



UNIVERSIDAD
NACIONAL DE
SAN MARTÍN



INSTITUTO DE
ALTOS ESTUDIOS
SOCIALES

CARRERA DE MAESTRÍA EN CIENCIA POLÍTICA

TÍTULO DE LA TESIS DE MAESTRÍA:

El individuo frente al Estado

Estudio sobre Ortega y Gasset en *Rebelión de las masas* (1930) y *Del Imperio Romano* (1941)

AUTOR:

Santiago Agustín Voršič

DIRECTOR:

Dr. Martín Fernando Plot



ÍNDICE

Agradecimientos	3
Resumen.....	4
0. Introducción	5
0.1. Contexto histórico	12
1. Conceptos centrales del pensamiento sociopolítico de Ortega	26
1.1. Centralidad de la vida humana: vida radical	33
1.2. Racio-vitalismo y razón histórica.....	38
1.3. Conceptos y modelos teóricos de la teoría política orteguiana	42
2. El problema de la relación entre individuo y Estado	58
2.1. La rebelión de las masas.....	62
2.1.1. Contexto y recepción de la obra	66
2.1.2. Individuo y Estado.....	70
2.2. Del Imperio Romano	89
2.2.1. Contexto y recepción de la obra	91
2.2.2. Individuo y Estado.....	94
3. Reconstrucción de la relación entre individuo y Estado	113
3.1. La relación moral.....	115
3.1.1. Acción práctica y técnica.....	125
3.1.2. Rol del filósofo y rol del político.....	134
3.2. La relación socio-cultural	141
3.2.1. Sociología orteguiana	142
3.2.2. Salto del yo-tu a la Gente.....	147
3.2.3. Análisis del concepto de Estado	153
3.3. Cuestión de la crisis.....	163
3.3.1. Crisis histórica y crisis política.....	166
3.3.2. Implicancia moral de la crisis política.....	175
4. Conclusiones: La compleja reconstrucción del vínculo	182
5. Bibliografía	193



Agradecimientos

El presente estudio recopila el esfuerzo realizado durante tres años de trabajo. Tan ardua tarea no habría sido posible sin la presencia de muchas personas significativas para mí en todo este trayecto. En primera instancia, quiero reconocer la compañía constante y alentadora de mi director Martín Plot. Su visión crítica y sus observaciones me han ayudado a direccionar el trabajo cuando parecía que había perdido el rumbo.

Quiero agradecer además al equipo de profesionales de la Fundación Ortega y Gasset Argentina, en particular, a Roberto Aras que ha motivado en mí el interés por estudiar a José Ortega y Gasset.

Agradezco a toda mi familia, en particular, a mi abuelo Emilio que ha despertado en mí el ánimo por el estudio de la filosofía y la curiosidad por los problemas políticos e históricos, y a mi pareja, Sofía, que me ha sabido acompañar en mis horas más difíciles de investigación.

Finalmente, quisiera agradecer a todo el plantel docente con el que he tenido el agrado de formarme en el Instituto de Altos Estudios Sociales de la UNSAM, y al equipo administrativo no docente del instituto que me ha recibido siempre con buen ánimo en todas mis inquietudes.



Resumen

La tesis intenta adentrarse en la relación entre el individuo y el Estado dentro de la obra de José Ortega y Gasset. Se busca comprender, a través de las continuidades teóricas entre *La rebelión de las masas* y *Del Imperio Romano*, el análisis del vínculo que este pensador ha establecido entre la vida radical del individuo y la compleja caracterización de la institución estatal. El método de investigación no propone abordar tales obras aisladamente, sino que busca facilitar un panorama contextualizarlo para poder comprender el horizonte de problemas del tiempo histórico. En la búsqueda de poder caracterizar su perfil teórico, se ha intentado mostrar la idea central de su pensamiento, su trayectoria y sus complejas teorizaciones en favor de una aproximación a la realidad socio política de su tiempo. Finalmente, el abordaje, conjunto de distintas lecturas críticas realizadas a sus obras, propone aproximar las cuestiones de filosofía política que subyacen en las mismas. El problema que presenta esta relación permite realizar una relectura desde la filosofía política del presente autor, y ayuda a plantear nuevos interrogantes a los problemas teóricos de la actualidad acerca de los roles del ciudadano y el Estado y la crisis de las instituciones públicas.

Palabras clave:

Ortega y Gasset, individuo, Estado, raciovitalismo, filosofía política.



0. Introducción

Septiembre de 1953 despertaba a la ciudad alemana de Dramstadt en un nuevo espacio de reflexión. La ciudad capital del Estado de Hesse albergaba un coloquio con la finalidad de repensar la situación alemana de la posguerra. Aún quedan algunas cicatrices de la abismal contienda, más aún del bombardeo del 11 de septiembre de 1944 que casi borra todo el centro histórico de la ciudad. Los escombros ya no están, pero por todos lados aún humean las ausencias dejadas por la lucha y sus turbulentas consecuencias. Se encuentran convocados al coloquio el sector empresarial y sindical, así como distintas personalidades intelectuales, como las del economista Fritz Neumark, el sociólogo de la escuela de Colonia René König y el mismísimo Theodor W. Adorno, entre sus muchos otros expositores.

El día 27 resuena en los cavernosos rincones del salón de conferencias, un idioma alemán rústico y un poco forzado, es la voz de un madrileño, la voz del ya longevo pensador español José Ortega y Gasset. El título que lleva su conferencia es “Individuo y Organización”. El problema central es la presencia de las organizaciones como reguladoras de las conductas del individuo, de modo que su propia conducta “cae sobre él desde fuera” (IX, 397). El automatismo como accionar es visto como un fenómeno por demás habitual en las prácticas sociales, según refiere. Aunque la situación toma perspectiva cuando se contrapone la dicotomía entre la «vida automática» pautada desde el plano social, cultural e institucional, frente a la «vida personal» como aquella originada en la espontaneidad y voluntad del propio individuo. Lo que se baraja, por tanto, es la tensión entre el individuo como vida biográfica y singular, frente a las exigencias del entorno social normativo que deviene en su máxima expresión en la ley establecida por la institución estatal. El fundamento de la ley tiene, en su fuente, la visión de la espontaneidad impredecible del individuo como un potencial peligro: “el Estado reglamenta casi toda la vida de los individuos porque cualquiera acción de éstos puede, en efecto, ser peligrosa” (IX, 405). Se trata de un discurso que roza con ser una exhortación al exceso de legislación al que se puede enfrentar cualquier sociedad. Invita a revisar nuevamente el rol del ciudadano dentro del plano público, y principalmente la



injerencia de lo público por sobre lo individual. Pero ¿qué es lo que realmente quiere decir el pensador español ante una Alemania que necesita volver a pensarse? ¿De qué manera resuenan estas afirmaciones dentro de su pensamiento? ¿Son una mera expresión más de su liberalismo político, o intenta revisar algo más del acontecer social? Ortega parece exhortar a la sociedad alemana de no reiterar aspectos erróneos de su pasado, aunque el objeto de su discurso se encuentra frustrado en el coloquio. La discusión ha tergiversado y desplazado esta visión hacia un debate más crudo entre industriales y gremialistas de la Alemania Federal (Sánchez-Blanco, 1983:159-160). Ambos grupos ya palpitan la discusión irreconciliable de la Guerra Fría.

No es por azar que este tema es traído por este pensador en un contexto tan particular. Más allá de lo anecdótico, tomo esta situación como punto de partida de mi tesis para dar cuenta de que detrás de este problema del individuo y la organización estatal hay un tema recurrente dentro de la teoría política orteguiana: “El binomio individuo-comunidad atraviesa la obra de Ortega, desde su juventud hasta su época de plenitud vital, si bien es verdad que el tratamiento que Ortega le da responde a la evolución de su pensamiento” (Haro Honrubia, 2015: 493). Este binomio es el que se quiere poner a prueba en el análisis de dos obras representativas de la madurez de este pensador: *La rebelión de las masas* (1930) y *Del Imperio Romano* (1941). En este caso, nos situaremos, dentro del plano comunitario que señala Haro Honrubia, en uno sólo de sus elementos o partes dentro de la teoría orteguiana, a saber, el Estado. La comunidad puede pensarse como reflejada o contrapuesta en la imagen del Estado como uno de los factores o elementos característicos y constitutivos de la misma.

José Ortega y Gasset (1883 – 1955) como pensador ha sido especialmente prolífico y diverso en sus escritos. Explora cuestiones tanto filosóficas como psicológicas, analiza problemas históricos, sociales y políticos, tanto como cuestiones culturales, lingüísticas y artísticas. Sus obras recorren una inmensa cantidad de temas. El área de la política le interesa especialmente. Escribe activamente en su tiempo sobre el acontecer y la actualidad política de España y



Europa. Sus intensas cavilaciones invitan a repensar lo político desde una perspectiva singular.

El trasfondo del interés por la cuestión política se encuentra en el problema de su España. El declinar de su patria se manifiesta de una manera intensa en el ámbito político, por tanto, es objeto de recurrentes análisis y críticas como veremos más adelante. Con de la crisis de la Segunda República Española, la Guerra Civil, y el advenimiento de Franco en España significó el advenimiento de la censura y del oscurantismo en el pensamiento español. Las propuestas políticas que Ortega planteó para su tierra natal quedaron varadas, por largo tiempo, y el interés por su pensamiento se dirigió hacia otros temas no tan problemáticos. Con la caída del régimen de facto en 1975, veinte años después del fallecimiento de este pensador, se dio a lugar a una larga transición al régimen de monarquía parlamentaria que volvió a propiciar el resurgir de sus textos. Los últimos años fueron un espacio de nuevo florecimiento de su pensamiento con los escritos de Pedro Cerezo Galán, Haro Honrubia, Lasaga Medina, Pallottini y muchos otros. Gracias a la publicación final de sus obras completas en 2010, vieron la luz toda una serie de obras inéditas hasta la fecha. Todo lo dicho indica que esta es una gran oportunidad para hacer una relectura de este pensador en el marco de la teoría política de nuestros días. Revisar sus propuestas nos puede ayudar a rever nuestra circunstancia.

Escribir sobre Ortega es escribir sobre el profundo entramado de contrariedades y tensiones del mundo político reflejado en la vida de una mente compleja y reflexiva. Dentro de su pensamiento, las instituciones políticas y las relaciones sociales adoptan una interpretación singular. Repensar lo político desde una perspectiva orteguiana nos presenta ante una serie de complejidades, tensiones y continuidades que no son nuevas en la ciencia política, pero no por ello han perdido vigencia. ¿Cómo puede un político arrogarse ser representante de los intereses colectivos? ¿Cuál es el rol de cada individuo como ciudadano? ¿En qué medida puede construirse una legislación o un derecho que construya un orden en una sociedad como la actual? En definitiva, ¿Cómo se conjuga la relación entre las instituciones públicas y la vida del individuo?



Desde los comienzos del pensamiento político, en la antigüedad clásica hasta la actualidad persiste la importancia de pensar al hombre y su organización social y política (Vallespin, 1990: 36; Sartori, 1987: 204-209). Pensar las ideas políticas desde el individuo y el Estado es un recurso reiterado dentro del estudio de la Ciencia Política (Prelot y Lescuyer, 1959; Sabine, 1937: 21). El horizonte de la teoría política, después de todo, ha pretendido siempre encontrar respuestas al problema interminable de lograr conjugar dentro de una misma organización a la diversidad de los individuos. Por tomar un caso en particular, cuando Hannah Arendt intenta adentrarse en el tema de definir la política esboza entre sus cavilaciones que ésta “organiza de antemano a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad *relativa* y para diferenciarlos de los *relativamente* diversos” (Arendt, 1993: 131). En la diversidad nos encontramos con la tensión paradójica a la que nos lleva la sociedad política. “La sociedad relacionada consigo misma por efecto de la representación de una nación y de un pueblo homogéneo es una sociedad paradójicamente confrontada con la heterogeneidad de los interés, creencias, opiniones de la cultura en general” (Lefort, 1981). Cómo hacer frente al conflicto de la heterogeneidad de los individuos integrados en una unidad política estructurada por el Estado es quizá la pregunta implícita más recurrente de toda la ciencia política.

La tesis intenta situarse en esta relación, buscando comprender la tensión entre el individuo y el Estado dentro de la obra de José Ortega y Gasset. Ésta tensión nos da cuenta de la existencia de dos campos en el pensamiento orteguiano: La densa reflexión en el campo del individuo, por un lado; frente a la reflexión sobre el campo de lo público, por otro. Ambos se encuentran entrelazados en toda la obra del filósofo español. En el intermedio de estos campos se establecen modelos teóricos que buscan aproximar líneas de continuidad entre ambos. Tal es el caso de la dualidad minorías y masas, las teorías de las generaciones, la teoría de los usos sociales, entre otros. Estos dos extremos suscitan tensiones no sólo en lo estructural, con respecto a la línea de continuidad del entramado social, sino que, además, al respecto de la historia a la cual están sujetos tanto el individuo como el Estado.

En el mundo contemporáneo, la vida democrática se ha expandido cuantiosamente al extenderse a la mayoría de las sociedades. Su expansión se ha



imbricando con las complejidades socioculturales de la humanidad entera, en todos los rincones del globo. Como señala Isidoro Cheresky, “en el mundo contemporáneo la democracia está en mutación y el foco de esta afirmación remite sobre todo a las sociedades que se consideran tales, pero a la vez la democracia cambiante excede su territorio de instalación, siendo un modo de vivir en sociedad que va más allá de donde prevalece” (2015: 280). Los vertiginosos cambios y la difusión de los entornos digitales de las redes sociales han dado un nuevo rol a los ciudadanos, intensificando la difusión de la información y la participación en la vida pública. Por medio del acceso inmediato a la información, la humanidad expectante ha experimentado otra intensidad en la relación con la política, se ha transformado radicalmente la relación del ciudadano con lo público.

El escenario político actual se encuentra sujeto a la mutación constante, que nos hace ver, desde otra perspectiva, que ya hace años, “la representación política está experimentando una crisis” (Manin, 1995: 131). Una crisis fruto del cambio, de la mutación de las relaciones de poder. Por otro lado, podemos referir a la reflexión de Pierre Rosanvallon (2006) que hace hincapié en la “desafección ciudadana” hacia los partidos políticos como el gran problema político de la actualidad. En su análisis de la contrademocracia considera que la ciudadanía contemporánea se haya instalada en la “desconfianza” hacia los representantes. Todo esto no es más que una limitadísima referencia de la complejidad que trae aparejado pensar lo político en nuestros días. Volver a pensar la relación entre el individuo y lo público nos aproxima a seguir pensando los límites, desafíos e inconvenientes que atraviesan los gobiernos democráticos en nuestros días.

Para lograr comprender las implicancias de este binomio dentro del pensamiento de José Ortega y Gasset, es preciso para ello determinar la visión holística acerca de la sociedad política que entrama su pensamiento, y definir con claridad los ejes cardinales de esta visión: el interior, que son las creencias y la cultura vivas, y el contorno o la superficie que son las instituciones, la política. Todo pueblo tiene sus ideales de vida pública y las instituciones se manifiestan como estructuras funcionales que pueden facilitar o entorpecer las demandas sociales. La manera particular en la que sociedad e instituciones se imbrican dentro de los escritos



de este pensador madrileño requiere de un esfuerzo especial de comprensión que me propongo también realizar en este trabajo.

Por otro lado, el análisis de esta relación ayuda a interpretar desde una nueva perspectiva la crítica que realiza Ortega hacia la crisis de las instituciones y la crisis política de los Estados modernos. Propone una posibilidad de comprender una visión dinámica de las instituciones. Y, finalmente, da mayor luz a la comprensión de la vida y obra de esta singular personalidad.

La metodología central a utilizar consiste en un análisis teórico hermenéutico de la obra de José Ortega y Gasset, en el cual se buscará trazar las relaciones entre individuo y Estado. Como un mecanismo indispensable será necesario el análisis y la sistematización de la bibliografía teórica acerca de la temática a la luz de la estructura conceptual conformada por el mismo autor. Se buscará direccionar la investigación de modo que se contraste con los diferentes estudios y análisis relacionados al tema, dando en cada instancia del estudio bocetos del estado de la cuestión. El entramado teórico se basa en un esfuerzo inicial por comprender la obra de Ortega, de manera que sirva de marco interpretativo para la comprensión y el cumplimiento del objetivo general de determinar las continuidades, discontinuidades y tensiones entre el individuo y Estado dentro de la obra de Ortega y Gasset.

Gran parte de los estudios de la teoría política se enfocan en tratar de descifrar la complejidad del Estado, pero pocos son los que consideran a éste en relación con la vida particular de cada uno de sus miembros. A pesar de que la propia vida personal se encuentra subliminalmente considerada, la misma queda fuera de plano. En el caso de Ortega, que hace un especial esfuerzo por comprender al individuo desde lo psicológico, lo metafísico, lo gnoseológico y lo ético, es interesante poder tratar de entender el rol que le da en cuanto a su relación con la macro estructura estatal. ¿En qué medida ese esfuerzo titánico por tratar de entender al ser humano se ve plasmado en el eje central de la disputa política?

A lo largo del desarrollo se irán tomando distintas temáticas del pensamiento de Ortega. Se ha optado por desarrollar brevemente las más próximas al contexto del tema en cuestión, deponiendo las restantes a fin de no perder el hilo de la argumentación. Por otro lado, se ha optado también por desplegar el estado de la



cuestión a lo largo de cada uno de los apartados de la tesis para poder dar un marco que facilite un aparato crítico de análisis y discusión que pueda ayudar a explorar de la manera más exhaustiva cada tema. El trabajo se encuentra ordenado en tres capítulos que intentan llevar al lector de lo más general a lo más específico de la cuestión. El primer capítulo explora la figura de Ortega y Gasset en las particularidades de su pensamiento y las influencias recibidas, tanto como el tema central de su pensamiento, la metodología particular aplicada en sus obras y una primera aproximación a los conceptos y modelos teóricos que lo ayudaron a elaborar una visión sobre la realidad política y social. El segundo capítulo aborda en particular el corpus de textos centrales, es decir, el análisis de los textos de *La rebelión de las masas* y *Del imperio romano*. El tercero ahonda en la cuestión de la relación entre individuo y Estado, recurriendo también a otras obras del autor que ayudan a andamiar y reforzar los argumentos propuestos.

Quería cerrar estas líneas iniciales refiriéndome a la complejidad que supuso la escritura del presente trabajo. Pido disculpas de antemano al lector por lo tedioso de la lectura del mismo. El análisis de las fuentes primarias, y posterior lectura de las fuentes secundarias me puso ante distintas discusiones, distintas vidas y distintas tensiones político partidarias que han quedado en cierto modo fuera del presente trabajo. La complejidad y multiplicidad de las lecturas que se han hecho sobre el pensador español me obligo a hacer la presente tesis un bajo el formato similar a un tejido, en el que fui hilvanando tema a tema uniéndolo con cada discusión a fin de mantener la coherencia discursiva y argumental. La diversidad del pensamiento de Ortega lleva a recorrer siempre canales entrecruzados, caminos estrechos y recovecos en los que ha cavilado una personalidad compleja y taciturna. Más complejo aún es lograr una armonía con todas las voces que han leído sus textos. Al final, la estructura argumental no parece ser más que un esfuerzo arbitrario digno del arte plástico que crea realidades impensadas con colores, tonalidades y figuras del mundo conocido. Sin embargo, en la superficie y en el fondo se esconden preguntas y reflexiones propias del esfuerzo por mantener el rigor de la teoría política.

Para completar esta introducción, creo pertinente repasar el contexto histórico de este pensador para facilitar de la comprensión de los temas de su pensamiento,



además de la complejidad de las diversas circunstancias ante las cuales se ha enfrentado a lo largo de su vida. Este estudio del contexto facilitará también la transición hacia el primer capítulo de la presente tesis, a fin de poder entender mejor la persona de José Ortega y Gasset de manera contextualizada.

0.1. Contexto histórico

En la búsqueda de reconstruir el contexto discursivo de Ortega y Gasset se hace necesario que nos detengamos en el contexto histórico y cultural de España de principios del siglo XX. Poder pensar la escenografía en la que se desenvuelve nuestro personaje nos facilita una mejor visión y comprensión de sus pretensiones. No es propósito de esta referencia ahondar en los fundamentos de cada uno de los eventos históricos, sino más bien dar una visión general que ayude a la orientación. Después de todo, el entero pensamiento de Ortega no es más que una humilde reflexión acerca del mundo que le rodea, a saber, su indefectible circunstancia. El mismo Ortega escribe “Mi obra es por, esencia y presencia, circunstancial” (V, 98)¹. Más aún, la frase que marca su obra completa recita de la siguiente manera: “yo soy yo y mi circunstancia, si no la salvo a ella no me salvo yo” (I, 757). Bajo esta fórmula, la circunstancia es la otra parte del sí mismo, de Ortega en este caso. Si queremos dar cuenta de un concepto forjado por la vida de nuestro autor, no podemos dejar de lado el entorno en que fue dado a luz.

«La circunstancia» en ortega es todo el mundo exterior al que nos enfrentamos, pero también, y, en parte, es nuestro mundo interior tan íntimo como el

¹ La presente referencia constituye el citado habitual con el que se señalan las citas de Ortega y Gasset, corresponde a la edición de las obras completas citada en la bibliografía como: ORTEGA Y GASSET, José. Obras completas, Editorial Taurus/ Santillana Ediciones Generales & Fundación José Ortega y Gasset (en coedición), Madrid. 10 volúmenes, 2004–2010. En adelante todas las citas textuales o indirectas de su pensamiento adoptarán la misma modalidad de números romanos refiriendo al volumen, y los números arábigos que señalan la página donde se encuentra la expresión.



sentir de nuestro cuerpo. Toda nuestra acción y pensamiento se encuentra constantemente volcado hacia una circunstancia, de manera que si ésta no estuviera tampoco podría haber pensamiento, puesto que estrictamente sería «pensar nada» o más bien no hay un pensar si no es de «algo». De esa manera, la circunstancia es en gran medida lo que nos constituye como tales, por eso somos «yo y mi circunstancia». Julián Marías interpreta el modo concreto en el que Ortega entiende a la circunstancia: “todo lo que no soy yo se me presente como circunstancia, y lo que el hombre tiene que hacer frente a ella es *hacerse cargo*” (Marías, 1973: 159). Las ideas y el pensamiento, tienen en Ortega una importancia instrumental para la vida, son un modo de hacer frente a la circunstancia. Si no prestamos atención a ellas de este modo, entonces nos perdemos en el martillo sin dar cuenta de qué se estaba martillando. Y en efecto, “Ortega va por el mundo con España «puesta»” (Ibíd.: 200).

Si tomamos en cuenta esto y lo ponemos también bajo la imagen general del acontecer de la sociedad española durante la vida de Ortega, veremos que la inestabilidad política y social del país fueron hechos recurrentes en los turbulentos comienzos del siglo XX. Fue esa inestabilidad la que encendió la meditación política de Ortega. Él mismo, en su *España invertebrada* considera que la debacle española se remonta al siglo XVI², y en adelante se prolonga en un interminable menguar que afianza la decadencia hasta sus tiempos. La magnífica España de los siglos XV y XVI, en cuyo imperio no se ponía el sol³, se ha ido desintegrando desde los extremos

² Citando palabras del mismo Ortega: “Entonces veríamos que, de 1580 hasta el día, cuanto en España acontece es decadencia y desintegración. El proceso incorporativo va en crecimiento hasta Felipe II. El año vigésimo de su reinado puede considerarse como la divisoria de los destinos peninsulares. Hasta su cima, la historia de España es ascendente y acumulativa; desde ella hacia nosotros, la historia de España es decadente y dispersiva. El proceso de desintegración avanza en riguroso orden de la periferia al centro. Primero se desprenden los Países Bajos y el Milanésado; luego, Nápoles. A principios del siglo XIX se separan las grandes provincias ultramarinas, y a fines de él, las colonias menores de América y Extremos Oriente. En 1900, el cuerpo español ha vuelto a su nativa desnudez peninsular” (III, 453).

³ Frase atribuida a fray Francisco de Ugalde en 1520. La misma era una apreciación hecha hacia el reinado Carlos I de España, sin embargo, logró gran popularidad en España en el reinado de Felipe II con la anexión de Filipinas y distintos enclaves en el archipiélago de



hasta su «desnudez peninsular». Tal desnudez es la que encuentra Ortega en el florecer de su pensamiento. Pero no contenta con eso, la debacle española aún sigue con la desintegración interna de la misma nación. Los intereses sectoriales de distintos grupos han engendrado «particularismos» que amenazan a España con su desmembramiento y crisis política. La tensión de particularismos y la inestabilidad en la monarquía se remontan a la derrota de España durante las épocas napoleónicas, con una serie de inconvenientes e inestabilidades continuadas que afectaron duramente la corona española. Todo el siglo XIX había sido un estrepitoso derrumbe sin fin, y que, a pesar de ciertos momentos de paz y relativa prosperidad, no dejaban de prepararse nuevas sorpresas para el nuevo siglo. Por nombrar algunos casos, podemos partir de la captura de Fernando VII durante las guerras napoleónicas. Este suceso marca una ruptura de la monarquía española y la pérdida de las colonias mayores de América a principios del siglo. Luego, con la caída de Napoleón y la reincorporación plena del Rey, la reconquista de las colonias fue una empresa prácticamente inútil. La pérdida de la gran mayoría de las colonias de América supuso un golpe muy fuerte contra la moral española. Luego de la muerte de Fernando, se sucedieron décadas de inestabilidad, intercalando tres guerras carlistas por los derechos de sucesión al trono.

Por otro lado, ante un corto reinado de Amadeo I, acontece el primer intento de establecer una monarquía parlamentaria. El fracaso de este reinado dio a lugar a un suceso sin precedentes en la vida pública española. El 11 de febrero de 1873, el parlamento español resuelve con amplia mayoría adoptar la forma republicana (258 votos a favor y 32 en contra) (Fernández Almagro, 1968: 164). Sin embargo, la república no resulta ser la solución a la inestabilidad, sino más bien una prolongación de los problemas. Sin llegar a los dos años de duración, en diciembre de 1874 se produce el pronunciamiento del General Martínez Campos, dando comienzo a la restauración de la monarquía. Vuelven los borbones: asciende al trono el hijo de Isabel II, Alfonso XII. Parece llegar un poco de calma a tanta contienda por unos cuantos años.

Micronesia en el Pacífico. Se puede confrontar en NADEAU, Jean-Benoit y BARLOW, Julie (2013): *The Story of Spanish*, Saint Martin Press, New York, pág 172.



Los tiempos de la restauración monárquica fueron tiempos de relativa paz y prosperidad (Comellas, 1999: 284). Si bien las cuestiones sociales no habían mejorado para los sectores obreros, proliferó el crecimiento industrial y el desarrollo. Los partidos conservador y liberal se garantizan la alternancia política, lo cual facilita un cierto grado de estabilidad en el poder. Son tiempos del renacer de la inquietud intelectual y científica españolas (Hinojosa, Méndez Pelayo, Valera, Galdós, entre otros.). Es en este marco que el 9 de mayo de 1883 se vuelve una fecha que no debemos pasar por alto: ese día nace José Ortega y Gasset en el seno de una familia acomodada. Hijo de José Ortega Munilla y de Dolores Gasset Chinchilla, su alcurnia procede principalmente de los Gasset, fundadores de uno de los periódicos más importantes de España, *El imparcial* (García, 2014: 17-18).

Pocos años después, en 1885, el sueño de la restauración queda en suspenso con el joven rey abatido por la tuberculosis. Lo sucede en el trono su hijo póstumo, Alfonso XIII, un milagro de último momento que salva la continuidad monárquica. Sin embargo, el pequeño no podía cargar la corona. Su madre María Cristina de Habsburgo, toma las riendas del reino por medio de una regencia que duró hasta que Alfonso XIII cumplió los 16 años cuando se proclamó su mayoría de edad.

Antes de este momento se dieron otras dos intensas tajadas a España, la tercera guerra cubana, que culminó con la independencia del país caribeño en 1898, y el desastre de la guerra hispano-norteamericana, conocida como el «desastre del 98». En definitiva, ambos fueron episodios de una misma contienda y un mismo desastre. Entre tanto, en mayo de ese año se examinaba el joven Ortega en la universidad de Salamanca luego de formarse en estudios de Derecho y de Filosofía y Letras a lo largo de los años 1897 y 1898 en la universidad jesuítica de Deusto.

Con la firma del Tratado de paz de París, el 10 de diciembre de 1898 España reconocía la independencia de Cuba y cedía a Estados Unidos, Puerto Rico, Filipinas y la isla de Guam, en el archipiélago de las Marianas. Se había perdido definitivamente el imperio ultramarino español. Este colapso militar fue más duro aún en el plano moral para el pueblo español. Había terminado la ilusión de la época próspera de la restauración (*Ibíd.*: 295). Los españoles dieron cuenta con ello que el Imperio por fin había terminado.



Un grupo de intelectuales, ensayistas y dramaturgos, acuden con premura a la emergencia del desastre español: son la generación del '98 (nombre que reciben por el impacto de los acontecimientos de este año produjo en su obra). Personalidades como Azorín, Unamuno, Valle Inclán, Benavente, Antonio Machado, Pio Baroja, Joaquín Costa entre muchos otros acuden al llamado de la historia. Estos son los hombres que se encuentran en efervescencia en la época juvenil del pensamiento de Ortega. Fue todo ese espíritu renovador con aires de exhortación al pueblo español en el que anida el pensamiento de nuestro autor.

Dentro de la debacle política que reacciona gravemente contra la política de la restauración, comienza a aflorar una figura, la de Antonio Maura. Político de carrera, logró ocupar la jefatura de gobierno durante los períodos de 1903 a 1904 y de 1907 a 1909. Maura busco reproducir la impronta regeneracionista movilizand o a la sociedad española hacia la participación pública, y promoviendo la descentralización del poder. En este tiempo Ortega se había recibido de doctor en filosofía en 1904 en la Universidad Central de Madrid. Poco tiempo después viaja a Alemania a continuar su formación en Leipzig, Núremberg, Colonia, Berlín y Marburgo. La influencia de la escuela neokantiana de Marburgo cala hondo en su pensamiento juvenil gracias al magisterio de Hermann Cohen y Paul Natorp. De estas personalidades recibe la doctrina de la pedagogía social (II, 97-100), y la influencia del partido social demócrata alemán. Durante este tiempo entabla amistad con su compañero de clase, Max Scheler.

En su regreso a España, luego de recorrer los pueblos germanos, ocupa la cátedra de psicología, lógica y ética en la Escuela superior de Magisterio de Madrid, y un año después gana la cátedra de metafísica en la Universidad Central de Madrid. Mientras tanto, en el plano público, las presiones del socialismo y el anarquismo, además de la incipiente efectividad de las políticas del Estado Español, llevaron a tambalear la hegemonía de Maura, que terminó sin el aval de su propio partido. Se da a lugar a un nuevo gobierno en 1910, asume José Canalejas. A ambos jefes de Estado les dedica Ortega diversos artículos, donde podemos presenciar el notable crecimiento de su interés por la situación política de su país. Como ya hemos



resaltado, la cuestión política y social españolas, con sus altibajos, son un tema de notable movilización para Ortega a lo largo de toda su carrera intelectual.

El Ortega joven es un socialista, aunque un socialista heterodoxo y apartidario (Bastida Freixedo, 1998: 142). Este afán socialista fue un fenómeno propio de su juventud (Aguilar, 1992: 1), aunque alimentó su pensamiento político a lo largo de su vida. Recibió también la influencia de Ernest Renan y Maurice Barres, de los cuales recibió “el estilo, la perfección formal, unida a la emoción comunicativa de una imaginería regeneracionista, vehículo del patriotismo crítico” (Cacho Viu, 1997: 153). Su accionar en estos tiempos se volcó principalmente en el periodismo, un espacio desde el cual recibió un amplio reconocimiento popular. Tras el evento disparador de la debacle de 1898, su compromiso público fue creciendo hasta hacerse lugar con importante relevancia dentro del debate público español. Vicente Cacho Viu le atribuye incluso un cierto grado de jefatura espiritual de los españoles (1997: 156).

Mientras tanto, en la jefatura del estado Español, Canalejas logró armonizar las posturas de la izquierda y la derecha, mantuvo una relación tensionada con la Iglesia y pudo entenderse con Maura. El 12 de noviembre de 1912, Canalejas muere asesinado por un anarquista en la vía pública, y nuevamente todo vuelve a estar en suspenso, fue el final de los intentos regeneracionistas. Se suceden luego algunos breves e incipientes gobiernos conservadores y liberales.

Alrededor del año 1914 se considera el comienzo de la ruptura o paulatina separación de los ideales socialistas de Ortega, y su paulatino acercamiento al liberalismo, con su postulación del “liberalismo social”. En esta época comienza su alejamiento del Partido Socialista Español, y su paulatino acercamiento al partido Reformista de Melquíades Álvarez (Bastida Freixedo, 1998: 146).

A partir de los eventos de inestabilidad política, Ortega funda con un grupo de jóvenes intelectuales la *Liga de Educación Política* a fin de generar un motor de desarrollo intelectual para el Partido Reformista, y para toda España en un plano más amplio. Su interés en este tiempo es enfocarse en desarrollar una pedagogía política (García, 2014: 86-89) a fin de formar a los nuevos ciudadanos que se hagan cargo de



la España del porvenir. Se trata de la consumación de un fervor que ya está presente en él desde hace varios años atrás.

En 1914, con el asesinato de Francisco Fernando, estalla la Primera Guerra Mundial. España, pese a las insistencias germanófilas y francófilas, adopta la postura neutral frente a la contienda. Esta postura mantiene a Ortega inquieto, sin demostrar una postura públicamente belicista, el neutralismo le desagrada ya que España está demasiado cerca de la cobardía en su actitud (Ibíd.: 209-213). Proliferan entre los intelectuales beligerantes un espíritu de optimismo con la guerra, como una oportunidad de renovación o purificación incluso. En España es una época de muchos cruces tensos entre los partidarios de los aliados y los partidarios de los germanos. Ortega fue acusado reiteradamente y de manera indistinta de aliadófilo y de germanófilo: “De hecho, simpatizó con Inglaterra y Francia, pero se negó a reconocer la superioridad de la cultura francesa sobre la alemana” (González Cuevas, 2006: 69).

En 1916, la Liga de Educación Política ya no existe, el grupo se ha dispersado y ya no se encuentra bajo la guía de Ortega (Bagur Taltavul, 2014: 182). El acercamiento al partido reformista finalmente se muestra como algo transitorio. Según opinión de algunos, su relación ha sido únicamente “...instrumental, y por ello únicamente existente en un momento muy determinado en el que sirve a su proyecto personal” (Bagur Taltavul, 2014: 185).

Ese mismo año comienzan los viajes de Ortega a la Argentina. El contacto con los intelectuales argentinos y la vida criolla lo incitan a repetir otras dos veces más su cruce del atlántico (de 1916 a 1917, en 1928 y de 1939 a 1942). Las primeras dos visitas son memorables, Ortega es recibido como toda una personalidad, aunque en la tercera, dadas las circunstancias de la guerra civil española, tiene una recepción adversa y difícil (Campomar, 2010).

Su primera visita logra ser muy satisfactoria para Ortega y se prolonga hasta 1917. La vida porteña y el carácter en general de los argentinos “causaron una honda conmoción en el ánimo de Ortega, sirviéndole de lenitivo a sus preocupaciones españolas” (Cacho Viu, 1997: 158). Se interesa intensamente en la vida de los pueblos americanos y las peripecias de la vida criolla. Genera vínculos con distintas



personalidades del país, como el caso de su íntima amistad con Victoria Ocampo que comienza en este año. Posteriormente entabla relación también con algunos de los principales exponentes del pensamiento filosófico argentino, tales como Alejandro Korn, Coriolano Alberini, Francisco Romero y León Dujovne. Durante este tiempo además, discute con las ideas positivistas instauradas por José Ingenieros en el país.

En 1917, ya con Ortega de vuelta, se sucede una nueva crisis española que se dirige en tres frentes, el político, el social y el militar. Fue llamada “crisis del ‘17” por los medios e historiadores españoles. Se arraiga hondamente en la conciencia de la sociedad española, y moviliza intensamente a Ortega en su regreso. Los militares, a causa de distintos sinsabores de los tiempos y la alteración del sistema de ascensos, se levantan en las «Juntas de Defensa». En julio del mismo año se reunió la Asamblea de parlamentarios en Barcelona, al margen de las cortes, fue el capítulo político. Y la huelga obrera fruto del descontento social completa la faceta social de la crisis. Los tres flancos hicieron tambalear nuevamente la estructura política y resonó fuertemente en los medios y la opinión pública. Los alzamientos militares no fueron mal vistos por Ortega (Ibíd.: 260). A su parecer los mismos manifestaban un emerger de la España Vital frente a la oficial que se encontraba en decadencia. Se trataba de un agotamiento del proyecto político de la Restauración Monárquica.

No contentos con los años críticos, en 1921 sobreviene el desastre militar de Annual en Marruecos. Consistió en la derrota de las tropas expedicionarias españolas en el marco de la guerra del Riff llevada a cabo entre tribus sublevadas de Marruecos y el reino de España. La desastrosa operación militar dio a lugar a la muerte de más de once mil hombres del Ejército Español. La guerra había generado amplios gastos al Estado en el contexto de una creciente crisis económica debida al déficit de la balanza comercial y el aumento de la deuda externa tras la guerra europea. La vacilante política para tratar con el desastre y los militares españoles despierta un nuevo descontento de las fuerzas armadas y de la sociedad en general frente al sistema parlamentario (Paredes, 1996: 294-295). Entre tanto, el clima político gesta las bases del golpe de estado que dará inicio a la dictadura del general Primo de Rivera, capitán general de Cataluña. La postura de Ortega frente al golpe es compleja, no está ni a favor ni en contra, sino que empieza a ver como una base



importante de los problemas no tanto el plantel de la dirigencia estatal, sino a las masas (García, 2014: 336). En este marco, en 1923 Ortega funda Revista de Occidente, con la finalidad de difundir los últimos avances del pensamiento europeo en España. El interés por modernizar el rudimentario pensamiento de la sociedad española se hace central en este tiempo.

En 1928, Ortega decide realizar su segunda visita a la Argentina. Disfruta mucho de la vida criolla, y de la vitalidad y efervescencia del pueblo argentino. Extiende su recorrido por el interior del país e incluso llega a hablar ante el Congreso Chileno al otro lado de la cordillera. Expandió aún más sus vínculos con los sectores intelectuales y se desarrolló con mayor libertad y conocimiento entre la sociedad argentina de ese tiempo (Cacho Viu, 1997: 160).

El final de la década se presentó con tiempos de relativa estabilidad y prosperidad económica para España, estruendosamente interrumpidos por la crisis económica mundial del '29. Durante la época compleja de la crisis internacional, España es golpeada fuertemente y la imagen del dictador cae estrepitosamente. Finalmente, perdiendo apoyo hasta del mismo rey, Primo de Rivera dimite en enero de 1930. Le sucede el general Berenguer con el expreso mando real de preparar la transición hacia una Constitución y al régimen de partidos. Difícilmente se pudo contener el emerger republicano de la sociedad. Acontecieron distintas proclamas en favor de una opción republicana. En agosto de 1930, diversos intelectuales firmaron el *Pacto de San Sebastián*, una declaración republicana. En estos tiempos también surgió la *Agrupación al servicio de la República*, integrada por el mismo Ortega y Gasset. Berenguer dimitió, lo sucedió Aznar que llamó a elecciones, en las cuales los monárquicos lograron un contundente triunfo. Sin embargo, los republicanos salieron a las calles sobre la base de que habían vencido en las ciudades más pobladas (Comellas, 1999: 324). La fuerza popular hizo prevalecer el surgimiento de la Segunda República Española y el rey Alfonso XIII tuvo que exiliarse.

Este nuevo período republicano se sucedió en tres etapas: un primer gobierno de dos años de la izquierda, un bienio con mayoría de derecha y finalmente el gobierno del Frente Popular. Durante los primeros dos años se posicionaron como vencedores de las elecciones los republicanos de izquierda liderados por Azaña.



Durante este tiempo se promulgó una nueva constitución y se tuvo una postura adversa en relación con la Iglesia y el ejército, y se emprendió un plan de reforma agraria que fracasó como los intentos por resolver el problema económico. Se encendieron en este tiempo también el separatismo catalán y vasco. Finalmente, en las elecciones del '33, la derecha se organizó y logró capitalizar políticamente el descontento social asestando un gran triunfo. Asume Gil Robles que intentó congeniar con los republicanos de izquierda, sin embargo, su táctica falló. La inestabilidad parecía algo infranqueable. En el '34 se dio una huelga armada de mineros en Asturias, la cual fue duramente reprimida por el ejército. En estos años España se encontraba sumida en una situación próxima a la anarquía según describe Comellas (1999: 330).

Durante el período republicano Ortega fue investido diputado por la provincia de León en las Cortes republicanas, y participó acaloradamente del debate por la conformación de la nueva constitución española. “Ortega nunca pudo encajar dentro de ningún partido político” (Breña, 1995: 419), pero su personalidad y retórica aún calaban hondo en la sociedad española de ese tiempo. Sin embargo, al ver el rumbo que empezaba a tomar su nación, comenzó a perder el entusiasmo y el optimismo por la experiencia republicana. España se encontraba inundada de ideologías foráneas (crecían los adeptos al fascismo y al comunismo), que le impedían pensarse a sí misma con su propia identidad cultural. En 1932, Ortega pronuncia su frase célebre en rechazo a los destinos de la república, “no es eso, no es eso”, y comienza paulatinamente a relegarse en el silencio contemplativo sobre lo político, que sólo rompió muy excepcionalmente (Cacho Viu, 1997: 163). Este silencio se tornó polémico tras el suceder gradual de los acontecimientos y motivó muchos rencores hacia su persona. Según Lasaga Medina (2012: 36), fue un acto de habla por omisión, es decir, se trataba de un callar deliberado que debe ser interpretado, como lo sugieren los lingüistas, por su contexto. Fue un acto de alejamiento de todo lo que era una facción (ni izquierda ni derecha), que se prolongó durante casi un cuarto de siglo. “La crítica lo describe como el resultado de su experiencia republicana frustrada, de su decepción con la actividad pública, de su desesperación frente al curso violento de la historia...” (Giustiniani, 2005: 2).



En febrero de 1936 se vuelven a convocar elecciones generales. En ellas sobresale Azaña, que había logrado agrupar a toda la izquierda en un mismo frente político, el Frente Popular. Las políticas se radicalizaron favoreciendo ideologías revolucionarias y transformadoras de la conservadora sociedad española. Por detrás sindicalistas y militares se preparaban para el golpe. Finalmente, en julio, luego del asesinato del diputado monárquico José Calvo Sotelo, la tensión acumulada se desató y sucedió el desastre. Los avatares de la República española desembocaron en la debacle de la Guerra Civil Española en 1936, que inició con el levantamiento de los militares falangistas. Este tiempo abre al primero y más prolongado exilio de Ortega. Jordi Garcia describe el momento en el que Ortega debe emprender su huida (Garcia, 2014: 510-519). Luego del levantamiento, Ortega se encuentra en cama por una dolencia en la vesícula. Su casa es requisada por milicianos republicanos que lo buscan para que firme manifiestos en favor de la República. Durante ese tiempo se utiliza su nombre en provecho de un bando y de otro, se encuentra intensamente presionado. Al verse en riesgo por su posición de intelectual influyente decide exiliarse a Francia. Comienzan a fraguarse rumores que descargan odio sobre su persona y que ya circulan por los callejones de Madrid (Ibíd.).

El 30 de agosto de 1936 toma la decisión de exiliarse con la ayuda de la embajada francesa. Se retira primero hasta Alicante, donde lo espera un carguero que lo lleva a la ciudad francesa de Marsella, desde donde viajará hasta Grenoble. En adelante y hasta el final de sus días seguirá viajando sin rumbo fijo en el exilio. Su actitud de no comprometerse con ninguno de los dos bandos contendientes de manera rotunda crea el rechazo y la enemistad de desde ambos sectores (Márquez Padorno, 2009: 224).

Finalmente, luego de 2 años y nueve meses de feroz guerra, en 1939 la falange se sobrepone derrotando a los republicanos y comienza la Dictadura de Francisco Franco. La contienda trajo consecuencias desastrosas, el país quedó devastado: “Costó alrededor de 350.000 muertos, millón y medio de heridos, 350.000 exiliados, 250.000 edificios destruidos, los campos arrasados, las fábricas deshechas, las reservas del Banco de España llevadas a Rusia” (Comellas, 1999: 342).



En septiembre de ese mismo año Alemania invade Polonia y dan a lugar a la Segunda Guerra Mundial. España herida profundamente por la guerra persiste nuevamente en su postura neutralista y no participa de la nueva contienda mundial. Durante este tiempo el país se enfrenta a la dura situación económica y social que había dejado la guerra civil.

Entre tanto, en agosto de 1939, Ortega ya instalado en París, realiza su último viaje a la Argentina, que se extiende por más de dos años. Su objetivo inicial era asentarse, aunque la situación real de estos años fue totalmente contraria a sus expectativas. “Fueron años, lamentablemente, de magro reconocimiento público, penosos contratiempos, mezquindades y experiencia de grandes decepciones” (Aguilar, 2004: 305). En su regreso a Europa se asienta en Portugal.

Luego de la caída del Eje, España es aislada internacionalmente, considerada en 1946 por la resolución N° 4 del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas como un posible peligro para la paz, y una amenaza de continuidad de las fuerzas del eje en Europa. En agosto de 1945, Ortega retorna a hurtadillas a España, desde Portugal que será su hogar en el exilio. Según el historiador español José Luis Abellán el retorno de Ortega a España se inició con el motivo de favorecer el retorno de la democracia (2005: 150 y ss.). González Cuevas se opone a esta idea alegando que no se aportan las pruebas suficientes para demostrarlo (2006: 99). Sin embargo, García confirma la postura de Abellán al analizar la correspondencia entre Ortega y Manuel Aznar, que desde EE.UU. lo persuade de rumores que hablaban sobre el final de la censura y la llegada de aires de cambio en España (García, 2014: 577).

Nada de eso sucede. Se prolonga el tiempo de su silencio, a pesar de que le permiten retornar al país. Puede dar algunas conferencias, sin embargo, no puede recuperar su cátedra ni mucho menos su rol protagónico entre los intelectuales españoles. A pesar de cierto ánimo aperturista que buscaba recomponer la mala imagen española a nivel internacional del régimen, las relaciones con las autoridades falangistas siguen tensas. Ortega, finalmente, deja este mundo en 1955. El 18 de octubre, ya falto de fuerzas ante un tumor en el estómago, fallece en su casa sin ver el final ni mucho menos la maduración de esta aventura catastrófica por la que transita su patria.



“Tras la muerte del catedrático todo el barniz de herejía impuesto desde tantos frentes se fue disolviendo. Llegaba la hora de los grandes elogios y reconciliaciones póstumas” (Márquez Padorno, 2009: 231). Fue recibido incluso por sectores de la juventud universitaria antifranquista, aunque con el pasar del tiempo y el giro de los vientos de la época, fue paulatinamente desplazado por el marxismo ortodoxo (González Cuevas, 2006: 99-110). Comienza a tener repercusión significativa en algunos sectores liberales que comienzan a resurgir.

En resumen, podemos dar cuenta de un contexto desmedidamente convulsionado y complejo, en el que Ortega se vio constantemente interpelado por eventos intensos que lo obligaron a pensar y repensar su enfoque. Todo este repaso histórico nos permite dar cuenta también de la magnitud de los eventos acontecidos y lo convulsionado de las circunstancias que ha afrontado. La inestabilidad política, la intensidad de los levantamientos sociales y la consolidación de ideologías que movilizaban a las masas dieron fruto a grandes interrogantes en su pensamiento. Entre ellas el rol del individuo proyectado desde su propia vida en todo este mundo convulsionado, y el rol de los Estados como actores atravesados por estas sucesivas crisis y cambios intensos.

Desde este contexto trazo el punto de partida del camino en el que me propongo aproximar al objeto central de estudio de este trabajo que es comprender la tensión entre individuo y Estado en base al corpus selecto de las obras de *La rebelión de las masas* y *Del Imperio Romano*. Como habíamos anticipado, para facilitar el estudio del tema me propongo dividir la cuestión en 3 capítulos ordenados en una progresión temática a fin de proceder de manera analítica en la cuestión. En un primer capítulo de la presente tesis me enfocaré en procurar las herramientas básicas para poder interpretar y analizar las ideas de este pensador español. El objetivo es aproximarme a los conceptos centrales del pensamiento político de Ortega y Gasset, a fin de poder comprender con una visión amplia el modo en el que los mismos se enmarcan dentro las tradiciones políticas de su tiempo. En un segundo capítulo pretendo analizar de manera pormenorizada el corpus propiamente en relación con el estado de la cuestión. La intención es poder adentrarse, en una primera instancia en la comprensión general de las obras de *La rebelión de las masas* y *Del Imperio*



Romano, para luego adentrarme en el modo en el que trata los conceptos de Estado y de individuo dentro de las mismas. En un tercer capítulo pretendo explorar en el modo en el que se construye la relación entre estos dos ejes, a fin de poder comprender el modo en el que se expresa la tensión entre el individuo y el Estado. En este espacio es preciso continuar discutiendo con las distintas apreciaciones teóricas que se hacen de la temática y se propone dialogar con los distintos comentaristas del autor. Finalmente se aproximan las conclusiones del estudio en un último apartado a modo de sintetizar el avance y compendiar los hallazgos realizados a lo largo del presente estudio.



1. Conceptos centrales del pensamiento sociopolítico de Ortega

Partiendo de esta primera referencia mayormente biográfica con la que podemos comenzar a desmembrar su circunstancia, es preciso que nos detengamos ahora a tomar en consideración los conceptos centrales de su pensamiento, a fin de poder asentar las bases para interpretar con claridad el objeto de la presente investigación. Ortega, con su modo ensayístico, su labor periodística y sus conferencias magistrales, ha hecho un esfuerzo especial por hacerse entender por la mayoría posible de los españoles. Sus escritos muestran un pensamiento que es fácilmente asequible por cualquier persona, con o sin formación previa. Este esfuerzo forma parte de un esfuerzo de claridad por parte de Ortega. Según sus mismas palabras: "la claridad es la cortesía del filósofo" (VIII, 244). Este afán de claridad no significa necesariamente chatura. Su pensamiento esconde una profundidad por la que pocos se aventuran a sondear. Es preciso dar cuenta de esa profundidad como instancia previa para adentrarnos con mayor firmeza en el tema que nos convoca en el presente estudio.

Luego de su muerte, hubo una relectura de su obra por un corto período, sin embargo, como refiere Juan Bagur Taltavull, "El contexto histórico que siguió a la muerte de Ortega y Gasset en 1955 dificultó notablemente el desarrollo de una teorización o investigación de su filosofía" (2013: 126). A pesar de ello, no puede negarse que durante ese período se escribió sobre Ortega, como el caso de sus allegados Julián Marías o José Ferrater Mora, o el volumen dedicado de la revista *Sur* que se realizó en la Argentina. No es desacertado que recién en el año 1978 comenzó a darse un resurgir de la imagen de Ortega con la conformación de la fundación Ortega y Gasset (Bagur Taltavull, 2013: 129), de manera que en la actualidad contamos con un amplio material de consulta. Preguntarse a profundidad las razones y pormenores de la recepción de Ortega y los avatares por los que pasó su imagen durante el siglo XX, luego de su muerte, excede las pretensiones de este trabajo.



El pensamiento de Ortega recibió muchas influencias. En su esfuerzo por modernizar España, Ortega buscó encontrarse con las distintas concepciones que recorrían el continente. Como vimos, en su formación viajó a Alemania donde entró en contacto con las discusiones y las novedades del pensamiento germano. También se interesó en informarse por las novedades del pensamiento francés y británico.

Su formación inicial recorrió la lectura de diversos autores españoles, procedentes tanto de la literatura, como del pensamiento ensayístico, como el caso de Valera, Galdós, Rubén Darío, Méndez Pelayo, Costa, Ganivet, Valle-Inclán, Azorín, Baroja, Sanz del Río, Unamuno, Maeztu, Cejador, Navarro Ledesma, entre otros tantos. Asimismo fue importante la lectura de autores clásicos (Platón, Heródoto, Tucídides, Polibio, Cicerón y Séneca), franceses (Chateaubriand, Renan, Barrès, Montaigne, Descartes, Pascal, Voltaire, Rousseau, Constant, Tocqueville, Royer-Collard, Guizot, Baudelaire, Verlaine, Mallarmé) y alemanes (Nietzsche, Goethe, Hoebbel, Heine, Schopenhauer) (Marías, 1973: V1, 186-195 y V2, 14-19). Son de una importante influencia en este joven Ortega el intenso pensamiento de Friedrich Nietzsche y el vitalismo de Henri Bergson (Marías, 1973: V1, 234-238).

Gracias a sus viajes a Alemania, Ortega estudia intensamente a Kant en Leipzig. Estudia con Simmel en Berlín, donde también conoce la obra de Dilthey. En su viaje a Marburgo entre 1906 y 1907 estudia con Herman Cohen y Paul Natorp, recibiendo una densa influencia del neokantismo alemán. También se encuentra con el pensamiento socialdemócrata alemán, los fundamentos políticos de Ferdinand Lassalle y su objetivo de conducir a los hombres a participar en la política con el fin de transformar la realidad social. Participa incluso como oyente del congreso del Partido Social-Democrático Alemán en Jena (García, 2014: 68-70).

En Alemania traba amistad con Ernst Cassirer, Nicolai Hartmann y Heinz Heimsoeth (García, 2014: 47). Además recibe las influencias del culturalismo alemán de Oswald Spengler y Leo Frobenius, así como de la concepción biológica del mundo, de Jacob von Uexküll (Aguilar, 1992: 18; Cerezo Galán, 2000: 319). Con Spengler incluso se entrevistó en Múnich.

No se puede pasar por alto la lectura también del idealismo alemán de Fichte, Schelling y Hegel (Lalcona, 1974: 23-30). Conoce, sin duda, las nuevas ideas del



pensamiento de Edmund Husserl que comienzan a circular por Europa y adhiere a diversos principios de la fenomenología de manera crítica. Entabla un diálogo también con Max Scheler (Veloso, 2016: 39) y Martin Heidegger (Marías, 1983: 325-336). En cuanto a la sociología, además de Simmel, conoce ampliamente el pensamiento de Comte, y algunas referencias de Durkheim.

Enmarcadas algunas de las influencias de su pensamiento, podemos poner el foco en la variación del mismo. En cuanto a la evolución histórica del pensamiento de Ortega, fue ampliamente aceptada la partición tripartita que realiza José Ferrater Mora (1957). Según la misma, el pensamiento de Ortega transita tres etapas: objetivismo (1902-1914), perspectivismo (1914-1923) y racio-vitalismo (1924-1955). La primera, refiere a su etapa de la búsqueda filosófica de claridad y de un sistema que renueve el pensamiento español: “Contra la insistencia de forjar ideales de todas clases, Ortega proclama la necesidad de forjar ideas” (Ferrater Mora, 1957: 40). Es un tiempo de publicaciones periódicas, con significativa influencia del neokantismo. Éste periodo culmina con la obra *Meditaciones del quijote* (1914), con el comienzo de su desconfianza hacia la intrusión de la razón pura. La segunda, etapa se enfoca en la doctrina del punto de vista y la teoría de la circunstancia que se desarrolla en las *Meditaciones del quijote* (1914). Se comienza a notar el distanciamiento del neokantismo y las primeras influencias de la nueva fenomenología que ya resuena en Europa. Es el tiempo de sus primeras grandes obras tales como *Meditaciones del quijote* (1914), *España Invertebrada* (1921), *El tema de nuestro tiempo* (1923) y los primeros volúmenes de *El Espectador* (1916-1934), que hacen de Ortega el pensador más comentado de España. Comienza con la “declaración de guerra contra cualquier empeño en convertir el mundo del filósofo en un universo cerrado” (Ibíd.: 48). La centralidad de la vida se conforma en este tiempo gracias a la influencia de Nietzsche, Bergson y Simmel (Ibíd.: 65). Esta etapa constituye un ingrediente esencial para la siguiente, ya que algunos elementos de la misma se afincan como permanentes. La tercera etapa surge a partir de una meditación de ciertas ideas que se habían planteado en *El tema de nuestro tiempo*, y se exponen en el artículo “Ni vitalismo ni racionalismo” (1924). La crítica hacia la razón pura moderna concluye con la postulación de una superación: la razón vital. La



“razón es sólo una forma y función de la vida” (III, 593). Esta etapa constituye la maduración de su filosofía de la vida y de la valoración de lo histórico.

Estas tres facetas, sin embargo, tienen a sus detractores, como el caso de Alejandro de Haro Honrubia que propone su propia división de etapas que no difieren en gran medida con la anterior:

“Mi investigación sobre la obra de Ortega me ha conducido a la siguiente convicción: tres son los periodos de su pensamiento a grandes rasgos: el idealista/objetivista neokantiano de su mocedad (1902/1911/12), el fenomenológico/perspectivista raciovitalista (1912/13-1928) y uno con estilo propio que recoge su idea de la vida humana como realidad radical (1929-1955), que expone oficialmente y por extenso en *Qué es filosofía* (1929), obra en que Ortega comienza a desarrollar su metafísica de la vida humana que es también razón vital e histórica” (2015: 478-479).

Sea cual fuere, la clasificación que busquemos tomar, en lo siguiente seguiremos en nuestro estudio, con el objetivo de poner el foco en la última etapa, es decir, la etapa madura de su pensamiento.

En referencia a su pensamiento político podríamos hablar de dos etapas, un primer socialismo de juventud y una paulatina transición hacia el liberalismo. Se consolidó como un demócrata liberal a lo largo de su vida (Haro Honrubia, 2015: 488). Para la posteridad fue reconocido como un representante destacado del liberalismo español (Pinto Benavidez, 2014: 122).

El socialismo de su juventud es heterodoxo y se enfoca en una idea de regeneración social, una renovación histórica y cultural (Bastida Freixedo, 1998: 142-144). Es a la par crítico del capitalismo (Breña, 1995: 200), como del marxismo (Peris Suay, 2014: 48-49) en su visión reduccionista de la sociedad en base a lo económico, entre otros aspectos (Ibíd.: 54). Es un socialismo afincado en el rol moralizante del Estado sobre la sociedad (Haro Honrubia, 2015: 480-481), basado en las ideas de la pedagogía social de Natorp y Lassalle. Incluso hay quienes consideran que Ortega representa, con sus oscilaciones y ambigüedades, una tentativa astuta de



hacer compatibles liberalismo y socialismo, es decir, construyendo una alternativa de socialismo liberal (Peris Suay, 2014: 48). En este aspecto, es decir, la oscilación o transición entre socialismo y liberalismo puede ser una primera pista para entender la las cavilaciones de Ortega sobre el individuo, por un lado, y del Estado, por otro.

La etapa liberal, es también particular. Muchos consideran a Ortega como “el más genuino y sólido representante del liberalismo español” (Pérez Luño, 2007: 143). Ortega es crítico del liberalismo ingenuo del siglo XIX, que a su parecer había fracasado, sin embargo, sostiene que es necesario preservar ciertas características liberales en el plano político. El capitalismo ha mercantilizado al hombre, por ello, inicialmente recae en destacar la importancia de un socialismo humanizador (Peris Suay, 2014: 52), bajo la influencia del pensamiento de Saint-Simon. Esta vertiente moralista que propone una política humanizadora forma parte de uno de los ejes centrales del pensamiento político de nuestro autor, e impacta en su visión del nuevo horizonte liberal. “El liberalismo no es para Ortega solo un programa o proyecto político, sino una visión del hombre y de la sociedad que se asienta en la afirmación de la condición personal de hombre” (Sánchez Cámara, 203-204).

Michelle Pallottini destaca una etapa liberal incluso, previa a 1910, donde se da según lo que él entiende, el giro hacia el socialismo de parte de Ortega (1995: 134-137). De manera que propone una tercera etapa de pensamiento. Sobre estos temas se ha escrito mucho, y no es de interés de la presente tesis adentrarse en la discusión sobre las influencias del liberalismo y del socialismo en el pensamiento de Ortega o definir una clara segmentación de su pensamiento. Más bien, interesa mostrar la complejidad y variación de los horizontes de su análisis, con el fin de prestar coordenadas de orientación en el complejo universo del pensamiento humano.

A pesar del consenso entre la mayoría de los lectores de su obra, al tomar a Ortega como un exponente del liberalismo español, hay quienes discrepan en cuanto a asumir plenamente esta perspectiva. Existen posturas que lo vinculan más con los sectores conservadores, viendo su pensamiento como liberal-conservador (González Cuevas, 2006: 76). Por otro lado, se encuentra Antonio Elorza, en su libro *La razón y la sobra* (1984), se esfuerza por demostrar un giro conservador del pensamiento tardío de Ortega, proclive a simpatías con el autoritarismo, basado principalmente en



argumentos biográficos que como intentaré mostrar más adelante no tienen asidero dentro de su entramado teórico. Esta obra fue muy criticada por los lectores de Ortega y cuenta con un análisis crítico de parte de José Lasaga Medina (1996) que desmenuza cada uno de sus argumentos.

Más allá de la evolución histórica de sus ideas, es importante poner el foco a las ideas propiamente dichas. Ortega consideraba a las ideas en un sentido pragmático, como instrumentos del pensamiento para hacer frente a la circunstancia. En su obra *Ideas y creencias* de 1940 intenta hacer un análisis de nuestro modo de pensar, donde encuentra a las ideas como las estructuras básicas en las que se construye nuestro conocimiento. En este trabajo distingue estas ideas en dos estratos: las ideas-ocurrencias, las cuales “las producimos, las discutimos, las propagamos, combatimos en su pro y hasta somos capaces de morir por ellas” (V, 662), y las ideas-creencias, las cuales a diferencia de las anteriores no las elaboramos ni manipulamos intelectualmente ni podemos hacer nada de ellas, sino que nos encontramos en ellas, «estamos en ellas», forman parte del substrato sobre el que se erige nuestro pensamiento.

Un aporte a la comprensión del marco gnoseológico en el que Ortega basa la cuestión de las ideas y las creencias lo expone Julián Marías (1973: V2, 241) en uno de sus estudios sobre el perspectivismo del autor español. Expone la tensión entre interpretación y realidad que persisten en un equilibrio dinámico en el proceso del conocimiento. En este sentido, ideas y creencias corresponden al ámbito de la interpretación de la realidad material. La realidad material es un «estar ahí» que se nos presenta, y para poder comprenderlo tenemos que interpretarlo, o sea, formularnos ideas. Es decir, el conocer y hacernos ideas del mundo es también parte de la faena de vivir. A partir de esto podemos entender que no desarrollamos todas nuestras ideas desde el comienzo, sino que muchas las recibimos hechas desde nuestro entorno social. Entre estas últimas, se encuentran las que son nodales o basamento de nuestra interpretación del mundo, esas no se nos ocurren, más bien forman parte de nuestra noción de mundo, vivimos en ellas, esas son las creencias. En palabras de Ortega: “Cuando creemos de verdad en una cosa no tenemos la «idea» de esa cosa, sino que simplemente «contamos con ella»” (V, 165).



A modo de ejemplo, para facilitar la interpretación de la epistemología orteguiana, la obra de Kuhn, que es varios años posterior, sin embargo, presenta notables similitudes entre la noción de paradigma y la de creencia. Ambos presentan dentro de su análisis epistemológico del conocimiento humano, períodos de relativa permanencia de convicciones y períodos de cambios profundos. Otra similitud es que los conceptos de creencia y de paradigmas descansan en la aceptación social, en esto Juan Ramón Álvarez (2003) distingue las comunidades que motivan en cada uno estos conceptos, a saber, la comunidad científica en Kuhn y la generación de individuos coetáneos en Ortega. Por otro lado, ambos exponen sistemas de análisis histórico progresivo de evolución abierta (2003: 102-105).

Quizá un aspecto que logra profundizar Álvarez es que radica en la diferencia de los conceptos de cambio radical de crisis en Ortega y revolución científica en Kuhn, ambas pueden diferir en contenido: “Las crisis orteguianas pueden ser puramente negativas [...]. Las revoluciones kuhnianas, en cambio, incluyen al menos dos paradigmas, el que abandona y el que se acepta, -nadie abandona un paradigma a cambio de nada” (Álvarez, 2003: 105). Ambos, creencias y paradigmas, son sistemas epistémicos transitorios a lo largo de la historia de la humanidad. En el caso de las ideas, las mismas son instrumentos cuya efectividad se encuentra supeditada a estos sistemas epistémicos. De esta manera, las ideas mismas del autor se entablan como andamiajes que ayudan a interpretar una realidad circunstancial y la vinculan a las creencias.

Ortega decía “cuando procuramos entender a un hombre, la vida de un hombre, procuramos ante todo averiguar cuáles son sus ideas” (V, 661), de este modo, en adelante me propongo profundizar el pensamiento orteguiano, intentando hacer justicia a esta sentencia. Veremos así sus ideas como herramientas intelectuales con las que ha hecho frente a la faena de vivir, de enfrentar la circunstancia. Poder comprender los horizontes del pensamiento de este autor, facilitarían la interpretación de la complejidad de su pensamiento, dando un marco teórico que facilite clarificar en detalle lo que me propongo. A continuación, partiremos de la base de la metafísica orteguiana, que se centra en la vida humana como realidad radical, luego transitaremos por su aparato crítico, en base a la



propuesta del raciovitalismo como reemplazo de la razón pura moderna. Finalmente, para trabajar las temáticas del pensamiento político, expondré en detalle algunos de los modelos teóricos postulados por el autor para la interpretación de la realidad social y política. En resumen, un tema central de su pensamiento que es la vida, el método de su pensamiento que es el raciovitalismo y ciertas herramientas y modelos teóricos de análisis.

1.1. Centralidad de la vida humana: vida radical

Para continuar con el análisis de las concepciones centrales de Ortega y Gasset expondré sus análisis sobre la vida humana y el individuo, que resultan ser los pilares de su pensamiento. “La dimensión política de Ortega es pensada desde su comprensión misma de la filosofía como una metafísica de la vida humana, según la cual, la vida humana constituye aquella realidad radical a la cual remiten todas las demás realidades: entre ellas, la política” (Pinto Benavides, 2014: 117). Si realmente queremos entender qué piensa Ortega cuando se refiere al individuo, hay que recorrer el sendero que él traza desde la vida humana.

Se considera la realidad radical de la vida desde su frase “yo soy yo y mi circunstancia, si no la salvo a ella no me salvo yo” (I, 757). A partir de esta cita célebre, Julián Marías desglosa un análisis que aporta claridad al concepto de vida en Ortega. Divide la frase en tres partes: el primer yo, el segundo y la circunstancia. La clave está en el primer yo que es el que señala la realidad personal, es una posición de realidad (Marías, 1973: 186). Este primer yo habla de la realidad compleja que es la persona como un yo remitido a una circunstancia. El segundo yo es un yo circunscrito, circunstancializado, es el yo del idealismo, del subjetivismo. Ese segundo yo es una abstracción, una postulación ideal, el primero es con quien tenemos una relación sin intermediación, tenemos «intimidad». Con una única entidad tenemos una relación íntima y es con nuestra vida. Finalmente se encuentra



la circunstancia que se enfrenta a nuestra vida en la medida que ejecutamos cualquier acción, es decir, en la ejecución de la vida.

Uno reconoce la vida porque está viviéndola, no hay manera de dar cuenta de ella de una manera más directa. Es decir, no es algo que se tenga como una cosa, sino que es algo que se está siendo. La vida de los otros o de los animales o plantas me es siempre ajena, en cambio, mi vida me es evidente sin lugar a dudas. Ortega destaca esta condición inalienable: “*La vida es intransferible y cada uno tiene que vivirse la suya*” (X, 163). Vivir es algo que nadie puede hacer por uno, en todo esto yace su radicalidad. Es radical como *conditio sine qua non* para dar cuenta del mundo, para conocer, para hacer frente al mundo, para absolutamente todo lo que refiera a mí mismo. En palabras de Ortega, “vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella como detalle de ella y referido a ella” (VIII, 345)

Desde la realidad radical, todo acontece en relación a nosotros. Pero no es una relación de pura inmanencia, ya que el acontecer se nos presenta siempre como problema. Vivir en este sentido no es encerrarse en las propias representaciones, sino que es un constante tender fuera de mí, hacia el mundo que se presenta como problema constante frente al cual actuar. Es en lo problemático que lo externo se manifiesta en nuestra vida y tenemos que resolverlo, en esto consiste la traba dramática de la vida, “la vida es faena”. En nuestro hacer frente a la faena, al dar curso al drama vital, constituimos nuestro proyecto vital. “Las decisiones que se han de tomar en dirección del proyecto vital, están condicionadas por la circunstancia en la cual el hombre se ve forzado a elegir y, en consecuencia, a ser forzosamente libre” (Pinto Benavidez, 2014: 120). En este aspecto, podríamos decir, que el pensamiento de Ortega roza el existencialismo en cierto modo: “En la hondura donde ahora estamos nos aparece el vivir como un sentirnos forzados a decidir lo que vamos a ser” (VIII, 357). Según Pedro Cerezo Galán (1984: 77-78), a partir de 1929 Ortega comienza a incorporar lecturas del pensamiento de Heidegger al suyo. A partir de esta época comienza lo que este llama “la reelaboración existencial de la temática de la vida” (Ibíd.) Esta transición se comienza a notar en tiempo de *La rebelión de las*



masas (1930), y ya se presenta de manera patente en obras como *Unas lecciones de metafísica* (1932-1933) y *Meditación de la técnica* (1933).

Nuestra vida es una constante ejecución, como ya hemos dicho, la vida es «faena», es un constante «vérsela con...». Aquello que en ella transcurre, la narración de nuestra vida es algo que queda siempre en el pasado, es algo que se aleja constantemente de la ejecución que la origina. Marías señala: “Yo significa ejecutividad, presencia plena, realidad” (Ibíd.: 202). Aquí radica la crítica a la fenomenología, ya que la misma se queda en la narrativa, en las postulaciones ideales y pierde el foco del «ser ejecutivo» que ejecuta las vivencias a medida que vivimos integrados en un mismo yo, una misma vida que nos es íntima. La vida es movimiento y cambio, el hombre decide qué va a hacer, cuál va a ser su vida en cada instante. La historicidad constitutiva del ser humano se realiza en este drama vital. Vivir es vérselas constantemente con el mundo.

En este sentido, la vida como realidad radical tiene dos caracteres: un primer carácter transitivo, en cuanto nos encontramos viviendo, y un segundo carácter ejecutivo, en cuanto a que cada uno tiene que hacerse uno mismo su propia la vida (Pinto Benavides, 2014: 119). Este carácter ejecutivo es el que nos pone frente a la libertad. Ya que como tal, el ser humano carece de determinaciones previas, no hay una naturaleza que nos preconfigure. “La capacidad y desazón de sentirse perdido es su trágico destino y su ilustre privilegio” (X, 161). La vida no nos viene hecha, cargamos nosotros con la responsabilidad de hacerla. Esa originaria desazón es la base de la libertad del individuo. La libertad se asienta en la indeterminación constitutiva. Pero el individuo no es completa indeterminación. “Vida es, a la vez, fatalidad y libertad, es ser libre dentro de una fatalidad dada” (VIII, 368). “La libertad del hombre particular y concreto es limitada. Sus límites son marcados por la circunstancia en que inexorablemente está” (Acevedo, 1994: 132). Nos encontramos ante un mundo, una circunstancia que se nos presenta como problema, y ante el cual nos tenemos que enfrentar en nuestro seguir viviendo.

Hay otro modo de considerar la vida, que trasciende la vida radical. Se trata de la vida con los otros. Es gracias al otro que se puede avanzar al nosotros, del vivir al convivir. Se comparte un mundo donde puede haber diálogo y objetos comunes, es



el mundo objetivo. En el nosotros hay capacidad de generar una reciprocidad. Se abren las puertas desde nuestra vida personal hacia la «vida colectiva» (VI, 460). Se refiere a la vida de las sociedades que constituyen, en el paso de las generaciones, a la cultura como expresión vital de la misma. Sin embargo, esta vida social, es simplemente análoga a la vida radical. No constituye de una entidad propiamente, ni mucho menos comparte la radicalidad de la vida individual.

Para culminar este apartado podemos hablar de la libertad del individuo. Estrictamente hablando, podemos hablar de dos tipos de libertad: la libertad radical, fruto de la realidad radical del individuo, y, por otro lado, la libertad que es fruto de las circunstancias, entre ellas, el contexto legal y público. Ortega no hace especial énfasis en esta distinción, pero debido al distinto tratamiento que hace de ambas es forzoso distinguirlas, tal como hace Ignacio José Sanz García. La libertad individual o radical es una libertad forzosa, se impone aunque el individuo quiera o no. En ella radican los rasgos más existencialistas del pensamiento de Ortega. Luego, podemos hablar de un segundo grado de libertad. La misma se refiere a las condiciones de nuestra elección, “se encuentra siempre vinculada a las circunstancias que nos rodean —en tanto en cuanto ellas contribuyen a moldear nuestra propia vida— ” (Sanz García, 2017: 102). Por tanto, podemos hablar de una libertad radical del individuo y una libertad circunstancializada. La libertad radical es inapelable, y se nos impone. Mientras que las libertades circunstanciales no son necesariamente ni radicales ni inapelables, tal como veremos más adelante en la particular observación que realiza dentro del análisis desarrollado en *Del Imperio Romano*. Es decir, esta libertad de las circunstancias puede variar históricamente. Ortega distingue la libertad de los antiguos, de la libertad de los medievales y en ello hay una clara influencia de Constant en relación al discurso pronunciado en el Ateneo Real de París en 1819, *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes*. Ortega busca lograr una integración de estas dos libertades en su tiempo:

“Frente al comunitarismo radical de los antiguos, donde lo privado e individual se diluía en el ente social o colectivo (esfera pública), y frente al individualismo radical de los modernos, que sacralizaban al individuo (esfera privada) instándole a una retirada de los asuntos públicos, con el



riesgo que esto conlleva, Ortega muestra una posición moderada con su defensa de un tipo de libertad que aúne lo mejor de lo individual y lo mejor de lo social. Intenta construir una concepción de la vida como libertad, sirviéndose de la idea de libertad de los antiguos y del modelo solipsista de libertad surgido en la Modernidad” (Haro Honrubia, 2015: 501)

A pesar de lo expuesto sobre la vida, no corresponde suponer que Ortega se trate de un individualista propiamente. Más bien se opone al individualismo que considera al individuo como un ser incomunicable y aislado. La idea del individuo como un átomo social es una abstracción, el individuo sólo existe en un mundo y dentro de una sociedad. “Su ‘individualismo’ se decanta por el libre desarrollo individual o personal en un ineludible contexto o marco social donde encontramos a los demás” (Haro Honrubia, 2015: 497-498). Pero, por otro lado, las circunstancias no circunscriben la totalidad del individuo, “es falso decir que en la vida ‘deciden las circunstancias’” (Ortiz de Landazuri, 2001: 677). Las circunstancias se presentan como problema, como dilema ante el cual hay que tomar decisiones. Son el horizonte de posibilidades de nuestra vida. “La libertad constituye, para Ortega, el ingrediente insoslayable de una vida auténtica, porque sin ella la vida de cada yo no sería la suya, sino la de los otros o la de nadie” (Pérez Luño, 2007: 144).

En el problema de la vida es un tema central de su pensamiento, principalmente dentro de su período raciovitalista de madurez, en el cual nos centramos. Es preciso señalar que también el problema de la vida es un punto de partida recurrente en el pensamiento de Ortega, que se repite en diversas obras como en *Meditaciones del Quijote*, *El tema de nuestro tiempo*, *¿Qué es filosofía?*, *El hombre y la gente*, también en el caso de *La rebelión de las masas*, entre otras. Como veremos en detalle más adelante, este punto de partida de análisis de la vida como realidad radical no se registra de manera expresa en *Del imperio romano*. Esta ausencia no es una rareza en las obras de Ortega, sino embargo, pensando el plano político ¿Podría encontrarse vinculado con un posible cambio de visión? ¿Qué lleva a Ortega dejar de pensar en la vida como realidad radical durante ese período?



1.2. Racio-vitalismo y razón histórica

El tema central de Ortega, que es la vida, nos lleva a continuar con el estudio de este autor por medio del método central del período maduro de su pensamiento. El impacto de la teoría de la vida dentro del desarrollo teórico orteguiano impone la necesidad de proceder a una reformulación gnoseológica y epistemológica de la razón pura moderna. Con razón pura, Ortega se refiere a la razón que surge con Descartes y Leibniz, y se prolonga a lo largo de la modernidad. Esta visión postula que “la razón, que consiste en un mero análisis o definición, es, en efecto, la máxima intelección, porque descompone el objeto en sus elementos, y, por tanto, nos permite ver su interior, penetrarlo y hacerlo transparente” (III, 721). La razón se instaure por medio del iluminismo como una creencia (es decir, como horizonte epistémico como hemos visto más arriba), que cala hondo en la sociedad moderna. Sin embargo, lo que principalmente critica Ortega al racionalismo es su carácter impositivo e imperativo: “en lugar de situarse ante el mundo y recibirlo en la mente según es, con sus luces y sus sombras, sus sierras y sus valles, el espíritu le impone un cierto modo de ser, le imperializa y violenta, proyectando sobre él su subjetiva estructura racional” (III, 723). Es en base a esto y otros aspectos más precisos que no propongo analizar aquí, que Ortega se levanta en contra de esta visión de la razón moderna. En su lugar postula una racionalidad que incluya el factor dinámico de la vida: la razón vital.

En *El tema de nuestro tiempo* (1923) Ortega presenta un primer bosquejo de su propuesta sobre la razón vital, que luego se profundiza en un artículo publicado un año después en *Revista de Occidente*, llamado “Ni racionalismo ni vitalismo” (1924). Ortega se distancia a la par del vitalismo y del racionalismo, planteando que si bien el conocimiento es de naturaleza racional, la vida es su tema central (Ferrater Mora, 1957: 78). El racionalismo de la modernidad esteriliza la racionalidad, amputándole el factor vital. La razón debe dar espacio a la vida, ya que la razón es un instrumento del ser humano viviente para hacer frente a su propia existencia. El pensamiento no es una posesión, sino más bien una necesidad para hacer frente a las circunstancias.



Es una necesidad, el poder hacerse un idea del mundo: “El hombre necesita saber de sí mismo y de sus propias circunstancias” (Ibíd.: 84). En la base de este planteo se entrama también su teoría epistemológica planteada en *Ideas y Creencias*, que ya referimos brevemente más arriba. De esta manera, las ideas pueden surgir y abandonarse, pueden ser útiles para comprender distintas realidades, se puede luchar por ellas e incluso morir por ellas. Lo cual no es posible con las creencias, ya que vivimos en ellas y vivimos de ellas. (Ibíd.: 89).

El raciovitalismo hace de la vida parte del método de conocimiento, desplazando a la razón de su pedestal de exclusividad. Postula una teoría vital. Según Ortega, razón y teoría son sinónimos. El racionalismo, en cambio, no es una forma de pensamiento contemplativo, sino más bien imperativo: impone su modo de comprender el mundo, en vez de hacer el esfuerzo por contemplarlo y recibirlo. El racionalismo impone su “subjetiva estructura racional” (Marías, 1983: 184).

En otro aspecto, Ortega disiente también del idealismo. “Consideraba que la última, más perfecta y sutil forma de idealismo era la fenomenología de Husserl” (Ibíd.: 185), y proponía su pensamiento también como una superación del idealismo. Husserl había tenido un brillante desempeño para interpretar el pensamiento humano, crítico del positivismo y reivindicador de las diversas formas de realidad, sin embargo, había caído en el postulado moderno de la conciencia pura. El idealismo de la fenomenología consiste en describir un fenómeno de la conciencia, sus pendiendo su efectividad desde una conciencia reflexiva. Reduce por tanto, su única actividad al contemplar, pero lo contemplado en sí no es realidad. “La superación del idealismo consiste en que no existe conciencia si no es conciencia de algo” (Peris Suay, 2003: 173). La conciencia pura no era más que una abstracción, propia de la razón pura cartesiana, e incompatible con la realidad radical circunstancializada que es el hombre. “A través de la disección del error idealista -la unificación de la subjetividad, convertida así en un sujeto activo de representaciones, aislado del mundo- ha llegado a Ortega a un nuevo nivel de realidad, el ya descrito como vida humana individual” (Lasaga Medina, 2005: 18). La vida humana es la vida de cada cual, es un quién que no puede ser reducido a una conciencia abstracta.



La razón vital puesta en perspectiva dentro de la evolución histórica de la humanidad, es también llamada por Ortega como razón histórica (Salas, 2009: 294). Otro modo de llamarla es razón narrativa, ya que uno de los modos más adecuados por entender lo humano es la narración.

La razón moderna se encuentra en crisis. La razón pierde eficacia ante la vida. Al enfrentarse sobre los individuos y los pueblos sus principios se rebelaron insuficientes. Ahora damos cuenta de esa ilusión y el edificio se tambalea como sumido en un terremoto. Europa ha empezado a descreer de su razón, y toda la vida que había sometido se rebela contra ella:

“Por todo esto, pudimos el día pasado diagnosticar la actitud presente del hombre ante la crisis de la razón en forma que expresada hoy con otras palabras sería ésta: el hombre se encuentra en una actitud ambivalente frente a su razón: sigue creyendo en ella pero cree a la vez en sus límites.”(IX, 692).

La creencia de la modernidad que se afirmaba en su sólida confianza en la razón humana no se ha perdido completamente, sino que ahora se ha degradado: Aún se cree en ella, pero también se descrea. La modernidad comienza a atisbar su ocaso. La humanidad debe abandonar la creencia en la infalibilidad de la razón y forjarse una nueva creencia. El racio-vitalismo es un esfuerzo de suplantación del racionalismo de la modernidad. “La razón histórica es, así, ‘la respuesta a la crisis europea’” (Salas, 2009: 293).

Para concluir, me remito al esfuerzo de Eve Giustiniani, por justificar la importancia de la razón histórica para comprender la teoría política de Ortega y Gasset, así como la política en general. Giustiniani insiste que la razón histórica nos permite renovar nuestra comprensión de la política, es decir, nos permite la integración del pasado sirviendo tanto para guiar el presente como para anticipar el futuro (2006: 10).

La razón histórica es el resultado de la necesidad de articular tres aspectos: el del objeto histórico (vida), el del sujeto (quien hace la historia) y el de la situación histórica (el hecho histórico). El desafío que afronta esta nueva racionalidad es tanto epistémico como metodológico, ya que consiste en analizar un objeto contingente en



el desarrollo de la vida con categorías racionales que son expresadas por un sujeto, un sí mismo, bajo un régimen de historicidad (Ibíd.: 5). La dificultad epistemológica consiste en integrar, bajo los esquemas racionales, las nociones de cambio, de crisis, o de devenir que, desde el plano epistémico, son ajenas a las estructuras del pensamiento moderno. La matriz de pensamiento moderno ve el mundo como una realidad cuantificable y medible sobre la cual progresa ampliando y precisando el horizonte epistémico, es decir, sin la noción de que la racionalidad humana pueda cambiar o pueda ser insuficiente. La razón descubre en la historia su propia realidad, el principio histórico de la racionalidad.

En cuanto al plano político, la razón histórica orteguiana permite comprender el carácter evolutivo de las distintas dimensiones de orden social. La razón histórica es, en el campo de la política, una herramienta para el presente y el futuro. Permite desde una perspectiva metahistórica comprender las situaciones del pasado, de esa manera, se puede clarificar nuestras elecciones actuales sin contenerlas en formas que sean inadecuadas para el tono vital de nuestro tiempo (Ibíd.: 15-16). Giustiniani, exhorta a trascender el estancamiento de la política actual por medio de la razón política, es decir, ir más allá de la rigidez de la oposición partidista tradicional, fruto de estructuras modernas de pensamiento: “Ir más allá del idealismo político impone luchar contra sus supervivencias ideológicas e institucionales”⁴ (Ibíd.: 10). Tanto como frente a la decadencia de Roma, en la decadencia actual de la sociedad occidental, Ortega señala, “es preciso inventar nuevas instituciones y despertar nuevas energías sociales de especie orgánica” (II, 653).

Suscribo a esta visión, Ortega en las obras que analizaremos intenta también hacer un esfuerzo por repensar la circunstancia política en clave de una razón vital e histórica, y tiene gran confianza en su método de análisis como herramienta para llegar a una comprensión más clara del fenómeno político. No evalúa las situaciones concretas desde una perspectiva estática, sino que desde una perspectiva histórica. El peso de sus cuestionamientos se encuentra con la complejidad dinámica de las fluctuaciones históricas de la vida humana. Considero que reconstruir estas

⁴ Original en francés: “Le dépassement de l’idéalisme politique impose d’en combattre les survivances idéologiques et institutionnelles” (Giustiniani, 2006: 10).



intelecciones que hacen a la reflexión de este pensador, aunque puede ser muy tedioso para el lector, ayudan a poder hacer un abordaje más preciso en clave hermenéutica de la problemática evocada en su particular manera de comprender al Estado y al individuo.

1.3. Conceptos y modelos teóricos de la teoría política orteguiana

Ya hemos visto el tema central del pensamiento de Ortega que es la vida, y hemos recorrido el método de análisis y estudio que es el raciovitalismo, resta analizar las herramientas de su particular perspectiva. Pretendo en este tercer apartado del primer capítulo, retomar los aspectos teóricos de la relevancia para comprender el pensamiento político de Ortega, nuevamente, con la finalidad de poder establecer un andamiaje adecuado al análisis que me propongo. Ortega se vale de una serie de estructuras teóricas en base a las cuales analiza y explora los fenómenos sociales y políticos. Cada uno de ellos adopta un significado preciso y concreto que amerita revisar previamente. Lejos de establecer un sistema de pensamiento, forman parte de una serie de postulados que lo ayudaron a dar respuestas a las problemáticas de la sociedad política de su tiempo.

Como hemos anticipado, la política es un espacio de sumo interés para Ortega, ha sido en su vida una cuestión de constante revisión. Sus vínculos con la prensa lo hacían encontrarse particularmente informado de las tensiones y pugnas dentro del poder político español. Su principal motivación de juventud fue despertada por sus vínculos con el partido socialdemócrata alemán, a través de Marburgo (García, 2014: 68). El joven Ortega buscaba establecer una pedagogía social como programa político (Marías, 1973: 38). De esta manera, el objetivo era conducir a los hombres a participar en la política con el fin de transformar la realidad social en base a una cultura pública. Es así que nace en 1914, en conjunto con otros intelectuales representativos de España, la *Liga de Educación Política Española*. Agrupación que nació como vimos en el marco de la crisis del 1898 y las



desacertadas políticas de la monarquía española, con la finalidad de recuperar la vitalidad del espíritu del pueblo español y llamando nuevamente a su generación a recuperar la autenticidad. Propone un proyecto político centrado en un programa de conducta para reformar la actitud de vida de los españoles. En resumen, el trasfondo del interés por la cuestión política se encuentra en el problema de la España de Ortega. El declinar de su patria se manifiesta de una manera intensa en el ámbito político, como vimos en el apartado 0.1., por tanto, es objeto de recurrentes cavilaciones y críticas como vimos en el primer apartado sobre el contexto histórico.

Ortega entiende por política como el arte de gobernar o el arte de conseguir el gobierno (Astrada, 1961: 105). En gran medida el foco de gran parte de su obra se encuentra la primera definición. En este aspecto y de una manera más radical entiende la política como una acción práctica al servicio de la sociedad. Este servicio no puede ir en contra de lo más propio de cada ser humano, es decir, no es adecuada una estructura o pensamiento político que se ponga en contra de la vida. Arturo García Astrada señala un aspecto central de la teoría política orteguiana. Toda acción que se lleva a cabo, “debe respetar el ser de la Nación y no asfixiarlo con un deber ser ideal construido por la razón y que pronto se convierte –debido a su infidelidad a la naturaleza de lo real- en esquema falso y fantasmal” (Ibíd.).

Son innumbrables la cantidad de obras, artículos y conferencias que encuadran su pensamiento político. Algunas obras centrales que podríamos destacar dentro de su pensamiento de teoría política son los casos de: *Vieja y nueva política* (1914), *Meditaciones del quijote* (1914), *España invertebrada* (1921), “Mirabeau o el político” (1927), *La rebelión de las masas* (1930), “El origen deportivo del Estado” (1930), *Rectificación de la República* (1931), *Del Imperio Romano* (1941), *El hombre y la gente* (1957), *Europa y la Idea de nación* (1960), entre otras.

Su pensamiento se ha servido de diversos conceptos que se han forjado a lo largo de su trayectoria intelectual. Algunos de los mismos podríamos considerarlos incluso como modelos teóricos que buscan aproximar la complejidad de la realidad social y política. Tales modelos rondan en torno de los siguientes términos selectos y considerados pertinentes por mí para la presente investigación, tales son: Pedagogía social, generaciones, minorías y masas, proyecto de vida en común, nación, opinión



pública, mando y Estado. En base a estas postulaciones teóricas es que me propondré más adelante a reinterpretar las líneas de continuidad entre los individuos y el Estado.

Un problema de su iniciación en el plano político fue el tema de la pedagogía social, al cual me gustaría volver con mayor detenimiento. Fue una de sus primeras ideas dentro de su pensamiento político. La pedagogía social fue influenciada por Natorp en primera instancia, y, en un segundo plano, por la pedagogía de Pestalozzi, y el pensamiento político de Lassalle. El objetivo era formar ciudadanos lúcidos y enérgicos que puedan llevar adelante el destino nacional, más allá de las instituciones estatales, más allá de las banderas partidarias, y por encima de los intereses sectoriales (Justo López, 1984: 12). El acento se encuentra en la construcción de un cuerpo social crítico y dinámico, por tanto, no se enfoca en el interés individual de cada ciudadano primariamente, sino que su prioridad se posa sobre el interés colectivo (Peris Suay, 2009: 463-464). En ese sentido supone una reforma social profunda, de un impacto en las costumbres y la moral de los ciudadanos, y propia de la etapa socialista de Ortega. Otro eje se encontraba en la situación moral y cultural de España, la necesidad de que los ciudadanos participen en la política y las necesidades públicas de la nación ibérica (Leszczyna, 2019: 37). Formar e impulsar una nueva política frente a una vieja política que tendía a la decadencia y a la crisis. La vieja política de los conservadores de la restauración monárquica que insistían con mantener un orden jurídico y político que era ajeno al sentir vital de los españoles y que lentamente se vaciaba de sentido para la sociedad en general.

De este pensamiento se desprenden dos postulados político-pedagógicos: la escuela única y la escuela laica. Por un lado, el problema de la escuela confesional se enmarcaba en el hecho de su sistema pedagógico era un principio de anarquía: “La escuela laica, que es instituida por el Estado, no supone una ruptura con el principio de la libertad de enseñanza, porque para el Estado idealmente socializado lo privado no existe, todo es público, popular, laico” (Escolano, 1968: 228).

Hay una impronta propia del socialismo juvenil de parte de Ortega, aunque la idea del despertar crítico de la sociedad fue una constante a lo largo de su vida. Esta fe en el enaltecimiento de los ciudadanos para movilizar el crecimiento colectivo de



la nación fue un impulso iniciado en su despertar vocacional, y que se prolongó a lo largo de su carrera (Justo López, 1984: 20), especialmente gracias a la profundización del estudio de la crisis de Occidente en sus tiempos. Por tanto, es un ejemplo de idea de su período socialista que se prolonga e incluye dentro de su etapa liberal. Según Ángel Peris Suay, esto no sería tan así, ya que el afán pedagógico presentaba dos elementos: por un lado, el ideal de elevar el nivel social, modernizar y europeizar España, lo cual era de talante liberal; y, por otro lado, trasladar la política desde los ideales abstractos, hacia las circunstancias concretas (Peris Suay, 2009: 465). Es decir, Peris Suay sostiene que ya había componentes liberales en estas ideas desde su génesis, aunque, en mi opinión, considero que la visión de Ortega aún se encontraba en formación, y aún no atisbaba las implicancias de su análisis en el que exploraba por igual, desde su complejo interés, aspectos de distintas visiones.

Estos dos componentes de la pedagogía social, llevan por tanto, la motivación de imponer una nueva política, frente a una vieja política. Ante un sistema político que se había envejecido, que buscaba ideales abstractos, que se había anquilosado en formas estructuradas inadecuadas para las nuevas circunstancias, se le opone una necesidad de una nueva política afincada en las necesidades vitales de la sociedad, en las circunstancias, en la vida como condición radical. La nueva política debía originarse en un nuevo «ethos», que diera respuesta a la crisis que transitaba la sociedad europea (Martínez Castelló, 2006: 50).

El problema de las traiciones políticas enmarcadas dentro de lo que Ortega señalaba como «vieja política», refiere ya a una visión evolutiva de las sociedades y naciones, que se estaba gestando según su pensamiento. Esta visión dinámica y fluctuante no era compartida por estas tradiciones que se caracterizaban por no comprender la esencia de la vida social. En contraposición, proponían recetas preconfiguradas y caducas para resolver las limitaciones del Estado ante la situación del pueblo español. Tal es el caso de esta expresión referida al cambio de ministros ante una crisis en el artículo “Más, más ministros”, publicado por el diario El Sol, en febrero de 1918:



“Un buen día, siete ciudadanos capitaneados por un octavo, se encargarán de gobernar la nación. Cada uno comienza a regentar una rama amplísima de los servicios públicos, cuya constitución y mecanismo desconoce por completo. La nación tiene que esperar seis, ocho, diez meses, a que los señores ministros declaren haber alcanzado una turbia sospecha de los negociados que integran su resorte. Llegado este momento de iluminación, de ministerial Pentecostés en que el señor aprende las lenguas de sus negociados, sobreviene la crisis política. Otros siete ciudadanos, bajo un nuevo octavo, ascienden frescos, radiantes, primaverales, por las laderas del Gobierno: dicen las mismas palabras de salutación y promesa, y se disponen nuevamente a flotar sobre el caos de sus negociados alícuotas, como el espíritu de Dios sobre la nebulosa genesíaca. Y así una vez, y otra, y un siglo” (III, 52-53).

Las recetas de la llamada vieja política recurrían en medidas ideales preestablecidas que no resolvían el problema de fondo, por tanto, tendían a un fracaso reiterado, y un constante retorno de lo mismo. No conformes con esto, los representantes o políticos enmarcados en este modo de hacer política, no sólo no comprendían las necesidades sociales, sino que además buscaban dar prioridad a sus necesidades, intereses y caprichos (Leszczyna, 2019: 37-38). En cierto modo, esta expectativa de Ortega por superar el esquema de hacer política persiste tanto en su etapa juvenil como en su etapa adulta cuando escribe *La rebelión de las masas* y *Del imperio romano*.

La base social y la visión evolutiva de la sociedad nos lleva al siguiente concepto: la teoría de las Generaciones. La generación es un grupo de individuos que comparten la proximidad dentro de un espectro de edades, es decir, por generación Ortega entiende al conjunto de las personas que se encuentran relacionadas por una franja de edades: “Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa; es como un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada” (III, 563).



La generación es también una categoría histórica de análisis. “Supone un entramado de elecciones y contradicciones políticas, sociales y biográficas” (Costa Delgado, 2011: 105). En cada momento o instante histórico presenciamos la coincidencia de tres generaciones: jóvenes, adultos y adultos en declive, conviven simultáneamente dentro de la acción histórica. Esta tensión trina entre los recién llegados, los ya asentados y los que comienzan a apartarse es la tensión de la relación entre futuro, presente y pasado respectivamente. En ella radica el motor del cambio histórico (Marías, 1949: 91). Es una relación donde las tres generaciones son temporalmente contemporáneas, pero no son coetáneas, ya que cada una pertenece a una franja de edades diferente.

José Luis Moreno Pestaña (2011: 123-127), en su estudio de la noción de generación dentro de la filosofía española, distingue tres usos de las generaciones dentro del pensamiento de Ortega: un uso científico -una teoría sobre la ciencia histórica-, un uso político -entendido como tal un discurso sobre la organización del mundo social- y un uso ético -para definir y conectar la propia experiencia con otros grupos de individuos-. En cuanto al sentido político, refiere puntualmente a la sucesión en los centros de poder, es decir, en cada etapa histórica, una generación detenta el mando de la vida social, de la opinión pública y del escenario político.

Ortega se considera, junto con sus coetáneos (especialmente los intelectuales de su generación), la vanguardia de la nueva generación (Costa Delgado, 2011: 108). Especialmente durante los tiempos de su mayor participación política. Con el tiempo muta su modo de autoconcebirse, y comienza a considerarse como parte de una generación que ha fracasado, por tanto, asume el rol de formador de una nueva generación, se propone como maestro de una juventud.

Este aspecto de vanguardia nos lleva hacia el otro concepto, quizá uno de los más controversiales de su pensamiento: la estructuración básica de la sociedad en la dualidad de minorías y masas que en cierto modo estaba anticipada en la última cita de Ortega sobre las generaciones. Para él la sociedad es irremediamente aristocrática (Cfr. IV, 382), por más que se desaristocratice, siempre hay minorías que lideran y masas que siguen a esas minorías. Esta teoría se encuentra ampliamente desarrollada en *La rebelión de las masas*, aunque podemos encontrarlas en muchas



otras obras. Me propongo, en las presentes líneas, anticipar este tema para poder focalizar mejor el análisis de la obra más adelante. Para tal fin, creo pertinente explorar algunos estudios acerca de la cuestión que ayudan a situar el próximo análisis en perspectiva.

Las minorías no se refieren a un reconocimiento social (léase título o cargo) o factores económicos, sino que tiene que ver con un modo de afrontar la vida. Su relación dentro de la sociedad es funcional, pragmática, son sencillamente aquellos que ejecutan las acciones independientemente y sin tomar en cuenta lo que «todos hacen» como lo es la masa. La diferencia entre masa y minoría refiere netamente a funciones (Marías, 1991: 245). Sencillamente las minorías son creativas, viven auténticamente, las masas, en cambio, repiten, reproducen no son creativas, siguen consciente o inconscientemente a las minorías. La masa, en cambio, son todas aquellas personas que siguen o reproducen la acción de las minorías, es decir, su ejecución es pasiva o por efecto transitivo de las minorías. Ambos ejes de la acción social pueden encontrarse indistintamente en cualquier rincón o estrato de la sociedad (Recansens Siches, 1956: 91). Puede haber altos funcionarios del gobierno o grandes empresarios que sean masas, tanto como puede haber minorías incluso en los sectores más vulnerables. Ortega no ha puesto limitación a ello. Tampoco es un atributo inherente o inalienable del individuo: no se presenta en los escritos de Ortega ningún tipo de negativa al cambio de rol, es decir, que quien sea masa puede volverse minoría, y viceversa.

Federico Fernández-Crehuet (2002: 140) analiza la teoría de las minorías de Ortega en relación al pensamiento de Nietzsche. En varios aspectos el pensamiento de Nietzsche es un modelador remoto del pensamiento orteguiano. Destaca que tanto Ortega en *Pedagogía social como programa político* (1910) como Nietzsche en *Genealogía de la moral* (1887) ven una falta de vitalidad, de espontaneidad en la sociedad. Aunque no coinciden en su planteo general, en lo que sí coinciden ambos es a la hora de caracterizar a las masas y a la minoría. Ambos destacan el liderazgo y el impulso vital de las minorías. No son comparables muchos otros aspectos de la idea de minorías en Nietzsche que habla de una cierta naturalización de la violencia. Ortega se enfoca en el actuar auténtico y la expresión innovadora de su acción. Por



otro lado, los dos también coinciden en señalar el olvido como elemento diferenciador de las masas (Fernández-Crehuet, 2002: 140). Un olvido basado en la actitud pasiva frente al acontecer social.

José Lasaga Medina, por su parte, analiza la cuestión comparativamente con el pensamiento político de Lenin (1996: 232). En ese aspecto define que el caso de Ortega, las minorías no pertenecen específicamente al plano político (como sí es el caso de Lenin), y, por tanto, no se refieren a un sector que pretende la conquista de los mecanismos de poder. Incluso tampoco sería propiamente una teoría exclusivamente social, sino más bien histórica. Critica en cierto modo un enmascaramiento en el autor español. Lasaga Medina propone que detrás de esta teoría hay un modelo contractual de la sociedad que se opone al revolucionarismo:

“Ortega enmascara mucho porque una y otra vez repite que no se trata de minorías de dominio, sino de ejemplaridad, que no se refiere a grupos organizados socialmente, dotados de instrumentos de poder — financieros, políticos, industriales o militares— sino que es el esfuerzo creador personal lo que sitúa al individuo en disposición de ser minoría, lo que será socialmente relevante si y sólo si la masa lo reconoce” (1996: 251-252)

Coincido en que Ortega hace una crítica al revolucionarismo, aunque dudo que haya una idea contractual por detrás, quizá, más bien, una idea funcionalista. La vinculación de la masa y la minoría pretende una relación muy próxima a la ejemplaridad carismática entre ambas. La minoría tiene una particular sensibilidad con su entorno, y una fuerza creadora en pos del mismo, generando con su acción un influjo generalizado. “El ‘hombre ejemplar’ es aquel que se preocupa de su circunstancia, que la asume como suya, y muestra una sensibilidad, una “hiperestesia” —decía Ortega— para con los asuntos públicos” (Martínez Castelló, 2006: 54). Más allá de todo, podemos ver en Lasaga Medina ya una presunción de que en Ortega hay cierto grado de enmascaramiento, o dicho de otro modo, hay cosas que Ortega no hace explícitas en su pensamiento. Sobre esto, es preciso preguntarse hasta qué punto se trata de omisiones voluntarias o involuntarias. Veremos más adelante cómo adopta densidad esto en el análisis de la obra *Del imperio romano*.



Volviendo a la cuestión de minorías y masas, estas ideas fueron también duramente criticadas por su enfoque heterodoxo, tal es el caso de Pedro González Cuevas, que señala que Ortega “se decía socialista «por amor a la aristocracia»; era el suyo un socialismo desigualitario y elitista” (2006: 67). Intentado comprender esta interpretación orteguiana del socialismo, encuentra que según Ortega, el socialismo podría destruir las jerarquías basadas en privilegios injustos. Pese a las reformas sociales, en la sociedad siempre emergerían jerarquías, por tanto, debían priorizarse aquellas que destaquen según el mérito y el esfuerzo. En cuanto a esto, no es posible ubicar a Ortega dentro del socialismo, sino que su posición político-intelectual ha tendido a decantar en el liberalismo inevitablemente (González Cuevas, 2006: 67).

La dualidad de minoría y masa es la estructura básica de las sociedades, las mismas sean pequeñas o sean grandes se integran como un cuerpo social o político, en este aspecto, María Teresa López de la Vieja (1996: 143) destaca la idea de «cuerpo político» como expresión característica del raciovitalismo dentro de la filosofía política. En ese sentido, hay un cierto isomorfismo entre lo social y los individuos vivientes, influenciado por Herbert Spencer, aunque no muy alejado del planteo hobbesiano del Leviathán. En ese sentido, la estructura social presenta las mismas características que un organismo viviente en cuanto a que, “empieza siendo pequeñas agregaciones, pasan de estructuras simples a estructuras complejas, mantienen mutua dependencia entre las partes, la vida del conjunto es más independiente y duradera que la de sus unidades” (López de la Vieja, 1996: 143). La evolución social es la evolución de un modo de vida social. Allí existe un vínculo con un término que utiliza Ortega frecuentemente que es la “vida colectiva” (VI, 460), o frecuentemente lo llama “forma de vida” (VI, 431) cuando se refiere al modo de manifestarse de la sociedad, no sólo en su carácter histórico, sino que principalmente cultura.

Continuando con el estudio de los modelos teóricos que utiliza este pensador para abordar la filosofía política, cabría destacar que Ortega entiende que las sociedades son una tensión entre dos energías: una centrífuga y otra centrípeta. Entre los individuos hay tanto motivaciones socializadoras como motivaciones



antisociales. En cierto modo, dentro de una sociedad está la fuerza para mantenerse unida tanto como la de disgregarse completamente. Por tanto, la unidad de la sociedad es una tensión sensible al cambio y a su disolución. Pero ¿Cuál es esa fuerza integradora? ¿Qué mantiene de hecho a las sociedades unidas y las retiene de su amenazante pulverización? “La potencia verdaderamente sustantiva que impulsa y nutre el proceso es siempre un dogma nacional, un proyecto sugestivo de vida en común” (III, 442). Lo que mantienen unidas a las sociedades es este proyecto de vida en común. Se trata de un factor proyectivo y simbólico que integra y une.

El factor simbólico es el factor integrador de la sociedad. No es un plan declarado por los gobernantes, ni tampoco es fruto del consenso de una asamblea popular, sino que es una comunidad de propósitos, de anhelos y de utilidades que se conjugan por medio de una construcción netamente cultural y simbólica. No está claro qué es lo que da el origen de este proyecto común en Ortega, aparentemente se origina dentro de una élite, dentro de un subconjunto destacado del todo, es decir, los hombres egregios que conducen la sociedad. El proyecto de vida en común es un propósito cohesivo y con una finalidad netamente pragmática, “para hacer algo juntos” (III, 442). A mi entender, este proyecto vital podría fácilmente entenderse como quien da a lugar a la «forma de vida» colectiva de la sociedad, aunque sólo en algunos aspectos.

A partir de lo expuesto es que nos podemos adentrar al concepto de nación dentro de este pensador. Según López de la Vieja (1996: 137), hay dos ideas de nación socialmente difundidas, por un lado, aquella que refiere al grupo garante de la soberanía estatal, y, por otro lado, la nacionalidad entendida como identidad cultural. En el caso de Ortega, el acento de la idea de nación está en esta segunda acepción. Ortega se posa dentro de *España Invertebrada* (1921) en rechazo hacia los nacionalismos y “en defensa de la nacionalidad como identidad de los agentes sociales” (Ibíd.). En este sentido hay una influencia de parte del pensamiento de Ernest Renan, aunque Ortega se separa de muchos postulados del pensador francés. Xacobe Bastida Freixedo matiza esta vinculación distinguiendo que en el caso de Ortega, a pesar de haber una similitud a la unidad voluntarista, la idea plebiscitaria de nación de Ortega no se refiere específicamente a una solidaridad de tipo



democrática como intenta aproximar el pensador francés, sino que más bien, puede dar a lugar a cualquier forma política de manera indistinta (1997: 71). Asimismo Bastida Freixedo, clasifica las teorías sobre nación en base a dos paradigmas, objetivista (noción idealista o contractualista de la sociedad) y subjetivista (construida desde la perspectiva cultural, anterior a toda forma política). Frente a ambos paradigmas, coincide con López, Ortega se aproxima en mayor medida al paradigma subjetivista (Bastida Freixedo, 1997: 47).

Por su parte, según Enrique Aguilar el concepto de nación incluye, en primera instancia, dos aspectos: el factor cultural que da identidad al grupo, y no menos importante es la empresa o el proyecto común: “Tradición y empresa a la vez, en suma nación” (Aguilar, 1994: 107). Bajo una mirada más abarcadora, Aguilar concluye que podría precisarse que la idea de nación involucra factores tanto históricos (en cuanto a la evolución temporal del grupo), simbólicos (en cuanto a la identidad compartida de costumbres, creencias, valores, etc.) y proyectivos (al compartir consciente o inconscientemente un proyecto en común). Tal factor proyectivo, se encuentra resaltado por Ortega en *España invertebrada* (1921): “Las naciones se forman y viven de tener un programa para el mañana” (III, 442).

Frente a la presunta variación de su postura política, la concepción de la nación construida por Ortega, en cierto modo, ha permanecido invariable a lo largo de toda su producción intelectual (Bastida Freixedo, 1997: 45). La nación es una realidad dinámica que surge de la interacción proyectada de los individuos. No puede ser considerada algo estático, y en ese aspecto se constituye en oposición al nacionalismo, el cual es completamente lo opuesto. En palabras de Ortega: “Es preciso, pues, que nos acostumbremos a entender toda unidad nacional no como una coexistencia inerte, sino como un sistema dinámico” (III, 440). El nacionalismo es el estancamiento del dinamismo social bajo una misma matriz cultural como congelada en el tiempo. Es la petrificación de la acción dinámica y heterogénea de toda sociedad, negándole a la misma todo intento de innovación creativa. Es un modo en el que un pueblo vive encerrado en sí mismo y congelado en un instante. Más aún, “nacionalismo es un concepto agresivo: el nacionalista no piensa tanto en su nación



como en las ajenas, no tanto para su nación como contra las otras naciones” (Aguilar, 1998: 122).

La nación implica una tarea de explotar el potencial inherente dentro de la misma sociedad por parte de los ciudadanos (Leszczyna, 2019: 42). Es una tarea diaria y que involucra a la totalidad de la sociedad. “La Nación es, pues, masa estructurada, comunidad; empresa vital, más que una empresa política” (López de la Vieja, 1996: 138). Es estrictamente un fenómeno que imbrica ambos planos, el social vital con el político.

Con estos elementos podemos adentrarnos en otro concepto complejo, que es el de la opinión pública. La misma es resultado del pensamiento general de un pueblo. No nace como un acuerdo o una interpretación consciente, sino que supone un carácter previamente adquirido. “La opinión pública es la opinión del pueblo, pero el pueblo es precisamente lo «que no es nadie» en particular, lo inconsciente en cada nación” (Peris Suay, 2009: 470). No es una opinión unánime, sino el resultado del conglomerado de opiniones. Surge por la intromisión de las minorías. Y está a cargo de las minorías recoger la opinión vigente, el formarla o incluso oponerse a ella, revisarla de manera crítica o rechazarla. Es responsabilidad moral de las minorías el poder adaptarla a las circunstancias, sin embargo, no es algo que se dé efectivamente en cada momento histórico. En la medida que se logre la adecuación, se facilitará el consenso social, de lo contrario, la sociedad tenderá al disenso.

En base a esto podemos entender mejor el fluir de la idea de poder reflejado en el concepto de mando. El mando supone el ejercicio de la autoridad dentro del grupo social, y en ello la opinión pública es una herramienta esencial, ya que no se puede mandar en contra de la opinión pública de manera franca. Enrique Aguilar entiende que el mando permite a la autoridad dominar y reducir a la unidad al pueblo o nación. El mando puede ser tanto obligar como, en mayor en mayor medida, “convencer también, sugestión moral, con relación a la cual ocuparía la fuerza un lugar secundario y adjetivo” (Aguilar, 1994, 107). Cristina Hermida del Llano destaca que el mando no puede descansar nunca de manera exclusiva en la fuerza bruta, ya que cuando sólo se ejecuta la fuerza ya no hay mando, sino agresión (2004:



142). En este sentido, hay una complementariedad y reciprocidad entre la libertad y la autoridad. Ambas son resultado de la vida pública de un país, la ausencia de una o la interferencia de una sobre otra altera esta vitalidad. Hermida del Llano, a su vez pone en contraste el concepto de mando de Ortega, en relación con la clasificación tripartita de Weber, y considera que la fuente de la autoridad orteguiana es netamente carismática (2004: 137). Incluso, Ortega desarrolla su teoría del mando en *España invertebrada* (1921), un año antes a que Weber desarrolle su clasificación del poder en *Economía y sociedad* (1922) (Llano Alonzo, 2009: 150).

Finalmente es preciso referirse a la discusión sobre el concepto, aún más complejo, de Estado dentro de la obra de Ortega. El mismo fue tratado en diversos momentos de su producción intelectual, por ello, en esta instancia sólo aproximaremos a la cuestión, que más adelante seguiremos profundizando. El Estado nace del ejercicio del poder público, del mando, y se encuentra íntimamente relacionado con la estructura social (Hermida del Llano, 2004: 141). Se nos presenta como una obra acabada. Su objetivo es ejecutar el proyecto unitivo que surge de la espontaneidad social. En la medida que el Estado niegue, obstruya o dificulte la espontaneidad social, vicia su propia tarea, necesariamente se debilita y aniquila (Hermida del Llano, 2004: 146). Juan Federico Arriola y Cristina Hermida del Llano coinciden en que la base de la teoría del Estado se encuentra en el substrato antropológico. El ser humano es el eje sobre el cual se vinculan estrechamente los conceptos de poder, libertad y autoridad (Hermida del Llano, 2004: 147-148).

Según Jerónimo Molina Cano (2018: 32), la doctrina orteguiana del Estado puede ser comprendida como una resonancia simultánea de los juristas políticos o del Estado españoles, es decir, la «Escuela española del Derecho Político» (1935-1969) que ya concebían al Estado como unidad galvanizadora de la vida pública. Entre los exponentes de esa escuela se encuentran Francisco Javier Conde, Jesús Fueyo, Gonzalo Fernández de la Mora, Rodrigo Fernández-Carvajal, entre otros. El Estado dentro de esta línea teórica debe ser una entidad autárquica y se debe constituir tomando en cuenta su propia circunstancia, por tanto, no puede ser ajeno a la realidad social. Al describir Ortega en *La redención de las Provincias y La decadencia nacional* (1931) cómo puede darse un Estado español renacido, destaca que sólo



puede serlo un Estado alimentado por un vigoroso autonomismo que no siga patrones foráneos (Molina Cano, 2018: 35). Asimismo, Ortega, buscaba como elemento particular de España, la constitución de un Estado fuerte, asentado firmemente en los regionalismos. España necesitaba de la vitalidad de las regiones, para remediar su inestabilidad e invertebración.

Cabe destacar además, que en contra de toda postulación contractualista o consensualista, propone una hipótesis sobre el origen del Estado algo heterodoxa en “El origen deportivo del Estado” (1924). Esta postulación se opone incluso a la idea de que el Estado nazca como una proyección de la familia. Propone que el origen del Estado no nace de la utilidad, ni mucho menos de la justicia, sino que del interés deportivo de los jóvenes. Son los jóvenes de la aldea primitiva que en su curiosidad exógama se propone incursiones a otras aldeas con el fin del secuestro de las mujeres. El Estado tiene su origen en el club de los jóvenes o el casino juvenil donde se realizaban rituales orgiásticos y la planificación de estas empresas aventureras. Este plano es previo al derecho según describe Hermida del Llano (2009: 49). Fruto de la necesidad organizativa, se aglutinan indistintamente bajo una jefatura (función que podrá ejercer cualquiera). Por tanto, la magistratura surge adscripta a una empresa provisional y se disuelve con la misma. Paulatinamente la vida tribal se vuelve más compleja. Con el transcurso del tiempo, se fueron diferenciando las generaciones de jóvenes, y fue entonces cuando los ancianos organizaron su propia asociación en una asamblea que se llamaría senado (Llano Alonzo, 2008: 147), su finalidad es la defensa ante las agresiones de otras tribus.

Luego, tras la sedentarización de la vida tribal, comienza a afianzarse también la jefatura de la misma fruto de las actividades y las necesidades públicas. En primera instancia, “se materializa en la práctica de los sacrificios y la celebración de los rituales religiosos colectivos” (Llano Alonzo, 2008: 151), es decir, concentra la dirección de los rituales que anteriormente realizaban los jóvenes en secreto dentro del casino, ahora como una necesidad pública. En esta mutación progresiva del estado primitivo según las necesidades públicas, radica también la visión dinámica de las instituciones del Estado que profundizaremos más adelante.



Más allá de la referencia hipotética a la sociedad primitiva, la intención de Ortega es probar la posibilidad de un Estado surgido de manera anterior a todo contrato o institución natural. El “Estado no es una realidad social que el hombre se encuentra dada, sino que debe fraguarla personalmente, en la medida en que su empeño persigue una superación de cualquier forma de sociedad natural” (Llano Alonzo, 2008: 156).

Hemos abierto muchos temas que suscitan un sin número de interrogantes. Mucho se le puede objetar a Ortega y mucho se le ha objetado, e incluso muchas hipótesis y conjeturas se han aproximado, sin embargo, por razones prácticas y metodológicas no me adentraré en la profundidad de cada una de las cuestiones expuestas a fin de no perder el hilo del objeto de la presente investigación. En definitiva, pensar de manera previa los términos pedagogía social, generaciones, minorías y masas, proyecto de vida en común, nación, opinión pública, mando y Estado, ayuda aproximarse a la complejidad asistémica de pensamiento de Ortega. Estos conceptos orbitan su reflexión, donde podemos dar cuenta de una búsqueda que intenta reinterpretar el entorno político desde la lectura de diversas fuentes y explorando diversos pensamientos y marcos de discusión. Desde todos estos entramados teóricos busca proyectarse el Ortega filósofo, el Ortega periodista, el Ortega español y el Ortega político.

Por último, me gustaría destacar, como cierre de esta primer etapa introductoria a su pensamiento, el hecho de que su teoría política tiene una tendencia a recurrir a un análisis metapolítico (Molina Cano, 2018: 22). La base o el trasfondo del cual pende su teoría política se afianza en un substrato vital e histórico, propio del mundo humano. Lo político en cierta medida es un metafenómeno o superficie de una realidad tangible que le antecede. “La superficie o superficialidad de la historia es la política” (IX, 528-529), ello no le quita valor o trascendencia en la vida humana. Estos dos extremos suscitan interrogantes, no sólo en cuanto a la relación estructural, con respecto a la línea de continuidad del entramado social (político e histórico) con la vida individual, sino que, además, al respecto de los procesos dinámicos e históricos a los cuales se encuentran sujetos tanto el plano político-social como los individuos: ¿De qué modo se da esta relación dentro del pensamiento



orteguiano? ¿Cómo se basa la mutua implicancia? ¿Qué efectos trae a la esta clase de comprensión de la sociedad política? Es en función de estas preguntas que me propongo a avanzar con el siguiente análisis.



2. El problema de la relación entre individuo y Estado

Hasta el momento me he esforzado por dar cuenta de la complejidad del pensamiento de Ortega. Encuentro en este pensador una mentalidad asistémica, diversificada y reticente por encontrar mayor calidad en sus concepciones. Hemos repasado el contexto histórico, porque su pensamiento es un esfuerzo por traer herramientas interpretativas claras para hacer frente a su tiempo y a su circunstancia. Muchas de ellas las hemos anticipado en el apartado anterior. Estas herramientas se encuentran presentes de manera recurrente en su pensamiento y se encuentran en una sintonía que no muestra una estructura cerrada. Tomar el tiempo para revisar la constelación de cuestiones que orbitan en el tema que me propongo comprender es necesario para lograr una correcta aproximación hermenéutica a la cuestión y comprender su efecto gravitacional en la misma. Cualquier esfuerzo de análisis que no considere, aunque sea en menor medida, esta anticipación, difícilmente pueda situarse en el nivel de análisis que pretendo. Podemos dar cuenta hasta el momento en que en el pensamiento de Ortega y Gasset hay un tema central que es la vida humana individual, un método que es el raciovitalismo o el análisis de la razón histórica y diversos modelos teóricos acerca del plano político y social.

En adelante continuaré con la disección del corpus y a explorar el estado de la cuestión. Me propongo a analizar en detalle las obras *La rebelión de las masas* (1930) y *Del Imperio Romano* (1941), tomando en cuenta la biografía y el contexto histórico anteriormente mencionado. Ambas son obras de la madurez de su pensamiento. Aunque cabe destacar que *La rebelión de las masas* se trata de su obra más difundida, en cambio, *Del Imperio Romano*, es una obra escrita en uno de sus más oscuros momentos de ostracismo. El corpus no fue una elección arbitraria. Ambas obras nos dan cuenta de un número de detalles sobre la cuestión que no se encuentra con la misma claridad en otras obras del período. A la vez, acerca de estas obras se han hecho una gran cantidad de conjeturas, ya que exponen las principales preocupaciones de Ortega al respecto del Estado. En un segundo plano de análisis, enfocado en la argumentación particular de cada una de ellas, podríamos decir que



nos muestran aspectos de la complejidad del pensamiento del filósofo español que precisaremos con más detalle en los siguientes apartados.

Alejandro de Haro Honrubia da cuenta del binomio entre individuo y comunidad como un elemento central que atraviesa toda la obra de Ortega (Haro Honrubia, 2015: 493). Este binomio es el que queremos poner a prueba en el análisis de estas dos obras. Aunque no lo discutimos plenamente, ya que sólo tomaremos un elemento del plano comunitario, es decir, el Estado. La imagen del Estado es uno de los factores o elementos característicos de la vida colectiva y que refleja sus aspectos más complejos y contrariantes.

Haro Honrubia, da cuenta de que este binomio, en la juventud de nuestro autor, inclina su primacía por lo social universal o comunitario por sobre lo privado, individual y concreto (Ibíd.: 494). Coincide esta etapa además con la llamada etapa socialista de Ortega. La colectividad es el espacio de divinización del individuo, que cobra sentido o se enaltece solamente en la comunión con la colectividad, al trabajar en la gran tarea humana. El esfuerzo individual toma gravedad al ponerse en sintonía con el esfuerzo colectivo, que llena de vida una cultura y una moral auténtica. Esta autenticidad, no es sino que una autenticidad deseada, ya que en los diagnósticos de Ortega acerca de la situación social y política dictaminan una pérdida de vitalidad de parte de la vida colectiva.

Sólo, en 1916, luego de haber comenzado su serie de publicaciones del Espectador, y en el mismo año que realiza su primer viaje a la Argentina, el peso de la balanza del binomio comienza a inclinarse sobre lo individual. Ortega a partir de este año revaloriza lo individual (Cfr. Haro Honrubia, 2015: 494). Aunque, en el plano histórico, lo social seguirá teniendo preponderancia, de manera que realidad histórica efectiva será la nación (Ibíd.: 496), el individuo comienza a enaltecerse. Haro Honrubia destaca que pocas veces es tan clara la retracción de Ortega como la que enuncia en 1916, en *Personas, Obras, Cosas*: “Hoy me parecería más ajustado a la verdad y aún a la táctica reconocérselos en toda su amplitud y dotar a lo subjetivo de un puesto y una tarea en la colmena universal” (II, 9).

Veremos en las obras analizadas, que el individuo, efectivamente ocupa un rol destacado en el esfuerzo de análisis teórico de Ortega. Se ha visto, además, según



lo que expusimos anteriormente, que ha reflejado un punto central para plantear la base del pensamiento acerca de la vida como realidad radical. Un aspecto también central de esta vida como realidad radical, son dos aspectos que, para Ortega tienen especial relevancia para comprender lo humano. Por un lado, el factor dinámico, en cuanto a que la vida es un programa que no se encuentra definido por una preconfiguración esencial, y no se encuentra nunca resuelto del todo, sino que es una trama que se prolonga en la historia, es una faena constante. Esto nos abre al segundo factor, a saber, el problema de la libertad individual. El individuo se encuentra arrojado al mundo y obligado, en cierto modo a ejercer su libertad existencial de definirse, pero por otro lado está la libertad que le ofrece su mundo, las circunstancias. En ellas nos enfrentamos entonces con el Estado como herramienta y organismo rector de la sociedad. Podemos pensar además, el rol del individuo dentro del mismo Estado como organización, por medio de la figura del mando y del político.

El Estado es también una realidad compleja como ya vimos. Aún más, el pensamiento de Ortega sobre el Estado suscita distintas posturas. El enmascaramiento y la compleja ambigüedad de algunos escritos dan a lugar a la defensa de visiones distintas respecto del Estado. De esta manera, podemos ver postulados como Xacobe Bastida Freixedo, que defiende la idea de un cierto estatismo dentro del pensamiento de Ortega:

“Esta naturaleza moral del Estado típicamente hegeliana, de talante soteriológico y en clara oposición a la idea de Estado-guardián característica del liberalismo clásico, y su instrumentación mediante el estamento del trabajo (lo que Lassalle llamaba *Arbeitsstand*), pasarán a integrar el grueso de la argumentación proestatalista orteguiana” (Bastida Freixedo, 1998: 151)

Freixedo se adentra dentro de la complejidad del pensamiento sobre el Estado de Ortega, y defiende la postura de preeminencia del estado sobre la sociedad, como un rol primordial. Del Estado depende el futuro de la nación (Ibíd.). El rol transformador del Estado muestra su predominancia. La visión madura del pensamiento de Ortega, según Bastida, pone el acento en el Estado como producto de



la civilización. Frente a la contraposición tradicional entre sociedad civil y Estado, Ortega termina inclinándose en favor de este último (Ibíd., 153). Bastida postula que el giro hacia el estatalismo se produce a partir de los escritos de 1922, donde Ortega comienza a considerar que la situación de desorganización y crisis de España se debe a la “inexistencia del poder público” (Ibíd., 154). El rol organizador del Estado es un elemento vigente en toda la obra de madurez de Ortega según esta postura. A mi entender, no se encuentra fuertemente fundamentada esta idea, ya que no se adentra en la filosofía de la vida con suficiente criterio como expondré más adelante.

A esta postura particular, se contraponen el caso de otros pensadores, que ven el acento en el plano liberal de Ortega, como el ejemplo del politólogo mejicano Roberto Breña. Su estudio posiciona a la sociedad por sobre el rol del Estado. Esta preeminencia se postula como uno de los elementos medulares del pensamiento de Ortega (Breña, 1995: 402). Breña destaca, además, que según Ortega, hablar acerca de la libertad no es propiamente liberalismo, como veremos en su crítica en *Del Imperio Romano*. Ortega es partidario de hacer de la libertad una cuestión nacional, nacionalizar la libertad, es decir, desarrollar una política nacional. Este tipo de política es esencialmente lo opuesto del nacionalismo (como vimos en la crítica al nacionalismo en 1.3). Ortega postula “una política que se interese por las necesidades históricas de la nación, por la solución de sus problemas más urgentes” (Ibíd.: 406). “Lo difícil, pensaba Ortega, está en crear y desarrollar las instituciones que logren hacer que cada ciudadano español rinda la parte del esfuerzo nacional que le corresponde” (Ibíd.: 407). Las instituciones públicas del Estado, por tanto se deberían ajustar a las necesidades nacionales, lo cual descarta la idea del planteo de Bastida Freixedo sobre la preeminencia del rol organizador del Estado. Ambas posturas se oponen claramente, sin embargo, ambas se fundamentan en elementos explícitos del pensamiento de este autor.

Estas diferencias, en algunos casos diametrales, entre sus comentaristas son valiosas de mencionar ya que nos permiten dar cuenta de una trama no definida con claridad. Podemos preguntarnos a partir de estas distintas concepciones ¿Por qué no está claramente definido en su pensamiento el lugar del individuo y del Estado? Poder entender la relación entre individuo y Estado, así como el complejo vínculo



entre el Estado y la sociedad, también nos permitirá dar luz a las distintas discrepancias al respecto de la comprensión del Estado y del rol del ciudadano que se han dado entre los lectores de Ortega.

2.1. La rebelión de las masas

La rebelión de las masas fue el libro más leído y más traducido de Ortega (García, 2014). Originalmente se pretendía publicar en el diario El sol en formato de una serie de folletos en catorce entregas que comenzó el día 24 de octubre de 1929. Las dos primeras entregas también se publicaron en el diario La Nación en Argentina los días 1 y 8 de diciembre de 1929. Su origen se remonta a la visita a Buenos Aires en 1928, donde dio una conferencia anticipando los temas de La rebelión en una conferencia titulada “Meditación de nuestro tiempo”. En el año 1930, Ortega inicia paralelamente otra serie de folletos en el diario El Sol titulada “¿Quién manda en el mundo?”, la cual publica en parte en el diario La Nación a partir del 20 de agosto del mismo año. Las dos series se integran en la obra final de *La Rebelión*, incluyendo un capítulo final exclusivo para la obra.

La obra se presenta como un ensayo político dividido en dos partes (Fernández Álvarez, 1994: 86): una primera, sobre la rebelión de las masas, que realiza un análisis sintomático de la situación de España y Europa, dando cuenta de la situación de la masificación de la sociedad, en el marco del éxito del crecimiento del nivel de vida a propósito de la revolución industrial y científica; y, una segunda, que busca ahondar las causas del fenómeno sintomático de la rebelión, a saber, el declinar de la sociedad occidental bajo la interrogante “¿Quién manda en el mundo?”.

A modo de primera aproximación, me propongo hacer un panorama general del contenido de la obra. La primer parte del texto se divide en trece capítulos donde



se expone en detalle, desde distintas perspectivas, las bases del planteo de la rebelión de las masas. En el primer capítulo expone el carácter aristocrático de la sociedad, en la división entre minorías y masas. Luego se centra en tres capítulos consecutivos en analizar lo que llama “la altura de los tiempos”, es decir, el avance y desarrollo del nivel de vida de las sociedades industriales. Destaca el éxito de la sociedad industrial y las nuevas facilidades de la vida humana gracias a los avances científicos. El triunfo de las masas se debe al desarrollo económico y político de la sociedad. El nivel de vida medio de la sociedad moderna es el mismo que años anteriores gozaban solamente las aristocracias. En ello destaca de manera positiva que “la subversión de las masas significa un fabuloso aumento de la vitalidad y las posibilidades” (IV, 386). Esta es una vertiente favorable en la que la rebelión de las masas se ve como signo de la prosperidad de la vida moderna. A modo de crítica a la obra de Spengler, *La decadencia de occidente* (1918), alerta que el tiempo actual no puede ser llamado decadencia: “una vida que no prefiere a ninguna otra de antes, de ningún antes, por tanto que se prefiere a sí misma, no puede en ningún sentido serio llamarse decadente” (IV, 391). Si bien no es decadencia la actual, tampoco es plenitud.

En el quinto apartado, comienza a analizar la vida como realidad radical del ser humano, y la importancia de la libertad como elemento constitutivo de la existencia. Un apartado ya empapado de la influencia de las lecturas de Heidegger. En el sexto capítulo comienza a analizar en detalle las características del hombre masificado en relación con la vida existencial y sus características dado el contexto histórico de desarrollo. Determina que el hombre masificado goza de las mismas características psicológicas de un niño mimado, ya que, por un lado, no tiene restricción a su libre expansión de los deseos vitales, y por otro lado, es ingrato a todo lo recibido, a su parecer es como un derecho adquirido. En el sexto apartado distingue la vida noble de la vida vulgar, donde distingue las cualidades y las motivaciones de las minorías y de las masas en su actuar.

En el séptimo apartado analiza una cuestión compleja del fenómeno de masificación: la intervención violenta de las masas. Intenta analizar la incidencia del hombre masas en las cuestiones sociales y públicas. “El hermetismo del alma, que, como hemos visto antes, empuja a la masa para que intervenga en toda la vida



pública, la lleva también, inexorablemente, a un procedimiento único de intervención: la acción directa” (IV, 419). Este tipo de intervención se canaliza por medio de la violencia basada en la anulación del diálogo y el surgimiento de la imposición del propio parecer como única razón. El objetivo es aniquilar a todo grupo opositor. En ello se extiende en una crítica hacia el sindicalismo, el fascismo y el bolchevismo imperantes en su época. En este apartado deja en claro su adhesión definitiva hacia la visión liberal dentro del marco político: “El liberalismo es [...] la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a las minorías [...]. Proclama la decisión de convivir con el enemigo, más aún, con el enemigo débil” (IV, 420). Es decir, contrapone la intolerancia y la bárbara disociación de las masas que subsumen toda relación bajo la lógica del amigo-enemigo, ante la voluntad de convivir y tolerar lo distinto.

Luego en cuatro capítulos se dedica a analizar la situación del hombre masa en relación al avance técnico. Expone una justificación pragmática del desarrollo de la civilización y de la cultura. Concluye que el hombre masa es el que goza de los beneficios de la civilización, pero no pretende hacer ningún esfuerzo por sostenerla. Destaca que el sabio de la modernidad es el especialista: “El especialista «sabe» muy bien su mínimo rincón del universo; pero ignora de raíz todo lo demás” (IV, 444). Este sabio de la modernidad, es el prototipo del hombre masa. Pesa sobre él también una dura contradicción: es sabio e ignorante a la vez.

Finalmente, como conclusión del siguiente apartado, analiza la relación del hombre masas con el Estado, y el problema de que el Estado se convierta en una herramienta dedicada a satisfacer el capricho de las masas, que se sirven del Estado como cosa suya. No es intrínsecamente negativo que el Estado se dedique a servir las necesidades públicas, el problema es que se expanda, de manera de absorber la espontaneidad social. Por tanto, que la masa reduzca el Estado a un instrumento totalitario.

Ya en la segunda parte, y en base a la situación de rebelión de las masas, interesa a Ortega analizar qué pasa con el liderazgo, y el problema del mando social en el marco de la masificación. Se divide en dos capítulos radicalmente desiguales, el primero dividido en nueve párrafos y el segundo breve y sin subdivisiones. En el



primer aparatado desarrolla la teoría del mando, basada en la opinión pública. La función del mando es decisivo en la integración de toda sociedad. El mando radica en factores culturales, morales y epistémicos. En perspectiva, el problema del mando se traslada a nivel internacional al considerar la pérdida del mando por parte de Europa, en relación a Occidente y el resto del mundo. El sentido expuesto se basa en el trasfondo del resquebrajamiento de la modernidad y el declinar moral de la cultura moderna occidental. Frente a este hecho, las masas rebeldes son sencillamente un síntoma del cambio de los tiempo, un cambio de la sociedad moderna europea y la transición hacia una cultura más allá de la modernidad.

Se pasa luego, en un segundo y último capítulo, a profundizar el análisis de la mengua de la sociedad occidental en el declinar del mando europeo. Occidente se encuentra en una gran crisis de dimensión histórica que ha contrapuesto dos morales, una nueva y otra caduca. El hombre masa vive aún de las formas de vida pasadas, pero se niega a dar a luz una nueva vitalidad.

Luego del desarrollo íntegro de la obra, se le agrega casi una década después (1937) un prólogo y un epílogo. El prólogo se titula “Prologo para franceses”. Se incluye por primera vez exclusivamente para la edición francesa. Aunque luego la incluye en la edición argentina de Espasa-Calpe Argentina en septiembre del mismo año. El epílogo es incluido recién en la segunda edición de Espasa-Calpe Argentina en el año siguiente. Se divide en dos partes, una primera llamada “Epílogo para ingleses” y una segunda titulada “En cuanto al pacifismo” donde realiza una crítica a las posturas pacifista y la política de la Sociedad de Naciones. Es allí donde expone su sentencia en favor de la unidad de los pueblos europeos: “Las naciones europeas llegan ahora a sus propios topes, y el topetazo será la nueva integración de Europa” (IV, 527). No contento con eso, sentencia además que si los Estados europeos persisten en la idea de sostener las diferencias nacionales desdeñando la unidad cultural que los antecede históricamente y que persiste en el subsuelo cultural de occidente, acontecerá de nuevo la guerra: “Si Europa es sólo una pluralidad de naciones, pueden los pacíficos despedirse radicalmente de sus esperanzas” (IV, 515). Anticipación que cobra su sentido trágico dos años después.



El libro, aunque no parezca, está inconcluso. Falta una tercera parte que Ortega pretendía escribir y sumar a la obra luego de la publicación inicial en 1930. En la tercera parte pretendía justificar el trasfondo de la obra (Cfr. IV, 873-874). Esta discontinuidad se debe a la complejidad del contexto sociopolítico por el que transcurre España y por el duro tiempo del exilio posterior. En cierto modo, esa continuación se prolonga hacia el proyecto inconcluso de *El hombre y la gente* que se publica de manera póstuma en 1957.

En resumen, la obra de la rebelión es una obra de un amplio trasfondo filosófico. Es débil en las pruebas cuantitativas y las referencias estrictas de un estudio de antropología social o de sociología política. No abunda en estudios de campo, datos estadísticos, referencias a estudios críticos sobre la evolución económica de la sociedad. Sin embargo, pone el acento en analizar la realidad desde una perspectiva vivencial, y elevarla a una reflexión filosófica. Logra la envergadura de un estudio de filosofía social y política, buscando integrar su diagnóstico crítico de los fenómenos globales que circundaban su tiempo. La sociedad de masas no es el problema, sino que es el síntoma de un problema cuyas raíces se extienden hasta un problema subyacente aún más complejo y particular.

2.1.1. *Contexto y recepción de la obra*

Según Julián Marías (1983: 227), al ser apoderado por la política, el libro dio a lugar a dos tipos de actitudes en su recepción: una primera que se quedó en el contenido superficial expuesto, desentendido del trasfondo filosófico; una segunda, que tomó la obra como una simple “tesis” u opinión, y no como un intento por interpretar la realidad. Según el mismo Marías, antes de que escriba el prólogo de la obra en su edición de Espasa-Calpe Madrid, nadie se había detenido en el trasfondo filosófico explícito en el libro. La rebelión, siendo uno de los libros más difundidos de Ortega no puede ser leído de manera aislada del resto de su obra (Ibíd.: 225).



Aislado no es plenamente inteligible y da fácilmente rienda suelta a una visión perturbada del pensamiento de Ortega.

Para continuar el estudio de la *Rebelión de las masas* es preciso retomar aspectos del apartado 0.1. La obra se publica en 1929, inicialmente en el diario El Sol. Ortega ya había vuelto de su viaje por la Argentina y se encontraba una España donde el gobierno dictatorial de Primo de Rivera ya estaba tambaleando en sus últimos pasos. Más lejos, aún en Europa, se consolidaban el fascismo, en Italia, y el comunismo estalinista en la URSS y lentamente, el nazismo crecía en Alemania. Todos estos nuevos movimientos políticos despertaban distintas simpatías alrededor de todo el mundo. Sin anticipar, ni esbozarse siquiera el más mínimo de la república próxima a establecerse, Ortega presiente un cambio en la época histórica. Ya había aludido al mismo en obras anteriores como *El tema de nuestro tiempo* (1923) y *Las Atlántidas* (1924). Es en este marco que pone su atención ante el tema de la masificación. Por otro lado, la obra se publica en el marco del estallido de la crisis económica mundial de los años 20. El 29 de octubre, luego de cinco días de contracción, se produce el “martes negro”, con el Crac bursátil de la bolsa de valores de Wall Street en Nueva York. La negativa generalizada hacia la democracia liberal y el liberalismo económico comienza a avivar la atención de estos nacientes sectores políticos.

Fue una obra muy bien recibida por los españoles, sin embargo, su interpretación fue muy diversa, suscitando distintas polémicas. Ortega ya era un pensador ampliamente leído en su tierra natal y en varios países de habla hispana, especialmente en la Argentina. En el marco de la crisis económica, España se inclina por emprender una aventura en contramano a la Argentina y a muchas naciones del globo, se lanza hacia la empresa de formar una república democrática. Sin embargo, cabe señalar, que estos sucesos históricos pueden resultar engañosos y pueden llevar a confundir el objetivo real de la obra que reúne conclusiones de estudios de larga data en este pensador.

Además de las recepciones coetáneas, es preciso dar cuenta de nuevas relecturas de la obra durante tiempos más próximos. De este modo, podemos dar cuenta de un nuevo interés en analizar críticamente la obra. Estas nuevas lecturas,



presentan una perspectiva con cierta distancia histórica que facilita nuevas claves de interpretación de la obra, por lo cual, les prestaremos especial importancia. Entre ellas podemos ver al filósofo político español José Luis Villacañas Berlanga, que da cuenta de que en esos tiempos era cuando Ortega asienta su visión acerca de la política española y el liberalismo. Expresa además sus impresiones sobre Benjamín Constant y el nuevo liberalismo (2011: 742). Por otro lado, destaca la influencia de Nietzsche en cuanto a la idea de las minorías y a las masas, y a Spengler como disparador acerca de la idea de la decadencia europea vigentes dentro de sus páginas. Señala además, que dentro de la obra se presentan dos elementos para poder comprender el contexto en el que se gesta el liberalismo de Ortega: “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” (Ibíd.).

Una visión de la intencionalidad política de la obra es la que propone el filólogo italiano Michelle Pallottini. A su entender, la obra de *La Rebelión* fue recibida como una provocación por parte de los nuevos sectores de la izquierda y la derecha política en España (Pallottini, 1995: 153), sin embargo, el objetivo que tenía el madrileño en esta época era despertar un nuevo interés por el liberalismo: “Revitalizar, con ahínco y con fatiga, a través de las minorías selectas, el «ethos» de los comienzos revolucionarios, llenando el vacío abrumador que es «la amoralidad de la vida» en una época de masas” (Ibíd., 140).

En este aspecto, la italiana María Cristina Pascerini destaca los aspectos dantescos de la visión de sociedad presentada en *La rebelión* (2001: 266-268). La sociedad se encuentra al borde de su resquebrajamiento, aunque Ortega mantiene una visión, en cierto modo optimista. Confía en que es posible rescatar a la sociedad de la crisis que padece. Coincide además con Villacañas, en cuanto a que la dualidad minoría y masa debe leerse en clave sociológica, no económica ni mucho menos política (Ibíd., 267).

Por su parte, Pedro Cerezo Galán, interpreta *La rebelión* como un ejercicio de razón histórica, “se propone enfrentar al liberalismo con sus fácticas consecuencias sociales, para que aprenda de su más inmediato pasado” (2000: 318). El liberalismo



como propuesta política no ha podido estar a la altura de los tiempos, y perdió el rumbo confiado de su ingenuo optimismo. De manera, que esta crítica es considerada por Cerezo como el pulso interior de *La rebelión*, es “un lúcido ensayo de autocrítica del liberalismo y de repriminación de la idea liberal en cuanto cultura, cultura vital y creadora, frente a la hipertrofia del mero esquema formal político” (Ibíd.: 319). El hombre masa es la consecuencia de un siglo de liberalismo, progreso científico y desarrollo industrial.

La obra contiene también un esfuerzo por reflexionar acerca de las lecturas de la obra de Heidegger y una “reelaboración existencial de la temática de la vida” (Cerezo Galán, 1984: 77). Vuelve a rumiar las reflexiones sobre la vida humana como realidad radical que vienen tomando progresiva gravedad desde *Meditaciones del Quijote* (1914). Por otro lado, el tema de la cultura tiene un rol central dentro de este particular escrito según Cerezo. La cultura interpretada en clave neokantiana, que persiste en elementos del culturalismo alemán contrapuestos con elementos de la nueva fenomenología y el existencialismo en el marco de la filosofía de la vida orteguiana. El trasfondo de la obra avanza sobre el problema de la sociedad moderna y la cultura occidental: “El hombre-masa es tan sólo el fenómeno revelador de la crisis cultural específica de la sociedad avanzada moderna, y en este sentido, creo que la obra de Ortega se ha adelantado con extraordinaria sensibilidad a los actuales estudios críticos sobre la sociedad administrada, que debemos a la Escuela de Frankfurt” (Ibíd.: 66).

Se pueden tomar en cuenta, además, la crítica realizada por Raymond Aron sobre la lectura de *La rebelión de las masas*. Aron destaca la importancia del conocimiento histórico en Ortega para fundamentar el entramado institucional de una sociedad (1987: 738-739). Tal entramado puede facilitar la convivencia de los distintos grupos de interés que forman parte de toda sociedad desarrollada. En este aspecto, Ortega propone un modelo de organización “desde abajo”, basado en la historia como constitutiva de una vida auténticamente humana. Aron destaca la importancia de la razón histórica para la construcción del entramado organizativo de la sociedad, teniendo en cuenta los modos de vida que nos precedieron tales como la cultura romana y la germana (Ibíd.: 732; Sanz García, 2017: 96-97).



Vemos en todos estos aportes, que aún sigue despierto el interés sobre la obra, y que aún abunda en diversos matices que yacen inexplorados por el análisis teórico. Como tal, la obra de *La rebelión* es un testimonio de un periodo histórico especialmente convulsionado, donde Ortega como pensador intenta sembrar nuevos interrogantes dentro del debate público, busca exhortar a los españoles acerca de su visión de los acontecimientos y las posibles vías de resolución. Pero también es una obra compleja que no puede ser leída a la ligera, que expresa un sinnúmero de matices y cuestiones relacionadas de manera compleja en un esfuerzo arduo por comprender la realidad social y política desde un denso trasfondo filosófico. Su autor en sus trazos aún no lo sabe, pero la obra prepara también las bases para su nueva inserción en la política dentro de la nueva aventura republicana de España.

2.1.2. *Individuo y Estado*

En el presente apartado nos focalizaremos en el estudio de las alusiones al individuo y al Estado dentro de *La rebelión de las masas*. En una primer parte, se focaliza en el puesto del individuo. Se trata el rol funcional del individuo como minoría o como masa. Los modos de acuerdo a los cuales Ortega cualifica al hombre masa y al hombre egregio, nos dan cuenta del trasfondo de exhortación a la autenticidad de la acción vital y el riesgo de la masificación. Es decir, podemos pensar la posibilidad de un trasfondo moral de la situación de la masificación. Continuando, en una segunda parte, trataremos la cuestión del Estado desde la crítica hacia el estatismo. El peligro del Estado como instrumento de las masas y sofocador de la vida y la espontaneidad social. Además se aborda el problema del liderazgo social, la conducción del Estado y el liderazgo cultural de occidente.



Caracterización de las individualidades

Comenzando con el primer aspecto podemos identificar distintos tipos de referencias hacia los individuos que se contienen principalmente en la primer parte de la obra. Se pondrá foco en la caracterización del hombre-masa, la del hombre-egregio y el impacto de la técnica en la acción humana. En el caso de los hombres egregios y los hombres masa, si bien se trata de individuos genéricamente considerados, Ortega pretende referirse a los seres humanos que viven desde el drama existencial de la vida en sentido radical, por tanto, se trata en cierto modo de una caracterización o estudio conductual del individuo.

El fenómeno de masificación se produce bajo un conglomerado de circunstancias a las que Ortega se remite al siglo XIX. En primera instancia, Ortega señala tres principios que asientan las bases del crecimiento social y económico durante este siglo: “la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo” (IV, 406). Los últimos dos se reducen a lo que llama la técnica humana, que ha avanzado trayendo nuevas facilidades a la vida cotidiana de cada individuo. Destaca, además, dos razones internas que surgen como consecuencia de estos tres principios, educación progresista y crecimiento económico:

“El triunfo de las masas y la consiguiente magnífica ascensión del nivel vital ha acontecido en Europa por razones internas, después de dos siglos de educación progresista de las muchedumbres y de un paralelo enriquecimiento económico de la sociedad” (IV, 384-385).

En cuanto al primer aspecto, invita a pensar que la obligatoriedad de la educación y la lucha contra el analfabetismo ha empoderado a las grandes mayorías de la población. Cuando antes el saber era de sólo unos pocos, el liderazgo era sencillo, con la colectivización paulatina del saber, sin duda, debiera esperarse un cambio abrupto. Ortega se encuentra ante la bisagra de este cambio, entre el final del siglo XIX, y los comienzos del XX.

El otro aspecto sobre la «ascensión del nivel vital» se encuentra focalizado en el enriquecimiento económico, se trata de los frutos del desarrollo científico y



técnico que ha facilitado la vida en diversos sentidos, y ha aumentado infinitamente las posibilidades de acción de la humanidad. En esto radica el factor positivo, “La subversión de las masas significa un fabuloso aumento de la vitalidad y las posibilidades” (IV, 386). Este aumento, así como la equiparación económica de la sociedad ha facilitado la expansión de una serie de nivelaciones. El producto de la sociedad industrial se manifiesta en la tendencia hacia las nivelaciones sociales: “Vivimos en sazón de nivelaciones; se nivelan las fortunas, se nivela la cultura entre las distintas clases sociales, se nivelan los sexos” (Ibíd.). En cuanto a la nivelación y a la subida del nivel histórico de la sociedad, el fenómeno es por demás prometedor para Ortega. El modo de vida de la modernidad supera en calidad ampliamente a cualquier tiempo anterior, incluso una gran mayoría de gente accede a privilegios que antes gozaba exclusivamente la nobleza (podríamos suponer sencillas cosas como grifería, habitaciones separadas, acceso a la salud, acceso a la educación, etc.). La técnica ha roto los límites que apremiaban a ser humano y ponían en riesgo la vida, y el hombre medio ha nacido en un mundo que no lo mueve a limitarse:

“El mundo organizado por el siglo XIX, al producir automáticamente un hombre nuevo, ha metido en él formidables apetitos, poderosos medios de todo orden para satisfacerlos –económicos, corporales (higiene, salud media superior a la de todos los tiempos), civiles y técnicos (entendiendo por éstos la enormidad de conocimientos parciales y de eficiencia práctica que hoy tiene el hombre medio y de que siempre careció en el pasado)” (IV, 413).

Como ya habíamos anticipado, “toda vida es hallarse dentro de la ‘circunstancia’ o mundo” (IV: 396). El mundo al que se encuentra circunscripta es hacia el cual debe enfrentarse. En ese enfrentamiento realiza el vivir. Por su parte el mundo es un horizonte de posibilidades en las cuales se pueden ejecutar distintas acciones. El mundo moderno ha disparado esas posibilidades al facilitar ampliamente la supervivencia y maximizar las limitaciones del ser humano. El hombre moderno “cuenta con un ámbito de posibilidades fabulosamente mayor que nunca” (Ibíd.). Aunque a pesar de la amplitud de posibilidades, el aumento del nivel de vida trae



aparejado un factor contrastante, el hombre moderno se siente perdido en su propia abundancia:

“...vivimos en un tiempo que se siente fabulosamente capaz para realizar, pero no sabe qué realizar. Domina todas las cosas, pero no es dueño de sí mismo. Se siente perdido en su propia abundancia” (IV, 398).

Después de todo, como ya hemos anticipado anteriormente, la vida se compone de circunstancia y decisión: “vivir es sentirse fatalmente forzado a ejercer la libertad, a decidir lo que vamos a ser en este mundo” (IV, 401). Entiéndase fatalidad aquí como la presencia de hechos o sucesos en nuestra vida, un *factum*, que nos fuerza a tomar opción. De ninguna manera esta fatalidad circunstancial es la que decide, sino que siempre la dirección y ejecución de la decisión está en nuestras manos. Nuestro vivir adquiere un sentido auténtico cuando contamos con un proyecto, pero el hombre masificado carece de proyecto, va a la deriva. La multiplicidad de posibilidades a la par de la carencia de proyecto, contrapuestas resaltan la contrariedad y la desazón de la vida moderna.

Aquí podemos ver también un extenso desarrollo por parte de Ortega de su teoría de la vida. El filósofo español Ángel Peris Suay, con quien coincidimos, interpreta esta caracterización de la vida, como parte de un análisis político fenomenológico que propone mostrar lo que las cosas son en la realidad más inmediata:

“La formulación constitutiva del yo con la circunstancia se traduce políticamente en la estética política, la sensibilidad con las circunstancias entendidas como posibilidad y limitación, es decir, el paisaje como incitación, como reto y exigencia, pero también como descubrimiento de la propia identidad moral e histórica en la que encontrar un referente de sentido” (Peris Suay, 2014a: 120).

El marco político, social, cultural en el que se desenvuelve el individuo es su horizonte de posibilidad, de desafío y de autoconocimiento. En ese sentido, toda política y toda ética que pretendan imponer sus ideales abstractos acerca de cómo deben ser las cosas, desdeñando la circunstancia, deben ser superadas (Ibíd.). El estudio de la circunstancia, del cambiante mundo de la modernidad como horizonte de posibilidades del ser humano y el repaso sobre la teoría de la vida como realidad



radical forman parte de un punto de partida metodológico en Ortega donde se sitúa desde la experiencia individual. Enfatiza: “Toda vida es hallarse dentro de la «circunstancia» o mundo. Porque este es el sentido originario de la idea de «mundo». Mundo es el repertorio de nuestras posibilidades vitales” (VI, 396). El aumento de nivel de vida ha dado en relación un aumento de las posibilidades, por tanto, un aumento de los horizontes de nuestro mundo. Tantas posibilidades parecen dar al individuo más libertades, pero ¿libertad para qué?, si esta libertad no tiene un objeto definido. “El hombre-masa es el hombre cuya vida carece de proyecto y va a la deriva” (IV, 402).

La libertad humana para Ortega no significa la independencia absoluta de cualquier criterio del entorno, ya que en tal medida carecería de sentido. La acción libre siempre es «de algo» o «hacia algo», nunca es ajena de manera absoluta a la circunstancia que le es objeto. Esta libertad en sentido absoluto, que conduce hacia un relativismo subjetivista es la que pretende el hombre masificado, que cree que no hay ninguna norma de disciplina por encima de él (Peris Suay, 2014a: 121). En cierto modo, dentro de su pretensión se frustra a sí mismo, ya que buscando una libertad absoluta que trascienda toda condición frustra todo acto libre. Aquí Ortega pone el eje de la libertad como aquella que debe darse su objeto, su sentido, su valor, por tanto, hay un aspecto netamente voluntarista.

Veamos en detalle la caracterización del hombre-masa que realiza Ortega. Este tipo de vida es la vida del individuo en su tiempo, se trata de una generalización. El hombre masificado es aquel que vive «como todo el mundo». No pretende sobresalir, más bien aspira a lograr lo que todos logran, pretende lo que todos han conseguido. Ortega expone dos tipos de caracterización psicológica de su conducta, por un lado, lo considera en semejanza al niño mimado destacando dos aspectos: libre expansión de los deseos vitales (busca hacer lo que quiere sin atender a ningún condicionamiento), y radical ingratitud a lo recibido. Este segundo aspecto refiere al hecho de que no se detiene a contemplar o siquiera a considerar el origen de lo que goza o pretende gozar.



La segunda caracterización psicológica del hombre masa se realiza en el onceavo capítulo de la primer parte, “La época del «señorito satisfecho»”, donde destaca tres características (IV, 434): 1. La impresión de que la vida es fácil, lo cual da una sobrada impresión de dominio para cada individuo; 2. Se afirma y acepta tal cual es, da por bueno su haber moral e intelectual, es decir, carece completamente de autocrítica; 3. Pretende intervenir en todo imponiendo su opinión vulgar, imponiendo la acción directa, sin tomar en cuenta ningún otro factor más que su propia visión sesgada. Podemos ver en estas características también una indicación de cierta individualidad exacerbada con conciencia de cierta omnipotencia, conformidad en su perspectiva y la confianza de que su intervención es efectiva porque está garantizada por su apreciación unidimensional del mundo. Esta visión unidimensional podríamos entenderla también como una crítica por parte de Ortega hacia toda forma de necesidad intelectual que busque imponer una única visión.

Más allá de todos estos fenómenos que logra caracterizar, quizá el problema que preocupa especialmente a Ortega es el futuro de la civilización en un sentido global (social, cultural, económico, moral, etc.). El hombre masificado niega la civilización y no pretende sostenerla, solo quiere gozar de sus frutos. Aquí radica el componente que destaca Cerezo Galán como el factor central que cumple el tema de la cultura dentro de la obra en el marco de la crisis cultural de occidente (Cfr. 1984: 66-73). Ante ello Ortega sentencia de manera tajante:

“La civilización no está ahí, no se sostiene a sí misma. Es artificio y requiere un artista o artesano. Si usted quiere aprovecharse de las ventajas de la civilización, pero no se preocupa por sostener la civilización..., se ha fastidiado usted” (IV, 428).

El hombre masa pretende suplantar el liderazgo social en cualquier campo, pero no pretende hacerse cargo del mismo, más bien quiere gozar de sus beneficios. En esto Ortega ve un declinar de la vitalidad humana que ya no desea grandes cosas, sino que sencillamente quiere sin crear nada (Fernández-Crehuet, 2002: 123-129). Es decir, que el modo de individualidad, que podríamos llamar exacerbada, está tendiendo a la desestabilización misma de la civilización occidental. Cerezo Galán, para comprender mejor el enfoque de este problema contrapone este tema de *La*



rebelión con la obra de Ortega, *Misión de la universidad* (1930), donde el pensador español se enfoca en el problema cultural de occidente en relación con el rol que cumplen las universidades. El problema de la rebelión de las masas no radica en la vulgarización de la cultura, sino que en el cese de su creación. Es por ello que: “la alternativa a la rebelión de las masas es un cambio de modelo, una creación de nuevas normas ajustadas a las nuevas circunstancias, porque la auténtica rebelión, la que no quiere consumirse en mero nihilismo, es *creación*, esto es, destrucción de lo antiguo y erección en su lugar de algo radicalmente nuevo” (1984: 74).

En este punto del estudio del hombre masa es importante remarcar nuevamente que Ortega no se refiere a clases sociales cuando habla de masas o de la estructura aristocrática de la sociedad, por tanto, es un error identificar la masa con la clase obrera, y la minoría con la clase burguesa. Es una tentación posible, pero que no puede encontrarse más errada. El mismo Ortega hace la salvedad: “La división de la sociedad en masas y minorías excelentes no es, por tanto, una división en clases sociales, sino en clases de hombres, y no puede coincidir con la jerarquización en clases superiores e inferiores” (IV, 378). Esta división forma parte de una postulación sociológica, es una relación funcional básica y fundamental dentro de la sociedad, “y no tiene nada que ver con la situación económica ni con el prestigio social de los individuos” (Pascerini, 2001: 267). Esta división trasciende las clases sociales y las puebla indiscriminadamente, “dentro de cada clase hay masa y minoría auténtica” (IV, 378). El acento en esta cuestión nos ayuda a hacer una correcta interpretación de este esfuerzo de Ortega por caracterizar el *ethos* del ser humano de la modernidad.

No ha faltado quien se ha aventurado a usar estas categorías sociales y darle a las masas de Ortega un lugar, es así que el hombre masa algunos dicen que “se encuentra en todas las clases sociales, pero especialmente en la clase media y en la alta representado por el tipo del ‘señorito satisfecho’, del ‘hijo de papa’...” (Recansens Siches, 1956: 91). Esta idea cobra sentido cuando se pone luz en el hecho de que el hombre masa, según Ortega, es el que ha logrado nacer de cierta altura histórica, fruto del crecimiento económico y el desarrollo científico. No padece de privaciones, sino que goza de los frutos de la civilización y hace de ellos un derecho



adquirido. Es difícil que esto cuadre dentro de las privaciones que padecían las clases obreras y los sectores más vulnerables. Además, hay que tomar en cuenta que otro modo de referirse al hombre masa es el “hombre medio” (IV, 414). Claro está, hay que hacer la salvedad, lo que aquí se está señalando es la ubicación del hombre masificado, no específicamente de la masa: “Una cosa es la masa, y otra el hombre-masa” (Marías, 1983: 248).

Hay un sentido virtuoso y otro vicioso de minoría y de masa. Muchos suelen confundir a ambos con un único sentido, por tanto, toman una visión demasiado pesimista de la masa. Ortega, al hablar de las masas rebeldes, se refería a un sector de las masas, no está claro del todo qué pasa con las masas no rebeldes. La masa se presenta de dos aspectos: rebelde o dócil (lo cual no es estrictamente una sumisión servil, sino por cierta capacidad de poder situarse en su rol histórico y de apropiación de la cultura). La primera se caracteriza por pretender asumir el mando social, a pesar de no estar cualificada para ello, la segunda simplemente se deja llevar por la iniciativa de la minoría.

Es cierto, que hay un aire elitista dentro de muchas expresiones referidas a las masas o al hombre-masa. Tales son el caso de expresiones o adjetivaciones como: “inferiores”, “hombres vulgares”, “muchedumbre”, “hombre mediocre”, etc. Todas las referencias con un sentido marcadamente peyorativo se encuentra en casi todos los casos cuando se habla del hombre masificado. Sin embargo, Ortega muestra una tensión consigo mismo, que parece traicionarlo al escribir. Constantemente se desdice y busca diferenciarse de la idea de referirse a la masa sólo de manera peyorativa, eligiendo una alternativa quizá más funcionalista, o simplemente recae en la doble vertiente frente a los rasgos de la masa: “Cualquier de ellos no sólo tolera, sino que reclama una doble interpretación, favorable y peyorativa” (IV, 421). Habría que preguntarse en qué medida este factor, de tender a lo peyorativo, puede dar por nula toda la teoría de masas y minorías, como intentaron aproximar, no sin fundamentos, algunos de sus comentaristas al criticar el «aristocratismo» (Bastida Freixedo, 1998: 154-155) o «elitismo» (Lasaga Medina, 1996: 238) de Ortega.

Volviendo al hombre-masa u hombre masificado, es decir, el individuo que forma parte de la masa rebelde, Alejandro de Haro Honrubia destaca su actualidad,



dando una referencia ilustrativa a la cuestión, que a mi parecer ayuda a entender un poco más el punto de vista de Ortega: “El hombre masa actual siente desprecio por lo que no sea inmediato, se deja cegar por el utilitarismo, el confort y un pragmatismo absurdo [...] producto de esta sociedad y cultura de masas que apenas posee capacidad reflexiva y crítica, pues son los *mass media* los que piensan, reflexionan y eligen por él” (Haro Honrubia, 2004: 209). Claro que estos rasgos se pueden identificar en la actualidad, pero la adecuación plena de su teoría al contexto actual puede dar a una discusión más amplia y compleja que excede nuestras actuales pretensiones. ¿En qué media podría pensarse el fenómeno de los *influencers* en las redes sociales como una expresión del liderazgo asumido por el hombre masificado? ¿En qué medida también se pueden entender las situaciones de viralización en el marco de las redes sociales bajo este esquema funcional de Ortega?

Volviendo al hombre-masa, la característica de estos individuos es la expresa o tácita irresponsabilidad. “El hombre masa es libre pero su libertad es solo negativa, un mero concepto político que confunde libertad con irresponsabilidad, una libertad vacía porque no sabe con qué llenarla al carecer de proyecto para el que ser libre y al que servir como invitación trascendente” (Peris Suay, 2003: 181). Libertad en sentido negativo aquí se refiere en ausencia de limitaciones externas para las propias pretensiones, distinta de la libertad en sentido positivo que implica el ejercicio individual, autónomo, creativo que detentan sólo unos pocos hombres o muchos sólo en muy pocos instantes. En este aspecto cabe preguntarse en qué medida se puede construir una ciudadanía con estas características. Pero estas son cuestiones que no quedan del todo claras o explicitadas por parte de Ortega. Hasta el momento podemos dar cuenta de cierta situación social ocasionada por un modo de ser de las individualidades que actúan de manera genérica, por más paradójico que suene esto. Es decir, el enfoque de la crítica social y política de Ortega se dirige netamente hacia el *ethos* del individuo como síntoma de la transformación del horizonte histórico, y posible riesgo futuro para la civilización occidental.

Retomando con los distintos enfoques de análisis de la cuestión del individuo masificado, podemos considerar que otro factor de esta rebelión es el epistémico, es la imposición de una noción o punto de vista monopólico (Fernández-Crehuet, 2002:



139). El hombre masa ha llegado a un nivel de inteligencia mayor a todas las épocas históricas anteriores, es vanidoso y necesita confirmarse en los demás. Tiene ideas taxativas y ha perdido paulatinamente la audición: “se siente perfecto” (IV, 415). El hermetismo del alma lleva a no querer dar razones, sino que a imponerlas. Se resiste al diálogo, a la discusión, donde se discuten las razones de las ideas. La imposición del propio parecer lo lleva a tomar una actitud violenta con el otro, impone la «acción directa» por sobre el distinto: “La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo corre el riesgo de ser eliminado” (IV, 380). La intolerancia a lo distinto lo lleva a ser un agente normalizador y segregador. Impone por mayoría un modo en el cual ni siquiera él mismo se encuentra firmemente afincado.

Este afán normalizador tiene un factor de retroalimentación que da volumen al efecto de su acción sobre la sociedad. Aquellos individuos que quieran emprender por sí solos su vida, terminarán abandonándola por la presión de la masa:

“¿Puede hoy un hombre de veinte años formarse un proyecto de vida que tenga figura individual y que, por tanto, necesitaría realizarse mediante sus iniciativas independientes, mediante sus esfuerzos particulares? Al intentar el despliegue de esta imagen en su fantasía, [...] pronto advertirá que su proyecto tropieza con el prójimo, como la vida del prójimo aprieta la suya. El desánimo le llevará, con la facilidad de adaptación propia de su edad, a renunciar no sólo a todo acto, sino a hasta a todo deseo personal, y buscará la solución opuesta: imaginará para sí una vida *standard*, compuesta de *desiderata* comunes a todos y verá que para lograrla tiene que solicitarla o exigirla en colectivo con los demás. De aquí la acción en masa” (IV, 366).

La denuncia de Ortega contra la masificación es despertada por el riesgo de la pérdida de la individualidad, “el imperio de las masas supone a la vez, el peligro de sacrificar la individualidad en manos de la masa” (Peris Suay, 2003: 181). La época moderna impide que el hombre pueda vivir como persona independiente. Claro que la influencia social siempre está presente a través de las circunstancias que constituyen al individuo, pero lo que se señala aquí es el riesgo de la reducción del



individuo en base a las circunstancias sociales y normativas impuestas por la masa. El individuo está bajo el riesgo de nulificarse en lo colectivo, aunque no sería tampoco una situación irreversible. Nuevamente nos enfrentamos a esta paradoja que parece escondida dentro de las palabras de Ortega entre individualidad pretendida o exacerbada e individualidad auténtica. El hombre-masa que padece de omnipotencia, carece de autocrítica e interviene en todo, se siente más libre y capaz que nunca, es una individualidad que se ha exacerbado, pero simultáneamente se disuelve en la estandarización de la vida. A esta se contraponen la individualidad creativa, independiente y auténtica, la cual se encuentra amenazada por la presión social.

La vida no es capricho, sino que es esfuerzo individual y colectivo por la construcción de una ciudadanía y una civilización. Es pararse sobre el peldaño de la circunstancia y ascender hacia el siguiente. Según Perís Suay, Ortega “construye un nuevo concepto de sujeto en el que la libertad es pensada como autonomía frente al modelo del liberalismo como independencia característico de la forma de liberalismo dominante” (Ibíd.: 183). Se propone un punto moderado entre un extremo del individualismo subjetivista, y por el otro extremo, de un colectivismo, dando a lugar a un individuo situado e inmanentemente constituido en sus circunstancias. “Ortega pretende, por tanto, encontrar en el liberalismo un criterio político formal que pueda ir más allá de un contenido cerrado o inalterable” (Ibíd.: 186). Propone un liberalismo de vanguardia, donde el individuo se encuentre siempre fronterizo hacia la innovación creativa. El ser humano sólo puede ser libre en la medida que enfrenta de manera franca el desafío de constituir su libertad. De aquí, también podríamos pensar que lo postulado por Ortega no es un liberalismo individualista, sino que un liberalismo pluralista, en favor de la diversidad. La rebelión de las masas no pone en riesgo sólo el liderazgo social, el problema se encuentra en la afección a la pluralidad, a la diversidad, al surgimiento de voces diferentes, y, especialmente, al riesgo de desdeñar los fundamentos de la construcción de una civilización.

El hombre-masa dedica su esfuerzo a ser como todo el mundo, tiene una natural vocación a la normalidad y estandarización de la vida. Cae fácilmente en la tentación de ser como todo el mundo en sus circunstancias. El hombre selecto, contrapuesto por Ortega, en cambio, es aquel cuyo esfuerzo se centra en hacer lo que



nadie hace, tiene una tendencia natural, si se me permite, hacia lo anormal, o innovador. Su mérito recae en el hecho de que aún haciendo lo totalmente distinto, logra hacer de ello una tendencia, y en su humilde acto tuerce el timón de la historia. “El hombre selecto no es el petulante que se cree superior a los demás, sino el que se exige más que los demás, aunque no logre cumplir en su persona esas exigencias superiores” (IV, 378). Formar parte de la minoría no es pertenecer a una clase o a una casta específica, sino que significa asumir la propia existencia o como señala Peris Suay: “Minoría significa asumir la propia existencia como la exigencia de cumplir un proyecto personal, masa significa conformarse con ser como todo el mundo, tendencia a la inercia” (2014a: 127). En este esfuerzo se construye la ejemplaridad de la acción de la minoría. Tal ejemplaridad es la que resulta atractiva para que otros actúen en continuidad. Esta continuidad facilita el cambio cultural. Formar parte de las minorías a las que refiere Ortega, es asumir el esfuerzo por la diferenciación creativa y el ejercicio de la libertad.

Según María Teresa López de la vieja, las minorías ejercen un liderazgo más psicológico y antropológico que político propiamente. A su vez, para interpretar el concepto de minorías en Ortega, López de la Vieja lo pone en contraste con la versión de Schumpeter sobre las élites (2000: 144). Este último destacaba en las élites, aptitudes especiales que no se encuentran al alcance de la mayoría de los ciudadanos. La idea de Ortega es semejante, aunque va un poco más allá, no se refiere sólo al poder que se ejerce desde el Estado, sino al que es más difuso y se ejerce desde el ámbito cultural y la opinión pública. La cultura es el repertorio donde se congregan las bases de la formulación de la opinión, las creencias y las actitudes que influyen en el comportamiento político. En este sentido, los votantes no siempre forman parte de los mecanismos efectivos de toma de decisiones: “la actividad de las minorías incidía en la opinión pública más que en la conducta política” (Ibíd.: 146). Es decir, son formadoras de una opinión pública y, más ampliamente, de una cultura política.

Ortega pone sobre los hombros del esfuerzo individual el peso del sostenimiento de la civilización. Todo lo conseguido por parte de la civilización europea fue fruto del esfuerzo humano y de la aceptación y continuidad que sólo



puede garantizar la masa. El hombre-masa demanda más derechos para su bienestar, pero “olvida que todo tiene carácter histórico, contingente, de pura formación, y que, como tal, hay que “cuidar”, mantener, a partir del esfuerzo individual y colectivo” (Martínez Castelló, 2006: 54). Incluso la construcción de los derechos y los parámetros de legalidad, no son vistos como una conquista sobre la cual se puede descansar en los laureles. La construcción misma del derecho desde el enfoque orteguiano se basa en una visión voluntarista de la acción. Es fruto del ethos individual que puede sostener lo colectivo como tal, más aún en la complejidad de cualquier organización u institución política.

Según el filósofo español José Miguel Martínez Castelló, puede verse dentro de la obra de Ortega la intención o el atisbo para sentar las bases para “la constitución de una antropología de la justicia” (Ibíd.: 56). Es un intento por pensar la idea de justicia y de derecho fuera de las instituciones públicas que funcionan dentro de los cauces legales, a los repartos equitativos de los recursos o a los dictámenes de los jueces, sino bajo un concepto de responsabilidad basado en el asumir la propia existencia, es decir, desplazar el «deber ser», por el «tener que ser». Este acento que pone Ortega en el asumir la propia tarea existencial, es una idea que también destaca en sus lecturas la mejicana Guillermina Alonso Dacal: “El hombre tiene que elegirse y decidir-se, no puede renunciar a su quehacer ontológico” (2001: 277). Ortega hablando de la importancia de preservar la civilización vincula ese «tener que ser» con el destino histórico, de ese modo encontramos esta frase tan compleja:

“Pero el destino –lo que vitalmente se tiene que ser o no se tiene que ser– no se discute, sino que se acepta o no. Si lo aceptamos somos auténticos; si no lo aceptamos, somos la negación, la falsificación de nosotros mismos. El destino no consiste en aquello que tenemos ganas de hacer; más bien se reconoce y muestra claro, riguroso perfil en la conciencia de *tener* que hacer lo que no tenemos ganas” (IV, 439).

En el capítulo XI de la primer parte de *La rebelión* vemos que Ortega parece pulverizar de nuevo al individuo ante el destino histórico, la necesidad de construir la civilización. Parece volver a lo más pesado de la deontología kantiana. Por otro lado,



el riesgo de la tiranía de lo colectivo pone en crisis el futuro de la civilización occidental, en el sentido que plantea un posible hiato en el proceso de evolución histórica de su cultura. “La tiranía de lo colectivo o social frente a lo individual, carece de auténtico proyecto o quehacer vital y, aun teniéndolo, sería infiel al mismo” (Haro Honrubia, 2016: 206). Es decir, la masa, en su rebelión, se opone a las bases mismas que construyen la civilización occidental moderna sin poner nada en reemplazo. Sin embargo, ¿Qué pasa con esta frase de Ortega? ¿Por qué ha vuelto a reducir al individuo? Sin duda, puede pensarse que hay aspectos no resueltos en esta concepción de individualidad. Puede traer algo de luz a este tema el análisis de la mediación entre libertad y cultura llevado a cabo por parte de Pedro Cerezo Galán que dice al respecto de la lectura de Ortega que “toda libertad es cultural, porque no se puede concebir una libertad fuera de la cultura” (1984: 58). Es decir, no hay una libertad posible que pueda ser ajena a las circunstancias culturales desde la cual se ejerce. Extendiendo esta idea a la historia, el destino histórico aquí referido puede estar aludiendo a que la creatividad no puede darse sino es desde este sustrato cultural e histórico que debe ser aceptado para dar al lugar a la novedad. La negación del sustrato cultural e histórico lisa y llanamente carece de sustrato sobre el cual constituirse.

Podemos ver entonces la caracterización de dos tipos de individualidad dentro de la sociedad: minorías y masas. Ambos tipos de individualidad son objeto de las transformaciones de la sociedad moderna industrializada. Ambos concurren en plantear nuevas hipótesis dentro del escenario público. Su acción tiene implicancias directas frente a la política del Estado, las cuales iremos precisando con mayor detalle analizando los aspectos transversales de la cuestión. Sin embargo, quedan pendientes diversos interrogantes y aspectos inconclusos que ameritan analizarse y que aún no se han enunciado de manera completa.

El Estado

Concluida la disección de las referencias al individuo, avanzaremos con el análisis de las menciones del Estado y los elementos que le son constitutivos dentro



de la obra. Para ello afrontaremos, en primer instancia, el capítulo XIII, titulado “El mayor peligro, el Estado”. La sugerencia parece contrariar completamente la postura antes mencionada de Xacobe Bastida Freixedo, acerca de un Ortega estatalista (1998: 151-154). La primera referencia al Estado dentro de la obra es caracterizado con el alarmante mote de “el mayor peligro”. Aunque llamativo, Ortega matizará esta expresión, clarificando su postura.

El peligro del estatismo radica que la masa considera al Estado como cosa suya que está al servicio como respuesta a cualquier problema. Frente a cualquier cosa a la que no encuentra solución, se moviliza recurriendo al paternal Estado, para que lo resuelva por ella. El problema radica en la instrumentalización del Estado como aparato de un sector estéril de la sociedad (como anteriormente se ha notado que Ortega considera a esta nueva masa). El riesgo es que se produzca la absorción de toda la espontaneidad social por parte del Estado, y es en esa espontaneidad donde se desenvuelve la libertad de la minoría:

“Este es el mayor peligro que hoy amenaza a la civilización: la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es decir, la anulación de la espontaneidad histórica, que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos” (IV, 450)

Esto es lo que Ortega llama “burocratización de la vida” (Ibíd.). El Estado es caracterizado aquí como una máquina producto de la civilización humana. Al ser conducido por la masa violentará la espontaneidad social: “La sociedad tendrá que vivir *para* el Estado; el hombre, *para* la máquina del gobierno” (IV, 450). La mecanización de la vida por parte del Estado, absorberá el restante de individualidad que quede. El destino es desolador, “el Estado, después de chupar el tuétano a la sociedad, se quedará hético, esquelético, con esa muerte herrumbrosa de la máquina, mucho más cadavérica que la del organismo vivo” (Ibíd.). El riesgo del estatismo es el riesgo de que el Estado absorba su propio fundamento y se socave a sí mismo.

Sin embargo, hay que señalar, que la relación entre el hombre masa y el Estado hay una distancia sutil. El hombre masa pretende usar del Estado para que



resuelva los problemas sociales que el mismo no desea enfrentar, no busca comprometerse en ninguna empresa colectiva:

“El Estado contemporáneo es el producto más visible y notorio de la civilización. Y es muy interesante, es revelador, percatarse de la actitud que tiene ante él el hombre-masa. Éste lo ve, lo admira, sabe que *está ahí*, asegurando su vida; pero no tiene conciencia de que es una creación humana, inventada por ciertos hombres y sostenida por ciertas virtudes y supuestos que hubo ayer en los hombres, y que puede evaporarse mañana” (IV, 449)

Esta distancia sutil nos hace tomar conciencia de una referencia que hace Ortega acerca del vínculo del hombre masa con lo público. Detrás de su crítica a la individualidad está también una exhortación a vivir lo público como un compromiso social de los individuos. El Estado nace del esfuerzo humano, nace de la plaza, el lugar donde la vida de cada cual en la ciudad se dirigía hacia un centro, hacia la convivencia interna. “El Estado comienza a ser por una obra de la imaginación absoluta” (IV, 475). Ortega conserva una visión participativa de la política y del espacio estatal. En la participación se construye la convivencia interna. Ve la vida del Estado representada en el acalorado debate de la asamblea, no tanto en la estructura burocrática del poder ejecutivo o el judicial. Pero más aún, ve el Estado en la vida ciudadana, en la conducta cívica, en ello radica también el carácter imperativo que recae en la existencia, el «tener que ser». Aquí encaja esa pieza que había quedado suelta sobre el destino histórico. En este espacio de lo público, espacio de encuentro y compromiso, es donde se construye el propósito de la colectividad. En este sentido, el encuentro público es el espacio donde la colectividad hace frente a la circunstancia común, a la necesidad pública, al evento emergente: “La política es mucho más real que la ciencia porque se compone de situaciones únicas en que el hombre se encuentra de pronto sumergido, quiera o no” (IV, 476).

Ortega propone una visión dinámica del Estado, que no se mantenga subsumida bajo ninguna estructura institucional, sino que más bien, respete las necesidades que busquen responder a la circunstancia que se le presenta a la colectividad. “Antes que nada es el Estado un proyecto de un hacer y programa de



colaboración” (IV, 482), es la ejecución conjunta de un programa más allá de quienes integran el territorio y las características de ese territorio, y a la vez, es hacer frente a los eventos que deben superarse colectivamente. En su raíz misma es un proyecto democrático y plebiscitario. Aquí es donde Ortega, tomando las ideas de Renán, enfatiza en la importancia de nacionalizar el Estado: “Esta 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” (IV, 486). Por tanto, pensar un Estado bajo la idea de nación, como Estado nacional, constituye una estructura histórica de carácter plebiscitario y proyectivo.

A este respecto, creo pertinente traer algunos aspectos señalados por María Teresa López de la Vieja, que analiza la relación que se da entre las masas y la democracia en Ortega. En su artículo “Democracia y masas en Ortega y Gasset” da a lugar a tres observaciones (2000: 137-138). La primera, destaca que las críticas de Ortega, sobre la dualidad de minorías y masas en el marco democrático, no se dirigían hacia instituciones en cuanto tales, sino a los procedimientos y a las relaciones en el espacio de la opinión pública, que funcionan de manera diferente a como lo hace la burocracia estatal. La segunda, se refiere a que *La rebelión de las masas* forma parte de una teoría normativa de la política, donde la defensa de la asimetría entre masas y minorías tiene un enfoque más bien epistémico, antes que institucional de la actividad política. En este aspecto, López de la Vieja señala, acerca de las teorizaciones de Ortega, que “sus tesis no parecen haber rebasado el límite de lo que hoy llamamos ‘cultura política’” (Ibíd., 137). Por último, sobre la tesis de Ortega y Gasset referida a la primacía de los agentes con competencia cognitiva -las minorías- sobre aquellos otros agentes que no desarrollan tales competencias -las masas-, plantea, aún hoy, un interesante interrogante sobre el tema del liderazgo en el marco de las sociedades democráticas.

Vemos entonces una visión de Estado que prolonga su vinculación con el individuo contenido en el marco de una interpretación liberal de la política, sin embargo, hay matices de un compromiso colectivo en la política. La idea de Estado se acentúa en Ortega en dos aspectos, como institución que hace frente a las



demandas sociales y como institución fundada en una legalidad que se sostiene en base a una cultura política, una nación comprometida con un proyecto colectivo.

Un último aspecto que no podemos pasar por alto es el contexto en el que se escriben estas palabras. Ortega acontece el fenómeno emergente del fascismo y el bolchevismo que se encuentran vigentes en Europa. Ambos, según el español son resultado de la masificación (Sánchez Cuervo, 2017: 69). También es objeto de la atención del madrileño el cariz que estaba tomando el sindicalismo español. “La rebelión de las masas constituye una enérgica defensa de la democracia liberal y, por tanto, una crítica radical del comunismo y del fascismo” (Sánchez Cámara, 2000: 97). Como anteriormente referimos, son estos los movimientos políticos que llevarían al proceso de instrumentalización del Estado por parte de la masa. Sin hablar de totalitarismo, Ortega ya huele su proximidad en el Estado omniabarcador:

“Cuando se sabe esto, azora un poco oír que Mussolini pregona con ejemplar petulancia, como un prodigioso descubrimiento, hecho ahora en Italia, la fórmula *Todo por el Estado; nada fuera del Estado; nada contra el Estado*. Bastaría esto para descubrir en el fascismo un típico movimiento de hombres-masa” (IV, 451)

Antolín Sánchez Cuervo critica las limitaciones de Ortega al interpretar el fascismo y los movimientos totalitarios de su época. Plantea que Ortega se apresura en relacionar el fascismo, el sindicalismo y el bolchevismo como posibilitados por la rebelión de las masas (Sánchez Cuervo, 2017: 70). Considera la aproximación de estos movimientos como un discurso tangencial en relación a su discurso sobre las masas, y que su nivel crítico no es comparable a los casos como el de María Zambrano o la escuela de Frankfurt. También es cierto, que Ortega mismo expresa tener un limitado conocimiento acerca estos movimientos (Cfr. IV, 451), ya que no es su objetivo, al menos dentro de *La rebelión*, analizarlos en detalle.

El último capítulo de la obra, titulado “Se desemboca en la verdadera cuestión”, intenta explicitar el verdadero problema que se encuentra debajo de todo este entramado teórico. Como anteriormente habíamos anticipado, es el capítulo que Ortega agrega para integrar las dos series de artículos que componen las dos partes de la obra. Es importante resaltar que se vio obligado a incluirlo, puesto que



originariamente la obra fue pensada como dos series independientes de publicaciones, no como una unidad. El problema central es la decadencia de la civilización Occidental europea. “Ésta es la cuestión: Europa se ha quedado sin moral” (IV, 496). Esa carencia de moral se refiere directamente al *ethos* de los individuos. “El hombre-masa carece simplemente de moral, que es siempre, por esencia, sentimiento de sumisión a algo, conciencia de servicio y obligación” (IV, 497). La amoralidad de la vida se refiere a este modo de afrontar la existencia del individuo moderno. Se devela un último sentido en la obra que es un sentido moral, basado en el *ethos* individual. El resultado de esta carencia de moral es un problema histórico: la crisis.

Podemos entonces dilucidar tres líneas transversales en las que Ortega entrama el análisis, un sentido social desde la tensión funcional de las individualidades (minorías y masas) y su rol en la conformación de la cultura política y el Estado, un sentido moral, enarbolado en el *ethos* del individuo, y un sentido histórico, en referencia a los procesos evolutivos de las estructuras políticas y civilizaciones, que enfrenta una situación de crisis.

La imagen del Estado dentro de la obra se traza desde un punto de vista raciovitalista de impronta fenomenológica, es decir, desde las vidas individuales y radicales como aquellas que mediante su actividad dan lugar tanto al Estado como a la civilización. Este punto de vista es el punto de vista de un yo o un tú que mira desde su propia vida el fenómeno político del Estado. Estas individualidades se encuentran diferenciadas funcionalmente en minorías y masas. La problemática se entrama en la trasgresión de esta estructura, con minorías que no quieren liderar y masas que buscan intervenir en todo. Es en base a esta trasgresión que el Estado se encuentra tendiente a sobredimensionarse en un estatismo. Todas estas cavilaciones son las que consolidan a Ortega dentro del pensamiento liberal y lo obligan a decir: “Europa necesita conservar su esencial liberalismo” (IV, 433). Por otro lado, hay un enfoque en el que podemos coincidir con Jerónimo Molina Cano (2018: 22), en cuanto a que Ortega busca desplazar su análisis a un tema que trasciende lo político: “El tema que persigo en estas páginas es políticamente neutro, porque alienta en estrato mucho más profundo que la política y sus dimensiones” (IV, 433). Ortega



explora lo político con una mirada metapolítica, afincada en la vida como realidad radical y el Estado como construcción histórica.

Al momento parece haber una postura direccionada y coherente. Sin embargo, 10 años después, Ortega comienza a trazar nuevas líneas en la cuestión que, en algunos aspectos reafirman estas tesis, y en otros da la apariencia de haber ocurrido un gran viraje en su enfoque de análisis ¿Se debe a su condición de exiliado? ¿Puede suponerse alguna influencia del auge de los sistemas totalitarios? Lo que pretendo analizar para dar cuenta de tal problemática es el modo particular en que las temáticas del Estado y del individuo se encuentran alteradas.

2.2. Del Imperio Romano

10 años después, las circunstancias son muy distintas. El fervor republicano español se ha hundido completamente con la guerra civil y la instauración del régimen franquista. Europa, por su parte, se sume en una segunda y más oscura guerra mundial. Ortega se encuentra apartado de su patria, en una tierra que antes admiró, pero ahora mira con cautela. Su proyecto para España y para Europa se ha hundido con la tierra que dejó. Como anticipamos en el primer capítulo, luego de tres años en el exilio, Ortega viaja en agosto de 1939 a la Argentina por última vez. En la misma tierra donde alguna vez pensaba su obra *La rebelión de las masas*, Ortega comienza a bocetar las primeras líneas de su obra *Del Imperio Romano*. Ese comienzo son dos comienzos en realidad, el de la obra y el de su nuevo proyecto de trasladar su sede intelectual y radicarse en el nuevo mundo. Al igual que *La rebelión*, *Del Imperio Romano* es una obra de carácter ensayístico centrada en cuestiones de filosofía política: otra vez Argentina, otra vez pensar sobre filosofía política. El horizonte del discurso cambia de contexto histórico, en esta instancia expone la antigüedad clásica romana: “Aquí Ortega busca un estudio de la realidad romana desde una óptica de la razón histórica, es decir, *sub specie historiae*” (Pérez Luño, 2007: 158).



La obra se encuentra dividida en cuatro partes. Originalmente fue publicada como una serie de artículos dentro del diario La Nación durante el invierno argentino de 1940. Fue una serie de cuatro entregas publicadas entre junio y agosto de ese año («Del imperio Romano. Introducción» 30-VI-1940; «Del imperio Romano. “Libertas”» 28-VII-1940; «Del imperio Romano. Vida como libertad y vida como adaptación» 11-VIII-1940; y «Del imperio Romano. Historia ascendente» 25-VIII-1940). Tales entregas coinciden con los capítulos de los cuales se compone la obra. Esta obra, fue anexada a otros escritos y publicada al año siguiente por la editorial Revista de Occidente bajo el título *Historia como sistema y Del Imperio Romano*. Esta vinculación con la primera obra se debe a su carácter de análisis crítico desde una perspectiva de la razón histórica.

En primera instancia, dentro de la introducción, se analiza el concepto de concordia, el vínculo entre la concordia y la creencia y el rol de la concordia como factor de cohesión de las sociedades. En el segundo apartado, titulado “Libertas”, se trata el concepto latino de *libertas*, su rol dentro del marco jurídico del derecho romano y la distinción con las libertades del liberalismo, donde Ortega se muestra especialmente crítico con el liberalismo. La tercera parte de la obra, titulada “Vida como libertad y vida como adaptación” analiza los conceptos de vida como libertad y vida como adaptación en el marco jurídico de una organización política, asimismo, se hace foco en el modo en el que éstos repercuten en la sociedad y el Estado, y el problema de la discordia. Y en última instancia, bajo el título “Historia ascendente”, se expone la teoría de los complementos de la vida colectiva. En esta parte, se analizan los conceptos de Estado como piel y como aparato ortopédico, y el surgimiento de las instituciones públicas desde la espontaneidad social. A nivel general es una obra mucho más breve y menos ambiciosa que *La rebelión de las masas*, pero recorre muchos tópicos similares y coincide en un profundo análisis filosófico del problema del Estado y de lo público.



2.2.1. Contexto y recepción de la obra

Hace casi ocho años, antes de sus líneas sobre el Imperio Romano, en 1932, Ortega había decidido mantener una cierta distancia de todos los asuntos políticos. Ingresaba en el período que muchos refieren como su tiempo de “silencio político” (Cacho Viu, 1997: 163). Como ya habíamos señalado en el apartado del contexto histórico, esta última visita a la Argentina fue por demás adversa para Ortega. Tal es la situación que describe Eve Giustiniani:

“Cuando Ortega escribe *Del Imperio romano*, se encuentra en los momentos más difíciles de su madurez, que llamó su “segunda navegación”. Tiene poco menos de sesenta años, está gravemente enfermo (tuvo que sufrir una operación a vida o muerte en París, dos años antes), y padece depresión crónica, que el exilio y el dolor de ver a su país en la tormenta de la guerra agravan. Tiene además dificultades económicas, que piensa poder resolver yendo a la Argentina a dar cursos y conferencias” (Giustiniani, 2005: 5).

Los sectores intelectuales argentinos le dan la espalda y lo marginan con indiferencia o una actitud expresamente crítica hacia su persona y pensamiento. Su silencio acerca de la Guerra Civil había despertado la hostilidad de los sectores que apoyaban a uno y otro bando que participaron en la contienda (Aguilar, 2003: 305). A pesar de todo, el español supo mantenerse activo, presentó una conferencia sobre “La razón histórica” en la Facultad de filosofía de una Universidad de Buenos Aires, disertó en la radio y en la Universidad de La Plata, además se mantuvo ocupado escribiendo diversas obras y artículos para el diario *La Nación*, en algunas ocasiones (Ibíd.: 307). Tal es el caso de la serie de artículos titulados *Del Imperio Romano*. Durante este viaje es que trabó amistad con Máximo Etchebarri que le facilitó de su biblioteca las obras completas de Cicerón para que Ortega pueda dedicarse a sus estudios. Es por medio de la lectura de aquellas obras que nace la idea de esta serie de artículos (Ibíd.: 308-309).



El propósito de esta obra ha sido objeto de diversas conjeturas, Antonio Pérez Luño considera que una de las claves motivadoras de la obra es la oposición de Ortega a la monopolización de la idea de libertad, y la realización auténtica de las libertades por parte del liberalismo (2007: 158). Por otro lado, la metodología de abordaje de la obra se encuentra en base al análisis de la razón histórica. Expresa la necesidad de Ortega de interpretar el problema de la libertad jurídica *sub specie historiae*, es decir, bajo la interpretación de la razón histórica (Ibíd.). Lo cual deja ver las limitaciones del liberalismo en cuanto al estudio de la historia humana.

Según Ignacio Sánchez Cámara (2005), la obra expresa el liberalismo de los últimos años de Ortega, en la cual se aleja del liberalismo clásico, sin generar necesariamente una ruptura. En el ensayo también se deja ver un distanciamiento de la adhesión de Ortega a la defensa de la limitación del intervencionismo estatal. Por otro lado, y en coincidencia con Pérez Luño, uno de los ejes centrales de la obra es la crítica hacia las posturas de poco tacto histórico, en este caso, el utopismo antihistórico que considera la libertad como un concepto estático (Ibíd.: 194).

Marta Campomar, por su parte, coincide también en el hecho de que en *Del Imperio Romano*, Ortega rompe con el concepto de un liberalismo fundacional fijo (2016: 139). Sin embargo, valora con mayor énfasis la estructura social de la nación: “Lo que Ortega quería dejar asentado en estos ensayos era la interrelación de las contiendas; cuando se pone en cuestión el todo, es cuando se llega a la disociación”. Por tanto, el foco se encuentra en cuanto a los factores evolutivos de las sociedades y los elementos que garantizan su integración en el «consenso» y su desintegración en el «discenso». Vemos hasta el momento, cierta coincidencia en aspectos de ruptura en Pérez Luño, Sánchez Cámara y Campomar. Es un tiempo de revisión y nueva crítica del liberalismo, de reinterpretación de aspectos del Estado.

Finalmente hay una interpretación de la obra un tanto más compleja e inquietante. Eve Giustiniani (2010) propone un sentido más integral de los escritos de Ortega interpretando la misma en el marco del contexto en el que se encuentra escribiendo. Más allá de la crítica al viejo liberalismo, lo cual no considera una



novedad en los escritos orteguianos⁵, define a la obra como un escrito que viene a dar respuesta y claridades en el marco de su silencio político. A diferencia de los escritos políticos de Ortega antes de 1932, los cuales significaban una intervención activa en el plano político y social, en este tiempo de “silencio”, Ortega no deja de intentar dar definiciones. Según Giustiniani, la obra tiene por objetivo justificar su neutralidad frente al conflicto de la Guerra Civil española, aclarar malentendidos ideológicos con sus lectores y tratar de prevenir a los argentinos acerca de la imposición de un régimen autoritario (Giustiniani, 2005: 8). Sobre este último, el objetivo era incitar a los argentinos a tomar un cambio radical de actitud y alertarlos de los peligros. La agitación política del país y las visiones en relación a los países beligerantes en el resto del mundo había llamado la atención a Ortega. En estos tres aspectos, de la intención de legitimación, aclaración e incitación, se diferencia completamente de otras interpretaciones acerca de la obra.

Giustiniani coincide en que Ortega enfrentó una fuerte resistencia por parte del público argentino y de los sectores intelectuales. La obra supone entonces un esfuerzo del autor por retomar el diálogo y poner claridad entre todos los prejuicios que dispararon los sectores favorables a la república o los favorables al franquismo. Reafirmar su posición liberal y su visión de la evolución política son elementos que se justifican en base a este contexto. “La manifiesta intencionalidad política de Ortega al escribir *Del Imperio Romano* permite interrogarse sobre sus efectos de sentido, es decir sobre la significación de sus líneas una vez descifradas en clave de su actualidad política” (Ibíd.: 10).

Ortega bajo esta visión pretende dar marco a su interpretación de la evolución de España según el análisis raciohistórico de la sociedad, prevenir a los argentinos sobre la degradación moral y las conductas masificadas que llevaban a la gente a fanatizarse bajo cualquier bandera política (fanatismo que se disolvía bajo la consideración evolutiva de la historia humana), y convencer además de su postura

⁵ Coincido en que incluso *La rebelión de las masas* presenta componentes de crítica hacia el liberalismo clásico como vimos anteriormente, Ortega propone conservar aspectos del liberalismo como la cultura política de la sociedad Europea, pero con la visión de superarlo: “Europa necesita conservar su esencial liberalismo. Ésta es la condición para superarlo” (IV, 433)



diferenciada del franquismo, y su convencimiento en favor de la «vida como libertad» (Ibíd. : 13). Por tanto, en contraposición con los otros estudios señalados acerca de la obra, encontramos en Giustiniani una visión de continuidad en esta obra, la cual enriquece nuestro cuestionamiento.

Por otro lado, los estudios de Giustiniani despiertan de manera subliminal la interrogante sobre la posibilidad de que Roma sea una excusa en Ortega para hablar de España (2006: 11). El recurso metafórico de Roma para hablar de la política occidental o española no es nada nuevo, ya se había dado en otros escritos como el caso de la mismísima en *La rebelión de las masas* o el caso del artículo “Sobre la muerte de Roma” (1926) publicada en *El Espectador VI*. Ortega siempre se ha basado en los antecedentes históricos para analizar en perspectiva las vigencias de la actualidad, lo cual trata de su método particular de análisis. El filósofo español Fernando Llano Alonso coincide en esta postura: “Para quien haya leído los principales escritos filosófico-políticos de Ortega, no resulta demasiado difícil apreciar ciertas analogías entre el Estado romano del periodo tardorepublicano y el Estado español (Llano Alonzo, 2008: 162). ¿Es esto suficiente para pensar una comparación analógica entre, por un lado, el estudio de la decadencia de la república romana en el devenir hacia el imperio, y por otro, con el hecho de sentar postura sobre la disolución de la república española luego de la guerra civil por medio de la dictadura de Francisco Franco? Más allá de tomar una postura firme al respecto, podemos dar cuenta de la complejidad de la obra y la complejidad también de las intenciones de la misma en el marco de un contexto adverso y convulsionado. Más allá de las pistas explícitas o implícitas en el escrito, el verdadero trasfondo ha quedado bajo el cerco de la vida radical de su autor.

2.2.2. *Individuo y Estado*

En este apartado se retoman los argumentos centrales de la obra con foco en el Estado y el individuo con el objeto de poder mostrar las continuidades y



discontinuidades en relación con *La rebelión de las masas*. De igual manera como nos enfrentamos al análisis de *La rebelión*, veremos ahora en detalle el modo en el que se estructura el Estado y el individuo por separado, entrelazando el desarrollo con distintos aportes y discusiones con diversos comentaristas. Cabe aclarar, además, que el ensayo versa acerca del estudio de las obras completas de Cicerón, por tanto, de su visión acerca del Estado romano y sus instituciones. Es decir, no se trata de una obra crítica de historiografía, sino que más bien una relectura y reflexión en el marco de la razón histórica.

El Estado

En una primera instancia, analizaremos la idea sobre el Estado expresada en cada una de las cuatro partes de la obra. En la primer parte introductoria se analiza la cuestión de la concordia como fundamento de la integración social: “La sustancial concordia implica, pues, una creencia firme y común sobre quién debe mandar” (VI, 92). Nos pone, por tanto, frente al problema del mando, basado en la idea de creencia que expusimos anteriormente. Es un postulado hegemónico que integra a todos los individuos dentro de una sociedad y son presupuestos para la estructura del Estado. Es en base a este consenso es que la sociedad mantiene su integridad: “...una sociedad existe gracias al consenso, a la coincidencia de sus miembros en ciertas opiniones últimas” (VI, 89). En roma, según Cicerón en la lectura de Ortega, la base de las instituciones se encontraban bajo la creencia de la sacralidad de los auspicios y el senado (VI, 94).

Ante la concordia se puede enfrentar una situación adversa: la discordia. Por tanto, la ausencia de esta creencia o postulado hegemónico que da un marco epistémico a la estructura social y el mando del Estado. La disensión es normal de toda sociedad, como habíamos visto en el primer apartado que Ortega consideraba a la sociedad como un equilibrio de fuerzas centrípetas y centrífugas. El foco de este tipo de discordia se concentra en la radicalización que puede producir la aniquilación de la misma (VI, 90). Lo que sucedía en los tiempos de Cicerón es que los romanos ya no confiaban ni en las instituciones ni en los dioses. Por ello, la sociedad romana



comienza a tambalearse, es aquí que Ortega propone el punto de partida de la decadencia romana que culminará con la desaparición del Estado romano y de la civilización latina (Balaguer García, 2016: 162). Concordia y discordia presentan por tanto sustentos en los cuales se entrama el mando del Estado, en términos de Weber, la legitimidad de su poder, y su efectividad.

El siguiente apartado del ensayo se dedica a interpretar el concepto de *libertas* en el marco de la obra de Cicerón. En tal estudio, Ortega desarrolla a colación una dura crítica al liberalismo clásico. El liberalismo falló en su interpretación de la realidad social, “este fue el vicio del liberalismo: creer que la sociedad es, por sí y sin más, una cosa bonita que marcha lindamente como un reloj suizo” (VI, 102). Según Ortega, la sociedad se caracteriza por una compleja tensión entre las fuerzas sociales que mantienen unidos e integrados a los individuos, y las fuerzas antisociales que los disocian y confrontan. La supervivencia social depende por tanto de la superposición de los factores de integración nucleados bajo el mando y la coacción estatal. Es decir, la estructuración del Estado bajo un proyecto de vida común y el rol del Estado como fuerza reguladora del derecho:

“En su libro sobre la leyes, hace constar solemnemente Cicerón, que sin «mando o imperio no puede subsistir una simple casa, ni una ciudad, ni un pueblo, ni el género humano mismo». Ahora bien: el mando y, por consiguiente, el Estado son siempre, en última instancia, violencia, menor en sus razones mejores, tremenda en las crisis sociales. La mermelada intelectual que fue el dulce liberalismo no llegó nunca a ver claro lo que significa el fiero hecho que es el Estado, necesidad congénita de toda «Sociedad»” (VI, 103-104).

De este desarrollo parece desprenderse una novedad que radica en el rol coactivo del Estado, a diferencia de *La rebelión de las masas*. La fuerza de imposición del Estado sobre los factores o componentes «antisociales» de los individuos, radica en la tutela moral del Estado con respecto a la sociedad. Es importante destacar que en ambos casos prevalece la coincidencia en que el Estado no interfiera en el *ethos* social, sino más bien que lo garantice y resguarde. Aquí se plantea la primera gran interrogante al respecto de un posible giro de la visión



plasmada en *La rebelión*. Pasar del riego del estatismo al Estado como necesidad «congénita». ¿Puede pensarse aquí una cierta adhesión del pensador español al intervencionismo estatal o cierta aseveración en conformidad con la tutoría moral impuesta por el Estado? ¿Podría pensarse un giro que lo lleve a avalar el uso irrestricto de la fuerza por parte del Estado? ¿Será que intenta entender la Europa que ha dejado? No deberíamos apresurar una respuesta a estas interrogantes sin antes continuar con nuestro análisis.

En oposición al liberalismo analiza el concepto de *libertas* romano, referido por Cicerón en sus escritos. En un primer aspecto, se puede decir que la *libertas* es entendida como una sola para toda la sociedad. Es una realidad que abarca a toda la sociedad romana. El liberalismo, por su parte fragmenta el concepto de libertad en una multiplicidad de libertades que abarca distintas dimensiones del comportamiento humano (Balaguer García, 2016: 163-164). Es decir, las libertades específicas como basamento de los derechos de los individuos:

“Iba a decir simplemente que a la *libertas* romana es esencial ser entendida en singular y como un todo, al paso que el liberalismo fragmenta la libertad en una pluralidad de libertades determinadas, esto es, que sólo considera políticamente libre al hombre cuando éste puede comportarse a su albedrío en ciertas dimensiones de la vida muy precisas y prefijadas de una vez y para siempre. Ahora bien, esto es un error” (VI, 104-105).

Lo que intenta probar Ortega es la variabilidad histórica del concepto de libertad. Postula la tesis de que: “no existe libertad concreta que las circunstancias no puedan un día hacer materialmente imposible” (VI, 106). No ahonda demasiado en la cuestión ni tampoco refiere a casos concretos de libertades donde haya sucedido eso mismo, lo cual, a mi entender es una puerta abierta a muchas malas interpretaciones. Sin embargo, lo que refiere en este caso es simplemente el aspecto pragmático, no específicamente jurídico, ni mucho menos es un aval a la posibilidad de que en ciertos períodos históricos sea más conveniente prescindir de ciertas libertades civiles o políticas. Algo semejante sucedió cuando analizamos la afirmación en *La rebelión* sobre el destino histórico como posibilidad para la acción auténtica del



individuo. Hay que considerar que en Ortega un factor central son las circunstancias culturales e históricas, las cuales facilitan un horizonte de posibilidad para la acción humana. La adecuación con estas circunstancias que son históricamente variables puede sin duda, dentro de esta interpretación, hacer que ciertas acciones libres puedan carecer de ese horizonte y su efectividad se vea frustrada.

Otro aspecto distinguido por Ortega es el hecho de que el concepto de *libertas* es un concepto negativo, en cuanto refiere a la vida pública sin las restricciones y los abusos del poder de un monarca, por tanto, el imperio de la ley originada en el senado romano, y las otras instituciones republicanas. La libertad propuesta por el liberalismo es una libertad en sentido positivo, como atributo, derecho o garantía del individuo como tal para realizar acciones determinadas.

Según el pensador español, Roma nunca fue liberal, más bien fue totalitaria. ¿En qué sentido? En el sentido de que el poder público no tenía límites y prevalecía sobre los intereses privados de los individuos: “Para el romano, en cambio, el poder público no tienen límites: el romano es «totalitario». No concibe siquiera que puede ser un individuo aparte de la colectividad a que pertenece” (VI, 109). A lo que aquí se refiere más bien es al colectivismo romano más que un totalitarismo como es entendido en comparación con los ejemplos del Siglo XX. Sin embargo, es preciso percatarse que las palabras no son siempre indiferentes en un tratado de esta envergadura. ¿Qué pretende Ortega? ¿Puede trazarse una relación entre el vínculo que suele hacer entre España y la Roma tardo-republicana, y el franquismo? Dudo que así sea, el texto es más extenso y lo que vemos aquí parece tratarse de un juego retórico más que una apología de los sistemas totalitarios.

Ese antiguo totalitarismo romano, no impidió que Cicerón sintiera la libertad del modo de vida latino. La tesis de Ortega se basa en el hecho de que las libertades políticas son cambiantes históricamente, pero esta variación se traduce a fines prácticos. Busca encontrar el sentido verdadero del concepto de *libertas* al que se refiere Cicerón: “la anulación de una libertad por causas materiales no nos mueve a sentirnos coartados en nuestra libre condición” (VI, 106). Es por tanto, libertad con el horizonte epistémico de la creencia, afincado en una habitualidad entramada en la cultura.



El concepto de *libertas*, además, nos da cuenta de un plano de la estructuración estatal, al ponerlo frente al concepto de “vida como libertad” que se expone en el siguiente apartado. El Estado como tal es siempre coacción sobre los individuos, imposición de normas de conducta. Sin embargo, “la libertad romana se preocupa más de asegurar que no mande una persona individual, sino que la ley hecha por el común de los ciudadanos” (VI, 113). En este sentido, y por más paradójico que pueda parecer, sentirse libres refiere al hecho de sentirse conformes con la estructura coactiva del Estado. “Se puede configurar la coacción que ejercen las instituciones según las preferencias vitales” (Balaguer García, 2016: 165), es decir, la adecuación o conformación de las necesidades vitales colectivas con la configuración de las instituciones estatales. No refiere a una libertad de ausencia de la injerencia estatal dentro del plano privado, así como lo refería el liberalismo. La *libertas*, por tanto, es la condición por medio de la cual se asientan los mecanismos jurídicos e institucionales en las bases vitales de la sociedad.

Según el filósofo José Ignacio Sanz García (2018), la obra *Del Imperio Romano* sienta las bases del nuevo liberalismo propuesto por Ortega: “un liberalismo que requiere de un marco legal previo, pero sobre todo de una «creencia» en la libertad individual que legitime unas instituciones de estilo liberal y mantenga la concordia social” (Sanz García, 2018: 96). La «vida como libertad» muestra el esfuerzo de Ortega por entender la libertad política bajo el paradigma de la razón histórica. Este modo de vida se constituye como la base de un nuevo programa político liberal. “Esta «vida como libertad» se postula como un modelo a seguir por las sociedades modernas” (Ibíd.: 99).

Esta libertad fruto de la adecuación jurídica al sustrato sociocultural se diferencia de un primer estrato de libertad, existencialmente anterior: la libertad radical del individuo. Es decir, se puede hablar de dos planos de libertad, una propia del individuo, y una adscripta a las circunstancias culturales y sociales que en adelante podríamos distinguir como libertad existencial y libertad circunstancial respectivamente. Este segundo plano de libertad consiste en la adecuación de las preferencias vitales a las instituciones del Estado, de modo que la base del programa político propuesto por Ortega en esta instancia pregona que: “ha de ser la sociedad la



que legitime las instituciones, moldeándolas según sus creencias, según su modo de vida, por ello si queremos un régimen liberal consistente necesitamos que esté apoyado en una idea de libertad personal que se encuentre bien arraigada en la sociedad, después de esto se «hará la ley»” (Ibíd.: 117).

El filósofo del derecho español Luis Legaz y Lacambra interpreta *Del Imperio Romano* en el marco la dicotomía entre el derecho latino y el derecho germano (1960: 11). Valora la obra como una crítica al liberalismo moderno que considera la libertad como anterior a la ley, distinta del pensamiento de Cicerón que la considera desde el derecho romano. En este marco jurídico, libertad es usar de leyes, vivir sobre ellas. Ambas nociones de derecho son previvientes en la actualidad, aunque ambas tensionan resistencias distintas: resistencia a disolver lo personal en lo público (derecho germano), resistencia a disolver lo público a lo personal (derecho romano). Más allá de que el estudio de Legaz y Lacambra se dirige hacia otro lado, esto nos permite ver al individuo o a la libertad del mismo como un eje de tensión.

Por otro lado, analiza la idea del Estado dentro del marco del derecho internacional. Legaz y Lacambra destaca la crítica orteguiana contra la personificación del Estado, es decir, la atribución de características y derechos análogos a los de los individuos en cuanto al derecho internacional público. Ortega se resiste fuertemente a esta idea y lo toma como una falta de maduración de los conceptos del derecho internacional. El Estado es instrumento de una pluralidad diversa y compleja, y de ninguna manera puede representarse como persona jurídica de manera que se pueda establecer una adecuación satisfactoria.

En un segundo aspecto, el eje central de la crítica orteguiana hacia el concepto de derecho internacional se refiere a que “No existe una norma jurídica internacional porque no hay un sistema de convicciones comunes ni de usos efectivamente vigentes de carácter universal, y así no hay una verdadera sociedad (como comunidad) internacional” (Ibíd.: 17). Este aspecto permite dar cuenta de la importancia de lo colectivo y lo sociocultural como fundamento de la estructura estatal. Es preciso hacer aquí una salvedad, Ortega ya no se refiere a individualidades o tipos distintos de personas, sino que habla de la sociedad como un todo, frente al



Estado. Nos empezamos a dar cuenta, que el eje individual de la tensión entre individuo y Estado, se muestra por el momento desdibujado.

Volviendo al análisis de la crítica del liberalismo y el concepto de *libertas* dentro de *Del Imperio Romano*, Antonio Pérez Luño presenta un análisis aún más minucioso (2007: 158). Considera que en base a la aplicación de la razón histórica como método de análisis puede dar cuenta de la miopía histórica del liberalismo desde dos aspectos. Por un lado, la distinción de la libertad antigua en el marco de estudio de la *libertas* romana. La misma se considera como un status cívico de los individuos, en distinción con la libertad moderna que se desglosa en un abanico cada vez más diversificado de poderes, facultades, inmunidades y pretensiones de los ciudadanos. El segundo aspecto que nota Pérez Luño en la obra, reflejado desde el punto de vista de la razón histórica es el hecho de que permite ver la naturaleza jurídica de ambas versiones de libertad, es decir, “La libertad antigua consiste en la posibilidad de desarrollar la vida cívica en el seno de la comunidad política”, y por su parte “las libertades modernas son en cambio facultades y pretensiones, jurídicamente protegidas, que se ejercen *frente* al Estado” (Pérez Luño. 2007: 160). La primera es de carácter negativo, como garantía de que los ciudadanos no estarán sometidos al arbitrio caprichoso del soberano, en cambio la segunda, adopta una significación positiva en cuanto a que concreta los derechos para vivir y desempeñarse bajo el marco y el amparo de instituciones públicas. “Las formas de vida como libertad constituyen versiones históricas de legitimación del poder político y en ellas se tutelan los derechos cívicos, sea en la forma de la libertad antigua o de las libertades modernas” (Pérez Luño. 2007: 163-164).

Pérez Luño critica, además, el descuido de Ortega al no considerar la categoría jurídica de «Estado de derecho». El mismo no sólo significa un sometimiento de los poderes públicos y de los ciudadanos a un marco de legalidad, sino que además exige que esa legalidad esté formada por libertades (Ibíd.: 165). Esta omisión podría no ser vista como un descuido al considerarse la crítica de Ortega hacia el constitucionalismo del siglo XVIII y XIX, y el especial énfasis dentro del debate de la constitución republicana en los años ‘31 y ’32 donde instaba sobre la vital importancia de “que las formas ideales de Estado respondan a



arquetipos de su perfeccionamiento histórico” (Ibíd.: 166). Por tanto, su pronunciamiento en favor de un constitucionalismo dinámico, adscripto al substrato cultural y vital de las sociedades que garantizan la vigencia del derecho.

“Vida como libertad” y “vida como adaptación” son dos formas en la que se puede dar la relación entre la sociedad y el Estado. En la primera el Estado ha adoptado las preferencias vitales, costumbres y cultura de la nación que lo habita, en el segundo, al existir una inadecuación entre sociedad y Estado, comienza a prevalecer la fuerza coactiva del Estado. La vida como adaptación es la “pura adaptación de cada existencia individual al molde férreo del Estado, un molde de que nadie es responsable y nadie ha preferido, sino que adviene irresistiblemente como un terremoto” (VI, 117). La vida como adaptación no sólo es la inadecuación de las preferencias vitales, sino que además ejerce una presión sobre la sociedad contraria a la *libertas*.

Hasta el momento el tema central orbita entre la sociedad y el Estado, sin embargo, aquí vemos la aparición del individuo:

“Parejamente nace y existe siempre el hombre, quiera o no, en un «mundo social» compuesto también de resistencias, de presiones anónimas que se ejercen sobre él: los usos, costumbre, normas vigentes, etcétera. El Estado es sólo una de esas presiones sociales, la más fuerte, la compresión máxima” (VI, 116)

La misma muestra un regreso al enfoque de *La rebelión de las masas*, una vuelta al enfoque vitalista de corte fenomenológico desde el cual se ve a la realidad social y al Estado desde la vida individual como realidad radical. Esta breve referencia nos da cuenta de una posible contraposición a las visiones rupturistas de esta obra.

En el último capítulo del ensayo, Ortega detalla el contraste de la idea instrumental del Estado frente a la idea de Estado como órgano epitelial del cuerpo social. El Estado puede ser piel del cuerpo social o puede ser un aparato ortopédico del mismo. “Todo cambio importante en la estructura social suscita una necesidad pública que, si lo es de verdad, plantea una cuestión de Estado” (VI, 126). El Estado es la actividad social estructurada que se ocupa de las necesidades de toda la



colectividad, aquello que le es imprescindible. Los cambios de la sociedad, en la medida que se enfrentan a una fértil inventiva política que responde a ellos, transforman la estructura estatal para que se adecue a las situaciones sociales. Esta adecuación es la que garantiza la *libertas* pública, transforma las instituciones, y “el Estado se va amoldando al cuerpo social como la piel se forma sobre el nuestro” (VI, 126). Este es el caso de las instituciones romanas en el tiempo republicano. Ortega se focaliza en particular sobre la institución del tribuno de la plebe que garantizaba la solidaridad entre el pueblo y el senado, entes patricios y plebeyos. Tal institución era una pieza clave de la imagen estatal contenida en la expresión *senatus populusque romanus* (SPQR).

Ortega plantea un plano de continuidad entre pueblo y Estado muy próxima a una identidad, donde las instituciones no se limitan a su perfil jurídico, sino que termina, se regula, se apoya y se nutre dentro de un entramado de funciones sociales. Esta imbricación dentro del plano social es opaca para la razón pura moderna (objeto de recurrentes críticas por parte de este autor), y debe ser vista desde una razón narrativa o histórica: “La «vida como libertad» supone la continuidad perfecta y circulatoria del existir colectivo desde el fondo de sus creencias hasta la piel, que es el Estado, y desde éste otra vez, en reflujos hacia las entrañas de su fe” (VI, 132).

El Estado es una función superficial, pero su rol dentro de la complejidad dinámica de la sociedad es vital para mantenerla con vida. Sin embargo, su exceso o desconexión con el fondo vital de la sociedad, ahogará lentamente a la colectividad, que se desplazará moribunda ya con un Estado que sólo podrá servirle como aparato ortopédico de sus incapacidades. Esta intervención ortopédica puede darse de dos maneras, o haciendo lo que la sociedad no hace por sí misma (impositiva), aunque podría hacer, o interviniendo mediante la imposición de la fuerza (correctiva). Aquí podríamos entablar un paralelismo con la crítica al estatismo dentro de *La rebelión de las masas*. El estatismo de la sociedad masificada es un modo de instrumentalizar al Estado como aparato ortopédico de las incapacidades sociales.

Ortega valora el rol de las instituciones socialmente gestadas dentro de la conformación del Estado. La desconfianza y resistencia de este pensador español hacia el Estado no surge fruto de un individualismo radical, “se trata, en su caso, de



un liberalismo historicista, no iusnaturalista, en el que el individuo, aunque sea el referente primordial, es visto siempre como parte de un conjunto social e inmerso en proyectos de vida colectiva” (Breña, 1995: 410).

Esta visión del Estado permite también entender e interpretar de una manera distinta los procesos de descomposición del Estado. Una organización estatal que se encuentra anquilosada en formas de vida pasadas o formas de vida artificiales, comienza a distanciarse de las nuevas creencias nacientes dentro de una sociedad, comienza a resistirlas, a reprimirlas. Por su parte, la sociedad ya no tiene una identificación con su instrumento estatal, se produce una pérdida del mando estatal, es decir, se tambalea su legitimidad. El filósofo del derecho español, Fernando Llano Alonso, valora la pérdida de las viejas creencias y la desintegración de las normas morales de la sociedad, como “elementos decisivos para acelerar la desaparición de la legitimidad del Estado” (2008: 160). En definitiva, es coherente el postulado de Giustiniani, acerca de que la obra como tal supone una crítica a los sistemas políticos alternativos a las democracias liberales de su tiempo, y exhorta sobre los riesgos de adherir a los mismos. Por otro lado, se trata también de una búsqueda de clarificar más aún su postura en relación con el liberalismo.

Por último, no quería dejar de nombrar la reflexión realizada en alusión a la metáfora de la corporeidad del Estado realizada por Héctor Ghiretti (2009) como encuentro entre lo individual y lo estatal. Ghiretti aprecia la metáfora que traza un vínculo de analogía entre el cuerpo humano y la institución del Estado, entre lo natural biológico y lo artificial. Es una adaptación de matriz organicista que se vale de la forma específica de la epidermis: “En tanto que exterior, lo político es la apariencia de un cuerpo social, su aspecto. No constituye una realidad profunda del organismo social. Y es un aspecto no necesariamente fiel al estado general de ese cuerpo” (Ghiretti, 2009: 22)

El Estado parece adquirir una existencia extracorporal, es decir, más bien parece una prenda de vestir, que la piel misma del cuerpo. No es el cuerpo en sí, sino que lo que lo recubre (Ibíd.: 23). Si es piel, forma parte del cuerpo social, si es aparato ortopédico se extracorporaliza aún más, se opone al cuerpo. Siempre brinda presión sobre el cuerpo, más allá de las situaciones de armonía o de conflicto.



“Ortega, sin abjurar de la concepción liberal de la política, la asumen críticamente, y de ahí resultan las incómodas afirmaciones de la política como superficie y a la vez como orden supremo o poder rector del todo social” (Ghiretti, 2009: 33). Lo político, por tanto, es un espacio donde se expresa la sintomatología de lo que realmente está vivo, que es la sociedad. Pero es preciso aclarar que Ortega no adhiere en nada a la idea de identificar al Estado con la individualidad. Más aún, reduce al Estado ya no a una individualidad concreta, sino a sólo una parte, un órgano en particular, o a un objeto extraño al cuerpo, es decir, un aparato ortopédico. En este último aspecto se traza una distancia radical, casi como un extrañamiento entre la sociedad y el Estado.

La incógnita por el individuo

Hasta el momento vemos que *Del Imperio Romano* parece ser un ensayo del estudio del Estado en relación con la sociedad ¿Dónde queda el individuo en todo esto? Ortega mismo nos señala que “el Estado es siempre y por esencia presión de la sociedad sobre los individuos que la integran” (IV, 116). Ante toda esa presión es preciso ver cómo queda situado el individuo y en qué medida el lugar del mismo permanece o se altera en relación a la *Rebelión de las masas*.

Lo que podemos dar cuenta a primera vista es la aparente ausencia de referencias hacia el hombre-masa. Más aún, la ausencia de la teoría aristocrática de lo social en cuanto a la división entre minorías y masas, algo que bien podría estar supuesto en el desarrollo de manera implícita. Sin embargo, no se explicita.

Más allá de la metáfora del vínculo del Estado con la sociedad o el vínculo de los aspectos corporales del individuo como analogía a esta relación, algo que no es nuevo en política, no parece haber una relevancia específica de lo individual. Ortega se opone como vimos a toda intención de dar forma personal al Estado (Legaz y Lecambra, 1960: 17-20), la isomorfía entre ambos es algo imposible. El eje central de todo el ensayo, a diferencia de *La Rebelión*, parece moverse hacia el Estado.



Una aproximación a la situación del individuo se expone en el tercer capítulo donde plantea el teorema de la vida pública. Extendemos la cita anteriormente mencionada:

“El Estado es siempre y por esencia presión de la sociedad sobre los individuos que la integran. Consiste en imperio, mando; por tanto, en coacción, y es un «quieras o no». En tal sentido, podría decirse que el Estado es antilibertad” (VI, 116)

El peso recae sobre el factor opresivo de la individualidad. El individuo es el que se encuentra disminuido por la circunstancia. La libertad individual por tanto se encuentra siempre amenazada frente a la circunstancia. La balanza entre “circunstancia y decisión” (IV, 400) que se presentaba en *La rebelión de las masas* se inclina sobre la circunstancia ¿Qué ha quedado de este primer elemento radical de que se compone la vida individual?

No terminan aún las palabras de Ortega sobre el individuo. A pesar de no hacer un análisis sobre la radicalidad de la vida como realiza en *la Rebelión de las masas*, lo pone en tensión frente al carácter inapelable de la circunstancia dentro de la vida. Retomamos la cita anteriormente referida:

“Parejamente nace y existe siempre el hombre, quiera o no, en un «mundo social» compuesto también de resistencias, de presiones anónimas que se ejercen sobre él: los usos, costumbres, normas vigentes, etcétera. El Estado es sólo una de esas presiones, la más fuerte, la compresión máxima” (VI, 117)

La individualidad parece desdibujarse en lo colectivo, y entre las presiones anónimas donde el Estado tiene una posición de mayor ponderación. En contraposición con nuestra referencia anterior, puede haber en estos factores componentes rupturistas. El individuo está situado dentro de la sociedad, arrojado quiera o no a este mundo social. Y como antes habíamos visto en el análisis de la vida según Ortega, el influjo de lo social lo constituye íntimamente ¿Qué queda del individuo que no sea mero influjo de la circunstancia? ¿Cómo lo podemos pensar como un actor político? Esto nos lleva a una discusión actual que nos obliga a tomar dos referencias en la cuestión, por un lado, Ángel Peris Suay que postula en esto



muestra un cierto giro hacia el colectivismo en el pensamiento orteguiano y, por otro, Enrique Aguilar, que intenta reafirmar la idea de continuidad.

Ángel Peris Suay (2003) analiza esta cuestión considerando inicialmente el formalismo moral desarrollado por Ortega. Tal formalismo se realiza por medio de la autenticidad de la propia vida. Supone una doble afirmación, por un lado, en el quehacer de nosotros mismos y, por otro, en que ese quehacer es fiel a la circunstancia o realidad constitutiva. Ambos lados del quehacer muestran por tanto la iniciativa de la acción y su respectiva adecuación efectiva y asertiva en el entorno.

Hay que considerar dentro de la realidad constitutiva del entorno o la circunstancia, a la cultura que es fruto de la sociedad y la historia, no individual. “Ortega encuentra una abertura fundamental del sujeto a los demás individuos, rompiendo de esta manera de nuevo con la idea de un sujeto aislado de la Modernidad” (Peris Suay, 2003: 179). La cultura es un conjunto de interpretaciones del mundo, e instrumentos que pueden servir a la libertad y a la realización personal. El individuo por tanto no puede estar nunca aislado, sino que se encuentra situado constitutivamente, y es en ese entorno social donde puede ejercer su libertad y lograr su realización. Es un entorno de posibilidades y limitaciones, que obliga a un esfuerzo y a una adaptación. El trasfondo del pensamiento político orteguiano se encuentra regido por esta tensión constitutiva del individuo:

“Posiblemente una de las claves del pensamiento político de Ortega se encuentra en la articulación aparentemente contradictoria entre la autonomía, mantenida como principio fundamental surgida de su misma concepción antropológica, que le lleva a la defensa de la libertad y la individualidad especialmente remarcada en la idea de aristocracia moral y, por otra parte, la crítica al individualismo consecuencia última del subjetivismo e idealismo de la Modernidad” (Peris Suay, 2003: 180)

La base de la concordia social se constituye en base a esta ruptura con el subjetivismo. El trasfondo del individuo comparte un mismo substrato cultural con los otros individuos. A nivel superficial o a otros niveles se pueden interponer la



discordia acerca de ciertos temas, pero en la medida que permanezca este substrato de creencias compartidas, puede garantizarse la concordia social.

Mediante el concepto de *libertas*, Ortega crítica el hecho de que la libertad política pueda tomarse sólo en sentido negativo, como protección del individuo, como si cualquier legislación fuese a interponerse contra la individualidad, o como si proteger el espacio privado sea suficiente para hablar de libertad. Ortega incluye el sentido positivo de esa libertad desde el marco cultural, en particular, desde el marco de las creencias compartidas. Ese tipo de libertad es el que Peris Suay ve como la postulación de la genuina libertad política: “La verdadera libertad consiste, por tanto, en sentirse partícipe del consenso en torno a las instituciones que regulan el poder, de manera que son los individuos los que se autoimponen autónomamente la ley” (Peris Suay, 2003: 190). Esta visión da apariencia a un retorno al culturalismo de corte neokantiano de juventud, donde los factores colectivos de la cultura y la normativa estatal se sobreponen al individuo.

Por su parte, Enrique Aguilar nota el problema y discute esta visión de acento en el colectivismo, en contraste con otros sectores de la obra de Ortega. Considera que ya a partir de 1914, comienza a postularse dentro de la obra del pensador español una primacía en favor de la sociedad civil (Aguilar, 2004: 315). El Estado orteguiano es visto como una maquinaria que no podría sustituir jamás al hombre que lo crea, ni mucho menos a la sociedad. Lo que la sociedad no pueda hacer, el Estado no podrá hacer, porque es ella la que vive.

En *La rebelión de las masas*, Ortega ha logrado una adhesión más firme a los ideales del liberalismo y de la democracia liberal (Aguilar, 2004: 321), que gracias al avance técnico había logrado un tipo superior de vida pública. Esta noción de libertad se asocia ahora a una creencia colectiva, como vimos, la *libertas*. Es decir, entendida no sólo como un sentimiento de adhesión a la estructura normativa jurídica de la organización política por su identidad con las creencias colectivas, sino por vivir libremente esa creencia. El interrogante surge cuando se ve en contraste esta adhesión al liberalismo con la crítica dura que presenta la obra *Del imperio romano*, donde reconoce su defunción: “La libertad individual se ve rebajada a la condición de especie de un género mayor, la vida como libertad, defendida como aquella que



los hombres viven bajo sus instituciones preferidas, cualesquiera que sean” (Aguilar, 2004: 324).

Lo que Aguilar se cuestiona es que Ortega parece caer nuevamente en el entramado culturalista que había criticado anteriormente en obras como *Las Atlántidas* (1924), donde tomaba distancia de autores como Oswald Spengler y su teoría sobre la cultura como ser viviente. Allí criticaba la dificultad de estos pensamientos por no haber sabido extraer de las diferencias culturales, consecuencias valorativas. Esta adhesión a una visión donde la base de la libertad política, radica en la creencia colectiva, parece contradecir las críticas que había hecho anteriormente.

La libertad antigua y la libertad moderna son dos tipos de libertad analizados desde el plano histórico que se han adecuado según los cambios temporales y culturales. Incluso, podría suponerse que en algún futuro, la percepción de lo que es la libertad puede variar dando una forma que hoy podríamos no comprender gracias a la variación de las circunstancias económicas, sociales y culturales. Esta visión de libertad se aleja de la que caracterizaba a la vida como realidad radical, y trae el riesgo de que el individuo se desdibuje en su circunstancia. “El problema que queda sin resolver tiene que ver con las consecuencias u opciones valorativas que Ortega parece no extraer de su análisis” (Aguilar, 2004: 327).

Desde mis lecturas, veo que esta interrogante sobre la continuidad o discontinuidad puede ser también fruto de la complejidad del pensamiento de Ortega, y de aspectos quizá no del todo resueltos del mismo. Con respecto a lo primero hemos visto que esta segunda obra tiene un enfoque más acentuadamente histórico que *La rebelión*, por tanto, podemos dar cuenta de una variación del enfoque metódico más que un cambio de visión propiamente. Con respecto a lo segundo, es algo más difícil de probar, y que espero aproximar con mayor certeza en el tercer capítulo de este trabajo.

Esta visión también se puede poner en contraste con otras lecturas de la obra. Los objetivos que había planteado Giustiniani, en particular sobre la exhortación hacia los argentinos sobre los riesgos del totalitarismo. Según esta teoría, Ortega intenta alertar a los argentinos sobre el riesgo de que su Estado arrolle los derechos de los individuos, al ser complaciente con las masas que exigían un fuerte liderazgo.



El Estado “podría revelarse tentado por una solución de tipo autoritario, que es la causa última de la ruina del Imperio romano” (Giustiniani, 2005: 12), con el surgimiento del imperio.

Aquí quizá, habría que hacer una salvedad, Ortega habla del totalitarismo dentro de la República romana no del modo que se pueda atribuir a los fenómenos modernos del siglo XX, sino como un fenómeno que sólo podría surgir de la identidad de las creencias colectivas con las políticas del Estado y, más aún, su misma estructura, por más utópico que pueda esto sonar. El problema de la sociedad masificada es que la masa no tiene una creencia colectiva arraigada, por tanto, nunca podría darse esta identidad de manera plena. La vida de la sociedad masificada sería una «vida como adaptación», la complacencia del «señorito satisfecho» hacia la intervención poderosa del Estado. Es una distinción en la que Giustiniani no repara al usar el concepto de totalitarismo, pero, sin duda, *Del Imperio Romano* critica o denuncia este riesgo.

Con respecto al colectivismo, Giustiniani tiene una interpretación más consensualista de la idea de «vida como libertad» bajo la idea de colaboración: “En fin, el último criterio de libertad política es que todos los miembros de la sociedad se sientan colaboradores en una u otra medida de la función de mandar, que tengan un papel activo en el Estado” (Giustiniani, 2005: 11). Por tanto, podríamos decir que la variación entre las obras es más bien de enfoque retórico, como exhortación, más que teórico. Pero la pregunta sobre el trasfondo de las creencias o el substrato epistémico-cultural permanece vigente.

Alejandro de Haro Honrubia reafirma el hecho de que esta obra no reviste contradicciones dentro del pensamiento orteguiano en general. Permanece sin duda el aspecto pragmático del proyecto vital a realizar. El trasfondo del liberalismo de Ortega “lo encontramos en su teoría metafísica de la vida humana como realidad radical donde la idea de destino o vocación es fundamental, entendiéndola Ortega como proyecto vital a realizar” (Haro Honrubia, 2016: 205). En este sentido, la individualidad se mantiene resguardada en el aspecto etológico del individuo, que persigue el cumplimiento de su vocación de expresar su vida de manera auténtica. Esa búsqueda de la autenticidad se puede armonizar con la colectividad ya que la



autenticidad se logra dentro de las circunstancias y gracias a ellas. El individuo persigue el mandato de Píndaro, al buscar llegar a ser quien es. En el plano social, la moral social está garantizada sólo en cuanto a que si un pueblo logra ser quien es, es decir, a si logra cumplir su rol histórico. Esto es sólo posible en el marco de la «vida como libertad».

De nuevo, si prestamos atención a la distinción metodológica que realizamos antes para comprender los dos planos de libertad entre la libertad existencial del individuo y la libertad fruto de las circunstancias, veremos que en el plano público no hubo un cambio de postura como afirma Aguilar, aunque sí hay un mayor acento sobre la libertad pública o circunstancial dentro de la obra, ya que la libertad existencial parece no ser nombrada en ningún momento.

Ortega no duda de la libertad existencial, la reafirma nuevamente en sus conferencias *El hombre y la gente* (1939-1940) impartidas en Buenos Aires, en la Sociedad de Amigos del Arte. Se trata de la misma etapa en la que Ortega escribía los artículos que conforman *Del imperio romano*. Allí nuevamente desarrolla su teoría de la vida como realidad radical y se adentra a la cuestión de la libertad existencial desde el aspecto de la responsabilidad: “Soy responsable de mí mismo puesto que soy yo quien hace mi vida, yo y sólo yo quien tiene que vivírsela” (XI, 290). Estas conferencias se habían dado con muy poca anterioridad a los artículos publicados en *La Nación*, y pertenecen al mismo momento de su vida.

¿Podría pensarse esta ausencia del factor radical de la decisión y la libertad existencial con el panorama adverso de la situación del autor? ¿O con el panorama adverso a cómo sucedieron los acontecimientos de la Guerra Civil y del exilio del autor? No podría negar o afirmar tal posibilidad, sin duda, la confirmación de esto excede los elementos de análisis disponibles hasta el momento.

Y, finalmente, no podemos dejar de tomar en cuenta la presencia de un individuo personalizado en la obra que ha sido admirado por Ortega. Cicerón es un personaje predominante y protagonista del momento histórico donde comienza la declinación histórica de Roma según la interpretación del español. Destacado vocero de la república, ve a su mundo tambalearse por la división interna. Él expresaba la desazón ante el tinte que su entorno estaba tomando. Lo que encuentra Ortega en él



es un teórico y estadista del Estado, que ve la crisis roer sus mismas bases. La sociedad romana había perdido las bases sociales que la mantenían integrada: la concordia y la *libertas*. Con la proximidad del Imperio, la gente busca desentenderse de la política y dejar el poder en las manos de algún hombre. Esto es exasperante para un republicano como Cicerón. Tenemos, por tanto, en él a un pregonero del futuro desastre e integra en su misma persona los roles de ciudadano y de político. ¿Podría sentirse identificado Ortega con esta figura así como identificaba a Roma con España?

Hasta el momento podemos dar cuenta de distintos paralelismos entre ambas obras. Coinciden en el hecho de ser escritas en el tiempo de madurez de su pensamiento. Ambas tratan también de problemas de filosofía política, y en particular, de teoría del Estado. Si bien, *La rebelión de las masas* parece tener más bien un enfoque de análisis raciovitalista, de impronta fenomenológica, *Del imperio romano*, en cambio, se enmarca en el estudio desde el enfoque de la razón histórica, y tiene su eje central en la historia. Por otro lado, y no menos importante, ambas orbitan el problema de la crisis histórica.

La presencia de las individualidades es distinta en ambos casos, cuando en *La rebelión* adopta un carácter central, *Del imperio romano* pone el eje en el plano cultural e histórico de la sociedad frente al Estado, desplazando al individuo. El cambio de enfoque puede ser una de las razones, sin embargo, es forzoso preguntarse qué está sucediendo. ¿Qué pasa por la mente de Ortega en este tiempo? ¿Qué ha sucedido con el rol preponderante de las individualidades en la construcción de la historia y la organización política?



3. Reconstrucción de la relación entre individuo y Estado

Comenzamos a notar lo difícil que podría resultar la conciliación de la continuidad entre el individuo y el Estado. Por un lado podemos dar cuenta del interés central que tiene el individuo en *La rebelión de las masas* como un agente crucial para facilitar u obstaculizar políticas como es el caso del hombre egregio o el hombre-masa. Ambas son tipificaciones ideales que intentan comprender conductas generalizadas. Estas conductas resultan considerables al momento de pensar la política y pensar el Estado. Pensar el Estado es pensar en un instrumento de la sociedad o al menos algún sector de ella, pero ¿En qué medida puede pensarse esta relación instrumental? ¿Cómo se desempeñan y relacionan los individuos con el Estado? En el caso de *Del Imperio Romano* el Estado comienza a tomar protagonismo en su relación con la sociedad, pero el individuo se encuentra disminuido en relevancia. ¿Hasta qué punto podría pensarse esta obra como un giro hacia el colectivismo? ¿Cómo se produce la continuidad entre lo individual y el Estado? ¿Cumple un rol relevante o es la sociedad la que tiene tal relevancia, quedando el individuo marginado de la relación política?

Debo pedir disculpas nuevamente al lector por lo extenso de este análisis, que se enfoca en ser lo más exhaustivo posible sin perder la riqueza de matices contenida en la cuestión. Hasta el momento no hemos hecho más que aproximar a la verdadera cuestión. Hemos hecho una caracterización del autor en el primer capítulo para entender quién escribe, y en el segundo una segmentación de las apariciones y la construcción conceptual del individuo y el Estado en ambas obras, donde exploramos también el estado de la cuestión. Ahora es necesario tratar de entender de qué manera se da la relación entre ambos, cuáles son las líneas que dan continuidad a la relación entre individuo y Estado.

No es suficiente para entender a Ortega, el analizar minuciosamente el corpus selecto y la reconstrucción de las discusiones que suscita el mismo. Nuestra investigación no estaría completa sin un cotejo de otros elementos de la obra del pensador español externos a estas dos obras analizadas, a fin no sólo de completar el estado de la cuestión, sino que además cimentar algunas acotaciones en un panorama



más amplio. Sin ser un filósofo sistémico, su pensamiento, sin embargo, logra una integración holística. Por tanto, no se pueden tomar en cuenta sus obras aisladamente, ya que es inevitable que entre cada una de ellas se remitan constantemente.

Entre individuo y Estado podemos comenzar a pensar en una relación de tensión que a mi entender podría comprenderse mejor como una tensión dialéctica. La particularidad de esta tensión es que ambos extremos de la misma, individuo y Estado no son necesariamente opuestos o contrarios, sino que pueden presentarse líneas de continuidad. Pero para poder justificar esta mirada debemos empezar a ver los campos donde se desenvuelve esa tensión.

La posibilidad de segmentar los campos o líneas de continuidad sobre la tensión nos permite adoptar una nueva perspectiva de análisis de la obra de Ortega. Estos campos no son una novedad ya que el mismo Ortega ha dado cuenta de ellos, sin referirse del mismo modo. Tampoco hay por el momento estudios que se hayan centrado en el Estado o en la caracterización de las individualidades al modo integral que se trata en el presente estudio. Sin embargo, muchos comentaristas buscaron recorrer estos senderos para poder interpretar el pensamiento político del español. En particular, se los puede agrupar en dos conjuntos: el campo social y el campo moral. En cuanto a la moralidad social, se parte de las denuncias hechas por Ortega en *España invertebrada* (1921), *El tema de nuestro tiempo* (1923) y *La Rebelión de las masas* (1930), sobre la pérdida de la moral dentro de la sociedad española o europea. Por otro lado, en cuanto al campo social, trataremos la teoría social de Ortega según como se ha desarrollado en *El hombre y la gente* (1957). Ambos campos presentan un abanico de relación entre individuo y Estado, como además sus complejidades y discontinuidades.

El estudio de estos dos campos no estaría completo sin el enfoque histórico de la cuestión, que se encuentra escenificado en el problema de la crisis histórica que subyace en ambas obras. En *La rebelión de las masas*, la crisis es la crisis del tiempo presente, reflejada en el síntoma de la masificación. En *Del imperio romano*, la crisis es del tiempo pasado, la decadencia y caída de la cultura latina.



3.1. La relación moral

Un primer campo en el cual se puede ver la tensión entre individuo y Estado, aunque recaiga en mayor medida en la perspectiva del individuo, es el campo moral. Tanto *La rebelión de las masas* como *Del imperio romano* muestran una denuncia constante acerca de la trasgresión moral dentro de la sociedad. ¿Cómo pensar la importancia de la cuestión moral dentro del pensamiento teórico orteguiano? ¿Es Ortega un moralista? No estrictamente. Sino más bien asume el problema del *ethos* de la sociedad, más allá de cual sea la normativa moral que se instaure. Para poder entender el vínculo entre moral y política dentro de su pensamiento hay que primero tratar de entender su pensamiento ético y moral, para así poder valorar la ponderación de la autenticidad y la importancia de la pedagogía social como programa político como recursos para sobreponerse a la crisis de la civilización moderna. Una vez expuestos esos aspectos es que podemos vislumbrar el aspecto moral como originante del derecho y por tanto de las instituciones y el giro recíproco que se produce en el Estado.

De manera sencilla, para poder notar la relevancia de esta cuestión podemos dar cuenta de las primeras líneas del último capítulo de *La rebelión de las masas*, que busca postular la conclusión del análisis:

“Esta es la cuestión: Europa se ha quedado sin moral. No es que el hombre masa menosprecie una anticuada en beneficio de otra emergente, sino que el centro de su régimen vital consiste precisamente en la aspiración a vivir sin supeditarse a ninguna moral. No creáis una palabra cuando oigáis a los jóvenes hablar de la «nueva moral». Niego rotundamente que exista hoy en ningún rincón del continente grupo alguno informado por un nuevo *ethos* que tenga visos de moral. Cuando se habla de la «nueva» no se hace sino cometer una inmoralidad más y buscar el medio más cómodo para meter contrabando” (IV, 496)



La alusión al concepto de *ethos*⁶, es más que interesante, su sentido parece afincado al sentido del griego que orbita en la palabra, principalmente como hábito, costumbre (social) y carácter (individual), por tanto, un aspecto que entrelaza lo individual con lo social. ¿En qué medida atañe esto a la cuestión del individuo y su vínculo con el Estado? ¿Por qué el tema moral se presenta en una obra que trata sobre problemáticas sociales y políticas? ¿Cuál es el trasfondo real de tal denuncia?

No hay cosa tal como un manual de ética y moral en Ortega, pero sí distintas aproximaciones a una teoría ética a lo largo de toda su obra. Arturo García Astrada intenta aproximarse a la misma, destacando dos ejes: una teoría de los valores y el llamado de la vocación humana. Ambos ejes encuentran su basamento en la realidad radical de la vida. En ellos podemos dar cuenta de nuevo de esta continuidad entre los dos planos entre lo estrictamente individual, que es la vocación, y lo social o colectivo que son los valores y normas. En particular, lo que ve Astrada es una continuidad de estos dos campos, “hay una identificación entre el producto de la actividad de la vida y los valores” (1961: 67). Los valores son elementos del repertorio de la vida, deben su existencia al acontecer vital que los produce. En este aspecto, se pueden postular valores vitales auténticos, por tanto, que responden a la vida que los elabora en favor de dar respuesta a su circunstancia. La ética como ciencia de la acción debe procurar que los valores sean fieles a la vida. En base a los valores es que se forman las normas morales de una sociedad. En este sentido, los valores auténticos dan a lugar a la conformación de un derecho que responde a una necesidad histórica e inmediata de la vida de cada individuo. Me propongo a reafirmar en este apartado que estos dos ejes de lo moral, es decir, el colectivo y el

⁶ El vocablo *ethos* adopta dos acepciones en el griego clásico, una más antigua(ἦθος) y otra más postrera (ἔθος), propia del helenismo y el período cristiano:

(1) ἦθος, εὖς (οὖς) το: significa en primer lugar, en el *ámbito humano*, morada o lugar habitual, habitación, residencia, patria; *en el animal*, cuadra, establo, guarida; *en el de los astros*: lugar por donde salen o aparecen. // En segundo lugar quiere decir también hábito, costumbre, uso, carácter, sentimientos, manera de ser, pensar o sentir, índole, temperamento; moralidad, moral.

(2) ἔθος, εὖς (οὖς) το/: costumbre, hábito, uso (ἐν ἔθει εἶναι, ser costumbre). (Extraído de Pabón J.M, *Diccionario Manual Griego-Español*, Barcelona, Bibliograf, 1967)

Ortega parece hacer un uso de la acepción que se inclina más por el sentido más antiguo del término.



aspecto individual de la vocación o la realización de una vida auténtica plantean un marco de continuidad entre lo individual y lo colectivo, que haya su encuentro en el extremo político con lo estatal.

Desde el plano individual de la realización Ortega se inspira en el voluntarismo nietzscheano, dentro de la obra *El tema de nuestro tiempo* (1923) destaca este aspecto: “En este punto ha sido Nietzsche el sumo vidente. [...] Me refiero a su distinción entre la vida ascendente y la vida descendente, entre la vida lograda y la vida malograda” (III, 604). Durante este tiempo también está puesto el punto de partida desde lo individual hacia lo colectivo: “La vida es un hecho cósmico del altruismo, y existe sólo como perpetua migración del Yo vital hacia lo Otro” (Ibíd., 601). Aquí se plantea también el carácter transitivo de la vitalidad de tomar en cuenta la otredad como el mundo que circunscribe a la individualidad, donde se hacen manifiestos también los otros y a través de ellos el espacio social y político por medio de los usos y normas.

Las normas morales ejercen cierta presión sobre la vida. Existe el riesgo de actuar desde las normas y no actuar desde la propia valoración vital. En la medida en que esto sucede, históricamente las normas morales van tomando independencia y pueden oponerse a la vida, presionarla en exceso y asfixiarla. En este sentido, por tanto no se podría decir estrictamente que Ortega sea un moralista. El foco de su teoría ética se encuentra en la adecuación de la norma al ethos vital.

Por otro lado, el hombre puede actuar moralmente porque es libre. “Ser libre significa [...] para Ortega, carecer de identidad constitutiva” (Ibíd.: 73). La libertad además se encuentra emparejada con la responsabilidad de la acción. La vida que es un drama, no se recibe ya hecha, sino que debe hacerse a sí misma. El hombre no tiene un ser determinado como los seres inertes o los animales. Hablamos entonces de la libertad existencial de cada individuo.

La vida es un proyecto donde el hombre se va eligiendo a sí mismo. Aquí es donde entra la cuestión de si la vida se vive haciendo su propio ser auténtico o no. Vivir acorde a nuestro ser auténtico es cumplir la propia vocación, cumplir nuestro programa vital personal. La vocación orteguiana se entrama en base al imperativo de Píndaro: Γένοι', οἷός εἶσσί ("llega a ser lo que eres"). Es el llamado del destino del ser



humano establecido desde un enfoque proyectivo de la realización humana: “El auténtico yo de cada hombre es su vocación” (IX, 445). Hacer frente a la vocación es algo que implica la decisión y la acción propias para lograr la realización de la misma. Hay que poner manos a la obra. En este sentido la vida es lucha por conquistar el propio destino. Cumplir este proyecto es realizar el deseo original de todo hombre. Ese camino es orientado por los valores vitales y por la acción creadora del hombre que transforma el mundo. Cumplir el propio proyecto vital es vivir una vida auténtica.

Es por este motivo que diversos autores ven en Ortega una adhesión al liberalismo que escala incluso a modo de un acto moral (Lalcona, 1974: 40; Nin de Cardona, 1974: 280). En este aspecto, además, y en contraposición con las ideas de Sanz García (2018: 96-97) y Peris Suay (2003: 190) que veían la libertad política en la *libertas* romana, es decir, en la libertad circunstancial, el chileno Héctor Pinto Benavides ve el centro de la libertad política dentro del pensamiento orteguiano en la libertad existencial (2014: 126). La libertad política, por tanto, es un asunto de la condición vital del hombre, y en ese aspecto no puede ser reducida a una situación o contexto particular. “En suma, el hombre enfrentado a la presión connatural del Estado no es libre de poder evitarla, debe enfrentarse a ella, quiera o no” (Ibíd.: 127). La «vida como libertad», desde este aspecto es vista como el modo en que el individuo prefiere libremente asumir la presión del Estado. Es decir, vemos una interpretación desde el punto de vista subjetivo, que se distingue del punto de vista objetivo referido a la continuidad entre las preferencias vitales de la colectividad y el Estado. La libertad política entonces se hace efectiva cuando cada individuo adapta el Estado a sus preferencias vitales.

Miguel Rumayor, coincide en cierto aspecto con esta postura. La libertad es la fuerza que lleva al ser humano a realizar su proyecto vital en su circunstancia. Sólo el ejercicio de la libertad lo llevara a cumplir su deseo de ser verdadero. “la propia fuerza extensiva que posee la libertad personal tendrá que permear todas las esferas de la sociedad y contribuir a la aparición de una ciudadanía comprometida, educada y culta” (Rumayor, 2016: 745). Por tanto, la fuerza ejecutiva de la libertad es la que permea la sociedad y contribuye a transformarla. En consonancia con las



referencias antepuestas, vemos que el aspecto moral tiene su eje central en la acción del individuo, en particular, en su realización. Por tanto, no es azaroso traer el tema moral para analizar en perspectiva la cuestión de la individualidad.

Avanzando con el tema moral y su vínculo político, podemos tomar en cuenta las lecturas de Jesús Conill Sancho (2011). Según él, la creciente politización de principio de siglo rodeó la vida de Ortega. La sociedad se encontraba cada vez más interesada por intervenir u opinar sobre política. Esto motivó fuertemente a Ortega durante su tiempo, aunque también lo alertó en los excesos. Una alarma de la degradación moral señalada en *La rebelión* era el «politicismo»: “La política vacía al hombre de soledad e intimidad, y por eso es la predicación del politicismo integral una de las técnicas que se usan para socializarlo” (IV, 365). La “invasión de la vida humana por la política es lo que constituirá, según Ortega, el «politicismo»” (Conill Sancho, 2011: 260). La exacerbación de la política no debe llevar al punto de afectar la visión con respecto a los fenómenos políticos, sino que debe promover la reflexión raciovitalista. Vemos que el tema moral acentúa al gravidez del individuo poniendo el eje en el problema en cómo lo público afecta lo individual, y viceversa, cómo lo individual debe intervenir en lo público.

El interés de Conill Sancho se encuentra en llevar este problema a la actualidad, al momento de plantear un proyecto educativo. Aunque en el caso del tiempo de Ortega, el llamado al despertar de la reflexión en contra de los ideales que se planteaban como imperativos de la sociedad moderna, era un tema central de su proyecto pedagógico al que ya nos vamos a referir:

“La actividad política, que es de toda la vida pública la más eficiente y la más viable, es, en cambio, la postrera, resultante de otras más íntimas e impalpables. Así, la indocilidad política no sería grave si no proviniese de una más honda y decisiva indocilidad intelectual y moral” (IV, 414)

El problema de los desajustes en la política, según señala dentro de *La rebelión de las masas*, se refiere a una circunstancia más profunda dentro de la actividad humana. El problema de la indocilidad política o rebeldía de las masas en el plano político, debe ser analizado desde un plano moral e intelectual. Ortega pone



de nuevo a gravitar a la política en torno a la moral. El ámbito de la vida humana responde al ámbito de la moralidad, y así también sucede con lo político. En Ortega existe un nuevo intento de encuentro entre lo moral y lo político. Esto se desprende también de los estudios de Alejandro de Haro Honrubia. El pensador español, desde sus primeros planteos políticos considera el plano moral: “Su socialismo liberal en un primer momento responde, pues, al campo de la ética o la moral y no tanto al campo de la política, remitiendo Ortega especialmente a los estudios de Kant, a la crítica de la razón práctica o la moral como ciencia” (Haro Honrubia, 2018: 197). Esta impronta tiene su origen en su formación neokantiana, pero vira para enfocarse en las bases de su pensamiento raciovitalista como fundamento de la centralidad del individuo, y, por tanto, la necesidad fundamental de la intervención de la libertad del individuo. El individuo puede afrontar el desafío o renunciar al caer en la masificación, pero siempre será crucial su toma de postura para establecer lo político. Pese a la circunstancialidad de la vida, la vida humana es individualísima en la ejecución de su libertad que consiste en la acción intransferible de decidir lo que va a hacer y lo que va a ser. La presión social y política influyen fuertemente en el individuo, pero no coartan de manera absoluta su decisión. En su libertad puede adoptar su propio programa vital, o puede aceptar el impuesto por las circunstancias, ninguna de estas decisiones suprime su identidad. Sin embargo, puede menguar la autenticidad con la que ejecuta su libertad.

Por otro lado, cuando se alude a la cuestión de la decadencia moral de la sociedad moderna, Ortega denuncia un nuevo período de declinar de la civilización, y particular declinación de la vida de los individuos. Según los españoles Jaime de Salas y María Isabel Ferreiro Lavedán (2010: 190), en ello coincidían Ortega y Tocqueville, ambos creían que el problema central de la sociedad moderna era la desmoralización. Una desmoralización que era entendida como una falta de vigor o vitalidad expresada en la ausencia de valores sociales. Los valores antiguos se sienten caducos, y de momento no hay otros que logren sustituirlos satisfactoriamente. La persistencia de los viejos valores y normas genera una ejecución y apropiación de los mismos acartonada, inauténtica.



El hombre-masa era expresión de una moral decadente en su conformidad a su nivel de vida. Era expresión de la corrupción moral, intelectual que como problemas sociales y políticos, afectaban las estructuras jurídicas y administrativas de los Estados según cómo lo interpreta José Mauricio de Carvalho (2012: 104). El modo particular de sucederse de la crisis económica, política y jurídica tenía su manifestación en el fenómeno de la masificación de la sociedad (Ibíd., 102). La cultura que había dado origen a la sociedad moderna se encontraba como en suspenso. El hombre vivía según sus normas culturales, pero ya no creía en ellas. De esta manera, Ortega entiende que las exigencias del momento histórico requieren soluciones diferentes para la organización jurídica y política de los Estados, se debe ejecutar una reforma moral y cultural que revitalice el marco social. Carvalho destaca que el modo de ejecutar esta reforma era por medio de la movilización de la ciudadanía. La forma de obtener la colaboración del ciudadano para reformar la vida ciudadana era cambiar la gestión de los asuntos públicos y modificar la vida íntima de los españoles a la par (Ibíd.: 107). En vista de las bases de la libertad de la vida humana, el pensamiento político de Ortega se centra en restaurar la autoridad moral de las instituciones, respetando la vitalidad social de los individuos y los grupos sociales (Giustiniani, 2006: 13-14). En este otro análisis vemos el factor colectivo del plano moral y su continuidad con lo institucional y estatal.

Otro exponente para reafirmar este segundo factor más colectivo de lo moral lo aporta Ángel Peris Suay que coincide además en el hecho de que el resultado rotundo de los análisis orteguianos sobre la situación política dan como consecuencia la vida pública corrompida y la miseria moral e intelectual generalizada (2014a: 114). La vida pública se empobrece y pierde fuerza, pero además, el propio individuo sufre la limitación de sus perspectivas vitales. Queda incapacitado para toda acción que trascienda sus propias necesidades. “Pero no hay vida pública, denuncia Ortega, porque no hay vida individual” (Ibíd.: 116). Faltan individuos emprendedores y activos en todos los ámbitos de la sociedad, en el arte, la labor intelectual, la política y la economía. Sin duda los hay durante esta época, sin embargo, a lo que Ortega se refiere es que estos individuos forjen y sostengan la moral y la cultura, no basta con acciones aisladas. Por tanto, la primera exigencia política del pensamiento orteguiano es de carácter moral. “Al centrar los males de España en los usos sociales, está



convirtiendo los problemas políticos en problemas éticos, de actitud personal y de formas de vida social” (Ibíd.: 118). Reconstituir al individuo lleva a la reconstitución de la sociedad dentro de esta matriz liberal de pensamiento. La regeneración política debe hacer que cada individuo logre hacerse dueño de sí mismo, de su propia opinión (Ibíd.). El individuo no debe quedar disuelto en la sociedad según Ortega, pero esto no quiere decir que el individuo pueda existir aisladamente o que pueda repeler toda influencia social. El individuo aislado de la sociedad es una abstracción. “El liberalismo de Ortega no es sólo una ideología, sino que hunde sus raíces en la propia filosofía orteguiana, en el centro de su concepto de hombre y de su visión histórica de la sociedad” (Peris Suay, 2014a: 127)

El programa de reforma que Ortega propone desde los comienzos de su pensamiento político se encuentra fuertemente influenciado por su contacto con Paul Natorp y la Socialdemocracia alemana inspirada en los principios de Ferdinand de Lassalle (Peris Suay, 2014a: 118). Ortega propone la pedagogía social como programa político que pudiera reformar la sociedad, proveyéndole las herramientas para que la misma forje nuevamente las bases de su cultura y su moral en reemplazo de la moderna.

Esta función educativa tiene un carácter fundamentalmente moral, sin caer en un moralismo. Su eje es el raciovitalismo que no considera las normas morales como estáticas e ideales, sino como nacidas de la actividad libre de las sociedades. La magnanimidad y la participación dentro de la sociedad civil y las instituciones públicas son dos conceptos complementarios de este proceso. “La educación que reclama Ortega no es sólo intelectual, en el sentido en que tradicionalmente tuvo esta expresión en las distintas campañas gubernamentales de educación popular de la época, sino fundamentalmente moral” (Peris Suay, 2009: 484). Por tanto, supone una reactivación etológica del individuo y de la libertad del mismo. Debe reafirmarse en las magnas empresas y debe tomar el mando. El individuo debe ser educado para poder ejercer su libertad, y darle vida a la cultura y a la civilización (magnanimidad), pero a la vez, debe tomar las riendas ante el momento histórico (participación).

Según Miguel Rumayor (2016), que analiza la formación de los ciudadanos dentro del pensamiento orteguiano, el secreto de toda verdadera política, según



Ortega, es declarar lo que es. En ese sentido, esta política de pedagogía social debe llevar a los ciudadanos a captar el espíritu de los tiempos para construir el sentido de cada época, y conformar una opinión verdadera enriquecida en ese sentido.

Este pensamiento político se encuentra relacionado íntimamente con sus nociones éticas, antropológicas y sociales. Al respecto de la ciudadanía, desarrolla el complejo concepto de «saber social» “es un tipo de conocimiento que va más allá de lo estructural o lo científico y que sólo se adquiere íntimamente por el conocimiento profundo de lo que verdaderamente es el ser humano en su realidad y circunstancia concreta” (Rumayor, 2016: 747). Los políticos en este sentido deben cumplir el rol de recoger este saber social a fin de ejecutarlo en el marco de las instituciones estatales. El basamento de la propuesta pedagógica orteguiana propone una relación más armónica entre el ciudadano, los políticos, las necesidades sociales y los cambios históricos, como basamento de una sociedad verdaderamente democrática.

La íntima relación con la circunstancia individual y social del hombre dentro de la filosofía raciovitalista, desvela el conocimiento de la realidad desde la perspectiva particular de cada uno. La revalorización de estas perspectivas constituye una forma de tolerancia, en cuanto a que el origen de la perspectiva es en parte compartida por todos: “el sentido de la tolerancia basada en la atención a la variedad con la que cada ciudadano accede a su propia realidad, para construir de este modo de forma exitosa la convivencia y la vida en común de las personas” (Rumayor, 2016: 752). El conjunto de las perspectivas constituyen la realidad de manera colectiva. De esta manera, hay un matiz de aspiración por una política realista como remedio a la situación moral.

Este programa de pedagogía social no parece encontrarse presente dentro de la etapa madura de su pensamiento, en *La rebelión de las masas* o en *Del imperio romano*, aunque sí prevalecen los principios de la reforma moral de la sociedad como imperativo para superar la etapa histórica de estancamiento. Asimismo, también persiste el *modus operandi* de la búsqueda de restaurar la autoridad de las instituciones respetando la vitalidad social de los individuos y los grupos sociales (Giustiniani, 2006: 13-14).



Finalmente, vemos que son múltiples los autores críticos de la obra de Ortega que continúan esta línea moral de estudio para comprender el puesto del individuo en el marco de la sociedad política y el Estado (Bastida Feixido, 1998; Carvalho y Da Costa, 2012; Cerezo Galán, 1984; Gutiérrez Simón, 2016; Peris Suay, 2014a; Rumayor, 2016). Cada una de esas posturas constituyen una vía de acceso a comprender el problema del individuo y del Estado, desde el aspecto moral que sin duda se encuentra en los textos de Ortega. Se destaca en particular en los escritos referidos a la denuncia social o con la intencionalidad definida de exhortar a la sociedad española u occidental tal como *España invertebrada* (1921), *El tema de nuestro tiempo* (1923) y *La rebelión de las masas* (1930), entre otros. En su mayoría son obras que pertenecen al período público del autor, aunque no nos detendremos en analizar en detalle las razones y los motivos de la atención de Ortega por lo moral en este tiempo, ni si es que ha desaparecido el tema luego de su salida del debate público en su período de silencio.

Podemos dar cuenta, por tanto, también de dos enfoques del tema moral, en cuanto a la realización personal por medio de la vida auténtica, y, por otro lado, la apertura hacia lo colectivo y la construcción de una cultura cívica. En ambos planos, se encuentran constantemente imbricados el rol del individuo y el plano colectivo, en particular, en los riesgos de la influencia de lo colectivo sobre lo individual y de lo individual sobre lo colectivo. Impera en general, una cierta visión negativa que acentúa la exhortación hacia la corrección, hacia la pedagogía social. En contraposición con las obras analizadas podemos ver el problema de la masificación como un problema moral de la conducta de los individuos que no cumplen con su rol vital. Por otro lado, en *Del imperio romano*, también vemos el tema moral de fondo en el declinar de las creencias y valores colectivos. Este tema vincula también ambas obras analizadas, pero además ayuda a comprender el rol del individuo y el Estado en el análisis de la cuestión.

Continuaremos analizando en detalle dos aspectos que se desprenden del análisis etológico del individuo y del problema moral que señala el autor. Este es el caso de la cuestión de la técnica como acción humana y del rol del filósofo y del político como agentes sociales.



3.1.1. *Acción práctica y técnica*

Como anticipamos anteriormente, uno de los ejes de la ética orteguiana se centra en el cumplimiento de la meta vocacional. Esa meta es lograr la autenticidad, «ser lo que uno realmente es» (García Astrada, 1961: 67-73). Por ello, en primera instancia es necesario desentrañar el sentido de este primer concepto para luego adentrarnos en el análisis de la acción humana. Estos dos elementos nos ayudarán a entender mejor la visión orteguiana acerca del rol del individuo en la sociedad política.

En el plano político, Ortega resalta en *La rebelión*, que “la vida pública, sobre todo la política, requeriría urgentemente una reducción a lo auténtico” (IV, 422). Propone por tanto un esfuerzo de nudificación, donde la vida debe desnudarse hasta coincidir consigo misma. No hay claras pautas objetivas sobre la manera en la cual se pueda realizar la autenticidad, sin embargo, como señala Aguilar, “el imperativo de autenticidad en política supone, es claro, un sinnúmero de soluciones en conformidad con las propiedades históricas de cada país” (Aguilar, 1992: 19). La meta de la acción persigue un destino poco claro, aunque distinto para cada individuo y conforme con la realidad histórica de la sociedad. La autenticidad se realiza en la acción humana, y en relación y a consecuencia de sus circunstancias, sólo puede realizarse contextualizada.

Otro aspecto destacable de esta autenticidad, es que la misma se encuentra íntimamente vinculada en referencia a los hombres egregios. Ésta se distingue, según señala Rodolfo Gutiérrez Simón, de la inautenticidad de las vidas vulgares (2016: 110). Tal es el caso del hombre masa, que no vive según su libertad, sino en conformidad con la sociedad en general. No espera nada de sí, ni nada de los otros, sólo espera que todo siga igual o mejor para sí mismo. Es preciso hacer la salvedad de que en realidad el trasfondo del tema moral sobre las masas en *La rebelión*, no se encuentra específicamente en las masas, sino que en la usurpación del lugar de las



minorías por parte de las masas: “las masas ejercitan hoy un repertorio vital que coincide, en gran parte con el que antes parecía reservado a las minorías” (VI, 383)

La acción egregia de las minorías, al contrario, implica un esfuerzo constante. El esfuerzo se realiza como un acto propiamente heroico, cuyo mérito está en el construir la civilización. La acción vital heroica, no se centra en el premio, sino en el hecho mismo de la ejecución de su esfuerzo (2016: 111). Es desde el fondo insobornable de cada uno que surgen las bases de nuestro efectivo vivir. La vida es conquista y es expansión de la vida. Es fundar un proyecto vital sobre las arenas movedizas de la indeterminación constitutiva del ser humano.

Por otro lado, cuando Ortega piensa en la acción humana, tiene en alta estima la imagen del guerrero. “El espíritu guerrero es un sentimiento de confianza en sí mismo y en el mundo que lo rodea, en el que están en juego la propia intimidad y honorabilidad” (Peris Suay, 2003: 187). Este espíritu se encontraba en su máximo esplendor durante la Edad Antigua y Media. Se expresa en la batalla, y el esfuerzo por sostener la paz y la libertad en estos tiempos. “Vivir es sentirse limitado y, por lo mismo, contar con lo que nos limita” (IV, 410), en ello radica el esfuerzo, en enfrentar y ser enfrentado por la limitación. Peris Suay, destaca la tensión que existe entre este modo de vida con el modo de vida del industrial moderno. El primero asume el dolor y el peligro como un elemento natural, mientras que el segundo busca siempre desconfiadamente no arriesgar (Peris Suay, 2003: 188). Es la búsqueda de la seguridad, la cual ha llevado a los industriales a desarrollar la ciencia y toda clase de técnicas que faciliten la vida y reduzcan el riesgo. Otro caso es el de la vida vulgar, que grita en contra de la limitación de la vida. Para ella “vivir es no encontrar limitación alguna” (IV, 410). Espera gozar de los derechos, pero no se esfuerza por sostenerlos o conquistarlos. La vida noble en cambio no se define por los derechos o las atribuciones, sino más bien por las obligaciones. En ningún caso hay un juicio de valor, más bien Ortega señala dos modos de afrontar la existencia a través de la vida, aunque con una clara inclinación por la vida noble de los hombres egregios.

Otro factor que completa esta estimación de Ortega se personifica en la juventud. Hay un encuentro entre este modo de vida egregio y la actitud del joven. “La juventud, pues, es la clave esencial para entender a Ortega” (Nin de Cardona,



1974: 278). La ignorancia del riesgo y la sed de aventura son lo que destacan al espíritu creativo de la vida del hombre egregio. Por tanto vemos, en coincidencia entre José María Nin de Cardona y Ángel Peris Suay, que la acción auténtica encuentra sus coordenadas, en la acción independiente del hombre egregio, el esfuerzo del guerrero y la sed de aventura del joven. Estos tres ejes que completan lo valorado de Ortega dan una imagen romántica de la acción individual. No sólo este componente romántico, sino que hay que dar cuenta también del aspecto voluntarista.

Volviendo a poner foco en la acción del hombre, otra de las modalidades de acción humana destacadas por parte de Ortega es la técnica. Los estudios de la misma se entran a colación de su mirada acerca de la sociedad industrial. “La reflexión que Ortega realiza sobre la técnica y el progreso está directamente ligado y unida a su reflexión sobre la vida humana como realidad primera y primordial” (Haro Honrubia, 2004: 194). Por medio de la técnica el hombre transforma la realidad y amplía sus posibilidades vitales de acción. Cada técnica efectiva se resguarda en el repertorio social y cultural, y sirve de antecedente para toda acción posterior. La técnica no es necesariamente constituir nuevos instrumentos o realizar el saber científico propiamente, puede bien referirse a cualquier intervención para poder hacer frente al mundo, tanto como el lenguaje o la traducción (Quesada, 2000: 88-89). El tema de la técnica y el tema de la acción egregia se encuentran destacados en el análisis de la masificación dentro de *La rebelión de las masas*, en particular, en la primer parte.

Cada hombre vive en la acumulación de los logros y las vidas de otros. En base a ello, se puede hablar de avance histórico. Esta relación progresiva se puede sostener en la medida de que cada forma de vida tome provecho de su antecesora con el fin de superarla. La superación expande la vida y multiplica las posibilidades vitales de la colectividad, de ese modo, se puede decir que “hombre, técnica y bienestar se encuentran indisolublemente unidos en la filosofía de Ortega” (Haro Honrubia, 2004: 196). El resultado de este progreso da a lugar al crecimiento del nivel de vida, en la expansión de las posibilidades vitales: “Creo con ello describir rigurosamente la conciencia del hombre actual, su tono vital, que consiste en sentirse



con una mayor potencialidad que nunca y parecerle todo lo pretérito afectado de enanismo” (IV, 397)

El progreso científico y técnico ha dado vida a un nuevo tipo de intelectual en la modernidad. Se trata del especialista. Dentro de *La rebelión de las masas* Ortega sentencia “el hombre de ciencia es el prototipo del hombre-masa” (IV, 442). Es un fenómeno que llama barbarie del especialismo. El conocimiento humano se ha necesitado adecuar al avance de la técnica y de la ciencia. En vistas a la expansión de la base epistémica de la ciencia moderna, ha surgido la necesidad de la especialización. Las necesidades técnicas han llevado al sabio a adoptar la estrechez de su campo de visión para enfocarse en un asunto específico: “El especialista «sabe» muy bien su mínimo rincón del universo; pero ignora de raíz todo el resto” (IV, 444). El avance del conocimiento humano se ha logrado con el sacrificio de la visión amplia del sabio de la época clásica. Hay más hombres de ciencia que nunca, pero hay menos hombres cultos que puedan ver los extremos del conocimiento. Con la especialización el hombre dejó de ver el bosque, se ha enfocado hacia el árbol, hacia su corteza, hacia los insectos que la recorrían y se ha quedado en los parásitos que habitan esos insectos. Hace tiempo no sabe bien dónde había empezado ni mucho menos dónde está parado.

Ortega es crítico de los resultados del progreso científico y técnico. Aún más del idealismo y del racionalismo que le dio origen. Alejandro de Haro Honrubia destaca los aspectos centrales de esta crítica:

“Este movimiento filosófico con sus mitos de progresismo e industrialismo, con su creencia en el poder ilimitado de la razón, ha producido tal autosuficiencia operativa en el hombre medio, que éste, sin especial esfuerzo de su parte, se ha creído un hombre superior y se ha encerrado herméticamente en sí mismo” (Haro Honrubia, 2004: 205).

Lo que hay que aclarar es que Ortega no abomina el avance científico o de la técnica, todo lo contrario. Ambas constituyen dimensiones esenciales de la vida humana. Lo que el pensador español alerta son algunos de los resultados del mismo, y se pregunta sobre las posibles consecuencias futuras. Hay un titubeo recurrente que lo llevan de un movimiento pendulante entre la admiración y el extremo del repudio,



que forman parte de una actitud reflexiva y sin clausura del mismo pensador, es decir, la interrogación acerca de la novedad de esta forma de vida actual. Ortega aún no se atreve a sentenciar si de todo este conflicto, finalmente, algo nuevo resurgirá que dará nueva vida a Occidente.

En su juventud y gran parte de su vida Ortega busca llevar a España la vanguardia del pensamiento humano. Busca también la vanguardia de la ciencia a fin de elevar la cultura nacional (Conrad, 1967: 423). El pueblo de su tiempo es irresponsable con respecto a las necesidades nacionales, y la salvación no puede venir de ellos. Podría depender de los gobernantes. Pero en España sólo han logrado gobernar sin ningún ideal. Esta es la razón de la decadencia española según Pierre Conrad. El problema se expande a los distintos tipos de ser humano, no sólo aquellos que ocupan la sociedad civil, sino también a aquellos que ocupan el aparato estatal.

Sin querer adelantarme a otras instancias que desarrollaré con más detalle debajo, quisiera detenerme en otras posturas que analizan el pensamiento ético y político de Ortega. Uno de esos casos es el de la argentina Celia Veloso que analiza la relación entre a la ética y la moral de las acciones políticas. Veloso asocia el héroe orteguiano u hombre egregio con el paradigma de la virtud, un buscador de valores, es “el que la encarna en sí, el que se regala generosamente en su obra y que no busca la recompensa amorosa o la aceptación de los otros” (2016: 39). La virtud por excelencia del hombre egregio es la magnanimidad. Busca siempre lo más elevado para tallar los ideales de la comunidad y las bases de la cultura. El héroe se ve representado en el Quijote, un hombre de voluntad y de visión soñadora que despierta un contagio en los otros como ejemplo. Su personalidad es netamente voluntarista. Veloso comprende además, que dentro de la obra de Ortega, toda acción social y política implica un comportamiento ético (Ibíd.: 44). La acción de estos personajes ejemplares que conforman las llamadas minorías tiene una verdadera injerencia dentro de la estructura social. En ellos se condensa “un ingrediente carismático que atrae psíquicamente a los demás como una especie de gravitación espiritual que arrastra a los dóciles en pos de un modelo” (Veloso, 2016: 44). De esa manera, la acción individual influye directamente en la conformación social, transformando la opinión pública y las bases sobre las cuales se constituye el Estado.



Este análisis, por tanto, permite pensar el encuentro entre lo ético y lo político dentro del pensamiento de Ortega desde una manera más integral, y señalando con mayor claridad el salto de lo individual a lo colectivo.

Por su parte, Rodolfo Gutiérrez Simón (2016) que estudia los límites de la libertad, se adentra en la complejidad de este concepto. Este análisis permite comprender el drama moral del individuo:

“Para Ortega, es la circunstancia, elemento crucial de su filosofía, la que nos va indicando cuál es nuestra vocación, esto es, el yo que tenemos que llegar a ser. Sin embargo, deja algo en el aire: ¿cómo puedo saber si estoy cumpliendo mi vocación?” (Gutiérrez Simón, 2016: 113)

Hay una coincidencia con la idea de Aguilar sobre la carencia de referencias al respecto del tema. La autenticidad como meta del obrar es llegar a ser lo que se es verdaderamente, alcanzar un grado de plenitud en lo personal. Desde el aspecto teórico es indecible. Una clave según Gutiérrez Simón se encuentra en el hecho del obrar inauténtico, que ocurre cuando no se reabsorbe o asimila la circunstancia (2016: 114). Por tanto, podemos ver más bien una coordenada de orientación por vía negativa. Sin embargo, se muestra insuficiente para poder dar cuenta con claridad cómo enfocar la propia vocación. Un segundo criterio que facilita Ortega tiene un basamento hedonista: es el placer o el dolor, el gusto o el disgusto como resultado del acto. Ambas pistas no dan calidad sobre su factibilidad. Ortega se deslinda de la cuestión tomándola como algo estrictamente propio de cada individuo. Desde el aspecto pragmático es imposible. Gutiérrez Simón se adentra más en las consecuencias de la indecidibilidad del modo de cumplir la propia vocación, y adopta una postura en extremo pesimista: “El problema tiene más consecuencias de lo que parece, ya que, si no es posible enmendar las decisiones que no llevan a la vida auténtica, en la práctica todos estamos condenados a llevar una vida inauténtica” (Ibíd.: 116).

Frente a esto Gutiérrez Simón propone contrastar el pensamiento orteguiano con la reinterpretación de María Zambrano, y de ese modo, a pesar de que difieren en algunos presupuestos antropológicos, aproximar cierta claridad al asunto. En este sentido, se puede ver la realización de la autenticidad como algo posible en los



distintos momentos diversos (Ibíd.: 117). Por tanto, la autenticidad es una eventualidad que se expresa en la fugacidad de la acción y no necesariamente supone un estado permanente. Por tanto, la vocación se puede entender como el acierto de ciertos instantes significativos de la acción. En el plano ético, la autenticidad se encuentra forzada por la circunstancia. “Esto se entiende en la medida en que la circunstancia reclama que alguien haga algo; y parece que, aun estando unos sujetos (César, Mirabeau) mejor dotados que otros para ello, importa más qué se haga que quién lo haga” (Ibíd.: 118). Hay una clara tensión entre la indeterminación de la libertad existencial y los imperativos morales de la circunstancia sociocultural. Sin embargo, la intervención espontánea del individuo en base a la circunstancia puede significar una discontinuidad con las normas y valores vigentes, aunque sin dejar de ser una acción ética válida.

La libertad se encuentra siempre tensionada y obligada a ejercerse: “no sólo gozamos de libertad, sino que somos necesariamente libres” (Ibíd.: 120). El hombre no es algo concreto en ningún momento, sino que es una perpetua tarea de autoconformación. En cada momento debe elegir. Y esa elección se realiza de acuerdo a las opciones disponibles o a la potencialidad que predispone la circunstancia. En esa tensión entre yo y circunstancia nace la acción auténtica, la acción ética y la acción política propiamente.

Para cerrar este apartado me quisiera detener en una elaboración propia de Ortega. Cinco años antes de comenzar la redacción de *La Rebelión de las masas*, en 1924, Ortega escribe un breve ensayo titulado “El origen deportivo del Estado”. Allí esboza una sencilla teoría basada en el análisis etimológico de algunas palabras del latín clásico para tratar de entender cómo ha surgido el Estado. Su postura es crítica al contractualismo, como ya habíamos referido. Ensayo la idea del surgimiento de la organización política estatal por medio de la acción del juego. Este juego se refiere a los jóvenes de las aldeas, que en vistas de conseguir mujeres, se congregaban para organizarse para el rapto de doncellas de otras aldeas. Estas empresas despiertan los ánimos adversos de las otras tribus, y por medio de la violencia nace el combate y la guerra. “Pero la guerra suscita un jefe y requiere de una disciplina: con la guerra que el amor inspiró surge la autoridad, la ley y la estructura social” (II, 713). La unidad y



la disciplina que requiere la aventura exogámica es la que da lugar a la organización inicial que coronará la tribu como signo ante otras tribus. No se considera la organización para la supervivencia, ya que eso no supondría más que relaciones de solidaridad internas que no condicen directamente con la organización estatal que propone una empresa común. Esa primera empresa en la guerra o el combate con el fin de garantizar la reproducción exogámica.

El grupo de jóvenes organizado para el fin de este tipo de aventuras guerreras da lugar a una primera institución política: el club de jóvenes. El mismo tendrá su espacio en la tribu que será exclusivo para ellos, donde se realizarán los planes de las nuevas empresas, los rituales orgiásticos y las danzas preparativas para la guerra. En base a este club, otra serie de instituciones sociales surge inmediatamente: la exogamia, la guerra, la organización autoritaria, la disciplina de entrenamiento o ascética, la ley, la asociación cultural, el festival de danzas enmascaradas o carnaval, la sociedad secreta. La última institución en surgir es la asamblea de los ancianos, el senado, que se organizaba en pos de la defensa.

En este despertar juvenil, se expresa además la voluntad del héroe o del hombre egregio. Que según Lasaga Medina (1996) y Cerezo (1984) tiene su inspiración y su influencia en Nietzsche. La voluntad del héroe nietzscheano que se expresa en la «voluntad de poder», es una fuerza creadora frente a la nada de la realidad. Ortega difiere sobre el presupuesto nihilista, basándose en su metafísica de la vida. Sin embargo, la continuidad de la acción jovial espontánea y creativa son base también del obrar auténtico.

Este ensayo, además, nos da cuenta de una vinculación entre el juego deportivo y la acción política. Es un enlace muy complejo y confuso que quizá podamos descifrar con mayor detalle al analizar la imagen del político. ¿Podría pensarse que la idea del legislar, propia del político, es una acción que se realiza fuera de la ley, y se expresa del mismo modo que el juego? Es conocida la frase de Nietzsche: “La madurez del hombre es haber vuelto a encontrar la seriedad con que jugaba cuando era niño” (1886: 450). ¿Podría pensarse además que aquí hay una pista para entender mejor el concepto de autenticidad en Ortega? Ante esa madurez, Ortega opone su sentencia: “La madurez comienza cuando descubrimos que el



mundo es sólido, que el margen de holgura concedido por la intervención de nuestro deseo es muy escaso y más allá de él se levanta una materia resistente” (IV, 196).
¿Qué pasa entonces con el político?

Para Ortega en *La rebelión de las masas*, la actividad política se encuentra también fuertemente favorecida por el aumento de las posibilidades vitales que le ha dado la técnica y el avance científico. Sin embargo todo el plano político se encuentra atravesado por la complejidad misma de la vida humana:

“La actividad política, que es de toda la vida pública la más eficiente y la más visible, es, en cambio, la postrera, resultante de otras más íntimas e impalpables. Así la indocilidad política no sería grave si no proviniese de una más honda y decisiva indocilidad intelectual y moral” (IV, 414)

Vemos que Ortega, entiende la acción humana desde el enfoque personal y existencial como la acción dirigida hacia un proyecto de autenticidad, y un segundo enfoque dirigido al plano interpersonal y comunitario que es la técnica. La acción de la individualidad se ensambla constituyendo lo cultural, lo social y lo institucional. La centralidad del individuo no está, sin duda, resuelta en su pensamiento, pero la ponderación sobre el mismo es significativa a lo largo de esta sucesión de cavilaciones. Gran parte de las citas y los autores que hemos tratado en este apartado se enfocan en analizar esta visión. Este enlace moral para entender la relación entre individuo y Estado tiene su punto de partida y su fundamento en la acción individual y su resultado sintomatológico en el plano público y social. Mi esfuerzo en gran parte de este apartado es también tratar de entender los dos aspectos de la moral orteguiana: el individual vinculado con *La rebelión* y el colectivo casi concentrado en *Del imperio romano*, y en algunos aspectos presente en también en *La rebelión*, principalmente la segunda parte de la obra. Esta mirada del enfoque moral puede dar cuenta además de cierta continuidad entre ambas obras, sin embargo, cierto énfasis en un aspecto en *Del imperio romano*.

La complejidad de las relaciones entre política y cultura que se deducen de la acción espontánea del individuo. Allí surge el rol del intelectual para darnos cuenta de otra faceta de la acción humana, la relación entre contemplación y acción:



“El contexto en que hay que situar su defensa de una acción de las minorías sobre las masas es éste de la «acción» cultural que se centra en su objeto: producción científica o artística de la que, como un efecto no buscado, brotará ejemplaridad; nunca, por tanto en el inmediato de la acción política” (Lasaga Medina, 1996: 245-246).

La contemplación de la circunstancia es un aspecto nodal que despertará la imagen de ciertos individuos especialmente dotados para lograrla: los intelectuales. El individuo en general siempre tiene que hacerse de la contemplación de la circunstancia para adecuar su acción a ejecutar, sin embargo, los intelectuales, en el sentido valorado por Ortega, dan una visión más amplia y de relevancia histórica. Esta visión del intelectual es de provecho para la sociedad toda, ya que ayuda a orientarla. Aquí nace una tensión compleja que se desarrolla entre el afán contemplativo del intelectual y el afán resolutivo del político. Entre ellos se entrama la tutela de todo el resto de los ciudadanos. Esta dicotomía será analizada en detalle en el próximo apartado.

3.1.2. Rol del filósofo y rol del político

Ya hecha una breve anticipación en el apartado anterior, en este apartado breve se considera la figura del político como actor social y el contraste que plantea Ortega con el filósofo, personificación del intelectual. La acción del político se presenta de una manera particular y complementaria a la acción del filósofo dentro de la vida social (Diez del Corral, 1956; y Haro Honrubia, 2015). Este es quizá el desarrollo que más se aleja de nuestra cuestión, sin embargo, la intención de todo el apartado moral es poder circundar a nivel global qué entiende Ortega por acción individual y su rol en el plano público dentro de la conformación del Estado. Forma parte del mismo esfuerzo hermenéutico que impulsa a la tesis en general, en el afán



de poder leer más allá de las líneas de las obras analizadas y poder comprender los matices que subyacen a las mismas.

Poder entender esta relación entre político y filósofo es importante para tomar en cuenta el tema de la relación con la verdad e intervención dentro del campo social y político. La verdad es aquí entendida como la capacidad de la inteligencia humana de formarse ideas desde la circunstancia, ideas que correspondan al mundo objetivo, es decir, el mundo de los elementos y referencias compartidos con los otros «yo». Este componente gnoseológico se encuentra en la base de la argumentación de *La rebelión de las masas* tanto como *Del impero romano*, no sólo en la esperanza del autor por hallar una teoría política lo más asertiva posible, sino también en el posicionamiento del mismo Ortega dentro de sus escritos.

Poco antes de escribir *La rebelión*, antes también de su segundo viaje a la Argentina y Sudamérica, Ortega desarrolla un breve ensayo sobre la caracterización de la personalidad del político: “Mirabeau o el político” (1927). El ensayo es disparado por la lectura de la obra de Herbert Van Leisen titulada *Mirabeau y la política real*. Se centra en el ejemplo del revolucionario francés Honoré Gabriel Riquetti (1749-1791), conde de Mirabeau. Originalmente fue una serie de publicaciones en el diario *El Sol* de Madrid a lo largo de 1927.

Ortega veía en Mirabeau al arquetipo del político, frente al cual siente encontrarse ante su exacto opuesto. Mirabeau se anticipa a un nuevo modo de hacer política. En su oratoria romántica encanta a las multitudes y es anticipo de la oratoria de los parlamentos occidentales. Ortega destaca su mirada atenta a la situación y las circunstancias del pueblo francés. Relaciona la imagen de César también como político destacado. Un político como Mirabeau se sitúa dentro de la minoría egregia, es un «gran hombre». Su acción se encuentra enteramente volcada a llevar a una sociedad a hacer historia. “La oposición entre egoísmo y altruismo pierde sentido referida al gran hombre, porque su «yo» está lleno hasta los bordes con «lo otro»: su ego es un alter –la obra” (IV, 201).

Ortega se dedica a repasar toda la biografía del revolucionario francés, su rol en las sesiones de los Estados Generales y la posterior revolución. A pesar de sus aparentes vaivenes políticos, Ortega resalta que su política era clara, “La política de



Mirabeau, como toda buena política, postula la unidad de los contrarios” (IV, 208). De esta manea moviliza el cambio social, pero la revolución en Ortega es contraria a la política. El revolucionario es contrario al político porque toda revolución tarde o temprano trae una contrarrevolución, “el político es el que se anticipa a este resultado, y hace a la vez, por sí mismo, la revolución y la contrarrevolución” (IV, 209). El político ante la sociedad es visto como un inmoral, pero no por ser contrario a la moral, sino porque en su acción es falta de escrúpulos. Viene a imponer con su acción un cambio a la sociedad. “El gran político ve siempre los problemas de Estado a través y en función de los nacionales” (IV, 218)

Al político se le opone el intelectual, que no tiene una necesidad por la acción, sino más bien es más flojo y torpe para actuar. El político, en cambio, es siempre vigoroso y vital, inclinado a actuar antes que a entretenerse por explicar lo que hace. “El hombre político, de naturaleza impulsiva, no se anda en contemplaciones; en él lo primario ya es el operar” (Diez del Corral, 1956: 8). Ortega, declarándose opuesto a Mirabeau, arquetipo de lo político, se identifica, por tanto, con el intelectual. El intelectual aspira a descubrir y dar luz a lo verdadero, es ese el objetivo del filósofo. En el intelectual, “el punto de partida tiene que ser el ejercicio pensativo, el afán de claridad sobre las cosas, con un afán de comprensión que no tiene límites” (Rovira Riech, 2002: 119). En cambio, el político se mueve con una acción motivada por un resultado que sea efectivo, aunque esto implique enturbiar o contradecir los postulados teóricos del intelectual:

“...el pensamiento político es sólo una dimensión de la política. La otra es la actuación. Sin preverlo él mismo, Mirabeau encuentra en sí, mágicamente presto, el formidable instrumento para la nueva forma de vida pública: la oratoria romántica, la magnífica musa vociferante de los Parlamentos continentales, que sopla, como el espíritu divino sobre las aguas, sobre el alma líquida de las muchedumbres” (IV, 197)

Cuando el intelectual intenta dilucidar la mayor claridad de la problemática política, el político, con la finalidad de conquistar a las muchedumbres construye con retórica un relato romántico. No reniega de la realidad aspirada por el intelectual, la trasciende en cierto sentido. Sus distintas acciones se constituyen en dos modos de



enunciación discursiva diferenciados de acuerdo a sus metas, y que inevitablemente los expone a oponerse entre sí. Es importante destacar que Ortega, exhorta en esta obra sobre la importancia de que el político no se desprege del plano crítico del intelectual. En los casos de César, Mirabeau y Napoleón hubo también una fruición intelectual en la producción de obras ajenas al plano político netamente teóricas. El verdadero político no debe renegar de la teoría:

“No se pretenda excluir del político la teoría; la visión puramente intelectual. A la acción, tiene en él que preceder una prodigiosa contemplación: sólo así será una fuerza dirigida y no un estúpido torrente que bate dañino los fondos del valle” (IV, 223)

El político tiene que ejercitar la contemplación a fin de formar una sensibilidad histórica y social para interpretar los tiempos y así ejecutar su acción de manera efectiva. En Ortega, “La política es una de las funciones más secundarias de la vida histórica” (Haro Honrubia, 2015: 493). Siempre llega después de los cambios culturales y sociales que operan en el fondo epistémico de las creencias. La política es consecuencia, adecuación a la situación sociohistórica de la nación. Como interpreta Nin de Cardona, en la obra de Ortega, “la claridad de la política no radica en la coherencia interna de sus postulados, en la perfección formal de su perfil racional, su claridad se encuentra en el sentido de sus realizaciones, en la razón de sus hechos” (1974: 285). El político, para ser un verdadero político, necesita ser también un intelectual. La falta de la capacidad intelectual puede llevar al fracaso cualquiera de sus acciones (Sánchez Cámara, 2005: 195). La acción y la contemplación son ingredientes indispensables para su función.

Mirabeau en sus características de impulsividad, activismo, visión clara y capacidad de unir contrarios logra integrar todos los elementos propios del gran político. Pero a la vez, hace falta la fuerza creativa, por medio de la cual se pueda dar lugar en el Estado las necesidades nacionales. Por ello también, según indica Mercedes Rovira Riech, “un político tiene que tener mucho más de artista” (2002: 121). Su capacidad de innovar genera un efecto fuertemente atrayente en su acción.

Que la política sea consecuencia de la situación histórica no hace de ella algo superfluo. “El que no se ocupa de la política, afirma Ortega, es un hombre inmoral;



pero el que sólo se ocupa de la política y lo ve todo políticamente, es un majadero” (Sánchez Cámara, 2005: 197). Aquí se opone a la cuestión de la inmoralidad del político a la que anteriormente habíamos tomado en cuenta. Este segundo modo habla del verdadero trasfondo del concepto orteguiano de moralidad, es decir, adecuar las costumbres, las acciones y el derecho a las creencias vigentes. Una moral socialmente compartida puede estar caduca, por tanto, sostenerse en creencias caducas. Esa es la situación de la inmoralidad de Mirabeau, su accionar era inmoral en el marco de la creencia por la monarquía absoluta y todo lo que a ella conlleva.

Esta dualidad entre el político y el intelectual se encuentra oculta en *Del Imperio Romano* y *La rebelión de las masas* por medio de las figuras de César y especialmente de Cicerón. Ambos son propiamente políticos, pero la imagen del intelectual se desliza con cierta intensidad en el segundo. Cicerón es considerado como aquel que anticipa el momento histórico de la decadencia romana y pregona a la población tanto como a toda la dirigencia política sobre la necesidad de reestablecer las costumbres perdidas, es tanto político como intelectual. César, en cambio, es un hombre de acción, un político nato con sensibilidad histórica. La tercer persona de ambos textos es Ortega. Él se constituye en el texto de ambas obras de la misma manera, es decir, como un intelectual. Busca dar luz y alertar a la sociedad en general sobre el proceso de cambio que acontece en España y Occidente en general.

Si bien la imagen del político no se encuentra destacada del mismo modo que en el ensayo “Mirabeau o el político”, es también un punto de partida desde el cual Ortega piensa el rol de las minorías en el liderazgo social. La acción política del individuo no es solamente creadora de una cultura de lo público, sino que también conductora de la sociedad desde el plano estatal en razón de las circunstancias. Cuando el político se desconecta del plano intelectual sobreviene la catástrofe en el plano público.

A modo de conclusión de este primer apartado, vemos que no es ingenuo creer que en Ortega hay un camino dentro de la ética y la moral para trazar un vínculo entre el ciudadano y el Estado. Ese horizonte moral también empapa a los individuos que dirigen el Estado mismo, a saber, los políticos. La acción individual en la búsqueda de la autenticidad, tanto como en la técnica no deben perder su tacto



de las circunstancias. En conjunto, la acción humana construye los horizontes del mundo humano, tanto sus posibilidades como el repertorio cultural y las instituciones sociales. Cuando se interrumpe este proceso histórico sobrevienen alteraciones en el plano social y político, es eso lo que Ortega llama inmortalidad. No se trata de conductas antiéticas ni antisociales necesariamente. La inmortalidad son conductas que escapan al contacto con las circunstancias, escapan a la construcción de la cultura y afectan la posibilidad de una vida auténtica. Tarde o temprano se ve afectada la sociedad entera y, en consecuencia, el Estado.

Este enfoque se encuentra fuertemente acentuado en *La rebelión de las masas*, y en algún aspecto lo encontramos en la caracterización de Cicerón al percibir la decadencia de Roma, que se encuentra en *Del imperio romano*. La caída de la *concordia* y la *libertas* como base de la cultura cívica romana se avizora como un riesgo para su permanencia como sociedad, como cultura. Es vista como un riesgo, o como signo de un posible cambio, que Ortega interpreta como punto de partida de la decadencia romana. Un segundo aspecto presente en la obra es también la constitución del tribuno de la plebe dentro del Estado romano. Aquí en particular no impera la carga negativa de la decadencia moral, sino que en esta institución Ortega busca hallar el instante de mayor vigor de la moral romana: “del fondo de firmes creencias que constituyen una nación, mientras una nación tiene alma” (VI, 127). Veo en estos aspectos el plano colectivo de lo moral, desde el cual, la acción de las individualidades constituye lo público.

Ángel Peris Suay, entiende que “Ortega encuentra en las creencias compartidas un elemento de consenso desde el que justificar las instituciones y un fundamento de la obediencia o cooperación de los ciudadanos con la cosa pública” (2014: 197). Debajo de ello, como principio de su liberalismo, se encuentra el hombre radicalmente libre, obligado por su indeterminación a decidir su vida. Según Peris Suay (2014: 198), el imperativo de la libertad se desarrolla en base a una triple exigencia: La primera es la elevación material y espiritual del individuo para poder hacer efectiva su libertad; la segunda es que los hombres asuman un protagonismo moral, es decir, que asuman un compromiso sobre la situación y se hagan protagonistas de la acción pública; y la tercera exigencia es la necesidad de que los



ciudadanos se doten de instituciones que hagan posible su libertad, es decir, que adapten las instituciones estatales a las exigencias socio históricas de la nación. Esto último se expresa en el análisis de la cuestión del Estado como piel en *Del imperio romano*: “Todo cambio importante en la estructura social suscita una necesidad pública que, si lo es de verdad, plantea una cuestión de Estado” (VI, 126).

Sin embargo, Peris Suay no da cuenta de la sutil distinción de los modos de libertad a los que se refiere Ortega. Uno primero que se refiere al primer imperativo arriba señalado, y uno segundo referido al segundo y al tercero. Esta diferencia ente libertad radical o existencial del individuo, distinta de la libertad que presentan las posibilidades en las circunstancias permite entender el análisis antropológico y ético que da marco al pensamiento político de óptica liberal en Ortega. Sin embargo, no creo que podamos achacar este descuido a esta fuente, sino parece ser que esta distinción no está del todo resuelta en el mismo pensamiento de Ortega, ya que el mismo nunca explicita esta distinción de manera tajante. Vemos que la libertad existencial se establece ante la “inseguridad esencial a todo vivir” (IV, 398) presente en el individuo, el yo, y el otro plano de la libertad se presenta siempre ante la circunstancia: “las circunstancias son el dilema, siempre nuevo, ante el cual tenemos que decidirnos” (IV, 401). Esta última libertad es la que lleva al ser humano a lograr su autenticidad, es también, la circunstancia un recurso del político para direccionar el rumbo del Estado. Pero es preciso dar cuenta que la circunstancia se encuentra constituida además del entorno físico, por los usos sociales, los valores, la cultura, las creencias, es decir, todo un repertorio que es también fruto de la acción humana. Aquí la serpiente parece morderse la cola, y es un aspecto interesante que se encuentra abierto dentro del pensamiento del filósofo español.

En la circunstancialidad de las creencias compartidas es donde el ciudadano común, el político y el intelectual encuentran un criterio de racionalidad trascendente a sus subjetividades que hace posible la construcción de la sociedad plural (Peris Suay, 2014: 197). La diversidad de los individuos, por más compleja que de hecho es, no los mantiene aislados, es la circunstancialidad constitutiva de todo individuo la que abre las puertas para construir la comunidad. En esos patrones comunes, es donde habita la política como una técnica humana para hacer frente a la



circunstancia. Ese hacer frente es también una cierta paradoja, porque el origen de la misma circunstancialidad, en parte, también está en la acción humana. La revisión constante de la circunstancia y la apertura a la acción creativa y auténtica, dan a lugar al cambio progresivo de la historia. La civilización avanza, por así decirlo, sobre las bases del sendero que ella misma ha construido. Ese cambio progresivo trastabilla si no da cuenta de la misma línea activa y dinámica que la constituye: esto lo vemos en la inmoralidad de la acción inauténtica y el desconocimiento de la circunstancia. Por eso Ortega, vuelve siempre al pasado, al pasado de Occidente en *La rebelión de las masas*, y al pasado romano en *Del imperio romano*, para recuperar los fundamentos del origen de la continuidad histórica en su esfuerzo por hacer una interpretación raciovitalista y racio-histórica de los problemas sociales y políticos.

3.2. El enlace socio-cultural

En el presente apartado se busca exponer, la segunda línea de continuidad que propongo. Podemos seguir esta línea, por medio del recorrido tradicional de los comentaristas del pensamiento social de Ortega, basados en gran medida en la obra *El hombre y la Gente* (1957). Esta línea se enfoca principalmente en entender los postulados sociales de Ortega a fin de comprender la realidad política. Como anticipamos anteriormente, Ortega esperaba completar *La rebelión de las masas* con una teoría social que ya se encontraba implícita en ella. Esta tercer parte serviría de fundamentación de la misma. Ortega mismo, en reiteradas ocasiones destaca en varias lecciones y conferencias que prepara la conclusión de tu teoría social y política en esta otra obra que se termina publicando de manera póstuma e inconclusa. Se pueden notar además algunos de los conceptos de la teoría social de Ortega dentro de *Del imperio romano*, en particular la teoría de los usos sociales.

La cuestión social es también un problema de constante interés para Ortega. Ya en *La Rebelión* define a la sociedad con miras a trazar su teoría social: “Sociedad



es lo que se produce automáticamente por el simple hecho de la convivencia. De suyo e ineluctablemente segrega ésta costumbres, usos, lengua, derecho, poder público” (IV, 353). El poder público y las bases del derecho y la estructura del Estado encuentran sus raíces en la base viva de las sociedades nacionales que es su cultura.

Para poder analizar con el debido cuidado esta cuestión, se propone dividir el presente apartado en tres párrafos, uno primero que exponga las ideas básicas del pensamiento social de Ortega retomando aspectos ya vistos con la finalidad de interrogarlos nuevamente para reintegrarlos a la cuestión. Luego, en un segundo apartado, que explore el recorrido entre el yo individual y la sociedad, para finalmente concluir con su aproximación hacia la teoría del Estado orteguiano. De tal manera quedaría completa la otra vía de continuidad entre el individuo y el Estado, lo que llamo el enlace socio-cultural, y que se desarrolla dentro de la teoría social.

3.2.1. *Sociología orteguiana*

Como habíamos anticipado en el capítulo 1, el gran formador de Ortega en materia social fue Georg Simmel, aunque habría que destacar además cierta influencia por parte de Augusto Comte y de Emile Durkheim, a los cuales leyó asiduamente a lo largo de su vida. También es relevante señalar a Herbert Spencer, y la influencia de la etnología y el culturalismo alemán con el que discutió continuamente. Tales son los casos de Leo Frobenius, Heinrich Rickert y Oswald Spengler, que forman parte de su espectro de autores citados entre muchos otros. En el presente apartado intentaremos entender qué entiende José Ortega y Gasset por sociedad, y discutiremos con distintos estudios teóricos que analizan la sociología orteguiana.

Ortega es muy crítico de la sociología de su época. Coincidiera que los libros que pretenden hacer sociología o teoría social se llenan de ideas complejas sin llegar



al punto central e importante del cual debiera partirse, es decir, “qué es lo social, qué es la sociedad” (X, 141). Los fenómenos elementales quedan completamente relegados y la sociología versa sobre toda clase de cuestiones fascinantes andando completamente ciega en lo central. Lo que le interesa a Ortega es hacer teoría y filosofía social, y es algo que a su parecer no puede ser satisfecho por parte de los sociólogos de su época.

Lo social en Ortega es definido como algo humano deshumanizado (Ferreiro Lavedán, 2002: 260-261). Lo social parte siempre de lo humano, pero se ha desprendido del individuo como una realidad independiente, como indica en *El hombre y la gente*: “He aquí acciones humanas nuestras, a las que faltan los caracteres primordiales de lo humano, que no tienen un sujeto determinado, creador y responsable de ellas, para el cual ellas tienen sentido” (X, 257). Se encuentra oculto siempre tras los hombres, y se encuentra vigente siempre entre ellos. Lo social habita en cada individuo, pero no se reduce a ellos que no son ni pretenden ser cosas sociales. Aquí Ortega crítica la idea de que lo social sea una entidad específica o una subjetividad, sino que es el resultado de la acción y convivencia de los individuos consolidada en la historia, ya veremos más adelante en particular esta cuestión para analizarla y comprenderla mejor en relación a la teoría de los usos sociales.

En Ortega la sociedad es sustancialmente móvil y cambiante, siempre situada en una historia de manera que reviste siempre un pasado y se proyecta hacia un futuro. De esta manera, la sociedad no está nunca hecha, sino que está siempre haciéndose y deshaciéndose. La sociedad es histórica (Ferreiro Lavedán, 2002: 274). Poder entender el punto de vista acerca de esta cuestión nos va a llevar a recorrer los distintos postulados que forman parte del andamiaje estructural de la teoría social orteguiana.

Como anteriormente señalamos, Ortega es crítico del contractualismo. A su entender la sociedad no puede de ningún modo nacer con un contrato sea este explícito o implícito, ya que para que un contrato se pueda dar tiene que antes haber sociedad, es decir, ciertas normas sociales que garanticen su institución y cumplimiento. Es por ello que la sociedad nace de la convivencia misma de los individuos. Es en esa convivencia que se construyen los sentidos comunes y las



costumbres que forman a la sociedad. De esta manera puede decirse que la sociedad en Ortega es como define Víctor Reynoso, es “un conjunto de reglas, de significados, de usos que muchas veces han perdido su sentido original, pero que siguen normando la vida humana y al hacerlo constituyen lo específicamente social, la sociedad” (2008: 17). Es, por tanto, distinta de la asociación que implica siempre un entorno social constituido donde se reúnan los individuos voluntariamente para instaurar una organización.

La sociedad es, por tanto, anterior a la organización política y a las instituciones públicas, y no nace con ella. Es anterior además a la construcción de la sociedad civil y el Estado de Derecho (Reynoso, 2008: 18), sin duda. Su surgimiento antecede toda forma de estructuración del comportamiento humano ya que es ella misma esta estructuración y circulación anónima entre los individuos.

Por último, la sociedad no es solamente dinámica y surgida en el marco de la convivencia, sino que además integra fuerzas complejas dentro de sí. Ortega, en su lectura del historiador alemán Theodor Mommsen (1817-1903), define dos impulsos básicos que operan dentro de todo entorno social, que son fuerzas de asociación y de disociación (Lemke Duke, 2015: 37). Ortega señala esto en *Del imperio romano*: “Conste, pues, que en toda colectividad de hombres actúan tanto fuerzas sociales como antisociales” (VI, 102). En su estudio de las comunidades de la Edad Antigua define, por un lado, el synoiquismo (syn = con, común; oikos = casa), el origen del impulso asociativo o fuerza de unidad, y, por otro lado, el dioiquismo⁷ (dia = en dos partes, separadamente, sentido de dividir; oikos = casa) como proceso de separación, o fuerza disgregadora de lo social. Por tanto, la sociedad es siempre tensión de fuerzas de unidad y de disrupción y destrucción de la sociedad. Estas fuerzas no cesan y no dejan de existir en ningún momento, las mismas ayudan a andamiar la crítica orteguiana contra el liberalismo ingenuo de su época que creía que la sociedad podía ordenarse sin interferencia del Estado (Cfr. VI, 103).

⁷ Se trata de un neologismo constituido por Ortega, en el griego clásico, las formas dioikeo (διοικέω: administrar, gobernar), dioíkesis (διοίκησις: administración, dirección) y dioiketes (διοικητής: administrador, tesorero) dan a lugar a la imagen de poner orden en la división de las partes del hogar o espacio común. No significan de ningún modo una actitud disgregadora de un orden como intenta proponer Ortega.



La sociedad orteguiana puede ser vista como un constante conflicto interno donde hay una necesidad de cooperación entre los integrantes, pero también de lucha. De ambas dimensiones surgen dos tipos de funciones históricas: “la cooperación crea la civilización; la lucha engendra por sí misma un poder moderador de los antagonismos –la soberanía” (Hernández Rubio, 1956: 87). Lo social por tanto tiene una relación íntima con las instituciones públicas y lo político como moderación del conflicto.

La sociología, por su parte, “es la ciencia del objeto de la sociedad, lo encuentra partiendo –como siempre en Ortega- de la realidad radical, esto es, de la vida humana” (Perriaux, 1956: 166). Ortega mantiene su eje en la realidad radical de la vida para encontrar el origen a la complejidad de lo social: “El punto de vista vital es el nativo y primario en el hombre” (III, 594)

La gran obra de teoría social de Ortega, cuya publicación fue siempre pospuesta por las complejas condiciones del exilio fue *El hombre y la gente* (1957), terminó por publicarse de manera póstuma e incompleta. El libro ya había sido anunciado en 1936 (Cfr. VI, 70). Y luego fue reiterado su anuncio en otras obras posteriores. El autor había preparado el manuscrito para la edición, pero dada su delicada salud sumado a los viajes de destierro, no llegó a culminar la edición para publicarlo antes de su fallecimiento en 1955. Entre 1939 y 1940 había impartido un curso en la Sociedad de Amigos del Arte de Buenos Aires durante su estadía en el país que llevaba el título de “El hombre y la gente”, allí anticipaba ya los temas de la obra. La versión taquigráfica de este curso sirvió a Ortega para comenzar a elaborar sus manuscritos y fue la base del andamiaje de un segundo curso impartido entre 1949 y 1950 en Madrid, en el Instituto de Humanidades. La versión que pretendía Ortega contemplaba 15 capítulos. Los últimos 3 que llevan el título de “El Estado”, “La ley” y “El derecho” no aparecen en ningún manuscrito. Por tanto, en la edición de 1957 se publican los 12 capítulos previos. Pretendía publicarlo primero en inglés, luego en alemán y en holandés, no esperaba publicarlo en español a causa de la censura que pesaba sobre su persona en el régimen franquista.

Dentro de esta obra parte de la realidad radical que es la vida humana para poder entender e interpretar el plano social. Explora en los primeros capítulos una



fenomenología del yo, en su vínculo con el mundo y la aparición del otro. Estudia la cuestión del plano inter-individual y elabora una crítica a las visiones naturalistas que veían los vínculos interindividuales como origen de la sociedad: “lo social aparece, no como se ha creído hasta aquí y era demasiado obvio, oponiéndolo a lo individual sino por contraste a lo inter-individual” (X, 261).

No es hasta el octavo capítulo que Ortega reconoce introducirse a lo social por medio del concepto de «gente» como el factor impersonal de lo social. En este capítulo esboza aspectos esenciales de su teoría de los usos sociales. En los dos siguientes capítulos analiza desde una perspectiva de la razón histórica un uso específico que es el saludo. En adelante explora la cuestión del lenguaje, las vigencias sociales, la opinión pública y el poder público en el Estado. En este breve vuelo de pájaro podemos ver que el intento por cimentar una sociología en Ortega hace de su obra de teoría social un manual completamente *sui generis*. No sólo intenta definir qué es lo social, sino que analiza el contexto fundante de lo social como tal. El centro de su esfuerzo se enfoca en volver a reinterpretar lo social desde lo humano, en el intento de hacer patente lo social en la vida misma de cada uno.

En adelante, pretendo recorrer este camino entre la vida particular y la gente exponiendo los factores que conforman el entramado social desde la visión del pensador español. La intención es poder comprender este tipo particular de oposición de lo social a lo inter-individual. Este itinerario se encuentra en cierto modo presente en *La rebelión de las masas*, y daremos cuenta también que este modo de entender lo social también se expone en algunos aspectos de *Del imperio romano*. De este modo, el esfuerzo por comprender el particular entramado que lleva desde la vida particular del individuo a lo social, y en consecuencia al Estado permite no sólo interpretar de mejor manera los postulados de Ortega, sino que entender mejor la diferencia que existe entre ambas obras analizadas.



3.2.2. Salto del yo-tu a la Gente

El salto de la vida radical hacia lo social es algo que se encuentra presente en *La rebelión de las masas*, pero no se encuentra expuesto en *Del imperio Romano*. Anteriormente nos preguntábamos si esto podía suponer un cambio de postura dentro del pensamiento político de Ortega, un cierto viraje hacia el colectivismo. Pero como vemos ahora, se encuentra aún vigente en los años en los que se escribe esta segunda obra, como vimos, *El hombre y la gente* surge en una serie de conferencias presentadas en Buenos Aires en la misma época en que Ortega piensa sus artículos sobre el Imperio romano. Dentro de estas conferencias tanto como la obra inconclusa publicada póstumamente en 1957 se encuentra este mismo itinerario. En el área de la propia vida individual encontramos lo social imbricado en su aspecto constitutivo.

La cuestión de la vida individual comienza con destacar la importancia del ensimismamiento para el ser humano, “El hombre debe tener afán de ser sí mismo y por eso necesita de la soledad; pero, a la vez, experimenta una fuerte propulsión interior que lo lleva al afán de ir hacia otros” (Rovira Riech, 2002: 106). El volcarse a uno no puede anular el volcarse al mundo, y en el mundo nos encontramos con otros como uno. “Con presencia sensible tengo de él otro sólo un cuerpo, un cuerpo que ostenta su peculiar forma, que se mueve, que aneja cosas ante mi vista, es decir, que se comporta externa y visiblemente, lo que los psicólogos norteamericanos llaman *behavior*” (X, 193). Pero esto es por ahora sólo su aparición, ni siquiera se puede hablar aún de relación. Las relaciones con los otros son lo «inter-individual». Estas relaciones aún no son lo social propiamente. Lo individual se encuentra constantemente atravesado por el otro y lo social, en base a ello se puede interpretar la continuidad entre el individuo y lo social (Naval y Suarez, 2000).

Según Guillermo Suarez y Concepción Naval Durán (2000), durante el pensamiento juvenil de Ortega se nota un especial vuelco hacia la otredad y la colectividad. El Ortega juvenil para estos autores es colectivista. No es hasta los años 30 que se produce un giro mediante el cual sitúa la intersubjetividad en el marco de la metafísica de la razón vital. Es en ese punto que Ortega comienza a ligar el punto de partida del estudio social en la estructura de la vida. El estudio que realizan estos



autores sitúa a Ortega entre Durkheim, Sartre y Heidegger. Aunque lo que intento probar también con este análisis es que aspectos de este particular colectivismo no son desechados del todo en la etapa madura del pensador español.

La vida se presenta como radical soledad que, en contraste, a ese solipsismo radical, hay una apertura radical, un constante altruismo hacia el mundo y hacia los otros. Vivir no es encerrarse en las propias representaciones, es tender a ser fuera de uno mismo, en la circunstancia: “El hombre, pues, al encontrarse viviendo se encuentra teniendo que habérselas con eso que hemos llamado contorno, circunstancia o mundo” (X, 166). La vida se encuentra arrojada en un mundo, en una circunstancia que no elige, pero a la que tiene que hacer frente a tal facticidad para permanecer en la existencia.

Hay una tensión constitutiva en el individuo, entre su radical soledad existencial y su inevitable vuelco hacia el mundo: “La vida humana como realidad radical es sólo la de cada cual, es sólo mi vida” (X, 159). El mundo no puede ser evitado por mucho tiempo sin padecerse grandes consecuencias, pero el mundo también es un espacio de necesidades en el cual se vuelca la acción humana. “Se apunta de este modo la existencia de tres niveles, lo individual, lo interindividual y lo social en sentido estricto; de los cuales los dos primeros constituyen la vida personal” (Naval Durán, 2000: 284), sólo el tercero es propiamente el campo de estudio de la sociología.

El ámbito interindividual es analizado por parte de Ortega con un marcado corte fenomenológico. Repara con detalle en momentos hipotéticos de la vida cotidiana. En el encuentro mutuo, el «otro» pasa a ser un «él» o una «ella». Con los otros individuos compartimos un mundo de objetos comunes, que usamos y que podemos referir con el lenguaje, ese es el «mundo objetivo». El lenguaje se convierte así en una herramienta vital para hacer frente al mundo interindividual.

En ese conocimiento mutuo surge el «nosotros». Es un modo de circunscribir al otro abstractamente, en diferencia de otros:

“Conforme convivimos y somos la realidad «nosotros» -yo y él, esto es, el Otro- nos vamos conociendo. Esto significa que el otro, hasta ahora un hombre intermediado, del que sólo sé que es, por su cuerpo, lo



que llamo un «semejante», por todo, alguien capaz de reciprocarme [...] lo voy distinguiendo de otros que conozco menos” (X, 209)

Más allá del cerco de las inmediatas otredades, damos cuenta de una multiplicidad de individuos totalmente ajenos, surge la «gente». Que son todos y nadie en particular. En la gente encontramos un amplio repertorio de cosas que hacemos, no por un gusto o un interés personal, sino porque lo hace la gente. Es una fuerza de acciones que viene de la gente y no tiene su origen en nosotros, pero las hemos adoptado. “El sujeto de lo social, en este sentido, no es el individuo, tampoco el nosotros, sino la gente, que no es nadie concreto” (Naval y Suarez, 2000: 285). Tenemos por tanto dos modos de relacionarnos con los otros, de generar influjo y de recibirlo: de manera interindividual o de manera social.

Gente puede entenderse también como un horizonte pragmático que nos orienta para interactuar en el mundo. “He aquí, pues, acciones humanas nuestras, a las que faltan los caracteres primordiales de lo humano” (X, 257). En este sentido se puede entender a lo social como lo humano deshumanizado, ya que corresponde a un horizonte de la conducta humana donde no hay una intervención directa de la decisión del individuo, sino que impera la sencilla adhesión y reproducción. La sociedad se presenta como un mal necesario para hacer frente a los otros y a la vida misma. Es una gran desalmada instalada en nuestra circunstancia que puede facilitarnos la vida como también condicionarla y limitarla. “Las acciones sociales son humanas, pero no se originan en el individuo, no son queridas por él, ni muchas veces entendidas siquiera” (Rovira Riech, 2002: 107). Estas acciones sociales son los usos.

Lo social como hemos visto es un hecho patente en la vida humana. En el marco de la convivencia humana se adoptan modos de vida que se generalizan, pasan de la acción individual a su repetición por medio de los pares y se generalizan. Estos modos exitosos de actividad comienzan a actuar independientemente en cada uno de los individuos, es lo que Ortega llama «usos sociales». No son independientes por suponer una entidad extracorporizada del individuo, sino que son independientes porque se realizan más allá de la intención del individuo, y, en especial, más allá de la creatividad del individuo. Es lo que «se hace», todos lo hacen. El uso se puede



expresar como una realidad pragmática, ya que su objetivo es la acción. Tiene una íntima similitud con los hechos sociales de Emile Durkheim, con el que Ortega discute y dice “Los hechos sociales constitutivos son los usos” (V, 650). Ortega crítica a Durkheim por no haber comprendido que los usos “son acciones cuyo preciso contenido, esto es, lo que en ellas hacemos, nos es ininteligible” (Ibíd.). Es decir, su carácter irracional para el individuo que los ejecuta. Por otro lado, podría decirse, que el hecho social de Durkheim abarca no sólo el aspecto pragmático, sino que también el aspecto cognoscitivo propio de la creencia, o, dicho de otro modo, Ortega aplica los conceptos de creencia y de uso social de manera diferenciada, aunque ambos constituyen lo que Durkheim llama hecho social. Esté o no convencido Durkheim de su racionalidad, viendo en contraste su definición de hecho social, saldrán a la vista sus similitudes:

“Un hecho social es toda manera de hacer, establecida o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior; o también, el que es general en la extensión de una sociedad determinada teniendo al mismo tiempo una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales” (Durkheim, 1985: 51-52)

Los rasgos de los usos según Ortega son: 1. Son imposiciones mecánicas, es decir, que operan en el obrar humano y se realizan en su mayoría quiérase o no; 2. Son irracionales, ya que no se tiene plena conciencia de por qué se hacen; 3. Son realidades extraindividuales e impersonales, ya que nadie en particular las crea en el momento, son automatismos ejecutados por igual entre los individuos y trasciende a los mismos. Los usos son realidades que tardan en formarse, que tiene su origen en el pasado histórico de las civilizaciones y cuyo origen no necesariamente se vincula semánticamente con el presente en el que se ejecuta.

Los usos además tienen efectos sobre la vida individual: 1. Permiten la cuasi-convivencia con el desconocido, con el extraño, en cuanto a que hay un modo de comportarse vigente que comparten los individuos entre sí más allá de su mutuo conocimiento; 2. La sociedad atesora el pasado en el uso, ya que son vigencias cuyo origen se encuentra en el pasado lejano, y cada ejecución del uso lo vuelve a apropiar en el presente; 3. La sociedad sitúa en cierta franquía al hombre frente a su porvenir,



le provee una base para desarrollarse en el mundo y proyectarse hacia el porvenir, creando algo nuevo. El uso nos dar un parámetro social desde el cual proyectarnos, desde el cual poder reflexionar y mejorar racionalmente nuestra conducta generando nuevos usos que se vuelvan vigencias sociales. Automatiza parte de la vida humana permitiendo concentrar la vida creadora en ciertas direcciones (Naval y Suarez, 2000: 286).

Los usos tienen su punto de partida en acciones ancestrales. En su origen fueron iniciadas por algún individuo y se generalizaron de manera intersubjetiva. “Los usos fueron antes conducta intersubjetiva, plenamente personal, consciente y responsable que, al hacerse vigente, se ha despersonalizado, deshumanizado y ha pasado a ser uso” (Naval Durán, 2000: 287). Se han originado de manera consciente y pueden generarse aún en la actualidad. Hay una revalorización de esta libertad originaria que ha generado lo social como una acción genuinamente humana (Pinto Benavides, 2014). Lo humano sigue permaneciendo, pero su generalización los ha vaciado de contenido de manera que se han generalizado de manera netamente mecánica entre los individuos. El contenido semántico se encuentra por tanto reservado exclusivamente al plano de las creencias.

La multiplicidad de los usos en conjunto con las creencias conforman el complejo repertorio que es la cultura. El individuo se posiciona también como creador de usos y, más aún, creador de cultura. Pero así como es un agente de transformación, es apremiado por la cultura y los usos ya vigentes. Los usos determinan y condicionan la acción humana, e incluso pueden tomar intensidad opresiva tanto para el individuo como para las sociedades: “todo lo social es una máquina que mecánicamente conserva y fosiliza vida humana personal” (X, 282). Los usos, normas y creencias se presentan al individuo como circunstancia, y como una realidad impersonal que actúa en todos los individuos en diferente medida.

El rol de los usos en la vida colectiva dentro de la visión orteguiana, hace notar a Luis Legaz y Lecambra una línea normativista de orden social (1960: 13). Su origen se encuentra en el pensamiento de Durkheim como anteriormente mencionamos. Se trata de un normativismo jurídico formalista, que estructura los parámetros del derecho en general. “La vida social tiene, pues, en Ortega, una



dimensión y estructura claramente normativas y por eso se esfuerza él por separar esta vida social —o, concretamente, «colectiva»— de la vida auténticamente personal y de la relación interindividual” (Ibíd.). En este marco, el derecho se cimienta en un conjunto de usos sociales que definen y encausan la vida colectiva.

Hay un concepto más que define el grado de intensidad del uso que es el de «vigencia». La misma determina lo que podría darse a entender como la vida del uso. Según Ortega los usos no tienen la misma vigencia. En la medida que empiezan a perder vigencia comienzan a perder sentido para los individuos y lentamente comienzan a relegarse hasta desaparecer. “La idea de la «vigencia» ejerce, en el 'mundo sociológico' de Ortega, una función análoga a la que representa la «validez» en el sistema de Kelsen” (Legaz y Lecambra, 1960: 13). Aunque a diferencia de Kelsen, en Ortega, la adhesión individual no se da en el mismo modo, el uso es casi siempre imposición. En la medida en que el uso es vigente para un cuerpo social tiene un sentido fuerte para el grupo y es ejecutado por el grupo con total espontaneidad. Aquí es donde podemos resignificar el análisis de la vida como libertad que se encontraba presente en *Del imperio romano*. Una sociedad donde las leyes se fundan en usos vigentes, es una sociedad que mantiene una identidad con sus instituciones y vive con ellas como si fuera libre. Lo opuesto sucede con la pérdida de vigencia del uso, si el mismo se perpetúa en la ley, la sociedad padece una suerte de extrañamiento hacia el mismo. La vida colectiva no es espontánea ni libre, sino que se aplica a la reproducción del uso por mera adaptación (si este es una norma) o simplemente lo deja de ejecutar. Sobreviene la vida como adaptación ante el marco jurídico.

Algo semejante sucede en el fenómeno de masificación, hay una conducta indistinta frente a los usos sociales. Si bien la teoría de los usos no se encuentra claramente expresada en la obra, persiste la indeterminación o inadecuación de las políticas públicas frente a las vigencias sociales. Las vigencias modernas se han perdido, y las masas se presentan como un marco originario de nuevos usos sociales que aún no eclosionan completamente dentro de la sociedad europea.

La ley por tanto es un uso fuerte adoptado por una colectividad dentro de su sistema jurídico. Este orden jurídico es el que conforma el andamiaje del Estado y su



constitución. La figura estatal en Ortega le da un rol preponderante al sistema jurídico, por ello es entendido como uso fuerte. “El Derecho es, pues, para Ortega, un conjunto de usos sociales” (Legaz y Lecambra, 1960: 22). Es indispensable el cuerpo social como antecedente del derecho.

El trasfondo del pensamiento sociológico de Ortega remite incesantemente hacia la colectividad viva, y hacia el individuo en su vida radical. “Más que a las formas políticas, siempre quiso privilegiar en su observación y atención al fondo vital y emergente de las subjetividades sociales” (Rovira Riech, 2002: 115). El individuo en cambio queda reducido y tensionado ante la injerencia anónima de la colectividad. En este entramado social, que se hace patente en la circunstancia del individuo, es dentro del cual se establece en su superficie el Estado. Por tanto, vemos desde el plano social nuevamente esta misma justificación de la acción individual como originaria del plano comunitario e institucional de las sociedades. Pero lo social ha tomado su propia gravidez y actúa independientemente de las individualidades. Como podemos ver, lo social se constituye por oposición a lo individual e interindividual. Lo social es parte de la circunstancia que apremia al individuo y con la cual el individuo tiene que vérselas constantemente. Esto también constituye las bases para entender la relación entre el individuo y el Estado.

3.2.3. Análisis del concepto de Estado

Habiendo hecho una anticipación de la discusión en torno al concepto de Estado en Ortega, corresponde ahora profundizar el análisis del término. Ya hemos recorrido también la teoría de los usos sociales como imposiciones mecánicas e irracionales que tiene su origen en el pasado histórico de las sociedades. Es importante precisar que al ejecutarse se adhiere un aspecto personal en la apropiación, “además de que existe siempre la posibilidad, aunque excepcional de hacer un uso racional” (Ferreiro Lavedán, 2002: 260), es decir, que no sean siempre irracionales. Todo el análisis de la sociología orteguiana hasta el momento nos ha



llevado a reconstruir el camino entre el individuo y el Estado. Tal recorrido se encuentra mediado por la relación del yo con su circunstancia, la aparición del otro, el ámbito interindividual y la gente como ámbito social propiamente dicho donde surge el Estado. El punto de partida, nuevamente y del mismo modo que en el vínculo moral, se encuentra en el individuo como vida radical.

La afección del individuo y el uso es recíproca y marca una tensión. El uso afecta al individuo y el individuo afecta el uso por medio de su reproducción. Es por ello que Isabel Ferreiro Lavedán resalta la distinción dentro del acto del individuo: “No se trata, con todo, de acto personal ni de acto social, sino de grado personal y de grado social dentro de cada acto humano” (Ferreiro Lavedán, 2002: 267). Destaca la moderación de Ortega y su esfuerzo por encontrar un equilibrio entre libertad y cultura, de aquí la frase que evoca el tema central de *El tema de nuestro tiempo* (1923): “Vencer esta inveterada hipocresía ante la vida es, acaso, la alta misión de nuestro tiempo” (III, 605). Es decir, que los usos sociales y las normas culturales no deben anteponerse a las necesidades vitales. En ello radica el sentido de la importancia de aplicar la cultura al servicio de la vida y no sacrificar la vida al servicio de la cultura. Se puede entrever que no existe un acto plenamente individual, ni tampoco un acto plenamente mecánico. Siempre algo del individuo queda y algo de la cultura queda por más radical que sea nuestra acción libre o más grande sea la opresión de los usos. Ambas son dos instancias complementarias que mutuamente se regulan y se corrigen (Ibíd.). El individuo es por tanto una unidad compuesta de esos dos elementos, el personal y el social, que habitan en conjunto en su interior, sin llegar a faltar ninguno de los dos y sin llegar a imponerse absolutamente el uno sobre el otro. Dicho de otro modo, el individuo es «un yo» y «su circunstancia». Según Ferreiro Lavedán, Ortega da por erróneas dos interpretaciones de la realidad social e histórica: el colectivismo (que cree que los procesos históricos se definen por las muchedumbres genéricas) y el individualismo (que cree que los agentes históricos son exclusivamente los individuos). “Llega nuestro filósofo, con todo a mostrar la unidad de lo humano, a la vez: personal, social e histórico; y, con ello, a anteponer dicha unidad compleja a todo intento de separación y división o ruptura entre sus componentes” (Ibíd.: 288). La vida histórica es por tanto convivencia.



Hay en todo uso tres leyes que regulan su existencia: uso, abuso y desuso (Ibíd.: 270). Las tres no son necesariamente una sucesión estricta, aunque frecuentemente se puede dar como secuencia. Todo uso tiene una fase de nacimiento y formación, que llega hasta una plenitud, una crisis, proceso de debilitamiento y una muerte. Los usos por tanto se encuentran sometidos a ciclos históricos, pero encuentran también su radicación social en un profundo origen histórico.

Ortega distingue también dos tipos de uso según la energía e intensidad de su influencia sobre el individuo. Hay usos débiles y usos fuertes. “Saludar y cuanto suele llamarse «costumbres» es uso débil; el derecho en cambio es un uso fuerte” (X, 293). La intensidad que tiene la cultura es distinta de la intensidad coactiva del derecho, siempre y cuando este se aplique. Pesa sobre ambos la misma capacidad imperativa, pero en dos diferentes intensidades. El uso impone un «poder social» sobre el individuo. “El «poder social» funciona en la coacción que es el uso” (X, 272). Ese poder no es de nadie en particular, es una fuerza que domeña nuestro querer y trasciende cualquier actor concreto que la ejerza. En el caso del derecho, ese poder se materializa en la acción más intensa y concreta de la fuerza del orden público. Gracias al derecho se estructura el Estado como una cosa social, “se oculta siempre tras de hombres, tras individuos que no son ni pretenden ser sin más cosas sociales” (X, 263).

Las ideas sociales, influidas por las creencias compartidas, conforman en el plano social la opinión pública. Son opiniones reinantes de manera genérica ente los individuos, y no se corresponden con ninguna opinión particular. “Es la opinión extendida, compartida y vigente en la sociedad y, por tanto, la que se impone a todos sin excepción” (Osés de Gorraiz, 1989: 227). La opinión pública no es estrictamente un uso, pero coinciden en el hecho de ser opiniones aceptadas sin una clara reflexión racional, por tanto, aceptadas irracionalmente, ininteligibles e impuestos a cada uno de los individuos. En este caso se trata de ideas, y no estrictamente de creencias según la distinción que realizamos en el capítulo 1. El tipo de idea a la que aquí se refiere Ortega es la opinión.

La opinión pública se distingue de la opinión particular y de la opinión particular de un grupo ya que no tiene necesariamente una racionalidad o adhesión



fuerte como estas, pero a la vez, tiene mayor vigencia social: “hay, pues una diferencia radical entre la opinión particular de un grupo, por enérgico, proselitista y combatiente que sea, y la opinión pública, esto es, la opinión efectiva establecida y con vigencia” (X, 319). La sociedad es poder sobre los individuos que la integran. Esta opinión tiene tras de sí ese poder público y social. “Las sociedades son, por esencia, poder, un poder incontrastable frente al individuo” (X, 321). Poder público y opinión pública son fuerza y sentido de la sociedad. La sociedad ordena su poder público por medio de un aparato llamado Estado.

Según Jesús María Osés de Gorraiz (1989: 229-232), sobre el Estado recaen tres funciones específicas atribuidas por Ortega: 1. El Estado para garantizar su vigencia tiene que estar respaldado por la opinión pública, para evitar los particularismos sectoriales y la desmembración de la sociedad, en este aspecto vemos cierta idea de legitimidad; 2. El Estado debe regular la acción de las fuerzas antisociales o disgregadoras que puedan amenazar con fracturar la unidad social, “por ello debe ejercer violencia sobre las personas antisociales sobre las que debe caer el peso de la ley” (Ibíd.: 230); 3. El Estado es garante de la salud del cuerpo social, “la sociedad es por naturaleza algo pernicioso a lo que hay que prestar continua atención” (Ibíd.: 232). No estoy de acuerdo con este último factor al modo en el que se refiere. Osés de Gorraiz piensa que Ortega ve a la sociedad como algo pernicioso que requiere de la atención del Estado, y como vimos en *Del imperio romano*, la visión del español parece ser todo lo contrario. El Estado puede ser un problema para la vida social, por tanto, más bien debe garantizar que las fuerzas sociales actúen a riesgo de perder toda legitimidad en el caso contrario. Ortega mismo, vuelve a repetir en *El hombre y la gente*, “para lograr que predomine un mínimo de sociabilidad y, gracias a ello, la sociedad como tal perdure, necesita hacer intervenir con frecuencia su interno «poder público» en forma violenta y hasta crear [...] un cuerpo especial encargado de hacer funcionar aquel poder en forma incontrastable” (X, 323). Este es el Estado, y su intervención si bien es frecuente, no expresa que sea continua.

Con respecto a la primera función del Estado, nos encontramos ante el problema del Estado como instrumento que necesita contar con la venia de la



sociedad, este es el problema del mando social. Ya desde su ensayo *Vieja y nueva política* (1914) Ortega señalaba el desajuste entre la política del gobierno de la restauración monárquica y el nuevo sentir vital de la sociedad española. La base que se encontraba allí trataba de las vigencias culturales como el fondo o supuesto prepolítico (Diez del Corral, 1956: 13). El Estado es por tanto el mecanismo de mando de la sociedad que busca identificarse con el trasfondo social. “Lo que recibe el nombre específico de Estado, en Ortega es corrientemente el mecanismo del mando, el cual resulta contrastado con la nación, con la libertad, con la opinión pública, etc.” (Diez del Corral, 1956: 17). El mando efectivo del Estado se encuentra siempre en riesgo de perder el eje y ejercer su fuerza de manera riesgosa, en ello vemos con un nuevo contraste el peligro del estatismo definido en *La rebelión de las masas*, o el riesgo del Estado como aparato ortopédico de la sociedad dentro de *Del imperio romano*.

Según Diez del Corral, el mando en *La rebelión de las masas* se encontraba garantizado por el ejercicio pleno de una minoría social, aristocrática y esforzada que guiaba por ejemplaridad al cuerpo social. Para que haya mando no es posible que se suprima la libertad: “Libertad y mando se encuentran en implicación constante, a veces en contienda, pero fraterna siempre. La libertad concreta, efectiva, surge del mismo seno de la sociedad” (Diez del corral, 1956: 18). Por tanto, en la medida que el Estado interfiera esta libertad, interferirá con su misma capacidad de imponerse en la sociedad. Reprimir a la sociedad puede significar herirse de muerte.

¿Qué pasa con los restantes? ¿Dónde han quedado aquellos que no mandan? Simplemente no mandan, sino que se subsumen bajo la fuerza de los usos, de las leyes y de la opinión pública, pero también les dan vida y garantizan o no la legitimidad del poder público. Cabe la posibilidad de la vida como libertad, donde se produce la continuidad armoniosa entre los individuos y el poder jurídico del Estado ¿Es esto una estructuración rígida de la sociedad de manera que quede claramente segmentado quienes son minorías y quienes son masas? Sin duda no, siempre está abierta la puerta dentro del pensamiento orteguiano para que otro tome la guía del mando, pero esa acción implica un esfuerzo variable, pero siempre significativo. Tampoco puede decirse que quienes no mandan no se encuentran oprimidos



necesariamente, puesto que la vida social puede volverse una adaptación al molde férreo del Estado. La fuerza del Estado puede ser, sin lugar a duda, opresiva. Pero puede existir el caso de que sea armónica, como piel, donde las minorías se sientan fuertemente identificadas con quienes ejercen el mando del Estado. También es preciso entender que en Ortega las minorías no ocupan necesariamente los puestos de poder dentro del Estado.

Lo que sucede en *Del imperio romano*, es que el mando no es ya un atributo de un sector, sino más bien una propiedad del conjunto de la sociedad y que constituye la legitimidad del Estado. “El Estado es el ejercicio del poder público fundado en la opinión pública, unitaria, reinante de la sociedad con «robusta vigencia»” (Llano Alonzo, 2008: 164). En el caso de que el mando fuese detentado por un individuo o por un sector, existe el riesgo de que desaparezca el consenso social o más bien la concordia y sobreviene la discordia entre la sociedad, por tanto, se adentra en la crisis política. Es preciso aclarar que ese riesgo se da si ese sector no es una minoría, o no tiene una clara interpretación de la circunstancia social. De ser así, tal continuidad nos obligaría a decir que puede un solo individuo o un pequeño grupo detentar el poder del mando social como vimos en el estudio sobre la figura del político.

Teresa López de la Vieja (1996) estudia con atención el tema de las minorías en cuanto al mando o legitimización de la autoridad. Las minorías dirigentes tienen el papel del ejercicio de la fundación o refundación de la estructura social misma, no del dominio legítimo de la sociedad, “más allá de las competencias propias de su grupo y para crear una nueva voluntad general; esto es, un problema de hegemonía” (López de la Vieja, 1996: 146). La cuestión de las minorías es garantizar la hegemonía dentro de todo el cuerpo social, no gobernar la sociedad.

El mando entonces es lo contrario al ejercicio de la fuerza, es distinto del Estado aunque sea una necesidad del Estado. El mando garantiza el ejercicio de la autoridad, la legítima y se funda siempre en la opinión pública. “Como podemos ver se concibe todavía al Estado como un poder casi místico, espiritual, nacido del consenso de las masas y minorías y que no está basado en la fuerza aunque la pueda ejercer” (Oses de Gorraiz, 1989: 224). Esta expresión parece algo contradictoria



dentro del artículo de Oses de Gorraiz, aunque es más adecuada a la visión orteguiana del Estado según mi entender.

Según Mercedes Rovira Riech (2002: 124), el poder político no debe ser mero reflejo del poder social, sino que se debe encontrar guiado por las minorías. Ella justifica esto en relación a la ceguera de la colectividad, que no sabe qué quiere, sino más bien sabe lo que no quiere en cuanto a que le oprime. Son las minorías las que guían el proyecto nacional y establecen los parámetros del proyecto de vida en común. Como señala Ortega: “Antes que nada es el Estado proyecto de un hacer y programa de colaboración” (VI, 479). En ese marco se puede trazar una redefinición del orden del mando, la sociedad por tanto revestiría el poder del veto, pero no un poder positivo o efectivo que lleve a la sociedad misma a emprender un proyecto conjunto. La sociedad en general más bien puede prestar la conformidad al proyecto del Estado:

“Si es él un proyecto de empresa común, su realidad es puramente dinámica; un hacer, la comunidad en la actuación. Según esto forma parte activa del Estado, es sujeto político, todo el que preste adhesión a la empresa –raza, sangre, adscripción geográfica, clase social, quedan en un segundo término. No es la comunidad anterior, 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” (VI, 485)

El Estado por tanto se encuentra originado en bases históricas constituidas por la acción de los individuos, los usos y las necesidades sociales, pero como tal es una realidad dinámica y que no debe perder su dinamismo.

Todo lo antedicho nos permite pensar también al Estado, no sólo como un uso fuerte, sino, además, como un conglomerado del derecho público que se establece en base al uso fuerte de las leyes y no debe perder su eje del mando en la profunda circunstancia social. El Estado orteguiano no tiene su eje en el aparato burocrático, sino que en el imperativo de la ley. No hay demasiadas precisiones de parte de Ortega sobre las políticas públicas o los distintos organismos públicos o la estructura estatal. Su visión del Estado parece reducirse, en parte, a una herramienta que tiene



su origen próximo en las necesidades sociales y su origen lejano en la acción de los individuos, y cuya función también debe adecuarse a la circunstancia social, facilitando una estructura y constitución dinámica acorde a la misma:

“...el Estado constituido es sólo el resultado de un movimiento anterior de lucha, de esfuerzos que a él tendían. Al Estado constituido lo precede el Estado constituyente, y este es un principio de movimiento” (VI, 474)

Lo constituido no puede prevalecer completamente sobre lo constituyente. Por otro lado, el Estado, en tanto que uso, forma parte del repertorio del individuo. Las leyes, en su fuerza imperativa, forman parte de la circunstancia del individuo y le son tanto constitutivos como adversos, así como los otros usos sociales. El ejercicio de las funciones estatales impacta en mayor o menor medida en la vida personal de cada uno y le dan un marco sobre el cual conformar su propia existencia, se le oponen o anteponen como parte de su mundo, como parte de su circunstancia.

En su mismidad el individuo es eje de la tensión, en la medida en que el efecto del Estado se ejecuta en sí mismo. Pero no deja de carecer de la libertad existencial. Este tipo de libertad existencial o metafísica es fundamento de la libertad social o política propia de las circunstancias. “El liberalismo no es para Ortega solo un programa o proyecto político, sino una visión del hombre y de la sociedad que se asienta en la afirmación de la condición personal de hombre” (Sánchez Cámara, 2005: 203-204). Por tanto vemos también una imbricación entre la vía moral que trazamos y la vía sociocultural por el hecho de que ambas no son contradictorias ni independientes. Más bien hablan de distintas facetas de análisis del campo público distinguidas metodológicamente por este estudio.

Diez del Corral, considera de manera optimista (más optimista que el mismo Ortega) la acción ortopédica del Estado. “Al lado de la función circunstancial, coactiva, ortopédica del Estado, consistente en reajustar la unidad del cuerpo social cuando se resquebraja, se encuentra la función normal, activa, ascendente, del Estado como empresa del mañana” (Diez del Corral, 1956: 20). De aquí una mirada sobre la deficiencia de la estructura social. Sin adentrarse en los pormenores, podríamos preguntarnos qué clase de régimen quería validar Diez del Corral. Ortega, por su



parte, se muestra claramente favorable de la visión opuesta, en su discurso final en favor de la vida como libertad dentro de *Del Imperio Romano* (Cfr. VI, 132).

Un último aspecto que amerita ser considerado es el análisis que realiza Legaz y Lecambra (1969) sobre el derecho internacional. Ortega crítica al derecho internacional de su época por no haber logrado considerar a fondo el problema jurídico entre los Estados. En parte por el inconveniente de ver al Estado como una entidad análoga al individuo desde el plano jurídico, es decir, que se produzca la traspolación de la persona jurídica del derecho privado hacia el derecho público (Ibíd.: 20). En particular, ante las situaciones de guerra, no va el Estado o la autoridad a batallar en la misma, sino que va la nación como pueblo organizado en armas. Por tanto, la guerra entre Estados como tales “sería «injusta» por promoverse en un espacio jurídicamente vacío, por cuanto el Derecho verdaderamente «internacional» no existe” (Ibíd.: 22). Si el derecho es imagen de los usos sociales que se aplican a los individuos, no podría trazarse de este modo un derecho propiamente internacional para con los Estados, simulando que fueran individuos pasibles de agravios o de derechos.

Todo esto se debe a un concepto de Estado más complejo, que considera distintos factores muy diferentes al modo en el que se concibe la vida individual del ciudadano: “los pueblos experimentan otras variaciones con las que necesariamente hay que contar, porque a tenor de las mismas adquieren derechos nuevos de los que en otra situación no podían considerarse titulares” (Legaz y Lecambra, 1960: 25). Los Estados no son más que representantes de estos pueblos y el concepto de persona es inservible para poder trazar o entender los vínculos que se dan entre los pueblos. Las sociedades nacionales revisten de otras complejidades totalmente ajenas a los ciudadanos como individuos particulares.

Mediante este desarrollo también podemos entender la adhesión de Ortega a la república española, como refiere Llano Alonso: “Las esperanzas e ilusiones suscitadas en Ortega por la joven República se debían, en parte, a la confianza que aquel tenía en el potencial reformador y regenerador del nuevo régimen, y también a su indiscutible legitimidad de origen” (Llano Alonso, 2008: 169). La espontaneidad con la que surgió luego de la crisis de la transición posterior a la dictadura de Primo



de Rivera, evidenciaba un tácito consenso social entre los españoles que parecía brotar de las mismas entrañas sociales de la vida colectiva. El error que criticó siempre Ortega a los políticos republicanos fue el hecho de renunciar a la posibilidad de nacionalizar el poder público, es decir, hacer del Estado propiamente una cosa pública de los españoles. Es decir, que el Estado constituido vuelva a tender lazos con las fuerzas constituyentes. Por el contrario, se limitaron a debatir sobre el injerto de sistemas de organización pública extranjeros, no nacidos del interés y la cultura propiamente española (Llano Alonzo, 2008: 171), forzando nuevamente el desajuste entre lo político y lo social, y distanciando un Estado ortopédico de la verdadera vida colectiva de España.

En conclusión, vemos en este segundo plano de análisis, un modo de tender una línea de vinculación entre el individuo y el Estado por parte de Ortega. Pero también, hay que dar cuenta que la distancia entre el Estado y el individuo es tal que el Estado, lejos de constituirse en continuidad con el individuo, se le antepone e incluso se le opone como realidad impersonal. Este recorrido entre el individuo y el Estado se encuentra presente en *La rebelión de las masas*, pero en *Del imperio romano* parece focalizarse en la parte final del recorrido, es decir, entre la sociedad, los usos y las vigencias sociales y el Estado. Es decir, se focaliza en el análisis de la legitimidad del Estado en relación con las fuerzas constituyentes del mismo. No hay por tanto un cambio de visión, sino más bien un cambio de foco, donde el rol del Estado no se ve afectado, y donde el riesgo de que el mismo se aparte de una correcta comprensión de las circunstancias sociales que garantizan su legitimidad e inspiran su constitución permanece igual de vigente. Este riesgo es también moral, no porque sea contrario a las buenas costumbres, sino porque pone en riesgo las bases mismas que constituyen las instituciones estatales. La acción del Estado puede contrariar el dinamismo social que le da origen y de éste modo frustra sus propias bases, poniendo en crisis no sólo su legitimidad, sino la permanencia de toda la comunidad que lo conforma. El objetivo del Estado no debe ser interferir en el dinamismo social, ni mucho menos intentar siquiera suplantarlo. Su objetivo es mantenerlo vivo por medio de un proyecto que le dé un horizonte hacia el futuro a la comunidad, pero donde el mismo proyecto no sea ajeno a las bases históricas y culturales (usos y creencias) que constituyen tanto al Estado como a la misma sociedad. Es decir, debe



tener en cuenta el plano histórico, el pasado que le da origen y un futuro que debe ser forjado en base al mismo. Este plano histórico nos lleva al siguiente problema que recorren ambas obras analizadas.

3.3. Cuestión de la crisis

Hay un tema más, que une ambas obras y permite dar perspectiva a las dos vías de vinculación entre Estado e individuo, a saber, la moral y la social. Es un problema histórico, sustancial de la vida colectiva: se trata del tema de la crisis. Ambas obras se refieren en cierto modo al problema de la crisis histórica y política. *La rebelión de las masas* habla puntualmente de la crisis del mundo moderno (Lasaga Medina, 2012), y *Del Imperio Romano* habla de la crisis del mundo antiguo, es decir, el comienzo de la decadencia de Roma, aunque subrepticamente Ortega lleva a su reflexión a tratar de entender la crisis de la modernidad también.

Ortega no es el único pensador que está considerando la cuestión de la crisis durante la primer mitad del siglo XX, personalidades como las de Unamuno, Spengler, Rickert, Husserl, Heidegger, Patočka, Arendt, Jaspers, María Zambrano, Adorno, Thomas Mann y tantos otros, (Lasaga Medina, 2012: 42) describen también fenómenos semejantes de una profunda grieta dentro de la cultura occidental europea. Como un último vínculo de tensión entre individuo y Estado, me parece importante problematizar la cuestión de la crisis política desde el análisis de la historia. Según el filósofo madrileño, la historia presenta situaciones de cambio intenso. En ese sentido podemos hablar de etapas históricas y culturales que han llevado a la humanidad por sucesivas edades doradas y decadencias, hasta llegar al hombre moderno. Ortega destaca que la forma de vida social de occidente ha entrado en una última crisis. La civilización occidental transita un sendero de decadencia y el liderazgo europeo dentro de *La rebelión de las masas* se encuentra en duda. La cuestión de la crisis permite entender desde una óptica distinta el desenvolvimiento



del Estado y de los colectivos sociales en la historia, mostrando también otra óptica para visualizar al individuo. No es por tanto un camino para poder trazar líneas de vinculación entre individuo y Estado, sino que es un tamiz distinto que nos permite ver en perspectiva la tensión de estos dos conceptos dentro de estas obras en el marco de otras tensiones histórico-sociales. La crisis es para Ortega un fenómeno de relevancia histórica, y tanto individuo como Estado están atravesados por una misma realidad: la historia.

La crisis adopta un cariz muy particular dentro del marco del pensamiento de José Ortega y Gasset. Es un concepto polifacético y poco analizado dentro de su pensamiento, al cual me parece preciso anticiparme antes de adentrarme en las conclusiones del tema que nos convoca propiamente. Cuando uno empieza a leer a Ortega buscando la crisis, encuentra la crisis en todos lados. Decadencia, cuestión, problema, es un disparador para su pensamiento. Lo que se encuentra detrás del fenómeno de la crisis es el atenazamiento de la vida por parte de las distintas realidades históricas creadas por el hombre en el marco de su convivencia social como el caso de las creencias, los sistemas políticos y principalmente la cultura que nuclea a todos ellos. En *El tema de nuestro tiempo* Ortega mismo se pregunta “¿No es tema digno de una generación que asiste a la crisis más radical de la historia moderna hacer un ensayo opuesto a la tradición de ésta y ver qué pasa si en lugar de decir «la vida para la cultura» decimos «la cultura para la vida»?” (III, 600).

La crisis es una encrucijada en la historia, donde una sociedad, con una forma de vida, se presenta ante una posible alternativa histórica o el final de la alternativa que se tenía. En la crisis hay una significativa desazón ante el agotamiento de un tipo de marcha que se enfrenta a dos posibles respuestas, una reconversión de la colectividad o el fin del repertorio que ha mantenido integrada a la colectividad, por tanto, su franca disgregación. Renovación como en el Renacimiento, o caída como en el fin del mundo antiguo. Más allá de todo, al fin siempre prevalece la vida, que se yergue renovada después de la desazón, trayendo un nuevo renacer.

“...«Crisis» no es sino el tránsito que el hombre hace de vivir prendido a unas cosas y apoyado en ellas a vivir prendido y apoyado de otras” (IV, 412). Entiéndase hombre tomado genéricamente, quizá sea mejor decir, humanidad, pero presiento que



esa palabra es excesiva, ya que las crisis no las vive la humanidad entera, sino sólo una parte, las civilizaciones. La crisis es un paso, una etapa del devenir vital de las sociedades a lo largo de la historia, un salto sobre el vacío desde un extremo al otro.

El análisis de la cuestión de la crisis nos permite tomar en cuenta otro aspecto del horizonte holístico del pensamiento orteguiano. Una concatenación de realidades que se implican mutuamente haciendo que las crisis culturales, crisis de las ciencias, crisis de la razón, crisis de las creencias, crisis política, crisis moral, crisis histórica, se imbriquen constantemente y no puedan funcionar de manera aislada. Todos estos ámbitos humanos se encuentran enarbolados en un mismo punto, la vida.

En rigor, la crisis adopta dos grandes significados. Uno, primero, que en cierta medida no es el foco de análisis en este estudio, se refiere al sentido coloquial recibido desde la opinión pública, los medios o las comunidades intelectuales. En cuanto a este sentido de crisis se refiere a una etapa especialmente grave de falta de estabilidad e incertidumbre. Tal es el caso de algunas referencias que hace de la crisis política española como el caso de la crisis del '17 (Cfr. III, 146) o a algunos pocos episodios de la crisis del régimen político de la restauración, o a la crisis económica de 1929 (Cfr. VIII, 546). Un segundo sentido, más sustancioso, se refiere a una etapa del proceso temporal de la sociedad humana, una etapa excepcional y muy particular. Sin querer dar más rodeos podríamos decir que la crisis es un cambio radical en la profundidad de un ámbito de la vida humana con impacto social y duradero en el tiempo (Cfr. VI, 422). En cuanto al cambio me refiero a un paso marcado de un estado a otro, la crisis es este paso.

En todas las sociedades y culturas hay cambios, en su mayoría graduales y paulatinos. El cambio histórico es algo inherente de toda sociedad humana, sin embargo, la crisis se manifiesta como un tipo de cambio poco común:

“Sólo que de ordinario la diferencia entre los hijos y los padres es muy pequeña, de suerte que predomina el núcleo común de coincidencias y entonces los hijos se ven a sí mismos como continuadores y perfeccionadores del tipo de vida que llevaban sus padres. Mas, a veces, la distancia es enorme: la nueva generación no encuentra apenas



continuidad con la precedente. Entonces se habla de crisis histórica. Nuestro tiempo es de esta clase y lo es en superlativo” (VIII, 60)

A lo largo de la obra de Ortega se encuentra el convencimiento de que el mundo contemporáneo, que se ha formado en las bases de la modernidad, se encuentra en franca crisis (V, 256-260). La civilización occidental se tambalea en un tiempo donde todos los supuestos de la modernidad se han comenzado a poner en suspenso. Esto trae implicancias sociales, políticas, económicas, culturales y gnoseológicas para la humanidad. El hombre del siglo XX comienza a abandonar las creencias modernas, pero aún no ha logrado forjarse unas en su reemplazo.

Sin embargo, es importante tomar en cuenta que las crisis son procesos que traen en correlato una inevitable resolución. Incluso, según el mismo Ortega, la solución no es algo que escape del todo de las manos de los que las presenciamos. ¿Qué podemos hacer? La resolución de las crisis toma un matiz ético dentro de su pensamiento. Sobre aquellos que asistimos a las crisis históricas pesa inevitablemente la responsabilidad de hacer un esfuerzo por superarlas, de lo contrario no habrá otra alternativa más que dejarnos naufragar en ellas.

3.3.1. *Crisis histórica y crisis política*

El uruguayo Jorge Majfud (2006) señala que Ortega por los años 20, luego de la Primera Guerra Mundial, comienza a perder la fe en los pilares fundamentales de la modernidad: progreso, racionalidad, democracia, libertad. Todos estos valores se han puesto en suspenso y han sido objeto de una nueva revisión por parte del madrileño. Si bien no los suprime, ni los da por nulos, nota que, en la sociedad europea, estos pilares se encuentran desgastados. Eve Giustiniani (2006) coincide en este cambio de visión y de retórica. La crisis hace posible tomar conciencia de la deriva racionalista de la modernidad. Es preciso, por ello, despertar en una nueva conciencia histórica, que, una vez desplegada por completo gracias al destronamiento de la razón pura por la razón vital, debe convertirse en razón histórica (Giustiniani,



2006: 15). La razón vital e histórica como metodología gnoseológica pretende extraer, a partir de una reconstrucción del ethos específico de las sociedades pasadas, las leyes de la evolución histórica. Y es por medio de la razón histórica que podemos dar cuenta de las crisis por las que ha transitado la humanidad.

La rebelión de las masas plantea los síntomas de una gran crisis de dimensión global que recorre toda la cultura occidental y responde a una doble posibilidad de desenlace: “No hay posibilidad de continuidad sino de consecuencias radicalmente opuestas; el caos o la excelencia” (Majfud, 2006: 67). La situación de las masas puede traer un nuevo orden a la civilización humana, de plenitud vital y expansión de la civilización, o puede llevar a una situación totalmente adversa de colapso y caos.

El hombre masa disfruta de los logros de la civilización moderna sin hacerse cargo él mismo de sostener la civilización. Esos logros pronto se convertirán en restos de no haber quienes tomen las riendas de la historia. El eje central se encuentra en el problema de las bases de la civilización humana. “podemos definir a la civilización como un proyecto que trasciende al individuo, a cualquier grupo de humanos concretos” (Majfud, 2006: 68). En esto no hay ningún impedimento para que una civilización, en caso extremo, pueda ser destruida por un grupo de hombres. Pero está claro, que el surgimiento de una civilización es un proceso histórico complejo, que implica el entramado cultural propio de la gestación de una sociedad, como vimos anteriormente. Ninguna civilización es la creación deliberada y consciente de un grupo concreto, pero si es expandida por una minoría lúcida.

Es interesante pensar que el tipo de degradación de la sociedad quizá no altere en nada el progreso económico y científico de la modernidad. “...La ciencia moderna avanza gracias al trabajo (mecánico) de hombres mediocres” (Majfud, 2006: 73). Ortega no desprecia al científico desde la imagen del especialista, sino que objeta su visión recortada del mundo. El especialista es el sabio ignorante de todo lo que no atañe a su especialidad. Pero es también el más sabio que en ningún otro momento histórico acerca de ese tema específico. Por tanto, más allá de los flagrantes éxitos en el plano tecnológico, científico y económico, la civilización moderna adolece de una patología que se manifiesta de manera sutil, en distintos espacios como es el caso del plano político. Con una visión más clara de lo que Ortega entiende por política, como



desarrollamos en el capítulo 1 y los anteriores, podemos avanzar en nuestro análisis para comprender los aspectos característicos de la crisis política en particular.

Como todo el pensamiento político de Ortega, la crisis política fue analizada y entendida en base a las crisis que transcurrieron en España. Observa primero el emerger crítico de la vida cívica española, para percatarse luego de la posibilidad de postular una crisis política generalizada en occidente, por tanto, muchas de las primeras consideraciones acerca del tema nacen de este mismo contexto. Paulatinamente el pensador español da cuenta de que la situación española no es exclusiva de España, sino algo generalizado en toda Europa. Ortega habla de crisis porque la sociedad ya está hablando de ella. Con su obra intenta actualizar y modernizar España. Hay algo que se intuye que está realmente mal. Una decadencia reinante, una inestabilidad que demanda ser superada. Las sucesivas crisis políticas son también síntoma de una fundamental crisis generalizada, la crisis actual de Occidente.

Podemos dar cuenta de esta transición analizando, en un primer momento, una serie de artículos publicados en *El Imparcial* titulados “Sencillas reflexiones”. Ortega devela la primer intuición sobre este problemático asunto, nos dice: “España no está en crisis política, ni siquiera como Estado, sino como raza, como posibilidad histórica” (I, 599). La crisis política se presenta a simple vista como un simple desorden de lo público. Pero presenta una dimensión aún más profunda. Ortega señala que lo político es algo superficial de un trasfondo vital desde el cual cobra sentido. La tensión entre lo vital profundo y lo superficial se encuentran presentes a lo largo de gran parte de la cuestión. El ambiente político es un fenómeno superficial (Cfr. IX, 528-529) de una sociedad más compleja que no se reduce al escenario público.

La crisis del ámbito político repercute en varios aspectos de la sociedad. Afecta tanto a las instituciones como a los ciudadanos, manifestándose de manera generalizada, no sólo como una crisis de las instituciones, sino que además de la opinión pública y de las ideas políticas en particular. En un pasaje de *Vieja y nueva política*, manifiesto de la *Liga de Educación Política Española*, denuncia una crisis dentro de las ideologías políticas. El pensamiento político ya navega en “*naves*



maltrechas” y “*dentro de ideales desvencijados*” (I, 739). Al parecer se refiere a la inestabilidad del sistema parlamentario en sus días, fruto de tensiones entre conservadores y liberales, y de la intervención monárquica. Se puede decir además que se trata de una interpelación a las ideas de la restauración monárquica a principios del siglo XX, la cual no parecía satisfacer las demandas y necesidades políticas de España. Sin embargo, aquí Ortega parece estar intuyendo un fenómeno generalizado, de posible impacto histórico. Se puede plantear un paralelismo aquí con las alusiones que hace a la crisis de la razón en los cursos *Sobre la razón histórica*. Las ideologías políticas se tambalean porque las ideas y creencias de la modernidad se encuentran ya en decadencia.

A lo largo de su obra se vislumbran varios aspectos de la crisis, como la falta de mando dentro de la organización social, la falta de objetivo o “proyecto vital” y finalmente, como la tensión entre la nación o el pueblo, y el Estado. Con respecto a la primera característica, la vemos reflejada en el concepto de la “crisis del imperar” (X, 414). Nos referimos aquí a que no hay un liderazgo, un poder integrador que pueda satisfacer las demandas sociales. Las minorías, que podrían liderar la transición hacia un hipotético nuevo período de estabilidad, no han encontrado su lugar en este tiempo, no están a la altura de los tiempos. Esa ausencia de liderazgo se refiere a que el mismo ha quedado vacante, no por una ausencia absoluta, sino por un abandono del mismo o por su ejecución inadecuada. Esta es la clase de crisis política destacada en *La rebelión de las masas*, principalmente en la segunda parte cuando Ortega se pregunta quién manda en el mundo, señalando la pérdida del liderazgo cultural por parte de Europa dentro de occidente.

El segundo aspecto es la falta de un proyecto vital. En su obra *España Invertebrada* analiza la situación de España unos años después de la crisis de 1917. Ortega busca entender y exponer el problema de España para hallar un posible rumbo de superación. Ya en sus dos prólogos refiere a que lo que va a tratarse en sus páginas no es sino “la crisis de la vida europea” (III, 426), la “crisis profunda” (Ibíd., 430) del hombre actual. Aquí comienza a persistir la idea de la situación española como un evento más de una situación generalizada en Europa. Una crisis que es



propia de las sociedades europeas más allá de la guerra que hace no mucho ha terminado y aún deja cicatrices profundas.

Frente al contexto de conflicto interno y divisiones partidarias que amenazaban al colapso de España, se dispone a analizar la realidad social y los motivos concretos de la integración de los pueblos. “Es preciso, pues, que nos acostumbremos a entender toda unidad nacional no como una coexistencia inerte, sino como un sistema dinámico” (Ibíd., 440). Comprende lo social también como una realidad compleja y dinámica, difícil de determinar u orientar. Las sociedades son una tensión entre dos energías, una centrífuga y otra centrípeta. Como ya habíamos visto anteriormente, dentro de una sociedad está la fuerza para mantenerse unida tanto como la de disgregarse completamente. Por tanto, la unidad de la sociedad es una tensión sensible al cambio y a su disolución. Lo que mantienen unidas a las sociedades es “el proyecto de vida en común” (Ibíd., 442). Es un factor simbólico e integrador de la sociedad. El proyecto de vida en común es un propósito cohesivo y con una finalidad netamente pragmática, “para hacer algo”. La ausencia del mismo deja prevalecer las fuerzas centrífugas y predispone a la aparición de particularismos, de pugnas sectoriales sin intereses colectivos definidos e impulsa la organización política a la crisis. Esta idea de la falta de proyecto se puede notar tanto en *La rebelión de las masas* como en *Del imperio romano*, es un factor común en ambas obras.

En cuanto a la última característica señalada, la tensión entre el pueblo y el Estado, se entiende de manera que la base de la crisis radica en la acción política que desconoce y desoye las fuerzas vitales que dirige. Podemos ver aspectos de la misma considerados en la obra *Del Imperio Romano*, donde se desarrolla una teoría del Estado. Se ve también una postulación en la que Roma es un Estado dinámico que crea y readapta sus instituciones de acuerdo a los tiempos en la época republicana, cosa que se vuelve sumamente compleja en el período del imperio, donde la institución estatal se centra en una única figura que es el emperador. En el tiempo del imperio el dinamismo estatal se comienza a enrarecer. Por tanto, la idea de anquilosamiento de las instituciones es un factor también de la crisis estatal y política.



Es en base a esto que elabora dos conceptos hipotéticos para analizar la vida colectiva y su relación con el Estado. Tales conceptos son los de “vida como libertad” y “vida como adaptación”, los cuales es preciso releer desde la perspectiva de la crisis política. Para entender esto hay que volver a la noción de Estado como institución propia de la sociedad para regular y ordenar a la misma. La vida como adaptación es la sencilla resignación por la presión estatal, una resignación en cuanto a la participación de la vida política y las iniciativas frente a los problemas y demandas sociales. Es mera adaptación al molde férreo del Estado.

En cambio, la vida como libertad es una adaptación del Estado a las preferencias vitales de la colectividad. Estas preferencias se estructuran en el Estado formando “instituciones”, las mismas cumplen una función social requerida para un tiempo concreto y se van entramando en una red con la que se satisfacen las demandas sociales. Esto sucede en el período republicano romano, el cual es analizado de una manera general. Ortega se centra específicamente en la figura del tribuno de la plebe a modo de ejemplo. Lo que intenta demostrar es que la constelación de las instituciones del Estado republicano romano cumplen necesidades específicas de la sociedad romana, cosa que se ralentiza al llegar el tiempo del imperio. El punto de inflexión está puesto en el año 50 a.C. cuando Cicerón empieza a denunciar la decadencia de vida pública romana. Es ahí cuando empieza el declive del mundo antiguo y el advenimiento de la franca crisis. Es el nacimiento de una estructura estatal rígida, férrea que permanecerá hasta su resquebrajamiento y colapso final, a saber, el Imperio.

A modo de recopilación del análisis realizado podríamos hablar de la crisis política como un concepto que ha evolucionado a lo largo de su pensamiento, que ha surgido como una noción de un mando que se contrapone hacia una sociedad vital, del desorden o la debilidad de ese mando, a la falta de un proyecto de vida común, para llegar a ver lo político como fenómenos superficiales de una cuestión histórica aún más compleja: la crisis actual de occidente.

Ha surgido como la noción de un proceso político donde el mando se contrapone con las aspiraciones de una sociedad vital. Se refiere también al desorden o la debilidad de ese mando. Por tanto, es una crisis de legitimidad por falta de



representatividad. Sin contradecirse con este sentido, es también un proceso político caracterizado por la falta de un proyecto de vida común. La crisis política parece tener sus raíces dentro de la sociedad misma, no sólo en su modo de ser dirigida, sino también en el sentido profundo que le da unión.

La obra cumbre en la que Ortega intenta agotar el tema de la crisis es *En torno a galileo* (1947). La obra contiene una serie de lecciones impartida por Ortega, que inicialmente se publican en una obra más reducida llamada *Esquema de las crisis*. De allí se extrae el concepto de crisis histórica que ahora podemos comprenderlo en contraste con la crisis política. Se analiza lo político como sintomático del suceso histórico.

Esta obra crítica, como otras, vuelve al pasado, a recurrir a la vida personal de Galileo para analizar históricamente la crisis que acontece en su mundo. Esta obra es también una crítica de la razón idealista y las ideas progresistas de historia. Jordi Garcia dice al respecto de esta obra: “Va ahí la urdimbre de su propia razón histórica como sistema explicativo de la existencia contingente y evolutiva del hombre. Debe ser asumida por el presente contra la vigencia idealista de la inmutabilidad” (2014: 485).

La historia⁸, en tanto proceso temporal, y del mismo modo que la vida, es un irremediable y constante desenvolverse. Nunca es permanencia (o más bien cuando se manifiesta como permanencia es que se encuentra próxima a su franco sucumbir). Ese desenvolverse se puede presentar de dos maneras o categorías de interpretación del cambio vital histórico: el cambio donde cambia algo del mundo y el cambio donde cambia el mundo. La crisis se trata de este segundo tipo de cambio, por tanto, a lo que anteriormente referíamos, es un cambio radical del repertorio de la vida, es decir, un cambio del mundo en el que vivimos:

⁸ Según León Dujovne (1968: 90), dentro del pensamiento de Ortega y Gasset hay al menos dos grandes usos de la palabra historia: por un lado, como un proceso temporal y, por otro, como el conjunto del conocimiento acerca de ese proceso, es decir, la ciencia histórica. Es preciso hacer la salvedad de que, en el presente estudio, se hace referencia en mayor medida al uso de la palabra historia como al proceso temporal que a la ciencia histórica. Más allá de todo, estas referencias al proceso temporal significan para este autor una serie de coordenadas para poder fundamentar un estudio de la historia desde la razón histórica.



“Una crisis histórica es un cambio de mundo que se diferencia del cambio normal en lo siguiente: Lo normal es que a la figura de mundo vigente para una generación suceda otra figura de mundo un poco distinta. Al sistema de convicciones de ayer sucede otro hoy –con continuidad, sin salto; lo cual supone que la armazón principal del mundo permanece vigente al través de ese cambio o sólo ligeramente modificada.” (VI, 422)

El armazón principal del mundo se preserva de generación en generación en el marco de la cultura como sistema o repertorio que estructura nuestro mundo. Es una ligera modificación apenas perceptible en lo inmediato, pero de la cual sólo podemos dar cuenta al considerar las grandes extensiones temporales. Justamente por esto, es que este cambio no puede ser tomado como crisis, ya que no damos cuenta de él fácilmente, sino que más bien parece una permanencia relativa. Pero cuando ya no se trata de «mejoras» o cambios de aspectos del mundo, se produce una distancia generacional, y cambia el mundo. Ortega expresa con especial precisión a qué se refiere por crisis histórica:

“Hay crisis histórica cuando el cambio de mundo que se produce consiste en que al mundo o sistema de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, sin mundo. El hombre vuelve a no saber qué hacer porque vuelve a de verdad no saber qué pensar sobre el mundo. Por eso el cambio se superlativiza en crisis y tiene el carácter de catástrofe. El cambio del mundo ha consistido en que el mundo en que se vivía se ha venido abajo y, por lo pronto, en nada más. Es un cambio que comienza por ser negativo –crítico.” (VI, 422)

Por tanto, se trata de un cambio radical donde las convicciones e incluso el modo de hacer frente a la vida, a saber, nuestro mundo ha cambiado radicalmente. Tal es el cambio que la percepción del mismo es un hecho patente por la sencilla razón de que ya no hay una referencia clara sobre qué se debe hacer o qué se debe pensar sobre el tipo de mundo en el que se creía vivir. En este caso sí se trata de



crisis ya que es un fenómeno catastrófico dentro de la vida humana, el mundo en el que se creía vivir se está desmoronado.

Incluso aún podemos profundizar la cuestión, el mismo Ortega dice: “Crisis, decía yo es una categoría de la historia porque es una modalidad radical que toma la existencia humana” (VI, 432). Por tanto, la crisis nos ayuda a interpretar un fenómeno del devenir de la vida, un tipo particular de cambio en la temporalidad de la vida colectiva. Nos ayuda a distinguir los tiempos de cambios regulares. Debe considerarse la postulación de la crisis como categoría de interpretación histórica. La crisis es dar cuenta de que en la historia hay procesos que no son necesarios. La crisis es prueba de la posibilidad de la contingencia en la historia. Se postula una temporalidad libre de un camino trazado y definido causalmente.

La razón histórica es el método predilecto de este estudio e interpretación, es un regreso a la humildad del conocimiento que comprende sus propios límites. Es la respuesta a la crisis de la razón moderna que acontece en la actualidad como decadencia y descreimiento. Es el siguiente paso, el nuevo suelo firme ante la cual el hombre contemporáneo puede pisar firmemente y puede reposar con calma. Es modo de dar cuenta de las crisis históricas y es solución a la crisis de la razón (San Martín, 2004: 293).

Como en algunos aspectos habíamos anticipado anteriormente, para Ortega la política es un evento superficial de la vida colectiva. Del mismo modo, tiene un espacio secundario cuando de crisis se habla. En su obra *La razón histórica* (1940), basada en un curso realizado también durante su última estancia en la Argentina, la materia política es tomada en cuenta con un curioso fenómeno de superficialidad dentro de la historia:

“Y como al hablar de lo que pasa ahora en el mundo se suele hablar sólo de lo que más a la vista está, y lo que a la vista está es, por definición, lo superficial, y la superficie o superficialidad de la historia es la política, no podría menos de hacer notar a ustedes que el perdimiento en la política, el no saber qué hacer con las instituciones, no es sino más externa consecuencia de la crisis de sus creencias acerca de sí mismo.”
(IX, 528-529)



El eje central de la crisis no se da ni en la política ni mucho menos en la economía, sino que más bien en la profundidad de la vida social. Esto se encontraba implícito en varias menciones que fueron madurando el concepto de «crisis histórica» que es el que más llamó el interés de nuestro autor.

En resumen, la crisis es un proceso de cambio histórico de la sociedad. La crisis política es esta misma crisis afectando a las instituciones públicas y el orden social del mando. La misma se puede manifestar de distintas maneras, una de ellas es la pérdida del ideal común como anteriormente habíamos desarrollado. La luz puesta sobre España en la obra antes mencionada mostraba en descubierto una sustancial crisis en la sociedad española:

“... cuando llegan tiempos de crisis profunda, en que rota o caduca toda normalidad van a decidirse los nuevos destinos nacionales, es obligatorio para todos salir de su profesión y ponerse sin reservas al servicio de la necesidad pública. Es tan notorio, tan evidente, hallarse hoy España en una necesidad pública.” (IV, 660)

La crisis es un llamado de atención para la sociedad entera ya que puede ser una oportunidad para abrir una nueva etapa de desarrollo y crecimiento de la vida, y a la vez es el final de una forma social caída en decadencia. La novedad es totalmente indeterminada. Sólo puede presuponerse que toda etapa histórica posterior supone la anterior, por tanto es sustantiva novedad a la vez que es conservación rudimentaria del pasado.

3.3.2. *Implicancia moral de la crisis política*

En la crisis del mundo actual, en la concepción de Ortega, la sociedad moderna se encuentra fuertemente amenazada por los problemas que se presentan. “El hombre-masa, en cambio, es para Ortega el hombre que carece de programa, que está satisfecho tal y como es y no se exige nada a sí mismo” (Astrada, 1961: 75). El



tipo de vida característico de los tiempos actuales es un tipo de vida que carece de programa. La rebelión de las masas afecta íntimamente la moral de la humanidad porque el hombre ha dejado de elegirse, «se siente como todo el mundo» y con ello ha renunciado a su realización. ¿Por qué ha pasado todo esto?

A partir de aquí nos enfrentamos a lo que Ortega ocasionalmente llamó la crisis moral. Es interesante notar que las crisis históricas traen aparejado una alteración dentro de las costumbres humanas. Al estar en suspenso los valores culturales, los usos también se vuelven acartonados e inadecuados, por tanto, sobreviene una degradación moral en la sociedad. Esta degradación no consiste en el surgimiento de conductas inmorales, es decir, en una utilización forzada de un sistema moral cuya validez se encuentra devaluada. Esto afecta también, por consecuencia, al derecho como uso fuerte, y a las bases de la estructuración de las instituciones del Estado.

Esta cuestión se trata en un artículo publicado en el diario *El Sol* en 1927 titulado “Dinámica del tiempo”. Ortega, siempre con su ojo puesto en los acontecimientos que se desenvuelven en su derredor, hace una crítica a la sociedad de su tiempo, en particular hacia las conductas consumistas y la importancia del dinero. Las épocas donde ha imperado el dinero son siempre épocas de «crisis moral». Allí dice: “Los principios sociales que rigieron una edad han perdido su vigor y aún no han madurado los que van a imperar la siguiente” (IV, 56). La sociedad de su época con sus costumbres es una sociedad de transición. En ese lapso entre lo pasado que se abandona y lo nuevo que aún no llega, las buenas costumbres que imperaban se encuentran convalecientes.

“Más aún limitado de tal suerte la frase inicial que da ocasión a esta nota, yo me pregunto si hay alguna razón para afirmar que en nuestro tiempo goza el dinero de un poder social mayor que en sazón ninguna del pasado. También ésta curiosidad es expuesta y difícil de satisfacer. Si nos dejamos ir, todo lo que pasa en nuestra hora nos parecerá único y excepcional en la serie de los tiempos. Hay, sin embargo, a mi juicio, una razón que da probabilidad clara a la sospecha de ser nuestro tiempo el más crematístico de cuantos fueron. Es también edad de crisis: los



prestigios de hace años aún vigentes han perdido su eficiencia. Ni la religión ni la moral dominan la vida social ni el corazón de la muchedumbre. La cultura intelectual y artística es valorada en menos que hace veinte años. Queda sólo el dinero” (IV, 56-58)

Ni la religión ni la moral dominan, sólo queda el dinero. Una sentencia lapidaria y de una fuerte intensidad. Una vez más las palabras de Ortega van más allá de cualquier alusión que pueda hacer, hay que leerlo y simplemente dejarse encontrar con su retórica. El nivel moral de la sociedad está en crisis y eso es algo sumamente grave. La crisis no sólo plantea el imperativo moral que nos obliga a buscar la manera de encontrarle una solución, sino que, por otro lado, la crisis en sí supone un drama moral en la misma sociedad. Es difícil decir que es una época de corrupción en un tono despectivo, ya que está abierta a recibir nuevos valores. En este sentido es un proceso de transmutación moral también. «¿Qué hacer?», es muy difícil saber qué hacer ya que por un lado tampoco se puede decir que la transgresión de los valores decadentes sea en sí algo malo, porque las referencias de bueno y malo también se están hundiendo en el mismo barco.

La crisis moral es una crisis donde los valores han perdido vitalidad. La sociedad se rebela contra la moral porque la moral se ha rebelado contra la vida. Si los valores, los prestigios y la religión han perdido vigor es porque ya no responden a la necesidad vital de nuestra circunstancia. Sólo queda el dinero, recurso útil para el mundo económico contemporáneo. Su valor se confirma en cada transacción.

Una pista para la resolución de las crisis es mirar hacia atrás en la historia, poder ver y entender las circunstancias en las que se dieron otras situaciones críticas, y notar si hay coincidencias en los modos de suceder para corregir el proceder. Es esto lo que Ortega encuentra, haciendo un análisis comparativo de las grandes crisis de la humanidad dentro de su obra *En torno a Galileo* (1947). El estudio de la historia presenta pistas no sólo por el paralelismo estructural entre las distintas situaciones críticas, sino que además en el hecho de que los tiempos actuales aún retienen aspectos de los tiempos pasados. La continuidad de la historia en un mismo fenómeno universal. El hombre moderno conserva en sí mismo vestigios del hombre medieval y del hombre de la antigüedad.



Viendo la historia, Ortega nota que el final de las crisis resulta siempre en lo mismo. A pesar de presentarse en distintos modos, la crisis da siempre a luz a una nueva forma de vida colectiva. El estudio de la historia como ciencia de la razón vital nos ayuda a poder anticipar las crisis, y a estar atentos para poner manos a la obra y darle el vigor suficiente para engendrar la nueva forma de vida. Frente a eso no es sólo la historia como ciencia es la respuesta para enfrentar y comprender las crisis, también, en algunos escritos, lo es la sociología:

“[...]Hay, pues, una técnica para transformar lo social] y el día que la sociología sea una ciencia clara tendremos un domino parejo sobre la casi naturaleza que es la sociedad –y se evitarán las revoluciones, los golpes de Estado, [las guerras], las crisis colectivas y el triunfo permanente [-sobre todo el triunfo permanente] de la estupidez y la bellaquería que es, hoy por hoy, [y ha sido siempre] lo normal en toda sociedad.” (IX, 410)

Ortega se deja conquistar por las sugerencias de Comte de que la sociología tiene el potencial de entender con claridad el fenómeno de las colectividades humanas y, por tanto, encontraría los medios para poder anticipar y desactivar sus crónicas patologías, como otros inconvenientes políticos de los Estados. La sociología goza de un claro poder resolutivo para el pensamiento de este autor.

La crisis es una cuestión de “necesidad pública” (IV, 660) como habíamos señalado anteriormente. Por tanto, se plantea como un imperativo común la necesidad de su resolución. Esa idea de buscar una solución a la crisis del mundo moderno está presente en la mayoría de las obras de Ortega a lo largo de la década del '30 y el '40. El problema político de la sociedad masificada despierta la necesidad de una nueva política impulsada de manera generalizada. Sería interesante preguntarse en qué medida vuelve a ser central la actuación de grandes masas sociales (Pflüger Samper, 2001: 140), para anteponerse a esta situación crítica.

En *La rebelión de las masas*, Ortega propone una solución posible a la cuestión de la crisis moderna. Según Lasaga Medina, la misma se basa en dos ejes: “La hipótesis de normalización histórica que Ortega propone, la salida de la crisis (española y europea) sólo puede venir dada por: 1º) la emergencia de una minoría



que aporte soluciones a los problemas del momento; 2º) el reconocimiento de la ejemplaridad de las soluciones y actitudes de las minorías, y de su secuela, la docilidad” (Lasaga Medina, 1996: 252-253). Ahora bien, según lo que se entiende por docilidad, nada tiene que ver con el dominio del poderoso, sino con los mecanismos que hacen posible la convivencia social. Es nuevamente una relación de roles o funciones sociales según Lasaga Medina, ente los activos y los pasivos de un fenómeno social. Aunque, a mi parecer, este no es la única solución propuesta en la obra. Ortega no propone solamente la transformación de las relaciones de mando, sino que plantea además el despertar de la cultura europea. Propone el despertar de una Europa unida como nación más allá de las brechas y fronteras estatales.

Esto no es una novedad en su época, ya en 1923, el austríaco nacido en Japón, Richard Coudenhove-Kalergi había publicado su manifiesto *Pan-Europa* que contó con el apoyo más o menos formal de una parte impresionante de la elite cultural y universitaria europea (De la Guardia y Pérez Sánchez, 2005: 4). Incluso, durante el año 1929, el premio Nobel de la Paz, Aristide Briand, impulsaba el movimiento paneuropeo y promovía el proyecto de «asociación europea» en la Sociedad de Naciones (Ibíd.: 5). Este movimiento que fue prohibido durante el nazismo, pero aun así, tuvo su eco en personalidades reconocidas de la época como Albert Einstein, Thomas Mann, Georges Pompidou entre muchos otros.

La solución del europeísmo orteguiano se fundaba en base a su diagnóstico de la sociedad moderna. “Si Europa se ‘ha quedado sin moral’, es porque el hombre-masa ignora toda obligación y se siente sujeto de ilimitados derechos” (Pascerini, 2001: 268). El hombre-masa vive de la civilización sin mantenerla él mismo. Ni las actuales élites se preocupan del progreso cultural de la civilización humana.

La solución es recuperar una empresa común a todas las naciones europeas. María Cristina Pascerini entiende que “la unidad europea fundada en la pluralidad nacional tendría como objetivo principal mantener el equilibrio político entre las naciones que componen la sociedad europea hace siglos” (2001: 270-271). Por tanto, una propuesta que integrara a todos los europeos en un mismo colectivo que tenga por finalidad recuperar el liderazgo del proceso histórico. Esta unidad se encontraba enriquecida por el patrimonio histórico y cultural común a todo occidente, lo cual



constituía para Ortega una base para fundar un nuevo proyecto cultural y social. La finalidad de este proyecto es también la estabilización global, por medio del mando europeo. Este colectivo se oponía al proceso homogeneizador de la masificación, y es propuesto como su único antídoto. El esfuerzo por el cambio y la superación de la crisis debe convocar a toda Europa unida bajo una misma meta.

Pero de nuevo, parece que el camino a la resolución de la crisis de la actualidad lleva, quizá sin quererlo, a un ámbito que Ortega ha ido abandonando, es decir, la política. A pesar de ser sólo un aspecto superficial a los verdaderos fundamentos históricos de la crisis, la política se muestra como un punto de partida necesario dentro del desarrollo de la cuestión. Incluso, años antes a la publicación de *La rebelión*, en el tiempo de la formación de su pensamiento, Ortega escribe en su célebre *España invertebrada* (1921) haciendo una referencia de la resolución política de la gran crisis que acaece en sus días:

“Y entonces se verá, con gran sorpresa, que la exaltación de las masas nacionales y las masas obreras, llevada al paroxismo en los últimos treinta años, era la vuelta que ineludiblemente tenía que tomar la realidad histórica para hacer posible el auténtico futuro, que es, en una u otra forma, la unidad de Europa. Siempre ha acontecido lo mismo. Lo que va a ser la verdadera y definitiva solución de una crisis profunda es lo que más se elude y a lo que mayor resistencia se opone.” (III, 430)

La unidad política y cultural de Europa yace como un deseo oculto de toda la civilización europea según Ortega. En todas las últimas guerras los líderes europeos buscaron recuperar la unidad perdida. El antiguo proyecto de Estado universal romano sigue resonando en su inconsciente. Sin irnos muy lejos, las guerras napoleónicas, las guerras mundiales, todas fueron un intento por unir a Europa.

El tipo de unión que se propone es principalmente socio-cultural, Ortega propone la fundación de una nación Europea. Según Margarita Márquez Padorno (2013: 278), la unidad nacional plantea una doble dimensión: por un lado, la conformación de una gran sociedad europea constituida por los usos comunes, y, por otro lado, que cada nación particular comporte un legado de usos propios. Por tanto no se propone la supresión de las culturas de los distintos países de Europa, sino una



unidad que conserve las diferencias. “No se basa Ortega en principios de carácter biológico o geográfico, sino en una «voluntad política»” (Ibíd.).

El tema histórico no es ajeno a las obras que forman parte del corpus del estudio de esta tesis, tanto como la historia se encuentra presente en las bases del tema moral y del tema social. Vemos entonces que la crisis es también un tema central. La rebelión de las masas es síntoma de la crisis actual de Occidente, la crisis del final de la modernidad. Las creencias que han fundado la razón y las estructuras del Estado moderno se han disuelto. Los parámetros de objetividad de las creencias en las que los individuos lograban su realización se han disuelto. *Del Imperio Romano* habla también del punto de partida de la decadencia del mundo antiguo, es decir, la crisis del mundo antiguo. La crisis es un evento transversal que afecta tanto al individuo como a la sociedad política y a los Estados. El comienzo del fin de la modernidad nos llama a plantearnos un nuevo modo de concebir el Estado y un nuevo modo de afrontar la ciudadanía, bajo los parámetros vitales e históricos, el hombre debe forjarse nuevas creencias. La modernidad debe dar paso a una nueva etapa ¿Puede pensarse lo que ha resultado después de la modernidad como ese renacer que plantea Ortega o es sólo la prolongación del proceso agónico? ¿Debemos pensar un Estado y una ciudadanía actuales como superadores de la modernidad o debemos ir más allá y fundar nuevos valores sociales y políticos? De esto da muy pocas referencias Ortega para poder profundizar en detalle aunque aspectos de estas preguntas se encuentran insertos en sus interrogantes. Según se ha ido exponiendo, la tensión entre los individuos y el Estado presenta distintas facetas y variantes que se encuentran imbricadas en el desarrollo teórico de Ortega. Es forzoso preguntarnos en qué medida la crisis acentúa esta situación de tensión o en qué medida es el fundamento de la misma tensión.



4. Conclusiones: la compleja reconstrucción del vínculo

De todo lo analizado hasta el momento, podemos reconstruir el escenario de la relación entre individuo y Estado dentro del pensamiento de Ortega en el marco de una tensión trazada en distintos planos. Luego del amplio recorrido, buscar reunir los hallazgos realizados en cada apartado es un desafío necesario para poder comprender la tensión desde los planos moral, social y la situación de crisis.

A lo largo de este extenso recorrido hemos intentado caracterizar a un autor particular, del pensamiento occidental. He optado por contextualizarlo para poder comprender el horizonte de problemas que lo circundaban, no por un interés personal, sino porque su pensamiento genuinamente se constituyó en la búsqueda de dar respuesta a problemas e inquietudes acerca de su circunstancia. Luego, en la búsqueda de poder caracterizar su perfil teórico, he intentado mostrar la idea central de su pensamiento que es la vida humana como realidad radical, el método implementado en su enfoque teórico, es decir, la razón vital e histórica, y los modelos que fueron un recurso recurrente utilizado por este autor para interpretar y analizar el entorno social y político (pedagogía social, teoría de las generaciones, dualidad de minorías y masas, proyecto de vida en común, nación, opinión pública, teoría del mando y Estado). En un segundo capítulo exploramos los argumentos centrales de las obras *La rebelión de las masas* y *Del imperio romano* tanto como varias formulaciones teóricas que se realizaron en consecuencia de las mismas, y que fueron incorporadas para facilitar el aparato crítico de análisis de las mismas. En este segundo capítulo se ha centrado el foco del análisis en explorar el conjunto de sentidos que conformaban los conceptos de individuo y Estado en ambas obras: la imagen de las individualidades del hombre masa y del hombre egregio, y las individualidades personificadas de César y Cicerón; y el concepto del Estado frente al peligro del estatismo, el Estado como fruto de la acción y la imaginación humana, como aparato ortopédico y como piel del cuerpo social respectivamente. Es preciso reafirmar que la idea de Estado en Ortega no se encuentra centrada en la institución estatal como aparato burocrático, sino más bien como sistema normativo, es decir, el resultado de la acción coactiva y el ejercicio del mando en base a un sistema de



normas legales que pueden reflejar o no el perfil de la sociedad frente a la que se imponen.

Para poder profundizar el análisis y comprensión de la relación entre individuo y Estado, finalmente se optó por un tercer capítulo donde se exploraron tres temas: el vínculo moral entre Estado e individuo, el vínculo socio-cultural, y finalmente el horizonte histórico por medio del análisis del problema de la crisis. El plano moral nos mostró al individuo como actor independiente de su propia realización, en cuyo esfuerzo cumple una labor histórica en razón de sus circunstancias desde el plano individual, y desde el plano colectivo, se presenta el problema de estas individualidades en la cooperación para la conformación de una moral cívica que fundamente las bases de una organización política. Ambas obras, tanto *La rebelión* como *Del impero romano* se enfrentan a un problema de moral colectiva, o la inmoralidad de las masas o la inmoralidad de la pérdida de las creencias en la *libertas* y la *concordia* romanas, ambas traen por correlato una desestabilización o alteración del Estado. En cuanto al plano social, se encuentra el tema de la teoría de los usos sociales como base del mundo social de la gente. Los usos son lo humano deshumanizado, en base a lo cual se establece el horizonte normativo y jurídico en el cual se funda el poder del Estado. Los usos nacen en la acción individual, pero adquieren con el tiempo independencia de los individuos y se contraponen y antepone a ellos. De aquí que el Estado es una fuerza y una presión máxima que se presenta como circunstancia del individuo. Finalmente está el problema que une a ambas obras, e incorpora el horizonte temporal a la cuestión, se trata del problema de la crisis. La historia es una serie de incorporaciones y transformaciones dinámicas y continuas que dan a lugar, en la vida humana, a la creación y desarrollo de las construcciones sociales. Cuando este proceso se interrumpe sobreviene la crisis histórica. La distancia entre individuos y Estado, la pérdida de las creencias que conformaban las bases de la moral cívica son síntoma de un período crítico. La crisis es una situación trasversal que atraviesa tanto a individuos como a los Estados, y presenta una situación adversa en la continuidad temporal de las sociedades: transformación o disolución. Es una situación que requiere de un llamamiento generalizado a poner manos a la obra, es una cuestión de “necesidad pública” (IV, 660).



En todo este estudio me he esforzado además por mostrar la insuficiencia de analizar el pensamiento de Ortega desde un solo aspecto concreto sin considerar la complejidad de su obra en general. Este pensamiento siempre postula dentro de un horizonte de ideas desde el cual hilvana cada desarrollo. Ni *La rebelión de las masas* ni *Del imperio romano* son obras que se pueden analizar críticamente de manera aislada en el pensamiento de este autor. Por otro lado, para dar mayor aparato crítico al estudio he optado por incorporar de manera transversal el estado de la cuestión, entrando en diálogo con distintos comentaristas de la obra del pensador español a lo largo de los tres capítulos de la tesis.

La diversidad holística del pensamiento de Ortega se entrama bajo la misma variable de la vida, como coordinada dinámica y como realidad radical. Asimismo, la complejidad de los acontecimientos históricos entre los cuales se encontraba apremiado el autor puede suponer la imagen de Ortega como individuo circunstancializado en una sociedad compleja, donde los parámetros políticos se encuentran en crisis, donde los individuos son reducidos bajo la presión de los aparatos de control estatal, y donde nuevos sistemas políticos se presentan en reemplazo de los sistemas tradicionales. Pero también se puede ver a Ortega en su esfuerzo por sobreponerse, en su rol de intelectual buscando exhortar al pueblo español, a la sociedad en general. También hay que sortear la complejidad de los intereses de los críticos y comentaristas de su pensamiento, que intentaron tomar, estirar, reducir o entender sus ideas según sus propias circunstancias complejas.

La rebelión de las masas es una serie de reflexiones acerca de los fenómenos de masificación a nivel global. Es una lectura de la crisis política e histórica por la que transita la civilización occidental. El desarrollo industrial y el aumento de las posibilidades vitales de los individuos ha producido un nuevo tipo de hombre chato de expectativas y compromiso que demanda cada vez más sin ofrecer nada a cambio. En base a estas reflexiones ¿Podemos esperar un futuro próspero y pacífico como consecuencia de una sociedad masificada o la prolongación de la decadencia institucional y social? Lo que queda en claro es la implacable incertidumbre sobre el destino de la civilización. Cualquiera que pueda ser la resolución a la crisis puede



significar el fin de la sociedad occidental o su renacer en el marco de nuevas creencias.

El individuo masificado se apropia del Estado como algo suyo y al servicio de su interés privado. El Estado aumenta sus funciones e injerencias ahogando la espontaneidad de la sociedad y alimentando la aspiración de no asumir el liderazgo de la situación histórica propia de estos individuos. El mando social se ve viciado en la burocratización y enrarecimiento de la creatividad social y cultural. Todo ello conforma una visión pesimista con la finalidad de despertar la conciencia en la exhortación para atender la necesidad pública.

Del Imperio Romano analiza la evolución histórica de las instituciones de la república romana, y su transición de decadencia hacia el imperio. Allí se presenta el carácter especialmente dinámico de las instituciones como un factor orquestado por las civilizaciones humanas. Explora las interrogantes sobre el poder público y la vigencia del derecho en el marco de una sociedad política. ¿Cómo puede un Estado arrogarse la representación de los intereses colectivos? ¿En qué medida puede construirse una legislación o un derecho que construya un orden en una sociedad? Ortega se pregunta acerca del marco jurídico sobre el que se construye el poder público del Estado y los supuestos que subyacen en tal relación. El individuo parece relegado de esta relación donde tiene mayor relevancia el conjunto de la colectividad de una nación. Aunque, sin duda notamos que el individuo aflora como quien es contenido por la legislación del Estado, pero también se presenta en la imagen de Cicerón, como quien nota el proceso histórico y busca obrar en consecuencia.

Por otro lado, se puede concluir que ambas obras analizadas presentan una continuidad del pensamiento del autor, o que al menos no hay aspectos concluyentes que demuestren una clara ruptura entre ambas. Hay que destacar, como se señaló anteriormente, que las dos obras presentan dos tipos de variaciones esenciales que parecen dar apariencia de esta ruptura: por un lado, una sutil variación del método de análisis y una variación también del enfoque de análisis. Con respecto a lo primero vimos que en *La rebelión de las masas*, en su estudio tiene un enfoque fuertemente racio-vitalista de corte fenomenológico, cuyas bases se entramaban en razón de la vida individual como realidad radical. En el caso de *Del imperio romano*, la impronta



se entrelaza en el análisis histórico propio de la razón histórica, pero sin despreciar propiamente la cuestión de la vida individual, de esta manera se explora la mutabilidad del Estado romano en base a las particulares circunstancias históricas. En cuanto a lo segundo, *La rebelión* explora de manera más global la circunstancia social y política, analizando todo el recorrido entre los individuos y el Estado, en cambio, *Del imperio romano* se focaliza en particular en la cuestión entre la sociedad y el Estado, dejando al margen al individuo en algunas alusiones puntuales y concretas.

A lo largo del estudio de estas obras notamos que el trato de la relación entre individuos y estados es un tema constante en el pensamiento de Ortega. Los dos caminos para comprender la continuidad entre el individuo y el Estado, por un lado, la vía moral, y, por otro, la vía desde la sociología de Ortega, se entrelazan constantemente buscando completar el recorrido entre estos dos extremos para poder comprender la situación crítica de la sociedad contemporánea.

La pérdida de vigencia de los valores y normas morales de la modernidad, que son fundamento del derecho, suponen la posibilidad de la intervención particular del individuo para generar un cambio en el plano público. Los principales reformadores son los intelectuales y los políticos, los cuales son opuestos que se complementan. En este sentido vemos al individuo como conductor del Estado, en la figura del político. Hay que considerar también al individuo como crítico de las políticas estatales y como forjador de la opinión pública en la imagen del intelectual.

La acción práctica por su parte en el marco de la técnica nos muestra la posibilidad de reestructurar el plano público desde cualquier rincón de la actividad humana. Encuentro razones suficientes para interpretar que en este pensador el problema moral es entendido desde el plano de la acción y el trasfondo etológico del individuo. La acción creativa es productora de sentido y de valor. Todos estos postulados no constituyen una visión moralista, sino que una visión dinámica de la moral y del derecho. Se propone un cierto normativismo voluntarista. El individuo hace el derecho en la sociedad y lucha por sus derechos en la acción originada desde sí mismo y la movilización de la ciudadanía por medio de la política pedagógica. El modelo a seguir por medio de la pedagogía social es constituir una ciudadanía crítica



con sensibilidad respecto del tiempo histórico, pero la misma sensibilidad es demandada al político. En el plano moral el Estado se encuentra desdibujado en las individualidades que lo atraviesan.

En el segundo plano de análisis, desde la teoría social de Ortega, el punto de partida es el individuo desde su vida en sentido radical. Lo social se presenta como circunstancia del individuo, una circunstancia anónima personificada por la gente. La estructura normativa de la sociedad se plasma atravesando la individualidad. El Estado se encuentra, por medio del derecho, en la circunstancia del individuo.

La presión que ejercen las normas y usos sociales, tanto como la presión del derecho público constituyen la circunstancia del individuo. El yo individual elige lo que quiere ser tomando en cuenta esa presión, que se presenta como horizonte de posibilidades ante el cual debe sobreponerse y proyectarse a futuro. Se interpreta al yo por medio de la circunstancia, obligándolo a actuar en consecuencia. En eso recae la comprensión de la frase “yo soy yo y mi circunstancia”. La realidad individual se encuentra transformada por su entorno, por el anonimato de lo social y, por otro lado, de su propia iniciativa independiente y creativa que responde a esa circunstancia. Ambos, yo y circunstancia, son pilares constitutivos del individuo que es el primer yo. Por tanto, el Estado y el derecho forman parte de la circunstancia del individuo como realidades desde las cuales debe constituirse como tal:

“Circunstancia y decisión son dos elementos radicales de que se compone la vida. La circunstancia –las posibilidades- es lo que de nuestra vida nos es dado e impuesto. Ello constituye lo que llamamos mundo. La vida no elige su mundo, sino que vivir es encontrarse, desde luego, en un mundo determinado e incanjeable: en el éste de ahora. Nuestro mundo es la dimensión de fatalidad que integra nuestra vida”
(VI, 400).

La relación entre individuo y Estado, por tanto, no sólo se encuentra de manera externa al individuo como ciudadano, como político o como limitado desde el plano de la libertad circunstancial ante el Estado, sino que más aún, podemos suponer que la tensión se traslada hacia la misma intimidad del individuo. Este vínculo en la intimidad misma de la individualidad rompe con la visión de un



individualismo aislado. Ángel Peris Suay se opone a la idea de pensar en Ortega un individualismo, y dado lo expuesto coincido con su diagnóstico:

“Para Ortega el individuo no es anterior a la sociedad ni independiente de ésta y por eso Ortega defiende un liberalismo no individualista puesto que no hay individuo fuera del Estado. Forma parte importante de la plenitud del individuo la actitud de asumir los problemas colectivos como propios, de ahí la necesidad de rechazar los particularismos disgregadores. La conciencia crítica que reclama en la minoría es precisamente una conciencia universalista que asume e integra los diferentes intereses y perspectivas. Por eso en Europa hay crisis de ciudadanía, porque ha triunfado un tipo de individualismo del hombre-masa, que no acepta otro criterio ni otra perspectiva.” (2009: 482)

La idea de individuo de Ortega está constantemente atravesada por el plano social e institucional. En ello se imbrica la libertad radical del individuo con la libertad circunstancializada, es decir, la libertad del individuo que debe elegirse a sí mismo y decidir quién va a ser frente a la inevitable incertidumbre de la vida, y, por otro lado, libertad potencial de alternativas y opciones que presenta la circunstancia.

El problema adopta otra perspectiva cuando lo hacemos pasar por el tamiz de la historia, allí encontramos el problema de la crisis. Ambas obras analizadas refieren al problema de las crisis históricas y políticas. Se adentran en la comprensión de la densidad de la situación crítica: por un lado, la crisis de la modernidad, y por otro la crisis del mundo antiguo. La crisis como categoría de interpretación histórica ayuda a visibilizar la volatilidad de las estructuras sociales frente a la evolución histórica de las sociedades. Las estructuras que se anquilosan oprimen la espontaneidad social y pierden completamente su vigencia. Ante la crisis, por más ideal que sea la estructura del Estado o las ideas políticas de un partido, las mismas se encuentran vacías de sentido para la sociedad.

En base a estas cuestiones es preciso reflexionar: ¿En qué medida puede innovarse en la organización política en base a la evolución histórica de las sociedades? ¿Debería implementarse un constitucionalismo dinámico que reelabore la estructura jurídica del Estado en base a las circunstancias históricas de cada época?



No parece haber una clara referencia por parte de Ortega a este aspecto, aunque quizá pueda suponerse una posible inclinación hacia esta idea de constitucionalismo dinámico según puedo suponer en base al desarrollo antepuesto.

En épocas de crisis histórica, el ciudadano tiene que tomar un rol activo, no en el trabajo productivo, sino en el sostenimiento de la civilización. El hombre no es el titán Atlas que sostiene sólo al globo terrestre, sino que la civilización se construye en la convivencia, en la faena de la vida. Pero una convivencia andamiada de una cultura, una moral y un derecho artificialmente constituido según la sensibilidad histórica de cada tiempo. El punto de inflexión dentro de estas dos obras, a mi entender, no es el arraigo de las ideas, ni de las creencias, ni de la cultura, sino que el dilema es el colapso de la modernidad. ¿Cómo se construye una sociedad en el marco de la crisis de la sociedad occidental? ¿En qué medida se puede basar un derecho que pretenda parámetros lógicos básicos en un contexto donde verdad y racionalidad están puestas en suspenso?

Finalmente, podemos concluir que se puede reinterpretar en clave de tensión dialéctica la relación entre el individuo y el Estado. La ambivalencia entre la relevancia del individuo y el rol del Estado dentro de la teoría política de Ortega y Gasset lo llevan constantemente a pensar el problema desde distintos enfoques. Es una tensión que se traslada a los planos sociales de la convivencia, tanto como en la relación con lo público, y al plano de la intimidad misma del individuo. Una tensión semejante, en algunos aspectos, a la considerada por Pedro Cerezo Galán al analizar la relación dialéctica entre libertad y cultura:

“Hay, pues, una dialéctica permanente entre ambas; una oposición funcional, en la que se genera dinámicamente el impulso de su dinamismo. Sólo entonces la libertad se prueba, es decir, se verifica en su poder creador de cultura, y la cultura se pone a prueba en el movimiento crítico de la libertad” (Cerezo, 1984: 58).

La relación entre individuo y Estado se integra en esta misma lógica de tensión dinámica, donde la misma oposición funcional genera el impulso del dinamismo de lo público. Ambos ejes de la tensión generan una corrección mutua. Ortega no explica con claridad cómo puede preservarse el equilibrio entre ambos



extremos de la tensión, o siquiera si eso es posible. Se esfuerza por analizar las fuerzas reguladoras de la espontaneidad social frente al Estado y la fuerza impositiva del Estado frente a los individuos. Más bien, quizá debamos pensar al desequilibrio como parte del dinamismo transformador del tiempo.

La compleja idea de ser humano que se presenta en este pensador español nos manifiesta el hecho de no poder reducir al hombre según los parámetros sociales, ni tampoco se lo puede aislar en su propia visión solitaria. El ser humano es un «yo» circunstancializado, constituido dentro y gracias a esas circunstancias. La fuerza de los usos sociales le oprime, lo conforma y es un marco de posibilidades del mismo modo que lo es el horizonte jurídico del Estado. Desde el punto de vista individual, existencial, fenomenológico o vitalista, la Gente y el Estado pueden verse como un todo difuso donde no se encuentran claramente delimitadas las fronteras. El imperativo que imponen tanto la sociedad como las normas jurídicas estatales apremia del mismo modo al individuo, aunque el Estado lo hace con mayor intensidad.

Individuo y Estado se encuentran tensionados en el entorno de la sociedad política, de tal manera que se influyen y rasgan entre ellos. El individuo como político puede adecuar y reformar el Estado, y el Estado como formador de ciudadanos puede transformar el vigor etológico del individuo, facilitando una moral social. La ciudadanía consciente, crítica y participativa transforma el Estado según las necesidades históricas por las que transita la sociedad. De lo contrario es arrastrada por la fuerza inerte de la burocracia estatal que tarde o temprano entorpecerá la vida pública y los parámetros para que todo individuo pueda proyectarse una vida auténtica. La relación del individuo y el Estado se trata de una tensión no resuelta o cerrada dentro del pensamiento de Ortega. Él daba cuenta de la misma en distintos aspectos, y quizá de una manera bien tangible en “individuo y organización” (1953). Sin embargo, dada la complejidad del vínculo aún quedan elementos inconclusos y espacios no explorados por este pensador. No está claro el grado de inmanencia, al respecto del individuo, de la acción mediada por el marco jurídico del Estado. Por otro lado, no parece una relación resuelta debido a la



variabilidad de la estructura estatal en el horizonte histórico, tanto como la variabilidad de la conformación de individuo desde su propia vida.

Dar cuenta de que la tensión entre individuo y Estado no se encuentra resuelta a lo largo de la obra de este pensador, me lleva a suponer que la cuestión permanece abierta al menos por una posible causa: podría ser debido a la complejidad misma de la realidad temporal que atraviesa a ambos extremos, la cual deja abierta la cuestión en su constante ciclo abierto y continuo. En relación a esto, hemos visto como la vocación del individuo tanto como la función del Estado deben tener en cuenta siempre las circunstancias sociales y culturales. Esto da a lugar a una comprensión de la temporalidad en cierto modo progresiva, donde debe considerarse siempre el bagaje del pasado histórico de las civilizaciones como punto de apoyo. Sin embargo, no es tan así, puesto que pueden darse de manera efectiva discontinuidades históricas intensas, o crisis, donde se plantea una distancia amplia entre lo constituido, lo constituyente y el pasado histórico. Las crisis son el desgarrar o la transformación del proceso histórico y dan cuenta de su artificialidad y contingencia. Pero nunca, ninguna sociedad, ni cultura ni sistema jurídico puede volver a nacer de nuevo, siempre algo del pasado queda: “Sin darnos cuenta nos hallamos instalados en esa red de soluciones ya hechas a los problemas de nuestra vida” (VI, 382).

La cuestión es preguntarse en qué medida se tratan de cuestiones irresueltas o más bien explicitaciones mismas del autor como complejidades constitutivas tanto del individuo como de la sociedad y el Estado ¿La tensión irresuelta se trata de un esfuerzo hermenéutico por mostrar la complejidad interpretativa de nuestro entorno sociopolítico? No es por azar que Ortega rumea constantemente el mismo camino para intentar interpretar la sociedad política por el sendero del análisis raciovitalista del salto del yo individual a la gente y de ahí al Estado. Más allá de todo, no hacemos más que deducciones probables en base a la lectura de las obras y a mi propio esfuerzo por interpretarlas. El fundamento genuino de esta tensión irresuelta, nos es, en definitiva, ajeno. Quizá incluso también para el mismo Ortega y Gasset.

Más allá de todo podemos notar que no hay un único camino para lograr entender la tensión a causa de los estudios paralelos y los entramados teóricos de la obra del autor madrileño. El pensamiento tiene una clara naturaleza holística sin



cuadrar propiamente bajo el rótulo de un sistema. La vida es el nodo que vincula el complejo entramado, pero es un nodo dinámico que mantiene la estructura teórica anclada en la centralidad del dinamismo. La razón histórica y vital nos permite pensar lo político desde la vida cotidiana del individuo, y desde el marco de la evolución histórica de la humanidad. Individuo y Estado se entrelazan en distintos planos, dando cuenta de un panorama complejo que trasciende la simple vista ordinaria. Aquí, quizá, se encuentra la raíz más fuerte del liberalismo orteguiano: su punto de partida para la comprensión de la sociedad política es raciovitalista, de tal manera no puede desconocer al «yo» en sus circunstancias. No imprime estructuras o construye inmediatamente modelos definitivos, tampoco parte de definiciones ideales o metas futuras para pensar la sociedad. Ortega parte del yo ante su circunstancia, y ese es un modo particular de hacer teoría política. Es un enfoque poco usual, con la finalidad de establecer una filosofía política. De ese modo es cómo podemos entender, con mayor perspectiva, frases como: “El Estado es una cosa social [...], se oculta siempre tras de hombres, tras individuos que no son ni pretenden ser sin más cosas sociales” (X, 263).

En Ortega existe el esfuerzo por decodificar e identificar la entidad estatal, poder verla como un fenómeno que más allá de la formalidad institucional o de los formalismos teóricos. Explora al Estado como experiencia que recae en nuestra misma existencia, como algo hacia lo que tenemos que hacer frente. En perspectiva, podemos ver en este autor una búsqueda genuina, que podríamos considerar también relevante para cualquier esfuerzo de teorización de lo político. Ortega y Gasset desde su constante interrogación no tiene otra meta más que encontrar mayor claridad de comprensión acerca del problema de la política, la claridad propia del intelectual. Es un pensador que ha buscado ahondar su cuestionamiento en la complejidad dinámica de la vida humana. Su pensamiento es un esfuerzo, casi utópico, por aproximarse a una teoría política lo más realista posible. Después de todo, en sus propias palabras, podemos leer que: “la política es mucho más real que la ciencia porque se compone de situaciones únicas en que el hombre se encuentra de pronto sumergido, quiera o no” (IV, 476).



5. Bibliografía

BILBIOGRAFÍA PRIMARIA

ORTEGA Y GASSET, José. Obras completas, Editorial Taurus/ Santillana Ediciones Generales & Fundación José Ortega y Gasset (en coedición), Madrid. 10 volúmenes, 2004–2010.

BILBIOGRAFÍA SECUNDARIA

ACEVEDO, Jorge (1993): *La sociedad como proyecto en la perspectiva de Ortega*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1994.

AGUILAR, E., ARAS, R. et al. (2004), *Ortega y Gasset en la Cátedra Americana*, Ed. Latinoamericano, Buenos Aires.

AGUILAR, Enrique (1990): “Historicismo, liberalismo e instituciones: Un aspecto en la crítica de Ortega al racionalismo político”, *Revista de Occidente (RO)* Mayo; 108: 85-96.

AGUILAR, Enrique (1992): “Ortega y la tradición liberal”, *Revista Libertas*, N° 17 (Octubre), Instituto Universitario ESEADE.

AGUILAR, Enrique (1994): “Ortega y la idea de nación”, *Revista Fundación, Política y letras*, año II, N°3, pp. 102-110.

AGUILAR, Enrique (1998 a): “Ortega y Gasset con los argentinos”, en *La Nueva Provincia*, suplemento cultural, Bahía Blanca, 22 de enero de 1998.

AGUILAR, Enrique (1998 b): *Nación y Estado en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Ed. Ciudad Argentina, buenos Aires.

ALONSO DACAL, Guillermina (2001): “La rebelión de las masas: Pronóstico de una realidad desafiante”, *Revista de estudios Orteguianos*, N° 2, pp. 273-279.

ÁLVAREZ, Juan Ramón (2003): “Crisis de creencias y revoluciones científicas: Ortega y Kuhn pasado el siglo XX”, *Revista de estudios Orteguianos*, N° 6, pp. 101-118.



- ARENDRT, Hannah (1993): *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, en ARENDRT, Hannah, *La promesa de la política*, Paidós, Buenos Aires, 2015.
- ARON, R. (1987). “Ortega y Gasset et la «révolte des masses»”. *Commentaire*, número 40(4), pp. 733-740.
- BAGUR TALTAVULL, Juan (2013): “La idea de nación en Ortega y Gasset: estado de la cuestión”, en *Ab Initio*, Núm. 7, pp. 125-160, disponible en www.ab-initio.es
- BAGUR TALTAVULL, Juan (2014): “José Ortega y Gasset en el movimiento reformista: La Liga de Educación Política Española como proyección del ‘Patriotismo Fenomenológico’ (1913-1916)”. *Ab Initio: Revista Digital para Estudiantes de Historia*, N° 10, p153-188. 36p.
- BALAGUER GARCÍA, Esmeralda (2016): “Una aproximación a los conceptos romanos de “Concordia” y “Libertas””. *La Torre del Virrey - Revista de Estudios Culturales*, 19, p161-167. 7p.
- BASTIDA FREIXEDO, X. (1997): “La búsqueda del grial. La teoría de nación de Ortega”, *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, Núm. 96. Abril-Junio 1997, pp. 43-76.
- BASTIDA FREIXEDO, X. (1998) “Ortega y el Estado”, *Anuario de filosofía del derecho*, ISSN 0518-0872, N° 15, págs. 141-164
- BOSKOFF, Alvin (1959): “Social Indecision: A Dysfunctional Focus of Transitional Society”, *Oxford journals*, Oxford University Press, *Social Forces*, Vol. 37, No. 4 (Mayo 1959), pp. 305-311.
- BREÑA S., Roberto (1995): “Ortega y Gasset: un intelectual liberal y su fracaso como político”. *Foro Internacional*, 1 Julio 1995, Vol.35 (3 (141)), pp.396-425.
- CACHO VIU, Vicente (1997): “El compromiso público de Ortega y Gasset en la España de su tiempo”, en MOLINUEVO, J. L. (Coord.): *Ortega y la Argentina*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, pp. 151-165.



- CACHO VIU, Vicente (2000): *Los intelectuales y la política: perfil público de Ortega y Gasset*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid.
- CAMPOMAR, Marta (2010): “El exilio argentino en la correspondencia de Ortega y Gasset: la crisis de las etimologías”, *Revista de estudios Orteguianos*, N° 20, pp. 103-157.
- CAMPOMAR, Marta (2016): *Ortega y Gasset, Luces y sombras del exilio argentino*. Biblioteca Nueva, Buenos Aires.
- CARMONA NENCLARES, F. (1951): “La Inautenticidad de lo Social” *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 13, No. 2 (Mayo - Agosto, 1951), pp. 221-226.
- CARVALHO, José Mauricio de; DA COSTA BESSA, Vanessa (2012): “Ética e Direito no discurso político de Ortega y Gasset”, *Kalagatos – Revista de Filosofía*. Fortaleza, CE, V. 9 N. 17, Invierno 2012, pp. 97-127.
- CEREZO GALÁN, Pedro (1984): *La voluntad de aventura*, Ed. Ariel Filosofía, Barcelona, 1984.
- CEREZO GALÁN, Pedro (1992). “Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset”. En San Martín, Javier (coord.): *Ortega y la fenomenología*. Actas de la I Semana Española de Fenomenología. Madrid: UNED, 223-240.
- CEREZAO GALÁN, Pedro (2000): “De la melancolía liberal al ethos liberal. En torno a La rebelión de las masas de José Ortega y Gasset”. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, N ° 12, pp. 313-340. UNED, Madrid.
- CHERESKY, Isidoro (2015): *El nuevo rostro de la democracia*, FCE, Buenos Aires, 2015.
- COMELLAS, José Luis (1999): *Historia de España moderna y contemporánea*, Ed. Rialp, Madrid.
- CONARD, Pierre (1967): “Ortega y Gasset, écrits politiques (1910-1913)”. In: *Mélanges de la Casa de Velázquez*, tome 3, pp. 417-475.
- CONILL SANCHO, J. (2011): “Más allá del progresismo: la reforma del hombre desde la perspectiva de Ortega y Gasset”, *ANUARIO FILOSÓFICO*, 44/2, 253-275.



- COSTA DELGADO, Jorge (2011): “Las nociones de vida y biología de las generaciones de Ortega y Gasset”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, N° 53, pp. 105-116.
- DIEZ DEL CORRAL, L. (1956): “Ortega ante el Estado”, *Revista de estudios políticos*, ISSN 0048-7694, N° 69, 1953, págs. 3-22 (conferencia pronunciada el 18 de mayo de 1953).
- DOMÍNGUEZ BASALO, A., Muñoz, J. y de SALAS, J. (compiladores) (1997): *El primado de la vida: (cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Ediciones Universidad de la Mancha-Castilla, Cuenca, España.
- DUJOVNE, León (1968): *La concepción de la historia en la obra de Ortega y Gasset*, Ed. Rueda, Buenos Aires.
- DURKHEIM, Emile (1895): *Las reglas del método sociológico*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2001.
- ESCOLANO, Agustín (1968): “Los temas educativos en la obra de J. Ortega y Gasset”. *Revista Española de Pedagogía*, Vol. 26, No. 103 (Junio - Septiembre 1968), pp. 211-230.
- ELORZA, Antonio (1984): *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Ed. Anagrama, Barcelona.
- FERNÁNDEZ ALMAGRO, Melchor (1968): *Historia política de la España contemporánea 1868/1885*, Ed. Alianza, Madrid.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel (1994): “La rebelión de las masas: ¿Un tema de actualidad?”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, N° 526, (Abril 1994) pp. 85-87.
- FERNÁNDEZ-CREHUET, F. (2002): “Una reflexión filosófico-política sobre la idea de masa y élite en el pensamiento de Ortega y Gasset y Nietzsche”. *Pensamiento*, *Revista de investigación e información filosófica*, Vol. 58, N°220, Enero-Abril, pp. 123-141.
- FERRATER MORA, José (1957): *Ortega y Gasset*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1958.



- FERREIRO LAVEDÁN, María Isabel (2005): *La teoría social de Ortega: los usos*, Ed. Biblioteca Nueva, Fundación Ortega y Gasset, Madrid.
- GARCÍA ASTRADA, Arturo (1961): *El pensamiento de Ortega y Gasset*, Ed. Troquel, Buenos Aires.
- GARCIA, Jordi (2014): *José Ortega y Gasset*, Ed. Taurus, Buenos Aires.
- GHIRETTI, Héctor (2009): *La metáfora en el pensamiento político. Una exploración*, Opúsculo Filosófico, Publicación del Centro de Estudios de Filosofía Clásica, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, AÑO II, N° 5.
- GIUSTINIANI, Eve (2005): “Sobre el "silencio político" de Ortega: una lectura contextualizada de *Del Imperio Romano* (1941)”, Congreso internacional Ortega y Gasset, medio siglo después - Fundación José Ortega y Gasset / Universidad Complutense, Oct 2005, Madrid, España.
- GIUSTINIANI, Eve (2006): “De la raison vitale à la raison historique: la philosophie de l'histoire au secours de la politique chez Ortega y Gasset (1923-1930)”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, ISSN 0076-230X, N° 36, 1, págs. 83-106
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos (2006): “Ortega y Gasset ante las derechas españolas”, *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*, ISSN: 0048-7694, Núm. 133, Madrid, julio-septiembre, págs. 59-116
- GUTIÉRREZ SIMÓN, Rodolfo (2016): “Los límites del sujeto y la libertad en Ortega y Gasset”. *Daimon*; sep-dic 2016, 69, p109-123.
- HARO HONRUBIA, Alejandro de (2004): “Análisis evolutivo de la idea de progreso: Proyección actual de *Meditación de la técnica* de José Ortega y Gasset”, *Revista de estudios Orteguitanos*, N° 8/9, pp. 185-217.
- HARO HONRUBIA, Alejandro de (2008): *Élites y masas. Filosofía y política en la obra de José Ortega y Gasset*, Ed. Biblioteca Nueva, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2015.



- HARO HONRUBIA, Alejandro de (2015): “El pensamiento político de José Ortega y Gasset”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 32 Núm. 2 (2015): 477-512.
- HARO HONRUBIA, Alejandro de (2018): “El liberalismo de Ortega como filosofía. Del Neokantismo a la metafísica de la vida humana como realidad radical”. *Alpha: Revista de Artes, Letras y Filosofía*. Diciembre de 2018, 47, p191-209. 19p.
- HERMIDA DEL LLANO, Cristina (2004): “El poder y la autoridad en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, N°8/9, pp. 133-148.
- HERNÁNDEZ-RUBIO, José María (1956): *Sociología y política en Ortega y Gasset*, Ed. Bosch, Barcelona.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo (2000): *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.
- JUSTO LÓPEZ, Mario (1983): “Pedagogía social y política en Ortega y Gasset”, *Publicaciones del Centro de estudios filosóficos*, N°3, Buenos Aires, 1984. (Conferencia pronunciada el lunes 27 de junio de 1983)
- LALCONA, Javier F. (1974): *El idealismo político de Ortega y Gasset*. Ed. Cuadernos para el Diálogo S. A., Madrid.
- LASAGA MEDINA, José (1996): “La doctrina de las minorías en Ortega y sus críticos”, *Éndoxa: Series Filosóficas*, n° 7, UNED, Madrid. pp. 231- 255.
- LASAGA MEDINA, José (2003): *José Ortega y Gasset (1883-1995). Vida y filosofía*. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid.
- LASAGA MEDINA, José (2005): “Los nombres de una filosofía. Razón vital o razón histórica (Ortega a medio siglo de distancia)”. *Revista de Occidente*, N° 293, (Octubre de 2005) pp. 5-25.



- LASAGA MEDINA, José (2012): “Sobre el silencio de Ortega: El silencio del hombre y el silencio del intelectual”, Revista Cuadernos Hispanoamericanos, N°745/746, julio/agosto de 2012, pp. 33-56.
- LEGAZ Y LACAMBRA, LUIS (1960): “El derecho internacional en el pensamiento de José Ortega y Gasset”, Revista de estudios políticos, ISSN 0048-7694, N° 111, págs. 5-43.
- LEFORT, Claude (1981): *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.
- LEMKE DUQUE, Carl Antonius (2015): “El trasfondo weimariano de la filosofía política de José Ortega y Gasset: España Invertebrada (1922)”, Revista de Estudios Políticos (nueva época) ISSN-L: 0048-7694, Núm. 170, Madrid, octubre-diciembre, págs. 13-47.
- LESZCZYNA, Dorota (2019): “The Idea of the Politics of Realisation in José Ortega y Gasset”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 76, pp. 35-49.
- LLANO ALONSO, Fernando H. (2008): “La teoría orteguiana sobre el origen deportivo del Estado”, Revista de Estudios Orteguianos, N° 16/17, pp. 139-174.
- LLANO ALONSO, Fernando H (2010a): “El Derecho y la idea de Estado en José Ortega y Gasset: Su proyección en la doctrina iusfilosófica contemporánea”, *Derechos y Libertades*, (22), Época II, enero 2010, pp. 85-117.
- LLANO ALONSO, Fernando H. (2010b): *El Estado en Ortega y Gasset*, Ed. DYKINSON, Madrid.
- LÓPEZ DE LA TORRE, Salvador (1993): “Sociedad civil y poder político”. *Política Exterior*, 1 enero 1993, Vol.7 (36), pp.148-157.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M. Teresa (Editora) (1996): *Política de la vitalidad. España invertebrada de Ortega y Gasset*, Ed. Tecnos, Madrid.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M. Teresa (Editora) (1997): *Política y sociedad en José Ortega y Gasset: En torno a «Vieja y nueva política»*, Ed. Anthropos, Barcelona.



- MARTÍNEZ CASTELLÓ, José Miguel (2006): “Hacia una antropología de la justicia (Aproximación al pensamiento ético-político de Ortega y Gasset)”, XVI Congrés Valencià de Filosofia: València, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació 6, 7 i 8 d'abril de 2006 / coord. por Enric Casaban Moya; Societat de Filosofia del País Valencià (col.), pp. 47-56.
- MOLINA CANO, J. (2018). “La polémica del España invertebrada de José Ortega y Gasset en la fábrica del Estado español”. *Revista de Estudios Políticos*, 181, pp. 13-38.
- MORENO H., Francy L. (2015): “Entre hispanofilia y afinidades latinoamericanas: José Ortega y Gasset y Alfonso Reyes en la revista Mito”, *Estudios de Literatura Colombiana*, N.º 36, enero-junio, pp. 123-144.
- MORENO PESTAÑA, José Luis (2011): «Los usos del concepto de la generación en la filosofía española de los años 1940: racionalizaciones biográficas, trayectorias académicas y tradiciones teóricas», *Daimon* (Nº53), pp. 117-143.
- MORÓN ARROYO, C. (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid.
- NAVAL DURÁN, Concepción y SUÁREZ NORIEGA, Guillermo (2000): “¿Es posible una continuidad entre el hombre y la sociedad?": una lectura desde Ortega y Gasset” *Revista española de pedagogía*, Madrid, Instituto europeo de iniciativas educativas, año LVIII, N° 216, (mayo-agosto 2000), pp.275-290.
- NIETZSCHE, Friedrich (1886): *Nietzsche II: Así habló Zaratustra y Más allá del bien y del mal*, Ed. Gredos, Madrid, 2016.
- NIN DE CARDONA, José María (1974): “El idealismo político de Ortega y Gasset, de Javier F. Lalcona”, *Revista de estudios políticos*, N° 199, pp. 274-287.
- ORTIZ DE LANDAZURI, Carlos (2001): “Cesar frente a Cicerón en ‘La rebelión de las masas’. El modelo de complementariedad en Ortega y Gasset en el quinto centenario de Carlos V”, *Anuario filosófico*, (34), pp. 673-700.
- OSÉS GORRAIZ, María (1989): *La sociología en Ortega y Gasset*, Ed. Anthropos, Barcelona.



- PALLOTTINI, Michelle (1995): "Liberalismo y democracia en Ortega y Gasset".
Revista de Filosofía, 3.^a época, vol. VIII, núm. 13, pp. 129-164. Servicio de Publicaciones Universidad Complutense. Madrid.
- PAREDES, Javier (Comp.) (1996). *Historia contemporánea de España*, Primera Edición, Ed. Ariel, Barcelona.
- PASCERINI, María Cristina (2001): "Reflexiones sobre la crisis de la vida colectiva en La rebelión de las masas. ¿Una visión dantesca de la sociedad?", Revista de Estudios Ortegaianos, N° 2, pp. 265-272.
- PAZ BROZAS-POLO, María y VICENTE-PEDRAZ, Miguel (2018): "El cuerpo como fundamento de la sociabilidad en José Ortega y Gasset", Trans/Form/Acao; jul-set2018, Vol. 41, 3, pp. 169-189.
- PÉREZ LUÑO, Antonio (2007): "Ortega y las libertades", Revista de estudios orteguianos, N° 14/15.
- PERIS SUAY, Ángel (2003): "El liberalismo de Ortega más allá del individualismo", Revista de Estudios Ortegaianos, N° 6, pp. 169-198.
- PERIS SUAY, Ángel (2009): "La educación de los ciudadanos en Ortega y Gasset", Revista Pensamiento, vol. 65, núm. 245, pp. 463-483.
- PERIS SUAY, Ángel (2014a): "Propuestas para la reforma de la democracia en el pensamiento de Ortega y Gasset". Daimon; ene-abr2014, 61, pp. 113-130.
- PERIS SUAY, Ángel (2014b): "El socialismo en el pensamiento político de Ortega y Gasset", Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, vol. XIX-N°1, pp. 47-64. ISSN: 1136-4076.
- PERRIAUX, Jaime (1956): "Notas sobre la sociología de Ortega", Revista Sur, N° 241, pp. 166-169.
- PFLÜGER SAMPER, Juan Ernesto (2001): "Ortega y Gasset como representante de la preocupación social de una generación. Vieja y nueva política", Revista de Estudios Ortegaianos, N° 2, pp. 137-144.



- PINTO BENAVIDES (2014): “La ‘libertad política’ en Ortega y Gasset. Una aproximación a su pensamiento metapolítico”, *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, no. 3, diciembre, pp. 115-131.
- PRELOT, Marcel y LESCUYER, Georges (1959): *Historia de las ideas políticas*, Ed. La ley, Buenos Aires, 1987.
- QUESADA, Julio: “Hermenéutica, lenguaje y política: Nietzsche, Heidegger y Ortega”, *Logos, Anales del seminario de metafísica*, Servicio de publicaciones, Universidad Complutense, Madrid, (2000), N°2, págs. 55-89.
- RACASENS SICHES, Luis. (1956): “Sociología, filosofía social y política en el pensamiento de Ortega y Gasset”, *Cuadernos Americanos*, Año XV, N°1, enero-febrero de 1956, pp. 86-119.
- REDONDO, Gonzalo (1970): *Las empresas políticas de Ortega y Gasset*, Ed. Rialp, Cuestiones Fundamentales No. 15, 2 Tomos, Madrid.
- REYNOSO, Víctor (2008): “Ortega y Gasset, Sociedad y Estado de derecho”. *Metapoética*. Ene/feb2008, Vol. 12, 57, pp. 17-20.
- ROVIRA REICH, María de las Mercedes (2002): *Ortega desde el humanismo clásico*, Ed. EUNSA, Navarra, España.
- ROSANVALLON, Pierre (2006): *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*, Manantial, Buenos Aires, 2007.
- RUMAYOR, Miguel (2016): “Aspectos de Ortega y Gasset en la formación de ciudadanos”, *Revista Complutense de Educación*, ISSN: 1130-2496, Vol. 27 Núm. 2, pp. 741-756.
- SABINE, George H. (1937): *Historia de la teoría política*, FCE, 3° ed. Trad. de Vicente Herrero, Rev. de Thomas Landon Thorson, México, 1994.
- SALAS ORTUETA, Jaime de (2009): “Europa y la razón histórica”, reseña en *Revista de estudios Orteguianos*, N° 18, pp. 281-283.
- SALAS ORTUETA, Jaime de y FERREIRO LAVEDÁN, María Isabel (2010): “Ortega, Tocqueville y la comprensión histórica de la sociedad”, *Revista de estudios orteguianos*, N°. 20, pp. 179-192.



- SAN MARTÍN, Javier (2004): “La Razón Histórica como respuesta al Idealismo de la Modernidad”, reseña en *Revista de Estudios Orteguianos*, N° 8/9, pp. 287-295.
- SÁNCHEZ-BLANCO, Francisco (1989) “La reacción antiorteguiana en las dos Alemanias”, *REVISTA AEPE*, N° 36-37, pp. 155-163.
- SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio (2000): “De la rebelión a la degradación de las masas”, *Revista Metapolítica*, Vol. 5, N° 19, pp. 90-99.
- SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio (2005) “Ortega y la tradición liberal”, *Cuadernos de pensamiento político FAES*, N°. 7, julio/septiembre 2005, pp. 187-204.
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín (2017): “Dos interpretaciones del fascismo: Ortega y Gasset y María Zambrano”, *BAJO PALABRA. Revista de Filosofía II Época*, N° 13, pp. 61-75.
- SANZ GARCÍA, Ignacio José (2017): “La articulación de liberalismo y democracia en Raymond Aron y Ortega y Gasset”, *Revista Ágora* (0211-6642). 2017, Vol. 36, 1, pp. 93-118.
- SANZ GARCÍA, Ignacio José (2018): “El «viejo» liberalismo de J. S. Mill en la concepción liberal de Ortega y Gasset”, *Revista Éndoxa: Series Filosóficas*, UNED, Madrid, N° 41, pp. 93-113.
- SARTORI, Giovanni (1987). *Elementos de teoría política*, Editorial Alianza, Madrid, 2010.
- SCOTTON, Paolo (2014): “Educazione alla vita politica. Individuo e società nel pensiero di José Ortega y Gasset, a partire dalle Meditazioni del Quijote (1914)”. *History of Education & Children's Literature*, Vol. 9, 2, pp. 603-621.
- SEBASTIAN LORENTE, JESÚS J. (1994): “La idea de Europa en el pensamiento político de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* Núm. 83. Enero-Marzo 1994.
- SEBASTIAN, Elmer G. (1963): “José Ortega y Gasset: World Crises and the Unification of Europe”, *Hispania*, Vol. 46, N° 3 (Septiembre, 1963), pp. 490-495.



SPITZER, Alan B. (1973): “The Historical Problem of Generations”, *The American Historical Review*, Vol. 78, N° 5 (Diciembre, 1973), pp. 1353-1385.

TREVES, Renato (1966): *La filosofía política de Ortega y Gasset*, Ediciones Nuevas, Buenos Aires.

VALLESPIN, Fernando (compilador) (1990): *Historia de la teoría política*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

VELOSO, Celia (2016) “Una moral de la perfección”, *Contemporánea – Revista de Ética e Filosofía Política*, Caruaru, v. 2, n. 1, enero/julio 2016, pp. 35-45.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis (2011): “Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset”, *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, N° 750, (Ejemplar dedicado a: Tocqueville y los avatares de la democracia), pp. 741-754.

VISONE, Tommaso (2013): “Idea e identità collettiva. Alcune considerazioni sul pensiero di José Ortega y Gasset”. *Società Mutamento Politica*, Vol. 4, 8, pp. 141-155.