

Ortega y Gasset: la concepción de lo político después de 1914

Sergio Sevilla

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Resumen

La celebración del centenario de la publicación de las *Meditaciones del Quijote* ofrece la oportunidad única de reflexionar sobre una obra que creó un nuevo tipo de reflexión filosófica contemporánea en lengua castellana, reflexión caracterizada por una forma de “ontología del presente”.

PALABRAS CLAVE: Ortega, *Meditaciones del Quijote*, fenomenología, Scheler.

Abstract

The commemoration of the 100 years of the publication of Meditaciones del Quijote by Ortega y Gasset offers the unique possibility to reflect upon a text that created a new type of philosophical reflection in the Spanish language, reflection that is characterized by the elaboration of an “ontology of the present”.

KEYWORDS: Ortega, *Meditaciones del Quijote*, Phenomenology, Scheler.

No siendo especialmente proclive a las conmemoraciones que celebran el centenario de un acontecimiento, la invitación a reflexionar sobre las *Meditaciones del Quijote* reúne valores propios que no pueden ignorarse. El primero es, sin duda, el efecto fundacional que tuvo sobre la creación de un nuevo tipo de reflexión filosófica contemporánea en lengua castellana. Su máximo rival en esa

función,¹ la unamuniana *Vida de don Quijote y Sancho*, para mejor conmover las entrañas de una sociedad culturalmente desvitalizada, había apelado a un discurso de estilo religioso² que quedaba más lejos del estatuto conceptual de las *Meditaciones* que de su propósito de contribuir a la regeneración cultural de España. Me ocuparé, en primer lugar, sobre el modo del filosofar que éstas ponen en acto.

El valioso efecto que tiene el ejercicio de un recién descubierto *Logos del Manzanares* consiste en proporcionar un estatuto de pensamiento filosóficamente reconocible a la reflexión sobre los problemas políticos del país.³ No ha de entenderse que ésta es una

¹ Desde el comienzo mismo de su texto, Ortega se confronta al qui jotismo de Unamuno. Éste había afirmado: “No creo deber repetir que me siento más qui jostista que cervantista y que pretendo liberar al *Quijote* del mismo Cervantes” (Miguel de Unamuno, *Vida de don Quijote y Sancho*, Madrid: Cátedra, 1988, p. 134). En clara contraposición, Ortega deja clara su postura al afirmar: “Conviene, pues, que, haciendo un esfuerzo, distraigamos la vista de Don Quijote, y, vertiéndola sobre el resto de la obra, ganemos en su vasta superficie una noción más amplia y clara del estilo cervantino, de quien el hidalgo manchego es sólo una condensación particular. Éste es para mí el verdadero qui jotismo: el de Cervantes, no el de don Quijote. Y no el de Cervantes en los baños de Argel, no en su vida, sino en su libro” (J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid: Austral, 1964, p. 38).

² En su ensayo “El sepulcro de Don Quijote”, que Unamuno incluyó en la segunda edición de su *Vida de don Quijote y Sancho* justamente publicada en 1914, el autor reflexiona sobre el estatuto de su texto y no duda en aceptar la metáfora religiosa de que sea una “santa cruzada de ir a rescatar el sepulcro del caballero de la Locura del poder de los hidalgos de la Razón” (*op. cit.*, p. 142), como también acepta referirse al sentido de su obra como un hablar “del qui jotismo como de una nueva religión” (*op. cit.*, p. 143). No es posible aquí interpretar el sentido de esa posición, que sólo menciono para subrayar la voluntad de contraposición de ambas apelaciones al *Quijote*, la de Unamuno y la de Ortega.

³ José Gaos, en su artículo “Ortega en política”, señala la continuidad de problemática entre las *Meditaciones* y la conferencia “Vieja y nueva política”: “Aquella primavera [se refiere a la de 1914] fue un hito importante en la vida de Ortega. En ella, el 23 de marzo, yendo a cumplir 31 años el 9 de mayo, pronunció la conferencia publicada bajo el título “Vieja y nueva política”, y con toda probabilidad pensó y puso por escrito su primer libro, las *Meditaciones del Quijote*, en que presenta por primera vez una filosofía

aportación de Ortega a una “ontología regional” que elabora las categorías para una filosofía política, como podría hacerlo para una filosofía de la naturaleza o de la historia. En *Meditaciones del Quijote* puede decirse que Ortega realiza una “ontología del presente”, en el sentido en que Hegel habló de la filosofía como una captación en conceptos de su propio tiempo, y como más tarde llevaría a la práctica Husserl en su reflexión sobre el tiempo de la posguerra europea y la filosofía en *Renovación del hombre y la cultura*.⁴ Es cierto que Ortega dedicó buen número de sus escritos a comentar la actualidad política, pero 1914 marca una inflexión al respecto, posibilitada por el nuevo marco que proporciona, en el terreno de los acontecimientos, el estallido de la Gran Guerra, y en el terreno del pensamiento, las páginas que consagra a su recepción del texto de Max Scheler *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, aparecido en 1915 y comentado por Ortega en el tomo I de *El espectador* en 1916. Su escrito forma parte del nuevo comienzo que representan las *Meditaciones del Quijote*. En éstas, el alejamiento del kantismo y el solapamiento de la necesidad de “salvar la circunstancia” con el nacionalismo implícito en la voluntad regeneracionista tienen un gran peso sobre su enfoque de lo político. En cambio, el diálogo con el Scheler de *El genio de la guerra* centra su reflexión en temas como el derecho, el liberalismo, el modelo de sociedad, la noción de Estado y otros que dan a su reflexión sobre la filosofía política un carácter más general.

A pesar de las especulaciones sobre los detalles de la influencia de Husserl en Ortega, en especial de su concepto *Lebenswelt* que no alcanza plenitud teórica hasta mucho después,⁵ es la fenomenología

propia. Entre esta filosofía y la política nacional hay una relación profunda” (J. Gaos, *La filosofía de la filosofía*, Barcelona: Crítica, 1989, pp. 37-38).

⁴ E. Husserl, *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*, Barcelona: Anthropos, 2002.

⁵ El espléndido estudio que lleva a cabo P. Cerezo bajo el título “Razón vital y liberalismo” sitúa el pensamiento del Ortega de las *Meditaciones* en la estela del *Lebenswelt* husserliano: “En 1914 publica Ortega su obra *Meditaciones del Quijote*, inscrita en el horizonte mental de la fenomenología y donde está *in nuce* su filosofía de madurez. Lo que pone ahora a la vista no es el continente neokantiano de la cultura sino el “mundo de la vida” (P. Cerezo, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2011, p. 273). La lectura que propongo, en cambio, parte de la aceptación

de Max Scheler la que encontramos innegablemente presente en el Ortega de las *Meditaciones*, especialmente en la importancia que concede a los sentimientos al situar el amor en la base misma de la acción del intelecto. En afirmaciones como “considero que es la filosofía la ciencia general del amor”⁶ se basa su explícita opción en favor de que el filósofo ocupe el lugar del amante (scheleriano) y no el del juez perteneciente al kantiano tribunal de la razón. En sus *Meditaciones*, Ortega toma como punto de partida la identificación entre la actitud amorosa y la plena atención a la captación del sentido de la circunstancia, lo que invita a disolver la escisión entre “cultura” y “vida”. Por eso, la “meditación” se presenta como un modo de la comprensión que prescinde de la prueba de sus enunciados.

En un momento en que los escritos de Husserl están más centrados en los problemas epistemológicos del método fenomenológico, no puede sorprender que a Ortega le resulte más estimulante la reflexión sobre el tema de los valores que apoya su pretensión de salir del formalismo kantiano, como promete *La crítica del formalismo ético y la ética material de los valores*. Además, téngase en cuenta la coincidencia cronológica de las dos obras de Scheler mencionadas; como he señalado, *El genio de la guerra* se publicó en 1915 y *La crítica del formalismo ético y la ética material de los valores* tuvo su

de la cronología, y la problemática, trazada por F. Montero cuando inicia su estudio que afirma: “El problema del mundo, y en especial el del mundo de la vida, es uno de los mas complicados que plantea la fenomenología de Husserl. Ante todo, hay que resolver la relación que mantienen entre sí los diversos mundos que aparecen en su obra: el que se podría llamar simplemente lógico (mencionado muy de pasada en las *Investigaciones lógicas*), el mundo circundante de las *Ideas para una fenomenología pura*, el mundo primordial de las *Meditaciones cartesianas*, el mundo objetivo y el mundo de la vida concreto de *La crisis de las ciencias europeas* y el mundo de la vida originario de *Experiencia y Juicio*” (F. Montero, *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Valencia: Publicaciones de la Universitat de València, 1994, p. 15). Espero que se entienda que no planteo esa contraposición por afán erudito, sino porque: *a)* considero cierto que Ortega sale del kantismo por la vía fenomenológica; *b)* considero también que su autor de referencia en este momento es Max Scheler, especialmente, con su crítica al formalismo ético kantiano, como espero hacer ver en este escrito. Ello tiene consecuencias en su filosofía de la política.

⁶ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote. Ideas sobre la novela*, Madrid: Espasa, 1964, p. 21.

primera aparición en sucesivas entregas durante los primeros años de la guerra, entre 1913 y 1916. Ambos escritos constituían una propuesta de la fenomenología eidética en los terrenos de la ética y de la política, lo que explica que Ortega les prestara una atención muy especial. La recepción por Ortega del libro sobre la guerra se convierte en la ocasión propicia para elaborar nociones que no habían aparecido en sus comentarios anteriores sobre actualidad política española; y también le permite posicionarse mediante argumentaciones no coyunturales acerca del acontecimiento que está alterando el perfil político y social de Europa. Intentaré mostrar los efectos de esa coyuntura históricamente tan especial para su meditación, incluso para la concreción del raciovitalismo en el ámbito de la filosofía del derecho y de la política.

Ortega cuida rigurosamente la caracterización de la posición epistemológica y axiológica en que ha de ubicarse la necesaria reflexión sobre la guerra, y ello porque es mucho lo que, a su parecer, depende de abordar la cuestión con seriedad científica. Lo que pretende, en suma, es separar el conocimiento de la creencia política. Su caracterización del texto de Scheler lo pone de relieve:

“Distingue Scheler dos partes en su libro: la primera es una filosofía de la guerra, de la guerra *in genere*, donde aspira a determinaciones y verdades absolutas. La segunda es una aplicación de esa teoría absoluta a los hechos de la guerra actual, y el autor mismo presume que, en esta parte, la pasión habrá alguna vez desviado su intelección. La primera parte es ciencia; la segunda, en cuanto se refiere al porvenir político del mundo, no es más que fe”.⁷

Por eso, Ortega sitúa la posición del científico bajo la perspectiva del *espectador*. La desconexión del interés por el futuro permite desconectar también el interés práctico empírico que por la guerra como acción (instituciones en juego, estrategias, etcétera) ha de sentir quien está implicado en ella. En esa actitud, comprensible y respetable para Ortega, se actúa movido por la fe en la realización futura de valores; y, al perder la perspectiva del espectador, se renuncia a lo que es “más respetable” y también más necesario: ese “mirar

⁷ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas II*, Madrid: Revista de Occidente, 1963, p. 194. En adelante, al referirme a esta edición, abreviaré con las siglas O.C. y la indicación del número del volumen y la página.

devotamente las cosas humanas, que constituye el destino particular del *espectador*". La ventaja de la teoría es que ofrece la posibilidad de prever para evitar: "Creo que el hecho tremendo de la guerra significa el castigo impuesto a los europeos por no haber pensado con seriedad, con calma y con veracidad sobre la guerra".⁸

No es un mero objetivismo, tan corriente entre las teorías científicas del conocimiento lo que Ortega propone. No es sólo el distanciamiento del observador que se contrapone al participante comprometido. Ortega no habla de un mero conocimiento de los datos, sino de aspirar a "determinaciones y verdades absolutas".⁹ No se limita a contraponer la "ciencia" de lo que hay en el presente con la "política" de lo que hemos de conseguir en el futuro. La ciencia a la que aspira hubiese podido evitar el castigo de la guerra, si no hubiéramos heredado un grave déficit intelectual propio del siglo XIX, el de "no buscar claridad sobre los fenómenos últimos y extremos. Uno de ellos es la guerra".¹⁰ Ortega está buscando una posición epistemológica, ya anunciada en las *Meditaciones del Quijote*; al acogerse al "*amor intellectualis*"¹¹ impulsa una modalidad de la comprensión vinculada a la construcción de valores. Esto supone una ruptura con la propia trayectoria precedente guiada por el kantismo, y un distanciamiento con la manera alternativa de entender la tarea de regeneración de la sociedad española propuesta por Unamuno.

La vinculación entre conocimiento y apertura a los valores propugnada en su modo de concebir y ejercer la "Meditación", se enfrenta a otra forma de vincular el análisis a valores que no proceden de un "sentir" (modo de conocer el valor defendido en su ética por Scheler, y aceptado por Ortega), sino de la "fe" o de la "pasión", en suma, de lo que nosotros llamaríamos "ideología". Esto último es tan negativo que Ortega denuncia que, en torno a la guerra, ha descubierto que

"no existía apenas en Europa independencia del intelecto";¹² y propone el silencio como valor superior a la propagación de un pensamiento fideísta y apasionado que enturbie la intelección de

⁸ J. Ortega, *o.c. II*, p. 192.

⁹ J. Ortega, *o.c. II*, p. 194.

¹⁰ J. Ortega, *o.c. II*, p. 192.

¹¹ J. Ortega, *Meditaciones del Quijote*, p. 12.

¹² J. Ortega, *o.c. II*, p. 193.

la sociedad: “en tiempo de guerra, cuando la pasión anega a las muchedumbres, es un crimen de lesa pensamiento que el pensador hable. Porque de hablar tiene que mentir”.¹³

En consecuencia, limita su diálogo con el escrito de Scheler a su primera parte, dedicada a teorizar la guerra como fenómeno, como realidad metafísica y la ética de la guerra. Veamos cómo Ortega elabora sus propias tesis en estos tres territorios, a la vez que pone en acto un modo de meditar reflexivo, próximo a la fenomenología, pero de ningún modo seguidor estricto de ninguno de sus modelos.

Ortega ve, en la primera parte de la teorización de Scheler, voluntad de comprensión del fenómeno bélico desde una perspectiva axiológica; pero, al discrepar de la noción de la guerra así alcanzada, elabora una concepción propia sobre el proceso bélico y sobre las nociones concomitantes de “violencia”, “legitimidad”, “estado”, “nación” y “libertad”; la discrepancia afecta a los conceptos vinculados con el *eidos* captado; en su diálogo con Scheler, Ortega desarrolla su propia concepción de la sociedad y la política en un momento próximo posterior a la redacción de las *Meditaciones del Quijote*.

Inicia Ortega su diálogo crítico con la caracterización que Scheler realiza del concepto *guerra*: “La guerra [traduce Ortega]¹⁴ no es mera expansión de la violencia física, a la cual abandona su puesto la espiritualidad racional cuando se siente impotente, sino que es una controversia de poderío y voluntad entre las personas espirituales colectivas que llamamos Estados”.¹⁵ No hay, por tanto, que entender la guerra como una continuación de la política por otros medios, ni ha de entenderse la historia como un intento, no siempre logrado, de sustituir la violencia, como modo de dirimir un conflicto, por la racionalidad. La guerra es la operación propia de esas “personas espirituales colectivas” que han institucionalizado la forma “Estado”. El carácter de *persona espiritual* asignado al sujeto que entra en guerra, y la adscripción del poderío a la esfera de la voluntad, próxima al entendimiento y lejana a las pasiones y los intereses,

¹³ J. Ortega, *O.C. II*, p. 193.

¹⁴ Citaré siempre el texto de Scheler en la versión que de él hace Ortega en el escrito que estudiamos.

¹⁵ J. Ortega, *O.C. II*, p. 194.

sitúa la guerra, como veremos, en el espacio de la potencia creativa del espíritu, de su capacidad de crear instituciones y leyes.

Para sostener esa noción es imprescindible dar un papel accesorio a la violencia¹⁶ y colocar en el núcleo esencial de la guerra a la libertad, rasgo definitorio del *espíritu* tanto en Hegel como en Dilthey. La esencia de la guerra, que la distingue de los meros actos de violencia queda así explicitada: “En la guerra se lucha por algo superior a la existencia: es lucha por el poderío y por lo que de él depende y con él coincide --la *libertad política*”.¹⁷ Esa libertad política, concretada por su sinonimia con el “poderío”, adquiere un estatuto conceptual post-kantiano que no es fácil de situar en la historia de la noción; si libertad es *conatus*, no es otra cosa que conciencia de la necesidad, y no parece esa la posición de Scheler. Pero, por otra parte, sólo la idea de *poderío*, y no la noción de *potencia*, permite asimilar la fuerza a un rasgo propio del espíritu. Como señala Ortega, ello comporta una visión de la historia humana en la que “la paz sólo es el principio estático de la historia, mientras que en toda guerra se verifica un retorno a la originalidad creadora de donde nació el Estado”.¹⁸

Pero comporta también, a mi juicio, una ampliación de la noción de guerra hasta alcanzar el *status* de una forma originaria de vínculo social legítimo, en su pretensión de sustituir a la dialéctica hegeliana del reconocimiento; así pasa cuando afirma: “toda guerra que lo es verdaderamente, descansa, de igual suerte que el duelo, en el principio caballeresco que implica el respeto y la afirmación de la persona del contrario [...]. Este matar es un matar sin odio, es un matar con el ánimo de la más alta estimación”. De este modo, el guerrear va unido “al reconocimiento del hombre armado como una persona libre”.¹⁹ El intercambio de “libertad” por “vida” que,

¹⁶ Así Scheler afirma: “el ejercicio de la violencia con sus resultados de matanzas, etcétera, que es donde se detiene preferentemente la interpretación naturalista de la guerra, no forma el núcleo de ésta: es sólo su manifestación, medida y señal de las energías de voluntad que entran en conflicto” (citado por Ortega en *O.C. II*, p. 195). Se puede ver en el texto un ejemplo de la *intuición eidética* que constituye el método fenomenológico aplicado por Scheler en su ética material de los valores.

¹⁷ J. Ortega, *O.C. II*, p. 195.

¹⁸ J. Ortega, *O.C. II*, p. 195.

¹⁹ J. Ortega, *O.C. II*, p. 201.

aplicado al origen del esclavismo antiguo, permite a la dialéctica ejemplificar el paso “del yo al nosotros”, queda convertido, en esta versión, en un sinsentido por partida doble; la aceptación por parte del esclavo de una vida sin proyecto propio, al servicio de un amo, que ejerce como sujeto libre de sus deseos, muestra una doble mutilación producida por esa forma de vínculo social, que inicia un campo de fuerzas inestable, a partir del cual la historia humana va haciéndose cada vez más compleja. Generalizar, como hace Scheler, y, a la vez, concretar ese origen en el fenómeno de la guerra hace de ésta una especie de esencia abstracta, ahistórica y la deja sin justificación racional, como una especie de explicación inexplicable del origen de la socialidad.

La descripción fenomenológica de la guerra concreta teorizada desde un esencialismo ahistórico impide a Scheler comprender que los valores asociados al “duelo” y a los “principios caballerescos”, que él invoca, corresponden a formas anteriores de la guerra, en que el enfrentamiento entre contendientes era menos impersonal y comportaba más riesgos, y por ello, exigía más coraje. Nada de eso está presente en una forma de guerra en que el desarrollo de la tecnología se interpone entre los supuestos caballeros, y hace de ellos víctimas pasivas o verdugos obedientes más que “personas libres”. Nada de la singularidad del combatiente pervive en una matanza masiva provocada por el gas mostaza. La guerra intemporal de que habla Scheler no es ciertamente la de 1914-1918.

Contra la lectura que cabe hacer del duelo como una lucha de libertad o mera vida, como veremos más adelante, Scheler no está complementando la lectura hegeliana del reconocimiento, se la está apropiando y desvirtuando para ponerla al servicio de una comprensión de la guerra a la que Ortega, no mas hegeliano que Scheler, se opondrá. La argumentación, en este caso, no puede resolverse apelando a la filosofía propia de cada nación. Como señala Ortega, “El ‘proyecto de paz eterna’ no es un azar en la obra de Kant, y Kant no es, ciertamente, un episodio que pueda fácilmente desglosarse de la historia alemana. Scheler pasa raudo sobre este punto y se contenta con decir que Kant y Fichte y Schelling y Hegel se han equivocado”.²⁰ La falta de imparcialidad de Scheler afecta al núcleo de su reflexión. ¿Cómo hemos de entender entonces las discrepancias

²⁰ J. Ortega, *O.C. II*, p. 196.

respetuosas de Ortega? Si éstas hubieran de ser resumidas en pocas palabras habría que recurrir al liberalismo que Scheler rechaza y Ortega, en cambio, defiende. Siendo ése el sentido político profundo de sus respectivos planteamientos, ofrece más riqueza conceptual que avancemos, paso a paso, en lo que resulta una redefinición de conceptos básicos de la filosofía política.

Lo que Scheler critica del liberalismo se reduce, para Ortega, a tres ideas: “la doctrina contractual del Estado, la doctrina de la ‘armonía natural de los intereses’, aun en el ejercicio egoísta de ellos, y la negación (mecanicista) de agentes centrales que gobiernan e intervienen en el juego de fuerzas de cualesquiera unidades elementales (mundo, alma, Estado)”.²¹

Puesto que la última tesis representa la concepción atomista y asociacionista del alma, y, por generalización a las otras dos, fue hace mucho abandonada por el pensamiento inglés, no es legítimo, para Ortega, extender los motivos de ese rechazo a la teoría del contrato social y del Estado. La teoría del contrato social está destinada a defender el carácter inviolable de la persona individual; y ahí reside su discrepancia central con Scheler, que Ortega sintetiza en estos términos: “enoja a Scheler que no se reconozca en el Estado una persona real, tan real como el individuo. ¿No debe enojar más que Scheler rebaje, dentro de la enorme persona Estado, la persona individual al papel de una imagen, de una sensación, de un instinto?”²² Ahí es donde sitúa Ortega “la grave desviación que padece el pensamiento del autor”.²³ Junto a la tesis del contrato social, Ortega defiende la no menos liberal afirmación de la armonía natural de los intereses “aun en el ejercicio egoísta de ellos”. Esa confrontación entre el contractualismo que defiende Ortega y el organicismo scheleriano promueve la re-definición de las nociones filosófico-políticas implicadas.

Como una salida al falso dilema entre la concepción organicista de la sociedad que defiende Scheler desde su interpretación de la guerra como creadora de nuevas instituciones y vínculos, y, frente a ella, la concepción atomista que atribuye al liberalismo inglés, Ortega acepta la idea de un equilibrio logrado como “arreglo” o “transacción” entre intereses o posiciones contrapuestos que se concilian en interés del todo social o, incluso, del todo que forma una

²¹ J. Ortega, *o.c. II*, pp. 187-188.

²² J. Ortega, *o.c. II*, p. 198.

²³ J. Ortega, *o.c. II*, p. 198.

situación internacional. Frente al rechazo de Scheler, Ortega opone su afirmación “para mí la gloria y el honor sumos de Inglaterra es esa idea del equilibrio entre las potencias como el medio menos malo de hacer posible la libertad de los Estados y dentro de éstos la de los individuos”.²⁴ Frente a la idea de Scheler, que defiende que la guerra puede ser el medio por el que se gesta el destino de un pueblo y establece su hegemonía sobre los otros, Ortega prefiere el liberalismo que basa la vida de los colectivos en la búsqueda del equilibrio. Naturalmente, no se trata de una cuestión de preferencias morales subjetivas, sino del modelo teórico desde el que cada uno entiende la vitalidad de las sociedades.

Tratándose de Ortega, la concepción de la vida a la que se recurre no es una cuestión menor. Scheler objeta a la concepción liberal de la sociedad y de las relaciones internacionales su estrecha dependencia de la biología de Darwin, a la que opone una biología de nuevo cuño que ya no concibe la vida como mera supervivencia del más apto, sino como una potencia creativa de una multiplicidad organizada y jerarquizada de seres. Ortega rompe ambos cuernos del dilema con la siguiente argumentación: “Con el darwinismo se ha hecho política, lógica, moral, estética y hasta religión. ¿No es doloroso ver a un pensador tan sutil como Scheler caer en análoga ligereza? Porque, afianzado en su doctrina de que es el Estado una unidad vital de orden superior, aplica al desarrollo de éste la nueva biología y nos invita a que nos sintamos agradecidos si un Estado más fuerte —en su opinión, más digno— se apodera del nuestro. Esa labor de conquista en que el Estado se aumenta, asume y reorganiza otras colectividades, es para Scheler la función vital por excelencia del organismo político”.²⁵

Con esta argumentación, la concepción liberal lleva a Ortega, para quien “vida” es un principio ontológico que dice el verdadero significado del ser, a tomar distancias frente a quienes adoptan concepciones tomadas de la biología como modelo para comprender el funcionamiento de la sociedad y las realidades políticas. La idea de una búsqueda de “equilibrio de fuerzas” sociales en conflicto depende de un modelo más propio de la física que de la biología, y tiene consecuencias importantes para el modo de concebir la política

²⁴ J. Ortega, *O.C. II*, p. 199, nota 1.

²⁵ J. Ortega, *O.C. II*, pp. 199-200.

deseable como democracia, o bien como conducción de la potencia que define las prácticas propias de la “persona espiritual” que supone el organicismo que es el Estado. Habría que analizar —y ello sería tema de un estudio que no puedo abordar aquí— en qué forma Ortega cambia o matiza en su obra posterior esta oposición a todo modelo biológico para la teoría social. Pero en el momento que ahora estudiamos su concepción de la política depende de esta divergencia con Scheler: “su definición de la guerra me parece en lo decisivo equivocada. En ella funda Scheler la valoración ética y metafísica de este terrible factor histórico. Y esa valoración pone de manifiesto, proyectadas en grande escala, las insuficiencias del análisis inicial”.²⁶ Dada la posición heracliteana de *padre de todas las cosas* sociales que da Scheler a la guerra, discrepar de su tesis impone una revisión de toda su filosofía política.

Y es ciertamente de las consecuencias de esta discrepancia lo que pasa a ocuparse el análisis de Ortega. Tras mostrar la potencia creativa de la guerra para la política, Scheler extrae consecuencias equivalentes en el campo de la cultura y aun de la moralidad. Con un ejemplo de la historia del pensamiento llega a afirmar que “la grande filosofía griega de Platón y Aristóteles es inconcebible sin la guerra de los persas”,²⁷ tesis que a Ortega le parece afirmar una conexión causal sin pruebas y, por tanto, dogmática.

En el terreno de la ética, Scheler reconoce que se encuentra con un problema especial: sin justificación en el orden moral, los rendimientos en valores políticos, vitales y culturales no bastarían para legitimar la guerra. Si tuvieran razón quienes condenan la guerra desde la conciencia moral del ideal de justicia o del mandamiento religioso del amor, ningún juicio basado en otros órdenes axiológicos podría salvarla. En consecuencia, también en el ámbito de los valores morales exonera Scheler a la guerra de implicar valores negativos. Su principio es sencillo, aunque no fácil de aceptar: “Las guerras no van dirigidas contra individuos, sino contra Estados [...] Su fin principal es el desarme del Estado enemigo o de su gobierno, no la matanza de hombres”. Y ello es así porque la guerra no toma a personas como enemigos sino “como poder colectivo del adversario en calidad de instrumento del Gobierno hostil”.²⁸ Resulta curioso

²⁶ J. Ortega, *o.c. II*, p. 200.

²⁷ J. Ortega, *o.c. II*, p. 200, nota 2.

²⁸ J. Ortega, *o.c. II*, p. 201.

hasta rozar el cinismo que Scheler no advierta que para admitir su razonamiento es preciso aceptar que ha de tomarse a cada individuo como un instrumento del gobierno, ignorando su dimensión de “fin en sí mismo” de la que depende su índole moral. Sin embargo, algo debe haber pesado en su consideración la sombra de esta duda cuando, tras lo dicho, afirma, como ya hemos visto, que

“toda guerra [...] descansa, de igual suerte que el duelo, en el principio caballeresco que implica el respeto y la afirmación de la persona del contrario [...] Este matar es un matar sin odio, es un matar con el ánimo de la más alta estimación [...] Por ella ha ido unido siempre en la historia el derecho a guerrear a cualidades perfectamente circunscritas, sobre todo al reconocimiento del hombre armado como una persona libre”.²⁹

La longitud de la cita es necesaria para ver cómo legitima Scheler la guerra, desde el punto de vista moral, asociando la “terrible obra” de matar al enemigo recurriendo al principio kantiano del “respeto” al que se mata, y a la tesis hegeliana del reconocimiento del otro como persona libre. No sería difícil mostrar que ambos principios morales resultan desvirtuados en el razonamiento de Scheler; algo de eso sospecha su propia sensibilidad filosófica cuando vincula el respeto no a la idea del hombre como fin en sí mismo, sino a un principio pre-moral como es la caballerosidad. No es de extrañar —y es eso lo que aquí más nos interesa— que Ortega recibiera el impacto señalando: “El espíritu de quien ha pensado eso queda fatalmente envenenado, intelectualmente intoxicado”.³⁰ Scheler no parece haber acertado al describir los rasgos esenciales de la noción “guerra”, ni haber realizado una estimación adecuada de sus valores culturales y, sobre todo, morales. Ortega no cesa de repetir que su crítica no implica aceptación, por su parte, del pacifismo, se base en sentimientos místicos o en consideraciones económicas. Lo que cuenta para Ortega es el grave error intelectual, cometido en el orden de la intuición de esencias, si nos permitimos hablar fenomenológicamente; y en no menor medida, el error de valoración acerca de la guerra. La crítica de Ortega no es tan explícita como pudo serlo

²⁹ J. Ortega, *O.C. II*, p. 201.

³⁰ J. Ortega, *O.C. II*, p. 202, nota 1.

tras su incorporación de la axiología de Scheler, con el que siempre mantuvo abierto el diálogo,³¹ como veremos aún.

La lectura que Scheler hace de la guerra afecta al razonamiento de Ortega, y nos concierne un siglo más tarde, precisamente porque señala una evolución de la historia del siglo pasado que no apunta a un progreso conjunto de la moral y la racionalidad. Como advierte Ortega, “Scheler insiste muy acertadamente en que esa fuerza bruta es fuerza espiritual”. Y añade: “He ahí lo terrible, señores *progresistas*, o, como Nietzsche diría, señores *filisteos de la cultura*; he ahí lo terrible: que el espíritu sea susceptible de convertirse en fuerza bruta, que la fuerza bruta sea a la par fuerza moral. Esta lealtad tiene que tener con el problema quien ambicione lealmente su solución. Lo demás son palabras sin consecuencias”.³² Ése es ciertamente el núcleo de un problema que, agravado en la segunda Guerra Mundial, ha caracterizado a las guerras del siglo XX y ha cuestionado que la creencia ilustrada en atreverse a saber sea siempre el primer paso de un proceso de emancipación. Las guerras del siglo XX han usado predominantemente conocimientos físicos, químicos, biológicos, pero también las ciencias sociales relacionadas con la organización de los grupos y la manipulación de las mentalidades. No entraré en detalles sobre eso. Basta recordar los términos con los que Adorno cuestionaba la posibilidad de sostener el compromiso de la filosofía con la racionalización del mundo “después de Auschwitz”. Los armamentos como las formas de actuación, en la contienda y negociación posterior, hacen de la Primera Guerra Mundial el inicio de un cuestionamiento de los efectos de la cultura ilustrada sobre la forma europea de vida. Ese carácter ambivalente de la racionalidad está presente en la dualidad entre el rechazo y la valoración positiva del pensamiento de Scheler que su texto pone de manifiesto. A pesar

³¹ Véase su aceptación del carácter objetivo de los valores y de nuestro acceso a su conocimiento mediante el sentir, totalmente en la línea de la ética de Scheler en su “Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?”, publicado en *Revista de Occidente* en 1923. En varias citas, Ortega reconoce su acuerdo con la obra de Scheler a la que se refiere como “uno de los libros formidables que ha engendrado ya el siglo XX” (J. Ortega, *o.c.* VI, p. 328). Usando el lenguaje de ese acuerdo teórico, hecho público en 1923, he intentado concretar la naturaleza de su desacuerdo sobre el valor de la guerra publicado en 1916.

³² J. Ortega, *o.c.* II, p. 203.

de las discrepancias expresadas, Ortega valora la obra porque le parece “sus ideas, como la guerra misma actual que pretenden justificar, pueden servir de corrección al *irrealismo* en que los pueblos del sur y del Occidente habíamos caído”.³³ Pero esa especie de correctivo no le impide reconocer que Scheler ha escamoteado el papel de la violencia, como lo malentienden también los pacifistas. Consecuentemente, Ortega procede a definir y valorar de nuevo el momento creativo de la sociedad que, a su juicio, caracteriza de modo similar a la guerra y paz. “Frente a Scheler yo diría: hay en efecto en la guerra un motor biológico y un impulso espiritual que son altos valores de la humanidad. El ansia de dominio, la voluntad de que lo superior organice y rija a lo inferior, constituyen dos soberanos ímpetus morales. Pero si en la guerra *hay* eso, la guerra no *es* eso”.³⁴ Aquí Ortega adopta la perspectiva del “ímpetu espiritual” movilizándolo, como un todo, el devenir de la sociedad, pero prescinde del problema de la justificación moral. Desde esa perspectiva se considera la guerra como algo que “sucede” repetidamente a lo largo de la historia, soslayando la dimensión de que es un acto realizado por sujetos. La concepción orteguiana de la historia, en este texto de juventud, parece oscilar entre entenderla como un acontecimiento que nos sucede, y entonces su potencial creativo espiritual parece merecer una valoración positiva, o afirmar que es un conjunto de acciones decididas y realizadas por sujetos, lo que suscitaría la cuestión de su legitimidad moral. La perspectiva objetivista y a-subjetiva que Ortega adopta permite una visión de la evolución de la sociedad desde la cual la creatividad puede darse tanto en la guerra como en la paz: “La conciencia de los propios derechos, la energía para hacerlos respetar, al anhelo de extender la esfera de influencia de nuestra persona no merecen sino loa. Pero eso no se hace sólo en la guerra: la paz no es tan pacífica como Scheler dice. Las concurrencias económicas, de ideales políticos, artísticos, etcétera, etcétera, son manifestaciones de aquellos mismos impulsos”.³⁵ Precisamente, por la perspectiva a-subjetiva adoptada para mejor describir el proceso de evolución social, Ortega ha dejado de lado la condena moral de la guerra; lo que le ha permitido invertir la tesis central de Scheler. Ésta afirma que “el Estado beligerante es el Estado en la suprema

³³ J. Ortega, *O.C. II*, p. 204.

³⁴ J. Ortega, *O.C. II*, p. 204.

³⁵ J. Ortega, *O.C. II*, p. 204-205.

actualidad de su existencia”.³⁶ También los conflictos sociales pacíficos pueden tener potencial creativo.

Esta discrepancia abre una nueva aproximación de Ortega al pensamiento de Scheler en la medida en que sigue considerando central identificar la génesis de los valores materiales que, a su juicio, son fundamento normativo del derecho. Ortega cree que el potencial creativo de la guerra no puede ser re-emplazado por un procedimiento jurídico para dirimir el conflicto, aunque sea menos violento y más racional; y concede que “con sobrada razón advierte Scheler que la justicia es un principio formal y secundario que no puede resolver nada en última instancia. La justicia no crea los derechos, sino que meramente los reconoce [...] Es, pues, la justicia siempre una penúltima instancia que supone otra previa donde la atribución originaria de derechos tiene lugar”.³⁷

Ello es así, porque para fundamentar la legitimidad de una guerra no basta decir que es justa la guerra defensiva. También algunas guerras no defensivas pueden ser justas y creadoras de valores; por ejemplo, las guerras de colonización, de tanta actualidad en la Europa del periodo inmediatamente anterior. Ortega las juzga de este modo: “Los pueblos que han sido convertidos en colonias vivían en su interior una vida jurídica que la sensibilidad europea considera bárbara. Y en la inferioridad moral de esos Estados fundaron su derecho a esa anexión”.³⁸ La justificación “filosófica” para convertir el resultado de una guerra en el *juicio de Dios*, reside en un argumento que Ortega afirma compartir con Scheler: que “la guerra es el único medio, la única institución capaz de conocer en ciertos derechos. ¿Por qué? Porque el sujeto de esos derechos, el Estado, sólo en la guerra puede manifestar plenamente su capacidad jurídica”.³⁹ Pero Ortega, que se declara enemigo de la guerra, busca establecer un procedimiento alternativo para esa producción de derecho que hace justa la agresión contra los pueblos de “capacidad jurídica inferior” a la del que le agrede. Pero no deja de ser un grave problema filosófico, muy difícil de argumentar, si es que es posible, el que plantea la afirmación de que la guerra es una institución (no importa si es la única) capaz de conocer en ciertos derechos.

³⁶ J. Ortega, *o.c. II*, p. 200.

³⁷ J. Ortega, *o.c. II*, p. 206.

³⁸ J. Ortega, *o.c. II*, p. 208.

³⁹ J. Ortega, *o.c. II*, p. 208. Las cursivas son mías.

Para salvar esa dificultad, busca Ortega una solución que, procedente de la cultura, pueda sustituir a la guerra en esa tarea de fundamentar nuevas formas del derecho: “La solución *culta* de la guerra habrá de salvar cuanto en ésta hay de justo, poniendo mano a la intervención de un nuevo *ius*, que regule y satisfaga esos fluidos delicadísimos derechos que, en efecto, sólo la guerra ha podido administrar durante milenios”.⁴⁰

Al elaborar en sentido liberal primero y, después, proponer una transformación cultural del contenido bélico prejurídico de la tesis central que comparte con Scheler, Ortega arrebató a la argumentación de éste la exclusiva que ha concedido al Estado como agente del poderío espiritual de creación de sociedad. La defensa del liberalismo que antes vimos realizar a Ortega adopta ahora su más vigorosa virtualidad: si tanto la institución estatal como la sociedad civil ejercen su poderío, la guerra, como la acción estatal pacífica, la política en su conjunto pasa a ser uno de los elementos de la vida social pero, de ningún modo, el centro único impulsor de toda innovación. Por retomar sus palabras, “no sólo en la trinchera, sino en la conversación, en todas las formas del trato social y de la producción intelectual e industrial (se ejerce influencia sobre los demás). El *poderío espiritual* y la guerra no son por tanto una misma cosa”.⁴¹ La crítica de Ortega plantea el grave problema del poder relativo y en competencia de la sociedad civil, por un lado, y el Estado, por otro, que será central en las teorías sociológicas del siglo XX como en las filosofías políticas.

La modificación realizada en la tesis sobre la guerra desplaza lo que podemos llamar el orden de las cuestiones. Si la guerra ha dejado de ser la única potencia espiritual capaz de crear un sujeto social efectivo, entonces comparte con la paz, como la espada con la conversación, la capacidad de modificar el orden social, incluso la potencialidad de introducir lo que surge de nuevo en el proceso histórico. En consecuencia, la agenda de problemas que debe afrontar una teoría del Estado y de la sociedad, se desplaza e introduce en el lugar central la cuestión de fundamentar su legitimidad. Se modifica el lugar que el derecho puede ocupar en la regulación de las relaciones sociales, surge la posibilidad de que sustituya a la violencia en una fase determinada de la evolución social, un nuevo pensamiento de la relación de la justicia con la guerra, la posibilidad de

⁴⁰ J. Ortega, *O.C. II*, p. 208-209.

⁴¹ J. Ortega, *O.C. II*, p. 205.

un derecho internacional, esto es de un derecho que no considere al Estado la instancia y el sujeto últimos de la legalidad, y culmina con el cambio de nuestra forma de concebir las relaciones entre poder legítimo, nación y Estado. Toda esta larga enunciación de los problemas que suscita la reflexión de Ortega el hecho de desplazar la guerra del lugar de principio espiritual único que Scheler le otorgó.

La serie de problemas de filosofía política, derecho y sociedad resulta ser para Ortega un conjunto inseparable, puesto que depende de la respuesta que dé a la cuestión por el origen de la legitimidad del derecho. Para Ortega,

“la justicia no crea los derechos, sino que meramente los reconoce [...] La equidad nos mueve a tratar con equivalencia a nuestros prójimos, a no dar más al que merece menos [...] Pero no es un principio que nos oriente sobre quién es el que más merece. Es, pues, la justicia siempre una penúltima instancia que supone otra previa donde la atribución originaria de derechos tiene lugar”.⁴²

Es precisamente en ese modo de colocar la norma no como fundamento, sino como instancia necesitada de fundamentación, donde Ortega se separa de Kant, en cuyo pensamiento confesó más tarde haber vivido 10 años,⁴³ y realiza un movimiento de aproximación a la axiología de Scheler y su crítica del formalismo kantiano.

En la filosofía política de fines del siglo XX⁴⁴ se ha valorado positivamente el carácter formal de los principios del derecho como una condición de que el carácter procedimental de las normas, lo que

⁴² J. Ortega, *O.C. II*, p. 206.

⁴³ En 1924, Ortega comienza su escrito sobre Kant: “Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión”. (Ortega y Gasset, *Kant, Hegel, Scheler*, Madrid: Revista de Occidente-Alianza, 1983, p. 13). Pero su diagnóstico epocal de vivir un momento de cambio resulta claro poco más adelante cuando afirma: “Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu”, (J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 14). En el caso que nos ocupa, ese nuevo espíritu es la estimativa de los valores scheleriana.

⁴⁴ Es la que expongo a continuación, una posición bastante generalizada de la que son exponentes destacados la *Teoría de la justicia* de John Rawls y *Facticidad y validez* de Jürgen Habermas.

podría considerarse su neutralidad en caso de conflicto axiológico entre valores materiales, funciona como garantía de equidad e igualdad de trato. Nuestra valoración del Estado de derecho pluralista pasa por esa voluntaria ceguera axiológica que evita conflictos entre grupos que poseen códigos de valores materiales bien diferenciados y que, no obstante, han de convivir pacíficamente.

La posición de Ortega es justamente la contraria; dada su concepción objetivista de los valores, y el carácter cognitivo de lo que llama “conciencia estimativa”, propone una fundamentación filosófica de las normas jurídicas apelando a valores verdaderos y, por tanto, intersubjetivamente aceptados. Como afirma muy expresivamente “el contenido que llena en cada caso la vacía urna de la justicia proviene de una actividad *sui generis* de la conciencia: la estimación”.⁴⁵ La forma en que esos valores fundamentan el derecho, soslayando el riesgo de ser incompatibles con otros diferentes imponiendo bien la guerra, bien la tolerancia, es descrita por Ortega en términos de verdad y falsedad:

“Como el juicio acepta o rechaza una conexión de ideas dotándola del carácter de verdad o falsedad, así la conciencia estimativa descubre en las acciones, en las cosas y en las personas valores positivos o negativos. Que la nobleza es algo *bueno*, valioso, y la abyección es algo *malo*, de valor negativo, no lo dice ciertamente la justicia. Más aún: que se debe ser justo y que la justicia es un bien son calificaciones previas a esta misma justicia”.⁴⁶

En una nota añadida años más tarde, el autor conecta estas afirmaciones con lo expuesto en su “Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?”, aparecido en 1923. De este texto no puedo ocuparme en extenso; pero comentaré un par de afirmaciones que aclaran el sentido en que he hablado de “objetivismo” y el carácter cognitivo de la conciencia estimativa.

En la concepción de Ortega, la capacidad estimativa del sujeto es condición de posibilidad para el “descubrimiento” de propiedades de valor: “Toda complacencia (estado subjetivo) es complacerse en algo. El origen de ella no puede ser ella misma o, dicho en forma grotesca, lo agradable no lo es porque agrada, sino, al contrario, agrada por su

⁴⁵ J. Ortega, *O.C. II*, p. 206.

⁴⁶ J. Ortega, *O.C. II*, pp. 206-207.

gracia o virtud objetiva".⁴⁷ Su discusión con las posiciones de Meining y Ehrenfels conduce a Ortega, paso a paso, a una posición que resume así: "En esta significación de lo deseable como lo que merece ser deseado entrevernos, al modo que por un resquicio, toda una nueva fisionomía del problema de los valores en que éstos presentan un carácter objetivo".⁴⁸ La conciencia estimativa no hace otra cosa que sensibilizarse para reconocer ese valor que se le presenta.

En lo que respecta al carácter cognitivo del acto estimativo, la posición de Ortega es también afín a la de Scheler: "El estimar es una función psíquica real —como el ver, como el entender— en que los valores se nos hacen patentes. Y, viceversa, los valores no existen sino para sujetos dotados de la facultad estimativa, del mismo modo que la igualdad y la diferencia sólo existen para seres capaces de comparar".⁴⁹ De este modo, el escrito sobre la estimativa viene a completar la fundamentación de derecho formal que Ortega creía necesaria tras su crítica a Scheler sobre la guerra, en una operación filosófica en que, de modo muy personal nada fácil de encontrar en otros autores, Ortega amplía la importancia del derecho, a costa de la atribuida por Scheler a la guerra, pero, a la vez, lo fundamenta en una teoría de los valores gnoseológicamente legitimada. De este modo, su filosofía política acepta la concepción liberal de la sociedad y el Estado de derecho como regla del Estado, evitando, a la vez, el pluralismo axiológico que es en principio compatible con la concepción formalista del derecho.

Además de esto, la fundamentación de la filosofía social y política que Ortega propone apunta en la dirección de una teoría de la razón vital, que no hereda los problemas de los modelos biológicos del darwinismo, o de la nueva biología creativa usada por Scheler para sustituirlo, sin dejar de colocar el modelo de la "vida" en la base de su concepción del Estado. La concepción de la razón vital coloca en un lugar destacado a la conciencia estimativa de los valores. Y me parece muy efectiva la interpretación ontológica y epistemológica que de este concepto lleva a cabo J.D. García Bacca;⁵⁰ partiendo de ella se hace posible, a la vez, pensar la racionalidad

⁴⁷ J. Ortega, *o.c. IV*, p. 322.

⁴⁸ J. Ortega, *o.c. IV*, p. 326.

⁴⁹ J. Ortega, *o.c. IV*, p. 330.

⁵⁰ J.D. García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Barcelona: Anthropos, 1990, pp. 291-405.

como la tarea de fundamentación que Ortega necesita para sostener su teoría del derecho, y reunir en una concepción unitaria las vertientes teórica y práctica de la razón moderna.

Los efectos de este posicionamiento sobre la filosofía política posterior de Ortega se harán sentir en su concepción de la democracia. En definitiva, una filosofía del derecho que pretende su fundamentación en el conocimiento, por parte de la conciencia estimativa, de unos valores no formales y jerárquicamente organizados, puede tener consecuencias sobre los límites de la democracia aceptable en “*democracia morbosa*”,⁵¹ o sobre la valoración de los ciudadano como “masa” en la *Rebelión de las masas*.⁵²

No cabe que extendamos este análisis hasta incluir la concepción orteguiana de la democracia, puesto que el texto en que nos centramos aporta una filosofía del derecho y su fundamentación, como, a través del análisis de nociones como “guerra”, “sociedad” y “Estado”, su defensa del liberalismo. La democracia, en cambio, no aparece mencionada ni siquiera en el contexto de contraponer la visión inglesa a la alemana de la política. Y, sin embargo, “democracia” es una noción tácitamente presente cuando Ortega propone la necesidad de una estimativa que otorgue un valor a las diferencias y reconozca la verticalidad de la ordenación jerárquica de los valores. El análisis estimativo que realiza en “*Democracia morbosa*” ha sido ampliamente discutido, incluso por alguno de sus discípulos inmediatos,⁵³ y de ese texto sólo quiero mencionar aquí que su dimensión política queda asfixiada por su fundamentación axiológicamente negativa para Ortega. Falta en su análisis cualquier consideración sobre la democracia como mecanismo para la elección y la revocación de representantes políticos parlamentarios, directa o indirectamente, del poder ejecutivo, y una valoración de su potencialidad de dar expresión al

⁵¹ J.Ortega y Gasset, *O.C. II*, pp. 135-139. Fechado en 1917.

⁵² J.Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, (con un prefacio para franceses y un epílogo para ingleses), Buenos Aires: Espasa Calpe, 1937. Se publicó por primera vez en un diario madrileño en 1926.

⁵³ J. Gaos, que nunca dejó de ser muy respetuoso con su maestro, llega a hablar de la “sensibilidad antidemocrática” del pensamiento político de Ortega, que documenta con un fragmento textual de “Democracia morbosa” pero que, según muestra en su estudio, Ortega no abandonó desde este texto de 1917 hasta el final de su obra. Véase al respecto el ya citado artículo “Ortega en política”, incluido en J. Gaos, *La filosofía de la filosofía*, p. 60.

pluralismo socialmente existente. Tal vez preocupado en exceso por el problema de fundamentar el derecho en el descubrimiento de valores verdaderos, y por rechazar los valores falsos, Ortega considera ante todo la posible desviación en la democracia del principio legítimo de la igualdad ante la ley en una afirmación demagógica de la igualdad material de todos los ciudadanos. Le preocupa la ceguera ante la diversidad multiforme de méritos, pero no menciona el kantiano principio de la igual “dignidad” moral de todos los seres humanos en que, sin duda, se apoya el valor moral de la democracia. De esta forma de gobierno a Ortega sólo parece preocuparle su posible degradación; y así afirma: “Nace [la democracia] como noble deseo de salvar a la plebe de su baja condición. Pues bien, el demócrata ha acabado por simpatizar con la plebe, precisamente en cuanto plebe, con sus costumbres, con sus maneras, con su giro intelectual”.⁵⁴ Es justamente la extensión a todos los ámbitos de la vida y a todo tipo de valores de la política lo que aparece como característica de la sociedad de masas en rebelión: “El politicismo integral, la absorción de todas las cosas y de todo el hombre por la política es una y misma cosa con el fenómeno de rebelión de las masas que aquí se describe”.⁵⁵

Todos estos posicionamientos estaban, tal vez, *in nuce*, en el pensamiento político que Ortega desarrolla en su diálogo crítico con Scheler. Si no estaban ausentes en las *Meditaciones del Quijote*, y en menor medida, en *Vieja y nueva política* (marzo de 1914) puede deberse a que el periodo de dramatismo político que inaugura la primera Guerra Mundial aún no pesaba sobre estos escritos; pero también seguramente, cabe pensar, por el predominio en los textos anteriores a la guerra de esa forma de tratamiento político *sui generis* que es el *regeneracionismo*, que aún trata los temas políticos como marcados por su especificidad española, por su conexión con el imperio y su reciente desaparición que exige pensar a España *sólo* como nación geográficamente limitada a Europa, y políticamente fuera de ella. A pesar de la no-beligerancia oficial, la Gran Guerra contribuye a cambiar la problemática política de los intelectuales españoles. ☒

⁵⁴ J. Ortega, *O.C. II*, pp. 136-137.

⁵⁵ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p. 31.

Bibliografía

- Cerezo, Pedro, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2011.
- Gaos, José, *La filosofía de la filosofía*, Barcelona: Crítica, 1989.
- García Bacca, Juan David, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Barcelona: Anthropos, 1990.
- Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*, Barcelona: Anthropos, 2002.
- Montero, Fernando, *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Valencia: Publicaciones de la Universitat de València, 1994.
- Ortega y Gasset, José, *Kant, Hegel, Scheler*, Madrid: Revista de Occidente-Alianza, 1983.
- , *Meditaciones del Quijote*, Madrid: Austral, 1964.
- , *Meditaciones del Quijote. Ideas sobre la novela*, Madrid: Espasa, 1964.
- , *Obras Completas II*, Madrid: Revista de Occidente, 1963.
- , *La rebelión de las masas*, Buenos Aires: Espasa Calpe, 1937.
- Unamuno, Miguel de, *Vida de don Quijote y Sancho*, Madrid: Cátedra, 1988.