

**EL LIBERALISMO DE ORTEGA COMO FILOSOFÍA. DEL
 NEOKANTISMO A LA METAFÍSICA DE LA VIDA HUMANA
 COMO REALIDAD RADICAL**

Ortega's liberalism as philosophy. From neokantism to the metaphysics of human life as radical reality

ALEJANDRO DE HARO HONRUBIA

Universidad de Castilla-La Mancha (España)

alejandro.haro@uclm.es

Resumen

El liberalismo de Ortega no se ha estudiado atendiendo a sus fundamentos filosóficos y en lo que serían las diferentes etapas del pensamiento del filósofo español. Desde el neokantismo de mocedad, Ortega entiende el liberalismo como “ideal” o ley de la moralidad. Posteriormente, desde la “fenomenología” y en la génesis del raciovitalismo, a la altura de 1914, la libertad no responderá ya a la idea del *deber moral*, sino del *tener que ser* personal en un “mundo vital” (*Lebenswelt*). En un tercer periodo de su obra, desde 1929 en adelante, Ortega concibe la libertad como un sentimiento o idea radical sobre la vida en el contexto de su metafísica de la vida humana como realidad radical, primera y primordial.

Palabras clave: Libertad; neokantismo; fenomenología; raciovitalismo; metafísica.

Abstract

Ortega's liberalism has not been studied taking into consideration its philosophical foundations and in the different phases of Ortega's thought. From neokantism, Ortega thinks about liberalism as an ideal or law of morality. Later on, from “phenomenology” and in the origins of raciovitalisms, in the period of 1914, Ortega did not conceive of freedom as a moral duty but as something related to the idea of having to be a person in a vital world (*Lebenswelt*). In a third period, from 1929 on, Ortega thinks about freedom as a sentiment or radical idea about life in the context of his metaphysics of human life as radical reality, the first one and essential.

Key words: Freedom; neokantism; phenomenology; raciovitalism; metaphysics.

1. EL LIBERALISMO O LA *VIDA COMO LIBERTAD* EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE ORTEGA

Uno de los primeros guiños a la libertad en el pensamiento de Ortega se produce en *El Imparcial*, el 5 de octubre de 1907, cuando aquel dice lo siguiente: “Yo invito a los *intelectuales* para que, superando un falso buen tono que les mantiene apartados de los problemas públicos, se conozcan obligados a renovar la emoción liberal y con ella el liberalismo, bello nombre que ha rodado por Europa” (*Reforma del carácter, no*

reforma de costumbres, OC, I, 114)¹. En el periódico *España* el 16 de julio de 1915 Ortega refiere la libertad como *divino tesoro*. Y en uno de los grandes folletos de *El Sol* el 29 de julio de 1920 dice el filósofo que “he renunciado a demasiadas cosas durante mi vida por defender en mí y en mi derredor la libertad –una de las pocas cosas espléndidas inventadas por el hombre–” (*Una carta*, O.C, III, 353). También dice Ortega en *El Sol* el 18 de febrero de 1920 que lleva “en el alma entusiasmo liberal” (*La copla de la rabalera*, O.C, III, 316). Y en 1930, en su obra cumbre *La rebelión de las masas*, afirma el filósofo español lo siguiente:

Todo europeo actual sabe, con una certidumbre mucho más vigorosa que la de todas sus “ideas” y “opinions” expresas, que el hombre europeo actual *tiene* que ser liberal. No discutamos si esta o la otra forma de libertad es la que tiene que ser. Me refiero a que el europeo más reaccionario sabe, en el fondo de su conciencia, que eso que ha intentado Europa en el último siglo con el nombre de liberalismo es, en última instancia, algo ineludible, inexorable, que el hombre occidental de hoy es, quiera o no (*La rebelión de las masas*, OC, IV, 438)².

Ortega siempre consideró el liberalismo un tema atractivo –destino del hombre europeo– que contrasta con el “desengaño liberal” que el filósofo experimentó no solamente al final de su obra³ sino a lo largo de toda su carrera profesional al observar el pobre panorama político liberal tanto en España como en Europa en general, la pobreza de ideas acerca de qué es o en qué debe consistir la libertad, lo que le aboca, como él mismo dice, a tratar de resucitarlo como le confiesa a Unamuno desde muy temprano⁴.

¹Las citas de las obras de José Ortega y Gasset remiten a la edición de Ortega y Gasset, J.: *Obras Completas*, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010. Al título del escrito sigue en números romanos el tomo y en arábigos la (s) página (s).

²El destino del europeo es, según Ortega, ser liberal, y no solo porque tal situación favorezca la convivencia social, sino especialmente porque se necesita de la libertad para ejecutar el proyecto vital o aquello que cada uno de nosotros está llamado a ser –la vocación personal–, aunque no logremos realizar completamente aquello que “tenemos que llegar a ser” –“lo importante, dice Ortega, es lo que se intenta y no lo que se logra” (*Moralejas*, OC, I, 96)– y que Ortega también denomina destino, o en su obra primeriza, “fondo insobornable”. Cualquiera de estos términos nos conducen a lo mismo: al reducto de autenticidad en el hombre, aunque aquellos pertenezcan a épocas distintas.

³El “desengaño liberal” de Ortega no es hacia el liberalismo propiamente dicho sino hacia su versión funcionalista y decimonónica que defendía que la sociedad se equilibraba a sí misma como si de un organismo se tratara: El liberalismo, dice Ortega en 1941, “pensaba que, frente a la sociedad, lo único de que hay que ocuparse es de no ocuparse: a esto llamaba política liberal, y en esto consistía su *ismo* (...). Creía que la sociedad se regulaba miríficamente a sí misma, como un organismo sano. Y claro está que, si no siempre, con máxima frecuencia consigue regularse; pero no miríficamente, ni espontáneamente, como el liberalismo suponía, sino lamentablemente, esto es, gracias a que la mayor porción de las fuerzas positivamente sociales tiene que dedicarse a la triste faena de imponer un orden al resto antisocial de la llamada sociedad” (*Del Imperio romano*, OC, VI, 103).

⁴En el cruce de cartas o epistolario que Ortega mantiene en su mocedad con Unamuno, concretamente en la fecha de 1908, el filósofo español le dice al que fuera Rector de la Universidad de Salamanca, lo siguiente: “Tengo muchos proyectos con Vd. Creo que estamos en momentos precisos para resucitar el liberalismo y ya

Ortega propone, aunque su filosofía política conserve en su seno toda la tradición liberal, es decir, lo esencial del liberalismo pues así funciona la dialéctica –de inspiración hegeliana⁵– de su pensamiento, un *nuevo liberalismo* o concepto de la vida como libertad que hunde sus raíces –y esta es la hipótesis que planteamos– en su filosofía, y que responde a su convicción de liberal por devoción y no por oficio o profesión, como dice de sí mismo en la fecha de 1919.

En este trabajo nos interesan no tanto las interferencias políticas de su liberalismo –aun cuando tengamos que hacer en algunos momentos referencia a las mismas, pues política y filosofía conectan en muchos puntos de su obra–, ampliamente estudiadas⁶ en el contexto de los estudios orteguianos, cuanto su reflexión filosófica por etapas –del idealismo neokantiano de mocedad al raciovitalismo o metafísica de la vida humana de madurez, una vez que Ortega ha transitado por la fenomenología– respecto de la idea de la *vida como libertad*, sin olvidar que “la vida es siempre única, la de cada cual” (*La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, O.C, IX, 1134, n.). O como también dirá Ortega: vida humana individualísima, cuyo atributo esencial es la libertad que permite al individuo decidir lo que va a hacer y ser: “El hombre, cada hombre tiene que decidir en cada instante lo que va a hacer, lo que va a ser en el siguiente. Esta decisión es intransferible: nadie puede sustituirme en la faena de decidirme, de decidir mi vida” (*En torno a Galileo*, OC, VI, 380). Esto convierte la vida en un *quehacer* –*La vida da mucho quehacer*: “La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*” (*Historia como sistema*, OC, VI, p.65)⁷– que

que los de oficio no lo hacen vamos a tener que echarnos nosotros de ideólogos a la calle. No hay más remedio: es un deber. Hay que formar el partido de la cultura” (Robles, 1987, p.77).

⁵Ortega aplaude el método de la dialéctica hegeliana, tan importante para comprender la evolución de su pensamiento, pues “como Hegel sostenía, y recuerda Ortega, en la evolución del pensamiento toda destrucción es una superación y toda superación es una conservación” (*Sistema de la psicología*, OC, VII, p. 476).

⁶Algunos trabajos a destacar son los siguientes: Cerezo Galán, P.: “Ortega y la regeneración del liberalismo: Tres navegaciones y un naufragio”. En Llanos Alonso, F.H., y Castro Sáenz, A. (coord.). *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid, Editorial Tébar, 2005, pp. 625-646; “De la melancolía liberal al *ethos* liberal”. En *Endoxa, Series filosóficas*, nº 12, Madrid, UNED, 2000, pp. 313-340; “Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset”. En San Martín, J. (coord.): *Ortega y la fenomenología*. Actas de la I Semana Española de Fenomenología, Madrid, U.N.E.D, 1992, pp. 223-240; Peris Suay, A. “El liberalismo de Ortega más allá del individualismo”, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, Madrid, nº6, 2003, pp. 169-198. Fox, I. “Sobre el liberalismo socialista (Cartas inéditas de Maetzta a Ortega, 1908-1915), en *Ideología y Política en las letras de fin de siglo (1898)*. Madrid, Colección Austral, 1988, pp. 50-68. Aguilar, E. “Ortega y la tradición liberal”. *Libertas*, nº17, 1992, pp. 25-43. Carvajal Córdón, J. “Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega”, en Domínguez A., Muñoz, J., y de Salas, J. (Coordinadores): *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Cuenca, Servicio de Publicaciones (UCLM), 1997, pp. 79-90. Pallottini, M.: “Liberalismo y democracia en Ortega y Gasset”, en *Revista de Filosofía*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, nº 13, 1995, pp. 129-164; Sánchez Cámara, I.: “El liberalismo de Ortega y Gasset”, en *Revista de Occidente*, Madrid, nº 108, 1990, pp. 71-84; San Martín, J.: “Ortega, política y fenomenología”, en mismo autor: *Ortega y la fenomenología*. Actas de la I Semana Española de Fenomenología, Madrid, UNED, 1992, pp. 257-276.

⁷En *El hombre y la gente (Curso de 1939-1940)*, dice Ortega que “el hombre no es ninguna cosa, sino un drama: su vida, lo que le pasa, su quehacer” (*El hombre y la gente (Curso de 1939-1940)*, OC, IX, 289). Así

acabará conformando la biografía de cada cual o el conjunto de experiencias vividas (*Erlebnis*), pues como dice Ortega: “El sentido *primario y radical* de la palabra vida, dice Ortega en 1930, aparece cuando se la emplea en el sentido de biografía y no en el de biología” (*La rebelión de las masas*, OC, IV, p.422, n.). La libertad es, por tanto, algo constitutivo del ser humano como ser biográfico que le permite ir diseñando o escribiendo el argumento de su propia vida, de aquello que tiene que llegar a ser, como si se tratara de un novelista: “El hombre está condenado a ser novelista” (*Ideas y creencias*, OC, V, p. 681). En el *Prólogo para alemanes* (1934), Ortega dice que “la vida humana es, por lo pronto, faena poética, invención del personaje que cada cual, que cada época tiene que ser. El hombre es novelista de sí mismo (...), la vida resulta ser, por lo pronto... un género literario!” (*Prólogo para alemanes*, OC, IX, p.137-138)⁸.

Se observa en su pensamiento el sentido filosófico de la idea de vida humana como ámbito de libertad que se traduce en la disponibilidad del individuo para inventar su propio programa o proyecto vital vocacional en una circunstancia que no se puede soslayar.

2. EL LIBERALISMO SOCIALISTA DE ORTEGA COMO IDEAL O IMPERATIVO MORAL EN LA ETAPA NEOKANTIANA DE MOCEDAD

Ortega simpatiza en su primera época con la “escolástica” del neokantismo (*necesidad escolar del europeo recaído en puerilidad filosófica*, dirá Ortega en 1934), siendo sus maestros Hermann Cohen y Paul Natorp. Con ellos, Ortega piensa la libertad y la moralidad desde Kant, desde el idealismo y el racionalismo ilustrado y cultural de la Modernidad. Ser libre es ser culto y a la inversa, ser cultural es ser libre y ser moral. En Ortega encontramos una noción idealista y científica epistemológica de la idea de libertad. Ortega no esconde que es “Moderno”, y neokantiano y también racionalista, aunque sea un racionalismo *sui generis*. En *El Imparcial*, el 11 de mayo de 1908, sella Ortega la siguiente reflexión:

¡Bien podía haber influido más en nosotros el Taine de la Estética y menos el Taine de la “Política! Pero ha ocurrido todo lo contrario y los conservadores abusarán largo tiempo aún de tal autoridad para echarnos en cara nuestro racionalismo –¡como si fuera una peste!– a los que no estamos conformes con la realidad actual y evocamos otra más discreta y más justa (A. Aulard: *Taine, Historien de la Révolution Française*, OC, I, p.172).

Desde este racionalismo o idealismo que Ortega aprehende en el neokantismo –afincado como está, aunque sea por breves periodos en Alemania– y en diálogo con las filosofías de Fichte, Schelling y Hegel “¡Fichte, Schelling, Hegel: eso es

como también dirá Ortega que “hay que hacer nuestro quehacer. El perfil de este surge al enfrentar la vocación de cada cual con la circunstancia” (*Prólogo a una edición de sus obras*, OC, V, p. 96).

⁸Ortega, como veremos, utiliza muy frecuentemente el término genérico “hombre”, si bien por medio del mismo se está refiriendo, como él mismo dice, “a una vida humana individual” (*El hombre y la gente (Curso de 1939-1940)*, OC, IX, p. 378).

filosofía!” dirá Ortega, se dirige a la Humanidad, ideal dieciochesco de la intelectualidad, de la que posteriormente “renegará”⁹ (*La humanidad es Idea* le dice Ortega a Unamuno en su mocedad¹⁰). Por tanto, si habló a la Humanidad, aunque en 1934 en el “Prólogo para alemanes” y posteriormente en 1937 en el “Prólogo para franceses”, inmerso en su crítica a la Modernidad que trata de superar, Ortega diga que nunca lo ha hecho, que nunca ha hablado a la Humanidad¹¹). Un ideal de Humanidad que Ortega entiende en su mocedad como comunidad de trabajo universal, pues “la comunidad verdadera es la comunidad del trabajo. He aquí, pues, que el deber primario del hombre es ser un trabajador” (*La ciencia y la religión como problemas políticos*, OC, VII, p.136). Comunidad de trabajo en la cultura cuya realización encomienda Ortega al socialismo, pues:

Para mí socialismo es la palabra nueva, la palabra de comunión y de comunidad, la palabra eucarística que simboliza todas las virtudes novísimas y fecundas, todas las afirmaciones y todas las construcciones. Para mí, dice Ortega en 1909, socialismo y humanidad son dos voces sinónimas, son dos gritos varios para una misma y suprema idea, y cuando se pronuncian con vigor y convicción el Dios se hace carne y habita entre los hombres. Para mí socialismo es cultura. Y cultura es cultivo, construcción. Y cultivo, construcción, son paz. El socialismo es el constructor de la gran paz sobre la tierra (*La ciencia y la religión como problemas políticos*, OC, VII, 131).

Se trata de un socialismo cultural cuyo deber es fomentar un ideal de comunidad o *humanidad en clave kantiano cosmopolita*, como también sostiene el profesor Pedro Cerezo, en contraste abierto con el individualismo particularista y el sectarismo de la vida española (Cerezo, 1984, p. 18). Frente al egoísmo y el individualismo, Ortega propone unidad que es la base de su pedagogía social, una, como él mismo dice en 1909, “pedagogía de la unidad humana: ella nos enseña la comunidad radical de los hombres y nos amonesta a la labor común” (*Renan*, OC, II, p. 44-45). Recuperando el pensamiento de Renan, Ortega se decanta por la expresión: *excluire toda exclusión*.

Este pensamiento pedagógico dirigido a la unidad de la comunidad en la Humanidad en su mocedad dista de su pensamiento de madurez cuando no hable a la Humanidad, sino en todo caso a esta en el individuo. No olvidará Ortega sin embargo o no condenará al ostracismo en su mocedad al individuo como tal, pues estos “son fuente y surtidor de toda energía, llevan en sí el *élan vital*, que dice Mr. Bergson que ha descubierto” (*Una primera vista sobre Baroja*, O.C, II, p.251). Ortega en 1910 afirmará que nada hemos hecho con las libertades políticas mientras no tengamos las íntimas

⁹Ortega en su madurez renegará o al menos mostrará ciertas reservas ante algunos de los elementos que aprecia en su mocedad: la Humanidad, la sociedad o el Estado.

¹⁰Dice Ortega en carta a Unamuno el 30 de diciembre de 1906 desde Marburgo que “la Humanidad es Idea: el hombre –lo único importante que existe en el Universo– es Idea” (Ortega-Unamuno, p. 56 y s).

¹¹En 1937 afirma Ortega: “No me he dirigido jamás a la humanidad” (*Prólogo para franceses*, OC, IV, p.351). En el *Prólogo para alemanes* (1934), ya decía Ortega que “he evitado siempre escribir *urbi et orbi*”, pues “no hay más argumentos que los de hombre a hombre” (*Prólogo para alemanes*, OC, IX, p.127 y ss.).

libertades. Y en 1910 también recuerda el filósofo que “por definición lo vital es lo concreto, lo incomparable, lo único. La vida es lo individual (...). Napoleón no es solo un hombre, un caso particular de la especie humana: es este hombre único, este individuo” (*Adán en el paraíso*, O.C, II, p. 66). Por un lado, desde el idealismo neokantiano, Ortega se dirige a la *Humanidad como Idea*, pero, por otro lado, no pierde aquel el contacto con la realidad de la individualidad, aunque como sabemos, Ortega negará al individuo como sujeto o persona todos sus derechos en su combate desde el idealismo objetivista contra al idealismo de la subjetividad, “la enfermedad del siglo XIX y en grado superlativo la enfermedad de España” (*Personas, obras, cosas [1916]*, O.C, II, p. 9). Así lo recordará Ortega en 1916 cuando diga:

Hoy más que nunca tengo la convicción de haber sido el subjetivismo la enfermedad del siglo XIX, y en grado superlativo, la enfermedad de España. Pero el ardor polémico me ha hecho cometer frecuentemente un error de táctica, que es a la vez un error sustancial. Para mover guerra al subjetivismo negaba al sujeto, a lo personal, a lo individual todos sus derechos. Hoy me parecería más ajustado a la verdad y aun a la táctica reconocérselos en toda su amplitud y dotar a lo subjetivo de un puesto y una tarea en la colmena universal (*Personas, obras, cosas*, O.C, II, p. 9).

La negación juvenil de los derechos del individuo es en favor de lo social, de lo colectivo o de la idea de comunidad, en favor de un Estado social o socialista y pedagógico-platónico neokantiano, que en estos momentos tiene prioridad. Y es que desde Natorp, gran lector de Platón, y como dice el neokantiano Karl Vörländer, *en Kant, Fichte, Hegel y el socialismo* se suele hablar de *Nueva pedagogía social* en contraposición a la vieja pedagogía individualista (Vörländer 1987,p.195). En 1910 dice Ortega: “*Hagamos de la educación la ciudadela del Estado*, exclamaba Platón. Sea el centro de la energía ciudadana la garantía de la continuidad en las labores de cultura” (*La pedagogía social como programa político*, OC, II, 100)¹². El *Estado social socialista* se debe –no es que tenga, eso vendrá luego, ahora *debe*– ocupar de la educación/humanización/culturización del individuo en reglas, normas, valores, pautas o prescripciones de carácter moral/racional y objetivo universal que le reporten un mayor conocimiento y moralidad como sinónimo no solo de cultura superior sino también de libertad. El socialismo de Ortega, atemperado por la idea de un Estado tanto educador como moralizador, también es liberal, pues como dice el filósofo español en 1908: “no es posible hoy otro liberalismo que el liberalismo socialista” (*La reforma liberal*, OC, I, 145), siendo este ahora un movimiento no tanto político como ético objetivo. El vínculo entre el liberalismo y la idea socialista la muestra Ortega en la mencionada fecha de 1908:

¹²Paul Natorp afirmó que Platón supuso el origen de una tradición que considera a la educación social, moral y científica por parte del Estado como la fuente del bienestar del propio Estado y de la Humanidad en general. La idea pedagógico-social del Estado, “en sus rasgos fundamentales (...), fue comprendida claramente por Platón” (Natorp, 1975, p. 122).

Frente a los equívocos poco elegantes de los partidos vigentes aparece la emergencia magnífica del ideal socialista. Su realización es el mandato nuevo, el imperativo moral puesto sobre el hombre moderno. Y, so pena de esfumarse en una vaga doctrina de tolerancia, tiene que decidirse el liberalismo a arrancar la política de la región meramente utilitaria y regir su proa hacia la Atlántida de los deberes morales, de las virtudes sociales. Ni creo que quepa misión más perfecta y gloriosa en la tierra (*La reforma liberal*, OC, I, 146).

Se trata de un socialismo liberal o liberalismo socialista como imperativos de orden moral. Es hoy una verdad científica adquirida *in aeternum* –dice Ortega en 1910– que “el único estado moralmente admisible es el estado socialista: si bien no he de afirmar que el verdadero socialismo sea el de Carlos Marx, ni mucho menos que los partidos obreros sean los únicos partidos altamente éticos” (*La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 99).

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. Es, en efecto, dice Ortega en 1908, “absolutamente falso que no se haya hecho nada en el terreno de la filosofía después de la *Crítica de la razón pura*. Luego de esta obra, publicada en 1781, se compuso el *Fundamento de la metafísica de las costumbres* (1785) y la *Crítica de la razón práctica* (1788), ambas por el mismo Kant. La *Crítica de la razón pura* es una obra genial”, pero “lo nuevo en filosofía lo trajeron los dos libros siguientes citados: la moral como ciencia” (*Sobre la pequeña filosofía*, O.C, I, 164). En 1908 dice también Ortega, que “el ideal moral no es más que ley moral y ley es el resultado de la ciencia. El ideal moral es, pues, definido por la ciencia moral (...). Ideal moral es ley científica de la voluntad, no nada indeciso y utópico” (*La conservación de la cultura*, O.C, I, 151).

Ortega entiende que liberalismo y democracia son imperativos de índole científico moral y no tanto elementos de teoría política, inspirándose aquel, como decimos, en la filosofía de Kant. En su defensa de la ley de la moralidad se observa la impronta de Kant y su idealismo. En *La Crítica de la razón práctica* y en *La Metafísica de las costumbres*, ambas obras de Kant, Ortega, quien las menciona expresamente, halla la fundamentación científica de la única y verdadera democracia, a saber: *la democracia como ley de la moralidad o la democracia como producto y fórmula de la moral autónoma*. Dice Ortega en 1910: “La democracia (...) es idealismo (...). La democracia es solo una idea, un ideal, y, por consiguiente, hay que tomarse el trabajo de pensarla” (*Imperialismo y democracia*, O.C, I, 318). Pero ya antes, en 1909, Ortega se había referido a la idea de democracia desde su convicción de que solamente es posible esta si se difunden en comunidad las ideas de ciencia, cultura y virtud como símbolo de moralidad:

Es el hombre hombre en cuanto es capaz de ciencia y de virtud, de cultura. Este es el sentido grandioso del socialismo iniciado por Saint-Simon, este es el contenido inagotable de la idea democracia: es preciso que se coloquen a todos los hombres

en condiciones de ser plenamente hombres. Hombre no es el que come mejor: hombre es el que piensa y se comporta con rígida moralidad. El comer, el vestir, todo lo económico no es más que un medio para la cultura (*La ciencia y la religión como problemas políticos*, OC, VII, 135).

Socializar la cultura equivale a su democratización en el pensamiento juvenil de Ortega:

La socialización de los instrumentos de producción es el medio para socializar la ciencia, la virtud. La cultura viene a sustituir la idea mitológica de Dios en su función de socializador. Es tal la conexión indisoluble entre Socialismo y Cultura que la fuerza de aquel... es la cultura de cada pueblo (...). El socialismo antes y más que una necesidad económica es un deber, una virtud, una moral: es la veracidad científica, es la justicia (...). Este es, señores, mi socialismo: el socialismo idealista expuesto en un rudo esquema. Socialización de la cultura, comunidad del trabajo, resurrección de la moral: esto significa para mí democracia. En una sola voz: socialismo, humanización (*La ciencia y la religión como problemas políticos*, OC, VII, 135-136).

El idealismo socializante y la *moral como ciencia* confieren contenido al *liberalismo modernista y europeísta*. “Europa –dice Ortega en 1908– es igual a ciencia; todo lo demás le es común con el resto del planeta” (*Asamblea para el progreso de las ciencias*, O.C, I, 186). Para este, en estos momentos, la libertad como ley ética la proporciona el conocimiento y la ilustración en el ideal de la ciencia. Este idealismo científico confiere sentido a su liberalismo y si hay un texto que resume su pensamiento filosófico liberal de mocedad ese no es otro que aquel que publica en *Faro*, el 23 de febrero de 1908 con título, “La Reforma liberal”, donde Ortega dice: “Llamo liberalismo a aquel pensamiento político que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea esta una casta, una clase o una nación” (*La reforma liberal*, OC, I, 143). Ortega se muestra apesadumbrado, ya que, como él mismo dice, “hoy está tan embotada la sensibilidad liberal que es casi una iniciación predicar el liberalismo como un deber moral, como el deber de la Revolución” (*La reforma liberal*, OC, I, 144). Libertad, en su significado positivo, continúa diciendo Ortega en este escrito, “es la perpetua amonestación de la ley no escrita, de la ley ética que condena todo estancamiento de la ley política” (*La reforma liberal*, OC, I, 145). Y más adelante, en el mismo texto dice aquel que,

hasta aquí solo he hablado del liberalismo como idea, como sistema de abstracciones, como corolario de una ética científica. He llamado ideal al liberalismo: ¿quiere esto decir que sea un utopismo? En modo alguno: el ideal, cuando lo es, ni es fantasía ni es ensueño: es la anticipación de una realidad futura. El teorizador del liberalismo —mi modesta persona, en este caso—, tiene que estar fuera de la realidad, fuera de la realidad actual, ya que se pone en una futura y en nombre de esta exige la transformación de la presente (*La reforma liberal*, OC, I, 146).

Como podemos leer en este artículo periodístico, Ortega concibe el liberalismo y la libertad desde la filosofía del idealismo, pero se trata de un idealismo *sui generis*, pues Ortega no impone el ideal a la realidad someténdola, como deja bien claro en el siguiente párrafo:

Tampoco la realización del ideal necesita la destrucción de la realidad: cambiarla es suficiente. Aquí concluye la acción del liberalismo y comienza la del partido liberal, que es su instrumento. Consiste el papel de este en adecuar trozo a trozo el ideal a la realidad y hallar las fórmulas para insertar en ella la mayor porción posible de ideal. De este modo quedan sistematizadas las revoluciones (*La reforma liberal*, OC, I, 146).

Ortega entiende el liberalismo desde su particular idealismo de mocedad –La mocedad, dice Ortega en 1906, “es siempre idealista”, pues en ella “al mundo que es oponemos un mundo que debe ser. Sobre la realidad trabajamos por fundar la idealidad” (*Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales*, O.C, I, 106-107)–, así como también lo interpreta como sistema de la revolución, siendo la noción de sistema fundamental, pues como dice el filósofo español: “Cabe, naturalmente, no tener listo un sistema; pero es obligatorio tratar de formárselo. El sistema es la honradez del pensador. Mi convicción política ha de estar en armonía sintética con mi física y mi teoría del arte” (*Algunas notas*, OC, I, 201). La idea de sistema de la revolución en relación a su noción de libertad es una idea muy hegeliana, pues Ortega fue un gran lector de Hegel y del pensamiento alemán en general durante su estancia en Alemania¹³. El liberalismo, dice Ortega en 1908:

...tiene que confesarse y declararse inequívocamente «sistema de la revolución». A los ánimos que acostumbran espantarse de la sombra que dejan en el aire las palabras propongo este punto de meditación: ¿Qué prefieren: un sistema de revolución o revolucionarios sin sistema? Un sistema es una idea: sistema de la revolución significa, pues, idea de la revolución o revolución ideal¹⁴.

3. EL LIBERALISMO DE ORTEGA EN LA ETAPA FENOMENOLÓGICA DE LA GÉNESIS DE LA RAZÓN VITAL

El idealismo con los años deja paso al realismo y a una concepción del liberalismo y con él de la idea de libertad no solamente filosófica sino también de índole política. Ortega realiza una lectura política, aunque con raíces fenomenológicas, de su noción de libertad y del liberalismo en general a partir de 1912, aproximadamente, cuando el pensador español, como él mismo dice, comienza a estudiar en serio fenomenología y a interesarse por el *mundo de la vida* personal.

¹³Véase de José Ortega y Gasset, “Hegel. Notas de trabajo”, edición de Domingo Hernández Sánchez, Fundación José Ortega y Gasset/Abada Editores, 2007.

¹⁴*La reforma liberal*, OC, I, p.143. Los partidos liberales “son partidos fronterizos de la Revolución o no son nada” (p. 142).

Se trataría a partir de entonces, como afirma el profesor Javier San Martín, “de interpretar la filosofía de Ortega desde la fenomenología, para ahora interpretar su política como un esclarecimiento de la función política de la fenomenología”. El profesor San Martín considera conveniente ir de Ortega a Husserl a la hora de entender “la función política de la fenomenología”. Ortega, al apuntarse a la inspiración fenomenológica, se había apuntado a la filosofía que mejor representaba a Alemania y que por supuesto ya no era la filosofía que él había abrazado en su juventud, “el neokantismo; este ahora aparecía como una filosofía insincera, que no dejaba expresarse a la vida, a la realidad, porque la encorsetaba en un sistema rígido, en el que la vida tenía que ser falseada”. Ortega expone su idea básica de la política primero en 1915 en “¡Libertad, divino tesoro!” y posteriormente en “Notas de vago estío” (1925), donde diferencia entre liberalismo (que versa en los límites del poder) y democracia (que trata sobre el sujeto del poder) y considera que los godos germanos son unos magníficos representantes del espíritu o sentimiento liberal pues, como afirma Javier San Martín, simpatizan con la idea –característica, por otro lado, del liberalismo como movimiento político– de “la defensa del individuo frente al Estado”¹⁵, hasta el punto de llegar a decir Ortega que “donde no ha habido germanismo no ha prendido el liberalismo. Ahí está la clave de la filosofía política de Ortega y de la fenomenología política, que Ortega va a defender desde los años del giro fenomenológico”. Ortega se esforzará por conseguir para España eso que es lo más alemán de lo alemán, el espíritu de esa generación de la que sale la fenomenología, una generación que “nos obliga a regresar a la vida inmediata, a la vida más allá de los prejuicios y ficciones que la entorpecen y oscurecen, a la insustituible vida personal e individual, que sería según Ortega la esencia constituyente del germanismo gótico” (San Martín, 1992, p. 273 y ss.).

Por tanto, en un segundo momento, a partir de 1912, cuando Ortega comienza a profundizar en la corriente fenomenológica, en la que descubre su valor de crítica cultural de la Modernidad¹⁶ y su afirmación de lo mundano vital, da en cierto modo un vuelco a su pensamiento. Su desafío al idealismo de la Modernidad¹⁷, en el que se cobijó en su mocedad, define su pensamiento a partir de estos momentos en los que descubre el potencial filosófico de la idea del “mundo vital” (*Lebenswelt*): “La fenomenología exige que el mundo como realidad cósmica sea llevado a mi realidad vital” (San Martín, 2012, p. 95).

¹⁵Lograr que la historia sea ante todo “vida privada, ha sido la genial invención europea debida a los germanos” (*Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia*, OC, X, 420).

¹⁶En 1914, en su primera obra, *Meditaciones del Quijote*, observamos la deuda de Ortega con la fenomenología, aunque como dice el profesor Javier San Martín, sin hacer aquel ninguna concesión terminológica al nuevo movimiento. Por ello dice Javier San Martín, que “su interpretación ha sido un tanto errática” (San Martín, 2012, p. 86).

¹⁷Un “idealismo, dice Ortega, que detesto y contra el cual he combatido toda mi vida” (*Prólogo para franceses*, OC, IV, 354). La frase es exagerada, pues Ortega, en su mocedad, como vimos, se declara idealista y racionalista. Pero sí que es cierto que desde 1912 aproximadamente combatirá el idealismo hasta el final de su producción intelectual.

De la idea del “mundo de la vida” surge su concepción de la vida como libertad. La libertad para Ortega se experimenta (Cerezo habla de la *vida como experimento* en Ortega y no tanto como aventura a partir de 1916/17) en las decisiones vitales que tomamos en el mundo de la vida o circunstancia que nos limita (dimensión de fatalidad) pero también nos posibilita (ámbito de libertad). Su liberalismo o su idea de la vida como libertad no es, sin embargo, solamente filosófico sino también político, comenzando Ortega a dialogar con la tradición del pensamiento liberal occidental al compartir con este no solo el valor de la libertad sino también y por esto mismo las precauciones ante los posibles desmanes del Estado o el poder público institucionalizado –*uso rígido y fuerte* le llamará en el curso de 1939-1940 titulado *El hombre y la gente*–, contrastando este pensamiento con aquel que defendía en su mocedad cuando el Estado, como vimos, tenía prioridad en el proceso de socialización o educación del individuo en sociedad. Bien es cierto que los acontecimientos políticos (fascismo, bolchevismo, etc...) le precipitarán a adoptar ciertas reservas que irán *in crescendo* frente al Estado desmesurado, llegando a afirmar que con el *estatismo* “la sociedad entera se convierte en carne vil de que el Estado se alimenta”. Los individuos “no tendrán ya vida pública: quedan condenados a encerrarse en su vida privada, y aun esto en la medida en que el Estado no tiene la conveniencia de entrar también dentro de esta, de imponerle formas desde fuera, de reglamentarla” (*Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia*, OC, X, 419-420).

Por tanto, no solamente la teoría filosófica o política, también las circunstancias le obligaron al debate acerca de la libertad en un contexto de creciente estatificación de la sociedad o de *politicismo integral*, tan turbio políticamente como el que Ortega también vivió durante este periodo, especialmente en lo que se refiere a España como nación sometida a los designios de la Restauración: “La Restauración, señores, fue un panorama de fantasmas, y Cánovas el gran empresario de la fantasmagoría” (*Vieja y nueva política*, OC, I, 720). Con el fin de corregir la *vieja política turnista*, oligarca y caciquil donde predominaban intereses particularistas y no de nación, Ortega propone en 1914 la poción de *liberalismo y nacionalización*¹⁸. Frente a la vieja política racionalista y de Estado –vestigio de la modernidad– de la España oficial Ortega defiende una España vital donde la prioridad ya no la tiene el Estado sino la sociedad, el individuo y la nación como proyecto a edificar¹⁹.

¹⁸Nacionalizar significa convertir en interés nacional todo problema anejo a una colectividad.

¹⁹ El Estado español y la sociedad española, dice Ortega en 1914, “no pueden valernos igualmente lo mismo, porque es posible que entren en conflicto, y cuando entren en conflicto es menester que estemos preparados para servir a la sociedad frente a ese Estado, que es solo como el caparazón jurídico” (*Vieja y nueva política*, O.C, I, 717). La política liberal de Ortega afirma que el Estado es una máquina o instrumento al servicio de la nación. La realidad histórica efectiva es la nación: “quien vive –dice Ortega en 1927– es la nación. El Estado mismo se nutre, a la larga, de sus jugos (...). En la historia triunfa la vitalidad de las naciones, no la perfección formal de los Estados –es preferible una nación vigorosa y saludable que un Estado perfecto–” (*Mirabeau o el político*, O.C, IV, 218 s).

Mi tesis es que en un segundo momento, el liberalismo de Ortega ya no es un liberalismo moderno sino crítico de la Modernidad. Un liberalismo vitalista o favorable a las corrientes de vitalidad nacional (Universidad, escuela rural, Parlamento, periódico, etc.), en la conformación de una España vital o vitalista, y no un liberalismo idealista o racionalista como fue el de mocedad con un Estado entonces con un importante papel social: “Resulta imprescindible –dice Ortega en 1925– ocuparse de otras cuestiones que no son liberalismo abstracto (...). Por esto decía yo que el adjetivo liberal no basta para definir una política”. El liberal, afirma Ortega, “tiene que nacionalizar la libertad y consecuentemente necesita una política nacional”, no confiando “en más instituciones que las que le llevan al triunfo, las que aumentan su vitalidad” (*Entreacto polémico*, O.C, III, 797-798).

El liberalismo de Ortega no es ya moderno o racionalista sino vitalista, cuya dimensión ético política ya no responde a postulados idealistas que remiten al ámbito normativo del deber ser, sino realistas y, por tanto, preocupados por lo que es. En 1914, Ortega afirmará que “un ideal ético no es un ideal político” (*Vieja y nueva política*, OC, I, 734). Y en 1925 dirá aquel que “le ha llegado al idealismo la hora de ausentarse de la política. El idealismo político no es ya más que la forma laica de la beatería” (*Entreacto polémico*, O.C, III, 800). Lo que Ortega defiende en estos momentos es una *política de vitalidad*, que consiste en “declarar lo que es” y no “lo que debe ser”. Una política de realidades y de nación y no una política de Estado idealista o racionalista. El Estado en todo caso debe estar al servicio de la nación, de la sociedad o del individuo que se impone en su pensamiento filosófico a la noción de *Humanidad*, pues ya no es la Humanidad cosmopolita o en la idea como le decía a Unamuno en su mocedad, sino la *Humanidad* en el individuo como realidad personal cuyos derechos pone al abrigo de un Estado que ya no es prioritario como en su mocedad, cuando decía en 1908 que “a la postre hemos vuelto hacia la sabia opinión platónica, que no reconoce individuos fuera del Estado” (*La reforma liberal*, OC, I, 144). En estos momentos, Ortega prioriza su *ethos* liberal²⁰, como demuestra el filósofo en la revista *España* el 16 de julio de 1915 cuando expone su pensamiento liberal en diálogo ya con la tradición del liberalismo occidental. Dice Ortega en 1915:

¡Libertad, divino tesoro!... Todo lo demás es problemático: la democracia misma ofrece dudas, porque la democracia es una de las soluciones al problema de quién debe mandar. Acaso sea la mejor, mas, en tanto que se resuelve esa cuestión, en uno u otro sentido, yo necesito, desde luego, sin distingos, equívocos ni reservas, mantener mi personalidad intacta, saber que, mande quien mande –el Príncipe o el pueblo– nadie podrá mandar sobre lo que hay en mí de inalienable. Liberalismo, democracia, son, pues, no solo dos cosas distintas, sino mucho más importante la una que la otra. Yo confío en que el gran derrotado en esta guerra no sea pueblo alguno, sino un pensamiento: el pensamiento excesivo del Estado. Llevamos cuarenta años, durante los cuales la preocupación por el establecimiento de la

²⁰Véase en relación al *ethos* liberal en Ortega, el trabajo de Cerezo Galán, Pedro (2000, pp. 313-340).

democracia ha desalojado la preocupación por la libertad (*¡Libertad, divino tesoro!* OC, I, 891)²¹.

Pero aun cuando su liberalismo se presta a una lectura política, no deja de ser filosofía también en este segundo periodo de su pensamiento, pues como en 1915 escribe Ortega, “la libertad, es cierto, no se ve, ni se toca, ni se huele. La libertad no es más que una idea (...). ¡Libertad, divino tesoro!...” (*¡Libertad, divino tesoro!* OC, I, 894). Sin embargo, y esta es otra de mis tesis, se trata de una idea política como ejercicio real de libertades, que se deben asegurar, y no ético racionalista como conjunto de ideales, como ocurría en un primer momento de su trayectoria intelectual.

Ortega en años sucesivos no hará sino intensificar su defensa de la libertad entendida como ejercicio de libertades, aun cuando se encontrará con un contexto social y político poco propicio para la libertad –pensemos a modo de ejemplo en el periodo de dictadura en España de Miguel Primo de Rivera (1923-1930)–, y con una España invertebrada –que dará nombre a uno de sus más célebres ensayos, fechado en 1922–, donde predominan las *masas*, cuyo imperio, que se extiende a todas las esferas de la vida social, amenaza la libertad individual.

4. EL LIBERALISMO DE ORTEGA EN EL CONTEXTO DE SU METAFÍSICA DE LA VIDA HUMANA COMO REALIDAD RADICAL

Como Sartre, aun cuando Ortega no abrazara plenamente la corriente existencialista por su extrema negatividad, proclama el pensador español, en lo que sería un tercer periodo de su pensamiento, la necesidad de la libertad. Somos necesariamente y no accidentalmente libres:

Pero, entiéndase bien, soy *por fuerza* libre, lo soy quiera o no. La libertad, dice Ortega en 1935, no es una actividad que ejercita un ente, el cual aparte y antes de ejercitarla, tiene ya un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad. Para hablar, pues, del ser-hombre tenemos que elaborar un concepto no-eleático del ser, como se ha elaborado una geometría no-euclidiana. Ha llegado la hora de

²¹En *Notas del vago estío* (1925) Ortega expone nuevamente su idea de liberalismo y democracia. La democracia responde a esta pregunta: “¿Quién debe ejercer el poder público? La respuesta es: el ejercicio del poder público corresponde a la colectividad de los ciudadanos. Pero en esta pregunta no se habla de qué extensión deba tener el Poder público (gobierno quien gobierno). Solamente se trata de determinar el sujeto a quien el mando compete”. La democracia propone, dice Ortega, que mandemos todos; es decir, que todos intervengamos soberanamente en los hechos sociales. El liberalismo, en cambio, responde a esta otra pregunta: “ejerza quienquiera el Poder público, ¿cuáles deben ser los límites de este? La respuesta suena así: el Poder público, ejérzalo un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto, sino que las personas tienen derechos previos a toda injerencia por parte de la autoridad pública”. El liberalismo es, pues, “la tendencia a limitar la intervención del Poder público” (*Notas del vago estío*, O.C, II, 541-542).

que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha (*Historia como sistema*, OC, VI, 66).

En la *Rebelión de las masas* (1930), sella Ortega la siguiente reflexión acerca de la libertad que da buena cuenta de la trascendencia de este atributo del ser humano en el conjunto de su pensamiento:

Vivir es sentirse *fatalmente* forzado a ejercitar la libertad, a decidir lo que vamos a ser en este mundo. Ni un solo instante se deja descansar a nuestra actividad de decisión. Inclusive cuando desesperados nos abandonamos a lo que quiera venir, hemos decidido no decidir. Es, pues, falso decir que en la vida «deciden las circunstancias». Al contrario: las circunstancias son el dilema, siempre nuevo, ante el cual tenemos que decidimos. Pero el que decide es nuestro carácter (*La rebelión de las masas*, OC, IV, 401).

En el *Prólogo para alemanes* (1934), Ortega afirma que la condición del hombre es, en verdad, estupefaciente, pues,

no le es dada e impuesta la forma de su vida como le es dada e impuesta al astro y al árbol la forma de su ser. El hombre tiene que elegirse en todo instante la suya. Es, *por fuerza*, libre. Pero esa libertad de elección consiste en que el hombre se siente íntimamente requerido a elegir lo mejor y qué sea lo mejor no es ya cosa entregada al arbitrio del hombre. Entre las muchas cosas que en cada instante podemos hacer, podemos ser, hay siempre una que se nos presenta como la que *tenemos* que hacer, *tenemos* que ser; en suma, con el carácter de necesaria. Esto es *lo mejor*. Nuestra libertad para ser esto o lo otro no nos liberta de la necesidad. Al contrario, nos complica más con ella (...). La necesidad humana es el terrible imperativo de autenticidad. Quien libérrimamente no lo cumple, falsifica su vida, la *desvive*, se suicida. Resulta, pues, que se nos invita a lo que se nos obliga. Se nos deja en libertad de aceptar la necesidad (*Prólogo para alemanes*, OC, IX, 137).

Su reflexión respecto de la libertad lo es, pues, sobre el ser humano o individuo, el que se encuentra teniendo que ser en radical libertad, al tener forzosamente que elegir, —es su responsabilidad— entre las posibilidades que ante él se presentan, lo que va a ser y hacer, tratando que su elección coincida finalmente con su vocación o con aquello que tiene que ser²²:

El hombre no puede tener más que *una* vida auténtica, la reclamada por su vocación. Cuando su libertad le hace negar su *yo* irrevocable y sustituirlo por otro arbitrario —arbitrario aunque esté fundado en las *razones* más respetables—, arrastra una vida sin saturación, espectral (*Pidiendo un Goethe desde dentro. Carta a un alemán*, OC, VI, 137).

Las claves de su liberalismo filosófico nos las ofrece, pues, su teoría metafísica sobre la vida humana que Ortega entiende como realidad radical, es decir, como el

²²El imperativo de autenticidad “es un imperativo de invención” (*Prólogo para alemanes*, OC, IX, 137).

hecho previo a todos los hechos, “en que todos los demás flotan y de que todos emanan: la vida humana según es vivida por cada cual” (*Historia como sistema*, OC, VI, 64). El nuevo hecho o realidad radical es, dice Ortega en 1929, *nuestra vida*, “la de cada cual. Intente cualquiera hablar de otra realidad como más indubitable y primaria que esta y verá que es imposible” (*¿Qué es filosofía?* OC, VIII, 379)²³.

En su pensamiento descubrimos, por tanto, una idea de la vida como libertad o del liberalismo cuyo hontanar 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: “Porque el liberalismo, dice Ortega en 1930, antes que una cuestión de más o menos en política, es una idea radical sobre la vida: es creer que cada ser humano debe quedar franco para henchir su individual e intransferible destino” (*La socialización del hombre*, OC, II, 831)²⁴.

Su pensamiento liberal se afanará a partir de entonces en la defensa del individuo como persona cuyo destino o aquello que *tiene que llegar a ser*, Ortega, como decimos, lo entenderá en forma de proyecto vital vocacional²⁵. Ortega dice en 1940, que “yo no soy en absoluto una cosa sino una persona (...), para decir que el yo es eso, el que tiene que ser –la persona en futuro–”, así como también dice Ortega que persona es “algo cuando no solo consiste en que yo lo vea y aproveche, en que sea objeto para mí, sino cuando, además de esto, resulta que es también centro vital como yo” (*Prólogo a una edición de sus obras*, OC, V, 92).

Su prioridad continuará siendo defender a la persona frente al peligro de un Estado desbocado. En todo caso dirá Ortega que mejor el *Estado como piel* o “vida como libertad” y no como *aparato ortopédico* o “vida como adaptación”. Concretamente, Ortega afirma esto en *Del Imperio Romano* en 1941, en plena Segunda Guerra Mundial²⁶-. Ortega trata de impulsar la *vida como libertad*, lo que no implica vivir sin normas o sin ninguna presión social como aquella que impone el Estado que es el superlativo de lo social:

²³En el *Prólogo a una edición de sus obras* (1932) dice el filósofo que “el hecho radical, el hecho de todos los hechos –esto es, aquel dentro del cual se dan todos los demás como detalles e ingredientes de él–, es la vida de cada cual. Toda otra realidad que no sea la de mi vida es una realidad secundaria, virtual, interior a mi vida, y que en esta tiene su raíz o su hontanar” (*Prólogo a una edición de sus obras*, OC, V, 93).

²⁴Pero la lectura filosófica del liberalismo también la podemos encontrar cuando Ortega afirma que el liberalismo “–conviene hoy recordar esto– es la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a las minorías y es, por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta. Proclama la decisión de convivir con el enemigo, más aún, con el enemigo débil” (*La rebelión de las masas*, OC, IV, 420).

²⁵En *Historia como sistema* (1935) dirá Ortega: “Invento proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias” (*Historia como sistema*, OC, VI, 66). Se trata, como decimos, de ver finalmente cuál encaja mejor con aquello que se tiene que ser o la vocación.

²⁶El hombre, dirá Ortega en 1941, puede adaptar el Estado a sus preferencias vitales. Esto es la vida como libertad y no la vida como adaptación, que supone la pura adaptación de cada existencia individual al molde férreo del Estado: “En las épocas de «vida como adaptación» dejamos de sentir al Estado como nuestra piel y lo sentimos como un aparato ortopédico” (*Del Imperio Romano*, OC, VI, 126).

El hombre no es libre para eludir la coacción permanente de la colectividad sobre su persona que designamos con el inexpresivo nombre de “Estado”, pero ciertos pueblos, en ciertas épocas, han dado libremente a esa coacción la figura institucional que preferían, *han adaptado el Estado a sus preferencias vitales*, le han impuesto el gálbo que les proponía su albedrío. Eso y no otra cosa es “vida como libertad” (*Del Imperio Romano*, OC, VI, 117).

Sin embargo, Ortega no solamente advierte de los peligros de un Estado desmesurado, también suma sus reservas frente a la sociedad, que se convertirá en la gran desalmada, un elemento capaz de tiranizar o someter al individuo como realidad personal (la tiranía de lo social o colectivo a que se refieren también los liberales como J. S. Mill, G. de Humboldt o Alexis de Tocqueville)²⁷ y que llegará Ortega a identificar con la *rebelión de las masas* como símbolo de la apoteosis de lo social:

Es un hecho –dice Ortega en 1930– que a estas horas gran número de europeos sienten una lujuriosa fruición en dejar de ser individuos y disolverse en lo colectivo. Hay una delicia epidémica en sentirse masa, en no tener destino exclusivo. El hombre se socializa. La cosa carece de novedad en la historia humana. Casi ha sido lo más frecuente. Lo raro fue lo inverso: el afán de ser individuo, intransferible, incanjeable, único (...) La divinidad abstracta de “lo colectivo” vuelve a ejercer su tiranía y está ya causando estragos en toda Europa (...). No se deja al hombre un rincón de retiro, de soledad consigo. Las masas protestan airadas contra cualquier reserva de nosotros que hagamos (*La socialización del hombre*, OC, II, 828 y s).

Ortega descubre que la hostilidad hacia el liberalismo por parte de la *masa* en su versión cualitativa de *hombre masa* responde a que este, que simboliza 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. El hombre masa, “es hostil al liberalismo, con una hostilidad que se parece a la del sordo hacia la palabra. La libertad ha significado siempre en Europa franquía para ser el que auténticamente somos. Se comprende que aspire a prescindir de ella quien sabe que no tiene auténtico quehacer” (*La rebelión de las masas*, O.C, IV, 356 y ss.). La figura del *hombre masa*, relevante como pocas en la obra de Ortega, simboliza también la guerra al capricho por parte de Ortega, pues “el caprichoso es el hombre (...) que ha renunciado a su auténtico ser. Por esta razón le combato” (*Prólogo a una edición de sus obras*, OC, V, 96).

²⁷Se trata de una preocupación que Ortega comparte con teóricos liberales de la talla de G. de Humboldt, A. de Tocqueville o J. S. Mill, a quienes cita Ortega en sus escritos. Según John Stuart Mill, al igual que las demás tiranías, la de la mayoría es igualmente temida. A veces el tirano es la propia sociedad. La sociedad puede llegar al punto de esclavizar el alma. Es preciso defenderse contra la tiranía de las opiniones y los sentimientos comunes; contra la tendencia de la sociedad a imponer sus propias ideas y prácticas. También afirma Stuart Mill que hay un límite a la intromisión legítima de la opinión colectiva en la independencia del individuo (véase Stuart Mill, John, 2004, pp. 43 y ss.).

5. A MODO DE BREVE CONCLUSIÓN

Con este trabajo hemos tratado de aquilatar el auténtico sentido del liberalismo de Ortega, estudiando los fundamentos filosóficos de su noción de la vida como libertad a lo largo de toda su trayectoria intelectual.

Desde el neokantismo de mocedad, Ortega entiende el liberalismo como ideal o ley de la moralidad. Posteriormente, desde la fenomenología y en la génesis del raciovitalismo, la libertad consistirá no en el cumplimiento de un *deber moral* sino en la disponibilidad necesaria para que el individuo cumpla con el *tener que ser* personal en un “mundo vital” (*Lebenswelt*); deviniendo en un tercer periodo un sentimiento o idea radical acerca de la vida en el contexto de su metafísica de su vida humana como realidad radical o la vida humana como principio del razonar o razón vital.

No hemos tampoco obviado, sin embargo, las interferencias políticas de su concepción liberal, pues como ya dijimos en Ortega política y filosofía aparecen en muchos puntos de su obra inextricablemente unidas. Pero no es menos verdad que hemos prestado especial atención a la dimensión filosófica de su liberalismo por etapas, concluyendo con la idea –que se va imponiendo progresivamente en su pensamiento– de la primacía de la vida como ámbito de libertad que el individuo necesita para ejecutar su proyecto o programa vital en un entorno o ámbito circunstancial, aun cuando la libertad también nos puede abocar a traicionar nuestro destino vocacional que Ortega también denomina necesidad²⁸:

¿Cómo no se ha advertido que la paradójica condición del hombre radica en que no puede ser lo que quiera, sino lo que tiene necesariamente que ser, y al mismo tiempo puede no aceptar esa necesidad, eludirla, defraudarla? ¿Cómo subsiste la ceguera, la incomprensión para lo que significa ser libre? Porque, en primer lugar, solo es libre el que no tiene más remedio que serlo. Una libertad de que pudiéramos exonerarnos como de un título oficial no sería constitutiva de nuestro ser. Pero el hombre es libre, quiera o no, ya que, quiera o no, está forzado en cada instante a decidir lo que va a ser. Pero, en segundo lugar, la libertad no puede consistir en elegir entre posibilidades equivalentes, es decir, que ellas, las posibilidades, sean también libres. No; la libertad adquiere su propio carácter cuando se es libre frente a algo necesario; es la capacidad de no aceptar una necesidad. Aquí palpamos la raíz tragicómica de nuestra existencia, la situación paradójica en que el hombre se encuentra, que el hombre es a diferencia de todas las demás criaturas (*Prólogo a una edición de sus obras*, OC, V, 94-95).

Por tanto, somos libres para aceptar nuestro quehacer vocacional pero también para negarlo o traicionarlo. Si aceptamos lo primero nos encontraremos con que

²⁸Son múltiples los términos que Ortega utiliza para referirse a ese fondo auténtico del individuo: “Porque vivir es precisamente la inexorable forzosidad de determinarse, de *encajar en su destino exclusivo*, de aceptarlo, es decir, de resolverse a *serlo*. Tenemos, queramos o no, que realizar nuestro *personaje*, nuestra vocación, nuestros programa vital, nuestra *entelequia*. Por falta de nombres para esa terrible realidad que es nuestro auténtico yo, no quedará” (*Pidiendo un Goethe desde dentro.- Carta a un alemán*, OC, V, 138).

“nuestra vocación oprime la circunstancia, como ensayando realizarse en esta. Pero esta responde poniendo condiciones a la vocación. Se trata, pues, de un dinamismo y lucha permanentes entre el contorno y nuestro yo necesario” (*Prólogo a una edición de sus obras*, OC, V, 96). Un yo que somos cada cual individualmente, pues tenemos que vivir no una vida cualquiera, sino una vida determinada. Ortega tiene claro que no hay un vivir abstracto, como dice en 1932:

Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es. Este proyecto en que consiste el yo no es una idea o plan ideado por el hombre y libremente elegido. Es anterior, en el sentido de independiente, a todas las ideas que su inteligencia forme, a todas las decisiones de su voluntad. Más aún, de ordinario no tenemos de él sino un vago conocimiento. Sin embargo, es nuestro auténtico *ser*, es nuestro destino. Nuestra voluntad es libre para *realizar o no* ese proyecto vital que últimamente somos, pero no puede corregirlo, cambiarlo, prescindir de él o sustituirlo. Somos indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse. El mundo en torno o nuestro propio carácter nos facilitan más o dificultan más o menos esa realización. La vida es constitutivamente un drama, porque es la lucha frenética con las cosas y aun con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto (*Pidiendo un Goethe desde dentro.- Carta a un alemán*, OC, V, 124-125).

Resumiendo, creemos haber demostrado la hipótesis de que el liberalismo de Ortega o más concretamente su concepción de la vida como libertad responde a su filosofía, es decir, que más que un concepto político –aunque Ortega dialogue con la tradición del pensamiento político liberal occidental y se preocupe por la situación política real del liberalismo en España y nivel europeo u occidental–, es un concepto que pertenece al campo de su filosofía, primero neokantiana, luego próxima a la fenomenología y *raciovitalista*²⁹ y finalmente inmersa en lo que se conoce como metafísica de la vida humana como realidad radical que ha sido la mayor aportación de Ortega a la historia del pensamiento filosófico occidental.

Este artículo se finalizó en el marco del Proyecto de investigación, “Redes intelectuales y de socialización y transferencia culturales. Ortega y Gasset como catalizador cultural en España, Europa y América”, que dirige el profesor José Varela Ortega, y que tiene la siguiente referencia FFI2013-48725-C2-1-P.

²⁹Concerniente al liberalismo en relación con el raciovitalismo en el pensamiento de Ortega, véase Cerezo Galán, P. (1992) y en San Martín, Javier (1992, pp. 223-240).

OBRAS CITADAS

- Cerezo Galán, Pedro (1984). *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- Cerezo Galán, Pedro (2000). “De la melancolía liberal al *ethos* liberal”. En *Endoxa, Series filosóficas*, Nº 12. Madrid: UNED, 313-340.
- 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.
- Natorp, Paul (1975). *Propedéutica filosófica, Kant y la Escuela de Marburgo y Curso de Pedagogía social*. Presentación introductiva /el autor y su obra y preámbulos a los capítulos por Francisco Larrollo. México: Editorial Porrúa.
- Ortega y Gasset, José (2004-2010). *Obras Completas*. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset (10 tomos).
- Ortega y Gasset, José (2007). “Hegel. Notas de trabajo”. Edición de Domingo Hernández Sánchez Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Abada Editores.
- Robles, Laureano (ed.) (1987). *Epistolario Ortega-Unamuno*. Madrid: El Arquero.
- San Martín, Javier (1992). “Ortega, política y fenomenología”. En *Ortega y la fenomenología*. Actas de la I Semana Española de Fenomenología. Madrid: UNED, 257-276.
- San Martín, Javier (2012). *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Stuart Mill, John (2004). *Sobre la libertad*. Prólogo de Agustín Izquierdo. Madrid: Edaf.
- Vorländer, Karl (1987). *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*. Introducción de J. L. Villacañas. Madrid: Natán.