

El giro de José Ortega y Gasset ante la idea del Estado

José Ortega y Gasset's turn concerning the idea of Estate

ALEJANDRO DE HARO HONRUBIA
Universidad de Castilla La Mancha / UNED

Recibido: 06/04/21 Aceptado: 11/08/21

RESUMEN

Las siguientes páginas versan sobre la idea del Estado en la obra de José Ortega y Gasset (1883-1955), mostrando los cambios que en torno a aquella idea se producen en su pensamiento. En un primer periodo de mocedad, Ortega idealiza el papel de Estado influido por la tradición del pensamiento clásico y germano. En un segundo momento, a partir de la programática fecha de 1914, se producirá un giro en su pensamiento, quedando el Estado al servicio de la sociedad o la realidad nacional, y por lo tanto en una posición «subalterna» frente a la posición dominante que Ortega le concedía en sus primeros años como intelectual.

PALABRAS CLAVE

ORTEGA Y GASSET, ESTADO, ESTATISMO, LIBERALISMO, SOCIEDAD.

ABSTRACT

The following pages deal with the idea of the State in the work of José Ortega y Gasset (1883-1955), showing the changes that occur in his thought around that idea. In a first period of youth, Ortega idealized the role of the State influenced by the tradition of classical and German thought. In a second moment, from the programmatic date of 1914, there will be a turn in his thinking, leaving the State at the service of society or the national reality, and therefore in a subordinate position compared to the dominant position that Ortega granted it in his early years as an intellectual.

KEYWORDS

ORTEGA Y GASSET, STATE, STATISM, LIBERALISM, SOCIETY.

«Entre las cosas humanas es la sociedad la menos patente, la que más se disfraza detrás de otras. El Estado es su más obvia máscara, y a ello se debe que todo el pensamiento sociológico griego nos llegue en forma de Tratados de Política» (José Ortega y Gasset, Instituto de Humanidades (1948), OC, VI: 535)¹.

I. LA IDEA DE ESTADO EN EL PENSAMIENTO DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET. ASPECTOS POLÍTICOS, SOCIOLOGICOS Y ANTROPOLÓGICOS.

LAS SIGUIENTES PÁGINAS VERSAN sobre la idea del Estado en la obra de José Ortega y Gasset (1883-1955), mostrando el «giro» que se produce en su pensamiento desde el idealismo neokantiano de mocedad en que se sumerge Ortega en sus primeros años en la ciudadela de Marburg gracias al magisterio de sus maestros Hermann Cohen (1842-1918) y Paul Natorp (1854-1924)², hasta su madurez intelectual que arranca en torno a 1912/13 que es cuando Ortega arriba a la fenomenología desde la que pensará su teoría de la razón vital³ que en 1929 en *¿Qué es filosofía?* el filósofo convierte en teoría de la vida humana como realidad radical: «El nuevo hecho o realidad radical es «nuestra vida», la de cada cual. Intente cualquiera hablar de otra realidad como más indubitable y primaria que ésta y verá que es imposible» (*¿Qué es filosofía?*, OC, VIII: 361)⁴.

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

2 Ortega estudia un primer año, de febrero de 1905 a marzo de 1906, en las universidades de Leipzig y Berlín; y otro segundo en Marburg, desde octubre de 1906 hasta agosto de 1907, adonde regresará en 1911, fecha en la que, como él mismo dirá, comenzará a abandonar el neokantismo. Sin embargo, en una carta de 1911 en que el filósofo justifica su estancia en Marburg ese año como pensionado por la *Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones científicas*, dice lo siguiente: «Sr. Secretario de la Junta para Ampliación de Estudios: Mis trabajos durante el año que he gozado de pensión para hacer estudios de filosofía en Alemania han sido los siguientes: Todo el año de 1911 lo he pasado en Marburg siguiendo los cursos regulares de los profesores Cohen y Natorp» (Véase *Notas sobre el «apeirón» de Anaximandro*, OC, VII: 865).

3 En 1915 en *Sistema de la psicología* afirma el filósofo lo siguiente: «Ninguna proposición de las ciencias de la realidad (por ejemplo, las ciencias físicas) puede influir lo más mínimo en las ciencias fenomenológicas o puramente descriptivas, como son la lógica, la ontología, la matemática y como son otras ciencias poco conocidas [...]. Tal es, entre las nada conocidas, la que yo llamo sistema de la razón vital» (*Sistema de la psicología*, O.C., VII, 479).

4 Su teoría de la vida humana la desarrolla Ortega, entre otras obras, en *¿Qué es filosofía?* (1929), *Principios de metafísica según la razón vital* (1933) o *La razón histórica* (Curso de 1940).

Partiendo de esta periodización, trataremos de mostrar en qué medida su concepción del Estado responde a su filosofía desde sus primeros años.

Como resultado del estudio de la obra de Ortega, podemos decir que las raíces filosóficas de su pensamiento sobre el Estado las encontramos en un primer momento en el movimiento idealista/culturalista neokantiano y en una segunda fase de su obra en la corriente fenomenológica y en su teoría filosófica de la vida humana como principio del razonar o razón vital.

Desde sus inicios, influido por la tradición del pensamiento alemán, Ortega tuvo en el Estado un motivo de preocupación intelectual -aunque también le preocupaba a escala política con sus críticas a la que denominó como vieja política de la España oficial-, incidiendo en sus orígenes en el pensamiento clásico griego, sobre todo en la obra de Platón, a quien accede tanto por iniciativa propia como también a través de su maestro marburgués Paul Natorp –gran lector del filósofo griego⁵, a cuya cantera de ideas recurre Ortega en multitud de ocasiones en sus escritos de iniciación. Dice el pensador español en 1910 que: «Ocurre que luego de veinticuatro siglos continuamos sacando piedra nueva de la cantera platónica» (*¿Una exposición Zuloaga?*, OC, I: 343).

Desde sus primeros escritos políticos, a Ortega le interesa el papel o la función del Estado -en concreto su misión pedagógica- en el conjunto de la vida social o en el ámbito de la comunidad, teniendo en mente la tradición clásica griega, platónica en particular, pues como dice el filósofo en 1910: «Hagamos de la educación la ciudadela del Estado, exclamaba Platón» (*La pedagogía social como programa político*, O.C, II: 100)⁶.

5 En Marburg, dice Ortega, sólo se leía a Kant y, previamente traducidos al kantismo, a Platón, a Descartes y a Leibniz. No solamente el neokantiano Paul Natorp era un gran lector y estudioso de Platón –en la biblioteca personal de Ortega encontramos el siguiente ejemplar de Paul Natorp: *Platos Ideenlehre: eine Einführung in den Idealismus* Leipzig: Dürr, 1903- también Hermann Cohen se empeñó en la filosofía de Platón, dedicando algunos trabajos al gran filósofo griego. Véase de Hermann Cohen su trabajo, *Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt, Platons Ideenlehre und die Mathematik, in Hermann Cohens Schriften sur Philoophi and Zeitgeschichte*, von A. Görland und E. Cassirer, Akademie Verlag, Berlin 1928, pp. 30-87 e 336-366. Ortega en un primer periodo concede mucha importancia al estudio de las matemáticas y la filosofía, como ya había hecho Platón. Hermann Cohen dedica en aquel trabajo un capítulo a la doctrina platónica de las ideas y las matemáticas. Ortega en su *Obras completas* cita de H. Cohen el siguiente trabajo: H. Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, 1878, [páginas] 16 y siguientes. Véase el trabajo de Alejandro de Haro Honrubia y Francesco G. Trotta (2020): Ortega allievo di Cohen e l'amore come conoscenza. Archivio di Filosofia. Número dedicado a «La religione della ragione di Hermann Cohen e la sua influenza sul pensiero contemporaneo». Volumen: N°1:123-134 Editorial: Fabrizio Serra editore, Pisa – Roma.

6 La importancia otorgada a la educación por parte del Estado en el desarrollo del individuo es un asunto prioritario entre los idealistas alemanes (Kant o Fichte) a los que Ortega leía con asiduidad en su mocedad (Véase Vorländer 1987).

Más adelante, en *El Sol*, el 30 de marzo de 1919 Ortega, sin desvincular la idea pedagógica del poder público estatal, algo que mantendrá hasta el final de su producción intelectual, se referirá al Estado en los siguientes términos: «El Estado no se halla, como en otros tiempos, sobre la sociedad, sino que vive inmerso en ella, flotando en medio de la opinión pública. Y ésta, más fuerte que él, es quien lo nutre de autoridad moral, única duradera y eficiente» (*La censura negra y la censura roja. Sólo pedimos libertad*, OC, II: 219). Y en 1931 afirma Ortega: «El Estado es una inmensa máquina que la colectividad nacional construye para el servicio de la vida pública» (*[Discurso en el Teatro Principal de León]*, OC, VIII: 490).

Para Ortega, como afirma en la tardía fecha de 1949, el poder estatal es solo una dimensión más de lo que conocemos como poder público en general. El poder público, servido por órganos ejecutivos «que se suelen llamar Estado, no es sino la intervención activa, enérgica, incluso corporalmente enérgica de la opinión pública. Si no hubiese opinión pública no habría poder público y, menos aún, Estado (...). Lo normal es que exista una opinión pública, la cual suscita automáticamente en la sociedad el fenómeno del poder público. Es indiferente que éste sea ejercido o no por órganos especiales preestablecidos y permanentes que son los que, sensu stricto, suelen llamarse, con cierta dosis de error, Estado. A mi juicio, esta noción habitual del Estado no se adapta a las innumerables formas que el poder público toma para ejercerse» (*De Europa Meditatio Quaedam*, OC, X: 115-116).

Su interés por el Estado, como también han destacado algunos de los principales estudiosos de su pensamiento⁷, también está cargado de interferencias

7 Algunos estudios que versan sobre la idea del Estado en el pensamiento de Ortega -no pudiendo por cuestiones obvias de espacio citarlos todos aquí- son los siguientes: Acevedo, J.: *Ortega, Renan y la idea de nación* Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2014; Aguilar Gavilán, E.: *Nación y estado en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1998; Ariel del Val, F. (1984). *Historia e ilegitimidad. La quiebra del Estado liberal en Ortega. Fragmentos de una sociología del poder*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense; Ariel del Val, F. (1983). «Crisis de legitimidad del Estado liberal en Ortega». *Leviatán*, 12, 67-86; Bastida, X. (1998). Ortega y el Estado». *Basilisco*, 24, 51-62; Blas Guerrero, A. de, «Nación y nacionalismo en la obra de Ortega y Gasset», en Llano Alonso, F.H. y Castro Sáenz, A. (coord.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Editorial Tébar, 2005, pp. 647-670; Cerezo Galán, P.: «Experimentos de nueva España», en López de la Vieja, M.T. (coord.): *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a «Vieja y nueva política*. Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 101-120; Cerezo Galán, P.: Edición de J. Ortega y Gasset. *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007; Díez del Corral, L.: «Ortega ante el Estado», en L. Díaz del Corral. *De Historia y Política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1956, pp. 35-64; Elorza, A.: *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*,

políticas características de una época, como la que Ortega vivió –recordemos, entre las principales, las referencias y críticas del filósofo a la «vieja política» de la España oficial, con respecto a la cual se sentía incompatible, como él mismo dice en la revista «España», el 23 de abril de 1915, y que simboliza la Restauración de Cánovas del Castillo como panorama de fantasmas, y Cánovas el gran empresario de la fantasmagoría, la Dictadura de Miguel Primo de Rivera, los embates y enfrentamientos dialécticos por el devenir de la Segunda República o la misma Guerra Civil Española y el exilio posterior–, sometida a una enorme proceso de politización, como también ha destacado sus discípulo, Julián Marías. Todo se reducía, dice el discípulo de Ortega, a una única cuestión, a saber: averiguar si algo o alguien es de derechas o de izquierdas (Véase Marías 1976: p. 12).

Será en su madurez intelectual, cuando Ortega –como también ha puesto de relieve Fernando H. Llano (2016)- manifieste una posición ambivalente en relación con la idea del Estado –muy al contrario de lo que sobre este pensaba en su mocedad cuando, como veremos, lo llegará a idealizar, concediéndole un valor prioritario en los destinos de la vida social–, describiéndolo en 1930 como «una máquina formidable, que funciona prodigiosamente; de una maravillosa eficiencia por la cantidad y precisión de sus medios», pero también como el «peligro mayor que hoy amenaza a la civilización europea»: «la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es decir, la anulación de la espontaneidad histórica, que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos» (Véase *La rebelión de las masas*, OC, IV: 442 y ss.).

Nuestro principal objetivo con la elaboración de este trabajo es, por lo tanto, estudiar, a partir de la nueva edición de sus Obras completas, el significado que para Ortega tuvo la institución estatal, así como los cambios que se producen en torno a esta idea en el conjunto de su producción intelectual, o lo

Barcelona, Anagrama, 1984; González Cuevas, P.C. «En torno al conservadurismo orteguiano: José Ortega y Gasset y las Derechas Españolas». *Razón Española*, nº133, 2005, pp. 135-180; Lemke Duque, Carl A.: «El trasfondo weimariano de la filosofía política de José Ortega y Gasset»: «España invertebrada» (1922), *Revista de Estudios Políticos*, 2015, pp. 170, 13-47; Llano Alonso, F. H.: *El Estado en Ortega y Gasset*, Madrid, Dykinson, 2016; Llano Alonso, Fernando H., «El Estado y la idea orteguiana de nación. España y Europa como circunstancias», en *Revista Digital* Facultad de Derecho, Núm. 2 (2010), pp. 1-39; López de la Vieja, M.T. (Editora). *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a «Vieja y nueva política»*. Barcelona, Anthropos, 1997; López de la Vieja, M.T. (Editora). *Política de la vitalidad. España Invertebrada de José Ortega y Gasset*. Madrid, Tecnos, 1996; Márquez Padorno, M.: *La Agrupación al Servicio de la República: la acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo Estado*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

que es igual, en las dos grandes etapas de su pensamiento -una primera etapa que iría desde 1902 hasta 1912/13 en que Ortega se declara «idealista» y una segunda época que se extendería desde 1914 hasta 1955 en que el filósofo deja atrás el idealismo como forma de beatería y comienza a diseñar un esquema filosófico propio que se inicia con su idea de la razón vital e histórica y caracterizará posteriormente la que sería su «segunda navegación» con su fórmula de la vida humana como realidad radical, primera y primordial, que el propio Ortega anuncia que ya se encontraba en 1914⁸-, sobre todo teniendo en cuenta que en un primer momento, el filósofo español, soportando, como dijimos, el peso de la tradición alemana e idealista neokantiana –especialmente la influencia de su maestro Paul Natorp–, así como también el influjo del pensamiento clásico griego –la obra de Platón, «Platón es una cima de la humanidad», dirá Ortega en 1912-, idealizará el papel del Estado, proponiendo un Estado ideal frente al Estado real imperante o de vieja política de la España oficial que ya comenzará a denunciar desde sus escritos de mocedad. Un Estado ideal cuyos pilares serán la ciencia, la cultura y la moral.

Ortega confía en sus primeros años en la «estaticación» de la vida social, siendo el fin del Estado implementar, a través de la acción de una minoría o «élite» ilustrada, un programa de pedagogía social -influido Ortega por la Sozialpädagogik alemana, principalmente de su maestro neokantiano Paul Natorp, con su Curso de Pedagogía Social⁹- como programa político en pro de la educación política de las masas que redunde en beneficio de la comunidad (*gemeinschaft*) -en sus inicios podemos hablar de cierto comunitarismo que salpica sus escritos, aunque sin eclipsar la idea de libertad que tiene para Ortega un significado cultural-, de una, como dice en 1910, «comunidad de espíritus», la cual «ha de tener un sentido para cuantos en ella colaboren. La comunidad será cooperación. Si la sociedad es cooperación, los miembros de la sociedad tienen que ser, antes que otra cosa, trabajadores» (*La pedagogía social como programa político*, O.C, II: 99)¹⁰.

8 En *La razón histórica (curso de 1940)*, Ortega dice que su teoría de la vida humana como realidad radical se encuentra ya en 1914: «la realidad radical soy yo y mi circunstancia –como dije en *Las Meditaciones del Quijote* de 1914» (*La razón histórica (Curso de 1940)*, OC, IX: 526).

9 El *Curso de Pedagogía Social* es un verdadero epítome de la famosa obra de Natorp *Pedagogía Social (Teoría de la formación de la voluntad en base de la comunidad)*, aparecida en 1889, en Stuttgart, bajo la firma de la casa editora de Fromman (E. Hauff).

10 En sus inicios Ortega defiende un liberalismo socialista/comunitarista, donde se puede observar, entre otros, el influjo de Ramiro de Maeztu -y la sociedad fabiana-, a partir del cual Ortega conoció a autores como J.A. Hobson y L. Hobhouse (Véase para todo aquello relacionado con la importancia e influencia del fabianismo anglosajón en Ortega, Fox, I.: «Sobre el liberalismo socialista (Cartas inéditas de Maeztu a Ortega, 1908-1915)», en AA. VV: *Ideología y Política en las letras de fin de siglo (1898)*, Madrid, Colección Austral, 1988, pp. 343 y ss).

Nuestra hipótesis general de trabajo es la siguiente: la reflexión de Ortega sobre el Estado, y los cambios que en torno a él se producen, responden a la evolución de su pensamiento, así como también a las circunstancias del momento.

En un primer periodo, Ortega, sumido, como hemos dicho algunas líneas más atrás, en la tradición idealista neokantiana y en general alemana, así como también en la tradición del pensamiento clásico griego, se decanta por la intervención del Estado en la organización de la vida social, quedando ésta bajo el control de la institución estatal. Posteriormente, a partir de 1914, el filósofo se mostrará crítico de todo exceso por parte de la institución estatal, –Véase por ejemplo su trabajo *¡Libertad, divino tesoro!*, publicado en la revista España el 16 de julio de 1915, «El mayor peligro, el Estado», uno de los capítulos de su conocida obra *La rebelión de las masas* (1930), publicado previamente en uno de los grandes folletones de *El Sol*, el 8 de febrero de 1930 o también *En el fondo, querría lo mejor*. –Un capítulo sobre el Estado, publicado en *Die Geistige Welt*, 24 de diciembre de 1953–, entrando a formar parte del elenco de autores que han dado vida a la denominada tradición liberal del pensamiento occidental.

Dentro de la corriente de pensamiento liberal occidental encontramos a algunos importantes autores, como son aquellos que menciona el conocido politólogo italiano Norberto Bobbio, quien dice que el liberalismo es «un movimiento de ideas que pasa a través de diversos autores, distintos entre sí, como Locke, Montesquieu, Kant, Adam Smith, Humboldt, Constant, J. S. Mill y Tocqueville, por dar sólo nombres de autores elevados al cielo de los clásicos». Como teoría política, el liberalismo «es partidario de que Estado que gobierne lo menos posible o, como se dice hoy, del Estado mínimo (o sea, reducido a lo mínimo necesario)» (Bobbio 1985, pp. 146 y ss.)¹¹.

Véase también el estudio de José Lasaga: «El liberalismo itinerante de Ortega y Gasset», en Lasaga Medina, J. y López Vega, A: *Ortega y Marañón ante la crisis del liberalismo*, Madrid, Ediciones Cinca, 2017, pp. 15-78. En este trabajo, el profesor Lasaga habla de cuatro etapas en la evolución del liberalismo en Ortega: 1) El liberalismo socialista y neokantiano (1907-1913); 2) El liberalismo reformista y fenomenológico (1914-1923); 3) El liberalismo republicano de razón vital (1923-1932); 4) El liberalismo comunitario de razón histórica (1936-1945). Aun cuando lo que caracterice su pensamiento en su madurez intelectual sea un «ethos» liberal», la idea de comunidad no se perderá, pudiéndose hablar, como hace el profesor Lasaga (Lasaga 2017: p. 62) de un liberalismo comunitario.

11 Citamos aquí a Norberto Bobbio ya que ofrece una definición del liberalismo muy cercana a la que sella el propio Ortega al versar aquel sobre la necesidad de limitar el poder estatal en beneficio del individuo y el que debiera ser su inviolable espacio de libertad. Para Ortega, el liberalismo es, principalmente, «la renuncia a absorber por entero al hombre en el Estado» (*¿Qué pasa en el mundo? Algunas observaciones sobre nuestro tiempo*, OC, IX: 23). En «Notas del vago estío» (1925) El filósofo español también diferencia entre 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

De entre los teóricos citados, podemos destacar, por ejemplo, a Wilhelm Von Humboldt, sobre todo por lo explícito de su teoría sobre los límites de la acción del Estado que es como titula uno de sus trabajos fechado en 1792, así como por las referencias de Ortega a su pensamiento en sus *Obras completas*¹²: «La investigación del fin y de los límites de la acción del Estado encierra -dice Humboldt- una importancia grande, mayor acaso que ninguna otra investigación política». Y esta importante investigación de los límites de la acción del Estado habrá de conducir necesariamente, dice el teórico alemán, «a una libertad superior de las fuerzas y a una mayor variedad de las situaciones. Es reprochable todo esfuerzo del Estado para inmiscuirse en los asuntos privados de los ciudadanos, siempre que éstos no se refieran directamente a la lesión de los derechos de uno por el otro». El Estado, añade finalmente Humboldt, «no debe inmiscuirse en nada que no afecte exclusivamente la seguridad de los ciudadanos», pues «sin seguridad no existe libertad» (Humboldt 1988, pp. 5 y ss.).

Ortega coincidiría con Humboldt, y lo haría en su condición de liberal de vocación, incidiendo en la importancia de imponer límites a la acción del Estado en defensa de la libertad del individuo o del ciudadano, cuya interpretación se politizará en la primera mitad del siglo XX por buena parte de la intelectualidad. Siempre debe quedar al margen del ordenamiento estatal una porción mayor o menor de la vida humana, respetándose en todo caso, como afirmará también Hans Kelsen, una determinada esfera del individuo inaccesible al Estado (Kelsen 2006, p. 65). El estatismo, afirma Ortega, aboca al Estado a su propia muerte, como demuestra la historia. Así aconteció más de una vez: «El Estado romano, aplastó a sus individuos», y desnitrado de lo único que nutre al Estado, «que es la espontaneidad individual, acabó por esqueletizarse

pregunta no se habla de qué extensión deba tener el Poder público (gobierne quien gobierne). 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 éste? 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*, OC, II: 541-542). Esta interpretación política del liberalismo, así como de la democracia, contrasta con la concepción más filosófica cultural y/o idealista de primera época. Me he ocupado de ambas posturas de Ortega en torno al liberalismo y la democracia, la inicial y la de madurez en los siguientes trabajos: «El pensamiento político de José Ortega y Gasset». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 32, nº2, 2015, pp. 477-512; y «El liberalismo de Ortega como filosofía. Del neokantismo a la metafísica de la vida humana como realidad radical». *Revista Alpha. Revista de Artes, Letras y Filosofía*. Universidad de Los Lagos. Chile, 2018, vol. 47, pp. 191-209.

12 Ortega cita a Humboldt, junto a J. S. Mill, en 1930 en *La rebelión de las masas* que es un canto al liberalismo frente a los peligros del Estado desbocado.

en puro militarismo y llegó un momento en que murió, estrangulándose a sí mismo. El estatismo es el riesgo del Estado fuerte» (*Rectificación de la República*, O.C, IV: 817).

Será a partir de 1914, cuando Ortega afirme que ya no es la sociedad quien debe servir al Estado sino éste el que debe quedar al servicio de la sociedad o del propio cuerpo nacional -política de nación y no política de Estado¹³- como proyecto a realizar.

No obstante, como expondrá el filósofo en diversos escritos de madurez, el Estado es absolutamente necesario para garantizar el buen orden social frente a las tendencias antisociales que en todo cuerpo social podemos encontrar. La posición de Ortega es clara en relación con el Estado, reclamando su necesidad, pero también advirtiendo de los peligros que encierra cuando deviene desbocado y así dirá que es una ingenuidad de los anarquistas creer que es posible prescindir del Estado o poder público, pero es también «una beatería, un utopismo de los juristas creer que el Estado es, por sí, algo bueno y sano. En modo alguno: la existencia e ineludibilidad del Estado procede de que la sociedad está, más o menos, siempre enferma y necesita terapéuticamente regularse mediante un poder público que reprime e impide el triunfo de las fuerzas disociales». El Estado, dirá Ortega, es un aparato ortopédico que la sociedad se pone a sí misma para subsistir. Ahora bien, «un aparato ortopédico es ya, por sí y sin más, un mal y por perfecto que sea es siempre deficiente» (*El hombre y la gente* [Curso de 1949/1950], OC, X: 354)¹⁴.

Como ejemplos de ortopedia estatal, Ortega no puede dejar de mencionar tres movimientos, cuales son el bolchevismo, el fascismo y el nazismo, que denominó movimientos políticos representativos de hombres masa. Los mo-

13 Ortega, como pensador liberal, se muestra celoso de la libertad individual, así como deja clara la prioridad que concede a la sociedad -aunque también pone sobre aviso en su obra sociológica de madurez de la posible «tiranía» de la colectividad sobre la vida individual- o la vitalidad nacional frente al orden público estatal en 1914 en su conferencia *Vieja y nueva política*, que impartió en el Teatro de la Comedia de Madrid. Existen, sin embargo, voces contrarias a endosar el calificativo de liberal a Ortega, como, por ejemplo, la del cuñado de Borges, Guillermo de Torre, quien, aprovechando el regreso de Ortega a Europa -en concreto a Portugal-, desde Buenos Aires en febrero de 1942, afirma que el filósofo se convirtió en un desertor y lo descalifica como liberal, enrolándolo entre las huestes de sentimientos antidemocráticos (Véase Campomar 2016, pp. 409-410).

14 En el curso sobre *El hombre y la gente* de 1939/1940, Ortega concibe el Estado como uso rígido y fuerte y así dice que ejemplos de los «usos rígidos y fuertes son -aparte de los usos económicos, el derecho y el Estado» (*El hombre y la gente* [Curso de 1939-1940], OC, IX: 365). El grado de coacción del Estado es superior en relación con otros usos que el filósofo denomina débiles o difusos. Los usos «son coacción, son presión sobre nosotros de nuestro contorno humano o dicho una vez más con el otro giro: que hacemos lo que se usa no porque queramos sino a la fuerza» (*El hombre y la gente* [Curso de 1939-1940], OC, IX: 343).

vimientos políticos fascista (Benito Mussolini en Italia), bolchevique (Lenin o Stalin en Rusia) y nacionalsocialista (Hitler en Alemania), fueron tres movimientos de masas que confabularon en favor de una política radical estatal, a la cual todo lo demás quedó supeditado, es decir, tanto el individuo como la propia sociedad. Se trata de movimientos que «una vez dueños del Poder proclaman que el Estado, por lo tanto, la política, se entiende la suya debe absorberlo todo y acaparar toda la Sociedad. Se acaba la distinción y fronteras entre Sociedad y Estado, entre persona y ciudadano. El hombre y todo en él —por lo menos, en potencia— queda estatificado, socializado» (*¿Qué pasa en el mundo? Algunas observaciones sobre nuestro tiempo*, OC, IX: 22). Fueron aquéllos expresión de la denominada por Ortega —al menos en una de sus vertientes— rebelión o imperio de las masas, la cual responde a un período de crisis e ilegitimidad en tanto que se produce la quiebra del Estado liberal (Véase Ariel del Val 1984, p. 153). Hitler, Stalin y Mussolini fueron tres típicos representantes de estos movimientos de masas que sólo obedecen a la acción directa en el marco de un Estado portentoso¹⁵.

La crítica de Ortega a la ortopedia estatal, siendo, no obstante, necesario el Estado en beneficio de la paz social, responde principalmente a su defensa de la persona frente a los peligros de un Estado desbocado. Para Ortega la mejor opción es la del Estado como piel o la «vida como libertad» y no la opción del Estado como aparato ortopédico o la «vida como adaptación». Reflexión que sella Ortega en *Del Imperio Romano* en 1941, en plena segunda guerra mundial¹⁶. Un contexto bélico que, como afirma el profesor Lasaga, impedirá escapar a ese Estado ortopedia que exigirá «que la vida personal se adapte como pueda a sus ciegas exigencias» (Lasaga 2017: p. 73).

Ortega, sin embargo, continuará incidiendo en la importancia de 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:

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

15 Véase la completa reflexión de Ortega sobre el fascismo en *Sobre el fascismo, sine ira et studio*, O.C, II: 608 y ss. Véase también lo que opina Ortega de las proclamas al Estado por parte de Mussolini en *La rebelión de las masas*, O.C, IV: 451.

16 El hombre, afirma 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).

han impuesto el gálibo que les proponía su albedrío. Eso y no otra cosa es «vida como libertad». (*Del Imperio Romano*, OC, VI, 117).

Pero Ortega no solo se ha ocupado en sus escritos de lo que sería el poder del Estado, sus excesos y la importancia de imponerle límites, sino que también ha teorizado sobre el posible origen de la institución estatal, y así dice en 1934 lo siguiente:

El Estado fue originalmente el mando que un individuo genial, por su fuerza, su astucia, su autoridad moral o cualquier otro atributo adscrito a su persona, ejercía sobre otros hombres. Esa función de mando se desindividualiza y aparece como necesidad social. La sociedad necesita que alguien mande. Esta necesidad de la sociedad queda objetivada en lo que llamamos el Estado, que existe aparte de todo individuo singular, que éste encuentra ya ahí existiendo antes de él y al cual tiene, quiera o no, que someterse (*El hombre y la gente* [Conferencia en Valladolid], OC, IX: 173)¹⁷.

También existe un conocido texto de Ortega de carácter antropológico que lleva el sugestivo título de *El origen deportivo del Estado*, fechado en 1924¹⁸. En este ensayo el filósofo español sitúa el origen deportivo del Estado –el cual es mando y poder: «Quien prohíbe y quien manda –decimos– es el Estado» (*El hombre y la gente* [Conferencia en Rotterdam], OC, IX: 212)– en las antiguas asociaciones de jóvenes, duchos en el arte de la caza y la guerra que combinan con un severo entrenamiento y disciplina interna, y que se dedican a robar mujeres extrañas al grupo consanguíneo y «dar cima a toda suerte de bárbaras hazañas». Para robar mujeres de las respectivas hordas, dice Ortega que hay que combatir y «nace la guerra como medio al servicio del amor. Pero la guerra suscita un jefe y requiere una disciplina: con la guerra que el amor inspiró surge la autoridad, la ley y la estructura social». Ortega, pues, presenta un somero esquema, que basta a su propósito de «presentar en el origen del Estado un ejemplo de la fecundidad creadora residente en la potencia deportiva. No ha sido el obrero, ni el intelectual, ni el sacerdote, propiamente dicho, ni el comer-

17 Ese individuo genial, autoridad originaria que refiere Ortega en el origen del Estado, es un hombre capaz de crear «un proyecto o programa común de acción común y de preparar lo que es necesario para que se logre la empresa». Ahí tenemos, dice Ortega «el primer Estado y la primera autoridad. Ahí tenemos el momentáneo jefe, el caudillo, y los que le siguen o secuaces» (Véase *En el fondo, quería lo mejor. –Un capítulo sobre el Estado*, OC: VI: 840-841).

18 En el tomo III de sus *Obras completas* también aparece un texto con el mismo título publicado en *La Nación* el 8 de febrero de 1925, donde Ortega dice que «en pocos hechos se advierte tan claramente ese carácter deportivo, creador de posibilidades insospechadas, que es la vitalidad primaria, como en el origen del Estado». El Estado «no nace de la utilidad ni de la justicia, sino estrictamente del deporte» (Véase *El origen deportivo del Estado II*, O.C., III: 777-780).

ciente quien inicia el gran proceso político; ha sido la juventud, preocupada de feminidad y resuelta al combate; ha sido el amador, el guerrero y el deportista» (Véase *El origen deportivo del Estado*, OC, II: 713-715).

De índole antropológica e histórica es también un trabajo de 1927 en que Ortega reflexiona sobre la idea del Estado frente a la nación¹⁹, cuya unidad exige voluntad histórica:

Porque la nación, si algo medio claro significa, es comunidad de sangre y de las inclinaciones que la sangre transmite. Ahora bien, por muchas vueltas que se dé a los conceptos de soberanía y de Estado, no se halla en ellos la menor referencia a la comunidad sanguínea. Lejos de eso, la convivencia estatal, la unidad civil soberana radica en la voluntad histórica —y no en la fatalidad biológica— de convivir. Y, en efecto, el origen del Estado y su desarrollo ha consistido siempre en la unión política de grupos humanos étnicamente desunidos. Mientras se siga amparando la decrepita y vaga doctrina que ve en el Estado una última ampliación de la familia y en ésta una especie de Estado germinal y nativo, no se entenderá nada del proceso histórico efectivo. El Estado nace siempre antes que la familia sensu stricto y si por familia se quiere entender sólo el grupo zoológico de padres e hijos será preciso decir que el Estado ha nacido en oposición a la dispersión de las unidades familiares y sanguíneas, obligando a éstas a una unidad superior trans-zoológica, que trascienda precisamente la disociación étnica —de hordas, pueblos, razas (*Prólogo a Una Punta de Europa*, de Victoriano García Martí, OC, IV: 112).

El Estado, incide Ortega, «no es consanguinidad, ni unidad lingüística, ni unidad territorial, ni contigüidad de habitación. No es nada material, inerte, dado y limitado. Es un puro dinamismo —la voluntad de hacer algo en común—, y merced a ello la idea estatal no está limitada por término físico ninguno» (*La rebelión de las masas* OC, IV: 479-80)²⁰.

19 De esta cuestión se ha ocupado mi colega el profesor Juan Bagur Taltavull en su trabajo: «La idea de Nación en Ortega y Gasset: Estado de la cuestión», en *Ab Initio*, Núm. 7 (2013), pp. 125-160, disponible en www.ab-initio.es. El autor analiza los principales trabajos sobre esta problemática estudiando si sus autores consideran que existen fases en la definición orteguiana, si su visión es cercana a la teoría de la *Staatsnation* o de la *Kulturturnation*, y si ven o no una contradicción en el conjunto de su planteamiento. Remitimos al trabajo del profesor Juan Bagur para aproximarse a esta cuestión. Por nuestra parte, consideramos que en las definiciones múltiples que ofrece Ortega sobre la nación encontramos elementos de sendas teorías como se puede ver en este trabajo, lo que demuestra una vez más la versatilidad de su pensamiento.

20 Véase, del autor, «El origen deportivo del Estado», en *El Espectador*, tomo VII. 1930. [En el tomo II de estas *Obras completas*]. Si es el Estado un proyecto de empresa común, «su realidad es puramente dinámica; un *hacer*, la comunidad en la actuación. Según esto, forma parte activa del Estado, es sujeto político, todo el que

Sin embargo, el interés de Ortega por el Estado, al que convirtió en motivo de reflexión a lo largo de toda su producción, también responde a que se trata de una institución que en su forma moderna inventó nuestra nación:

«La idea moderna del Estado, el gran Estado nacional, algo completamente distinto de los Estados antiguos. Bolingbroke fue el primer pensador de historia que se dio plena cuenta de ello y por eso hace comenzar la Edad Moderna en Fernando el Católico. (No olvide esto mi lector alemán. No olvide que hay una inquietante identidad entre lo que está haciendo Alemania –dice Ortega en 1934– y lo que nosotros hicimos desde fines del siglo XV: invención de la primera Weltpolitik, el absolutismo o estatismo, la creación del primer ejército de Estado» (*Prólogo para alemanes*, OC, IX: 162).

II. LA IDEA DEL ESTADO EN EL PERIODO IDEALISTA Y CULTURALISTA DEL JOVEN ORTEGA NEOKANTIANO.

En su juventud neokantiana, Ortega piensa la idea del Estado desde el idealismo –dice el filósofo español en 1906 que «la salud consiste en que seamos idealistas» [*Discurso para los Juegos Florales de Valladolid*], OC, VII: 85-86)-y el culturalismo por influencia de sus maestros Herman Cohen y Paul Natorp. Ortega se detiene en la idea de cultura (la «Kultur» alemana)²¹, que entiende principalmente en un sentido moral e intelectual. Reclama que el «hombre» sea capaz de ciencia y de virtud, de cultura, así como que piense y se

preste adhesión a la empresa —raza, sangre, adscripción geográfica, clase social, quedan en segundo término» (*La rebelión de las masas*, OC, IV: 485). Este pensamiento, que se encuentra en las antípodas de las teorías contractualistas del Estado, pues no es un contrato sino el espíritu de compartir algo en común -un proyecto de vida en común- lo que une a las gentes, parte, no obstante, de *España Invertebrada* (1922), cuando Ortega se refería a la unidad nacional como «un proyecto sugestivo de vida en común. Repudiamos toda interpretación estática de la convivencia nacional y sepamos entenderla dinámicamente. No viven juntas las gentes sin más ni más y porque sí; esa cohesión *a priori* sólo existe en la familia. Los grupos que integran un Estado viven juntos para algo; son una comunidad de propósitos, de anhelos, de grandes utilidades. No conviven *por estar* juntos, sino *para hacer* juntos algo». Y continúa Ortega diciendo que «No es el ayer, el pretérito, el haber tradicional, lo decisivo para que una nación exista. Este error nace, como ya he indicado, de buscar en la familia, en la comunidad nativa, previa, ancestral, en el pasado, en suma, el origen del Estado. Las naciones se forman y viven de tener un programa para el mañana» (*España Invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, OC, III: 442).

21 A mi juicio, Ortega, en un primer momento se muestra más afín, por formación intelectual, a la idea alemana de *Kultur* y no tanto, aunque la mencione en varias ocasiones, a la idea de civilización que vincula a la Europa occidental (*européismo* de juventud).

comporte «con rígida moralidad», si bien su noción de moral no remite al ámbito religioso, sino a la esfera científica y cultural, pues la cultura es socialmente más fecunda que la religión «y que todo lo que la religión puede dar lo da la cultura más enérgicamente» (*La pedagogía social como programa político*, OC, II: 101). Una noción de cultura que llegará incluso a deificar.

En la Teología de Renan (1910), un trabajo publicado en la revista Europa, el 20 de febrero de 1910, dice Ortega que «Dios, en una palabra, es la cultura» (*La teología de Renan*, OC, I, 334)²² aludiendo a la figura del teórico francés E. Renan, para quien «es Dios «la categoría del ideal», o, lo que es lo mismo, toda cosa elevada al colmo de su perfección e integridad» (*La teología de Renan*, OC, I, 333)²³.

Desde este idealismo y culturalismo pensará, como decimos, la idea del Estado, al que concede un papel prioritario en la dirección de la vida social, especialmente en la organización de la educación o la pedagogía social que llega a idealizar, influido principalmente por el pensamiento de Platón y así dice -pedimos disculpas por la repetición de la cita-: «Hagamos de la educación la ciudadela del Estado, exclamaba Platón» (*La pedagogía social como programa político*, O.C, II: 100). Y también afirma el filósofo español en este mismo trabajo de 1910 que: «La pedagogía de Platón parte de que hay que educar la ciudad para educar al individuo. Su pedagogía es pedagogía social» (*La pedagogía social como programa político*, O.C, II: 96)²⁴, así como también dice aquel que «Prosiguiendo el áureo hilo de la política platónica, según la cual el Estado y el individuo son la misma cosa, sólo que en aquél se halla escrito con gruesas letras lo que en el corazón de éste son menudos signos, aplicaremos lo anterior de este modo: El Estado tiene un deber primario, la cultura: un crimen primario, la ignorancia de sus miembros» (*La moral visigótica*, OC, I: 168).

En una primera época, Ortega se sumerge, por lo tanto, tanto en los estudios clásicos –sobre todo en la obra de Platón (De Haro, 2020)- como también en el idealismo neokantiano que lideran en la ciudadela kantiana de Marburgo, sus ya citados maestros, Herman Cohen y Paul Natorp.

Del pensamiento neokantiano y especialmente de Natorp, a Ortega también le atrae con especial énfasis la idea de la pedagogía social, pues piensa que «el

22 Dice Ortega: «La Justicia, la Sabiduría, la Fortaleza son Dios» (*La teología de Renán*, OC, I: 334).

23 Como afirma Jordi Gracia en su biografía sobre Ortega, en la formación del filósofo está activamente integrada la cultura francesa –Renan, Charles Maurras o Barrés– (Gracia 2014: p. 101), pero no es menos verdad que hay un predominio claro en su pensamiento de la cultura y la ciencia alemanas como núcleo de las europeas.

24 Ortega no olvida tampoco «al otro genio de la pedagogía, el suizo Pestalozzi, que acaso no leyó nunca a Platón», pero que «renueva por necesaria congenialidad esta idea» (*La pedagogía social como programa político*, O.C, II: 97).

insigne Paul Natorp ha publicado estudios decisivos sobre esta materia» (*La pedagogía social como programa político*, OC, II: 97),

Y es que desde Natorp, como asimismo subraya el neokantiano Karl Vörländer, se suele hablar de Nueva pedagogía social en contraposición a la vieja pedagogía individualista (Véase Vörländer 1987: p. 195). Así como fue Natorp quien 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:

Tal es la verdadera idea de la Pedagogía social, que no subordina la educación, como medio, a los fines de la economía y del orden social, sino que más bien considera a estos como medios para conseguir el fin último de la educación. La idea pedagógico-social del Estado, en sus rasgos fundamentales [...], fue comprendida claramente por Platón. De ella surge, para las actividades educadoras en especial, la exigencia de que se presente, todo lo más posible, independiente de los factores económicos y políticos (autonomía de las actividades educadoras); además que deben participar en ella todos los miembros de la comunidad con igual derecho, y que la posibilidad de la participación en el trabajo de la educación social, debe estar limitada todo lo menos posible económica y políticamente (Natorp 1975, pp. 122 y s.).

Los factores económicos y políticos han de constituirse en factores tendentes a la educación social de todos los miembros de la comunidad. Cualquier transformación económica queda a su vez subordinada a una previa renovación pedagógico-cultural. Ortega sigue a Natorp especialmente a la hora de definir las tres actividades o funciones sociales que según este último deben vertebrar toda sociedad y que deben estar reguladas por el Estado: las funciones económicas, las jurídico-políticas y las educativo-morales, en virtud del paralelismo existente entre la vida individual y la vida social. Tres actividades desempeñadas, según Paul Natorp, por distintas clases sociales:

Una de las actividades sociales de estas clases fundamentales debe ser dirigida, por tanto, a la materia de la vida social; esto es, ha de tener por problema el mantenimiento y elevación de la energía de la vida inmediata del trabajo de la comunidad. Nosotros llamamos a estas actividades económicas. La segunda se dirige a la forma de la vida social como tal; esto es, su problema especial es el mantenimiento del orden social exterior; tal es la clase de las actividades gobernantes o del derecho político. La tercera tiene como fin los deberes de la razón social. Nosotros la llamamos la actividad educadora. Las tres se relacionan entre sí, pero se diferencian claramente según su concepto. Tampoco se puede alterar su orden; por tanto, las actividades educadoras deben mostrarse preferentemente sobre las condiciones políticas y económicas (Natorp 1975, p. 122).

Estas tres actividades sociales se corresponden con tres grados de conciencia: el primero, el impulso o tendencia orgánicos; el segundo se llama voluntad que decide con libertad; y el tercero es la conciencia como voluntad racional. Esta nos interesa más porque se eleva a la altura del querer moral, que es el reconocimiento de que la tarea del «hombre» se encuentra vinculada al bien colectivo de una comunidad racional de cultura (Natorp 1975, pp. 14 y s.).

El Estado es quien debe fomentar esa comunidad sostenida racionalmente. Como ente educador se ha de ocupar de la realización de ese ideal moral en la sociedad. Si bien, en opinión de Ortega, es sobre todo el encargado de enseñar la virtud a los ciudadanos, siendo para el filósofo el único estado moral y espiritualmente aceptable el Estado social socialista, que como ente educador se ha de mostrar favorable a una comunidad racional de espíritus que se esfuerzan en una tarea u obra común de cultura o ilustración. Es hoy una verdad científica adquirida in aeternum –dice Ortega– que «el único estado moralmente admisible es el estado socialista» (*La pedagogía social como programa político*, O.C, II, 99). El Estado es el único ente con legitimidad para ejercer la educación de sus miembros.

Del pensamiento de Ortega se infiere, por lo tanto, que la pedagogía social se debe implementar a través de una eficaz acción estatal. En esta labor pedagógica, el Estado adquiere, por tanto, un lugar prioritario destacando su vertiente ética o moral. Es quien debe encabezar el proyecto de organización de la vida nacional, siendo su principal cometido la educación del individuo o ciudadano para hacer de él un ser de cultura, con alta moralidad o ilustrado.

Podríamos decir que, en esta primera etapa idealista, Ortega afirmaría con Hegel –a quien menciona–, que sólo en «el Estado tiene el hombre existencia racional. Toda educación se endereza a que el individuo no siga siendo algo subjetivo, sino que se haga objetivo en el Estado [...]. El Estado es la vida moral realizada. Pues el Estado es la unidad de la voluntad universal esencial con la subjetiva; y esto es la moralidad» (Hegel 1997, p. 101).

En su juventud Ortega defiende lo objetivo/universal, las leyes y normas racionales y universales frente a las apetencias individuales, o lo que es igual, frente al subjetivismo que fue «la enfermedad del siglo XIX, y en grado superlativo, la enfermedad de España» (*Personas, obras, cosas* (1916), O.C, II: 9). La universalidad de las normas éticas radica, dice el filósofo español en 1912, en que «gravitan fatalmente sobre las imposiciones de mi deseo particular» (*Tendencias actuales de la filosofía*, OC, VII: 239).

La importancia que Ortega concede en sus primeros años al Estado como símbolo de la razón objetiva educadora -la función educadora del Estado no se perderá completamente, pues en 1932, dirá el filósofo que frente a todos los privilegios de que la Iglesia gozaba, «el Estado venía ganando terreno a las órdenes religiosas en el orden pedagógico. No hay sino proseguir en grande

y a fuerza de limpia eficacia la victoria del Estado docente» (Agrupación al Servicio de la República. Circular», OC, V: 105)- y como responsable de la vida moral del ciudadano conduce al filósofo español a entenderlo como un Estado laico, aunque no irreligioso, sino contrario al excesivo poder eclesiástico en materia educativa. No se trata de que Ortega abomine de la religión –no hay cultura sin religión y viceversa–, sino de oponerse, dice aquel, a lo eclesiástico en cuestiones de pedagogía. No se trataría de llevar la irreligión a la escuela, sino de depurarla de toda influencia eclesiástica, dogmática (Morón 1960, p. 69). Por lo tanto, la pedagogía cultural por parte del Estado -un Estado ético y social socialista- no excluye el elemento religioso, sino que lo limita a la esfera privada.

En sus *Cartas de un joven español* (1891-1908), dice Ortega a su novia Rosa Spottorno el 17 de diciembre de 1906, con matasellos del 18: «Así como el socialismo político quiere maniatar a los ricos, el socialismo moral maniatará a los católicos ¡Bienaventurados los libres de espíritu, no los pobres de espíritu» (Ortega 1990, p. 497). Y en carta del 17 de junio de 1907, le dice también a su novia que «la verdadera Iglesia es la ciencia. Nota que yo no hablo de religión sino de la Iglesia católica. Y cuanto más respeto siento hacia la religión, más desdén siento hacia el catolicismo» (Ibid., p. 561)²⁵. En carta del 24 de junio de 1907, continúa diciéndole a Rosa Spottorno, que «si hablo siempre con tanto enojo del catolicismo es porque representa para mí, en primer lugar, la absoluta contradicción de cuanto yo llamo cultura, humanidad, virtud y en segundo, porque él y acaso nada más ha sido el esquilador de nuestra raza [...]. Ya ves si mi odio histórico al catolicismo está justificado» (Ibid., pp. 566 y s.).

La pedagogía científica del socialismo se opone al dogma y las enseñanzas del catolicismo, reemplazándolo por la idea de cultura como teología social. La escuela laica se mantiene al margen de todo poder eclesiástico. La Iglesia es para Ortega la única institución antisocial, «la religión particularista [...]. La escuela confesional frente a la laica, es un principio de anarquía, porque es pedagogía disociadora [...]. Claro está que, para mí, escuela laica, es la instituida por el Estado» (La pedagogía social como programa político, O.C, II: 100). La escuela laica incorpora el principio de la pedagogía social estatuido por un Estado socialista que Ortega entiende en estos momentos con un significado ético o moral. Compartiría con su maestro Paul Natorp que la escuela representa un Estado en pequeño (como el Estado una escuela grande). La escuela está organizada conforme a la vida pública y es responsable de ella, y, por tanto,

25 Ortega se muestra afín a los planteamientos de la Institución Libre de Enseñanza, como afirma Vicente Cacho Viu que dice que don Francisco Giner de los Ríos vio “en Ortega el continuador esencial, antes incluso que los discípulos inmediatos, de su empeño por implantar en España la moral de la ciencia como fundamento” (Cacho Viu 2000: p. 53).

ha de organizarse como escuela nacional extensible a todas las clases sociales (Natorp 1975, p. 123). La escuela ha de ser uno de los principales poderes espirituales y debe contribuir a hacer realidad «la exigencia platónica de una realización de toda la vida social, con la más alta educación espiritual, moral y estética» (Ibid., p. 124).

Una educación integral como proceso gradual de educación superior intelectual, moral y estética de todos los individuos a través de una escuela única²⁶. De nada sirve, afirma Ortega, dividir la escuela en dos: la escuela de los ricos y la escuela de los pobres. No sólo hay pobres de hacienda, sino también pobres de espíritu. Si es malo que los hombres se dividan en pobres y ricos, «es aún peor que los hombres se dividan en cultos e incultos; es decir, en hombres y subhombres. El signo de la inmoralidad es el rompimiento de la unidad humana [...]. La existencia de cultos e incultos, la división de la escuela, es mucho más inmoral porque escinde más a sabiendas la unidad humana» (*La pedagogía social como programa político*, O.C, II: 99 y ss).

Se trata, por lo tanto, de erradicar la división de la sociedad en cultos e incultos. Aquí entra en escena el valor ético de la pedagogía social como labor de ilustración («*Aufklärung*») por parte del Estado. La tarea política se convierte para Ortega en su mocedad en acción educativa estatal cuyo fin es acabar con el achabacamiento nacional.

La pedagogía social como programa político exige, por tanto, un tipo de educación por y para todos, es decir, para el conjunto de la sociedad -siendo la sociedad a través del Estado la única educadora-, o lo que es igual: socialización de la educación.

III. DEL ESTADO IDEAL A LA RAZÓN DE ESTADO COMO INSTRUMENTO AL SERVICIO DE LA REALIDAD NACIONAL.

El idealismo en que estuvo sumido Ortega durante su estancia en Alemania y por influencia de sus maestros neokantianos Hermann Cohen y Paul Natorp, deja paso desde 1914, y por influjo de la fenomenología con su lema de «vuelta a las cosas mismas», a un tipo de política realista, pudiéndose hablar de un realismo político fenomenológico (Véase San Martín 1992; Cerezo 1997; De Haro 2015)²⁷-, siendo así que en estos momentos Ortega defiende una concep-

26 La pedagogía social de Natorp puede resumirse también en la tesis de la escuela única (Vorländer 1987, p. 195).

27 Véase también la edición de Pedro Cerezo Galán de la obra de José Ortega Gasset, *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

ción del Estado en la cual éste ya no se piensa desde un orbe ideal sino desde la insoslayable realidad:

La alegre aceptación de lo real», dirá el filósofo en 1924, tomándose las cosas «según son y no según deseamos que sean o creemos que deben ser. Esto no implica desdén hacia lo que debe ser, pero no es; significa meramente una enérgica pulcritud mental que repugna la confusión entre ello y lo que, en efecto, es. (*Las Atlántidas*, OC, III: 763).

La política, a partir de esta segunda época, consistirá en declarar lo que es, donde por lo que es se entiende «aquella realidad de subsuelo que viene a constituir en cada época, en cada instante, la opinión verdadera e íntima de una parte de la sociedad» (*Vieja y nueva política*, O.C, I: 711).

A partir de estos momentos su concepción política ya no descansará en el ideal, sino en la realidad. En *El Sol*, el 18 de marzo de 1925, afirma el filósofo español que «la única política estimable es la política realista», así como que «el verdadero sentido de la política realista, más que en aceptar la realidad, consiste en hacerla». Y añade el filósofo lo siguiente: «Esto es, a mi juicio, lo decisivo. Política realista es política de realización. La realización es el mandamiento supremo que define el área política. No va en contra del ideal, sino que le impone concreción y disciplina» (*Entreacto polémico*, OC, III: 800)²⁸.

Su concepción política en torno al Estado ya no responderá, por lo tanto, a ningún idealismo, pues «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*, OC, III: 800), sino que Ortega incidirá en la importancia de que el Estado o el poder público institucionalizado quede al servicio de la sociedad: «El Poder público -dice Ortega en 1922- es una función orgánica sin la cual no puede vivir una sociedad nacional» (*Ideas políticas: Ejercicio normal del Parlamento*, OC, III: 389)²⁹.

En algunas ocasiones habla Ortega de la necesidad de que el Estado esté al servicio de la sociedad, y en otras refiere la realidad nacional, evitando identificar Estado y nación, aunque otras veces une a estos últimos, o como en la cita anterior que aúna sociedad y nación, siendo ahora, en cualquier caso, más

28 En 1927-28, dirá Ortega nuevamente que, «La política se diferencia del utopismo en que parte de la realidad dada -sea buena o sea mala» (*La redención de las provincias y la decencia nacional*, OC, IV: 721).

29 En *Vieja y nueva política* (1914) ya decía Ortega: «Nuestra actuación política ha de tener constantemente dos dimensiones: la de hacer eficaz la máquina Estado y la de suscitar, estructurar y aumentar la vida nacional en lo que es independiente del Estado» (*Vieja y nueva política*, OC, I: 717-718). Su idea del Estado responderá, así lo hace Ortega desde 1914, al binomio «liberalismo y nacionalización» (Véase De Haro, 2015).

partidario de una política de nación que de una política de Estado. Es el Estado, a juicio del filósofo, el que tiene que obrar enérgicamente sobre los últimos restos de vitalidad nacional. 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 [...]. El Estado es perfecto, dice aquel, cuando contribuye a aumentar la vitalidad de los ciudadanos». Sin embargo, un Estado perfecto en sí mismo, como puro y abstracto sistema de instituciones, continúa diciendo el filósofo, «detendrá toda la vida nacional [...]. 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).

La idea del Estado como órgano al servicio de la nación será también uno de los leit motiv de *España Invertebrada* (1922), un trabajo en que Ortega se opone a los particularismos secesionistas, al tratar éstos de agredir la unidad de la vida nacional. El filósofo español no es contrario a las diferentes particularidades regionales, mostrándose favorable a la organización de España en grandes regiones o comarcas –En *La redención de las provincias* (1928) dice Ortega: «Separemos resueltamente la vida pública local de la vida pública nacional. Así lograremos poseer plenamente las dos. Organicemos a España en diez grandes comarcas: Galicia, Asturias, Castilla la Vieja, País Vasconavarro, Aragón, Cataluña, Levante, Andalucía, Extremadura y Castilla la Nueva» (*La redención de las provincias*, O.C, IV, 744) –pero sí muestra su oposición al nacionalismo separatista o particularista, así como también se opone al federalismo al subvertir aquéllos –o aspirar a hacerlo– la soberanía nacional³⁰. Uno de los fenómenos más característicos de la vida política española en los últimos veinte años ha sido –afirma Ortega en 1922– la aparición de regionalismos, nacionalismos, separatismos; es decir: «movimientos de secesión étnica y territorial» (*España Invertebrada*, O.C, III, 446)³¹.

30 Dice Ortega en 1931: «Considero la organización federal como arcaica y perturbadora de los nuevos destinos españoles» (*Rectificación de la República*, O.C, IV: 835). Para Ortega sólo existe una soberanía: la nacional, única e indivisible en torno a un Estado del que demanda su organización en grandes regiones o comarcas. En este sentido, cabe decir con Philip W. Silver que «los redactores de la Constitución de 1978 optaron por las opiniones de Ortega al respecto [...]. Ortega es el abuelo del Título VIII de la Constitución de 1978» (Silver 1996, p. 30).

31 El particularismo es, dice Ortega en 1922, «aquel estado de espíritu en que creemos no tener por qué contar con los demás (...), comenzamos a sentirnos como todos independientes» (*España Invertebrada*, OC, III: 465). Y en *El Sol*, el 17 de noviembre de 1935 dice el filósofo que «no he sido nunca nacionalista; pero he sido siempre nacional» (*La estrangulación de Don Juan*, OC, V: 379).

Como dice C. A. Lemke Duque en su trabajo, El trasfondo weimariano de la filosofía política de José Ortega y Gasset: «España invertebrada» (1922), «la contribución del propio Ortega subordinaba ese «reconocimiento» de la autonomía regional a la constitución del «Poder nacional, integral, estatal y único soberano» entendido como «ley creadora» previamente dada, yendo directamente en contra de las «tendencias federativas» (Lemke Duque 2015, p. 16).

El Estado en que Ortega está pensando no es, por tanto, un Estado federal, sino pluriregional o pluricomarcal pero que conserve la soberanía nacional, es decir, un Estado que aun reconociendo la pluralidad administrativo territorial de España, es soberano, un poder integral y unitario, cuyo fin es servir a la sociedad o a la unidad nacional³².

El tipo de Estado que defiende Ortega en los inicios de los años 30 y como miembro de la Agrupación al Servicio de la República (ASR), que formó junto a Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala, es un Estado nacional republicano contrario a todo atisbo nacionalista o particularista, sustentándose, por el contrario, en las ideas de nación, moral y trabajo: «La Nación, dice Ortega en 1933, es el derecho supremo, el trabajo es la máxima obligación civil, el instrumento con que ha de organizarse el nuevo Estado [...]. MORAL, NACIÓN Y TRABAJO, he aquí nuestro lema» ([*Carta a la Sociedad Nueva Política*], OC, IX: 36).

La importancia de la intervención del Estado en pro de la vida nacional nos ha conducido a hablar, siendo esta una de las principales propuestas de este artículo de investigación, de una «razón de Estado» en su pensamiento, pues ya decía el filósofo en 1927 que, «si fuese forzoso quedarse en la definición de la política con un solo atributo, yo no vacilaría en preferir éste: política es tener una idea clara de lo que se debe hacer desde el Estado en una nación» (*Mirabeau o el político*, O.C, IV: 217).

La «razón de Estado» de que hablamos no deja de ser una manifestación más de su idea de la razón vital, ya que se trata de que el Estado o el poder público institucionalizado se comporte con racionalidad respetando la vida humana individual, o lo que es igual, los derechos y libertades del individuo que Ortega siempre trató de salvaguardar en su condición de pensador liberal.

Sin embargo, Ortega, como ya adelantamos, advertirá en su obra de madurez de los peligros de un Estado desbocado, reclamando sin cesar que «somos individuos humanos que, como tales, tenemos una serie de derechos mínimos, previos a toda organización política, y que ésta, para nacer, ha de

32 En su trabajo de 1927 *Mirabeau o el político* afirma Ortega que «el caso de la España actual plantea un problema de pareja índole. Lo que hay que hacer no es tanto ni por sí un Estado [...] como una sociedad nueva. Para ello es, claro está, preciso un nuevo Estado» (*Mirabeau o el político*, O.C, IV: 222).

garantizarnos. La suma de esos derechos se llama libertad» (*Ante el movimiento social*, OC, III: 277 y s.).

Esta es una de las razones por la cual comenzará a dialogar con la tradición del pensamiento liberal occidental al compartir con este no solo el valor de la libertad individual, sino también y por esto mismo las precauciones ante los posibles desmanes del Estado o el poder público institucionalizado, muy al contrario de lo que ocurría en su mocedad cuando el Estado, como vimos, tenía prioridad. Serán algunos acontecimientos políticos (el bolchevismo, el fascismo, el nazismo, pero también el franquismo con su nacional catolicismo)³³, los que le precipitarán a adoptar una serie de reservas frente al Estado desbocado, llegando a afirmar en uno de sus últimos trabajos, que con el estatismo el Estado deja de ser un aparato al servicio de la sociedad, lo que «significa que la relación entre el Estado y la sociedad se invierte y, en vez de servir aquél a ésta, 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 ésta, de imponerle formas desde fuera, de reglamentarla» (*Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia*, OC, X: 419-420).

Si menciono este trabajo de 1954 es también porque Ortega remite en él a la fecha de 1914. En este escrito dice el filósofo español que «es tan grave lo que desde hace cuarenta años ha comenzado a pasar en Europa: la pleamar del estatismo. Yo procuré ponerles en guardia frente al pavoroso fenómeno y en mi citado libro –se refiere Ortega a *La rebelión de las masas*– titulé un capítulo *El mayor peligro: el Estado*» (*Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia*, OC, X: 420)³⁴.

33 Existe toda una polémica en torno a las relaciones de Ortega y Gasset y el franquismo. En opinión de A. Elorza, «Ortega deseaba sin reservas la victoria Franco, hacia quien dirige juicios muy favorables» (Elorza 1984, p. 242). Según Gregorio Morán, parece ser que en las cartas que se enviaban Ortega y Marañón quedaba muy bien reflejado que ambos estaban con los nacionales (Franco) frente a los «rojos» (republicanos) (Véase Morán 1998, p. 58), a lo que se une que los hijos de ambos –de Ortega y Marañón– se habían inscrito en las filas del ejército sublevado contra la República. Lo que está claro es que el pensamiento de Ortega, en concreto, su liberalismo o «ethos» liberal, salvo traición al mismo, no encajaba en las filas ideológicas del nacional catolicismo.

34 Su concepción del Estado, en este segundo periodo, hay que entenderla, en primer lugar, referida a la idea de nación a la que debe servir, frente a su idea del Estado en el sentido de unos Estados Unidos de Europa (europeísmo de segunda época). Será en *La rebelión de las masas* (1930), en la segunda parte de esta obra, cuando Ortega exprese nuevamente cierto *europeísmo*, pues apunta la idea de unos Estados Unidos de Europa, o lo que es igual, la pluralidad europea sustituida por su formal unidad: «La evidente decadencia de las *naciones* europeas, ¿no era *a priori* necesaria si algún día habían de ser posibles los Estados Unidos de Europa, la pluralidad

Ortega, cuando sugiere retrotraernos cuarenta años atrás, es porque la fecha de 1914 supuso un cambio en su pensamiento, en que influyeron los acontecimientos por todos conocidos. Una fecha que nosotros tomamos como punto de inflexión o «giro» en su concepción del Estado. Fue en 1914, fecha en que comenzó la Gran Guerra, cuando el filósofo español dictó su conocida conferencia, Vieja y Nueva política en el Teatro de la Comedia de Madrid, así como también fue entonces cuando comenzó a advertir de los peligros del estatismo que como dirá en 1915 no es sino «una perversión de la idea política» (*Una manera de pensar*, OC, I: 911). Un poco más adelante, en 1917, vuelve a incidir en la importancia de no dejar atropellar nuestra persona individual por el Estado, y lo hace a propósito de la ley del señor La Cierva, «que me obligaba a votar» (*Los votos van al presidio*, OC, III: 19).

Ortega hace gala de su «ethos» liberal³⁵ frente a todo posible intervencionismo estatal, y así dice el filósofo en la revista España el 16 de julio de 1915 que confía que «el gran derrotado sea un pensamiento: el pensamiento excesivo del Estado» (*¡Libertad, divino tesoro!*, OC, I: 891)³⁶.

Resumiendo, en este segundo periodo el filósofo español reconoce la importancia del Estado tanto en la vida social, luchando contra los comportamientos o tendencias antisociales³⁷, como también en la vida económica -proponiendo en 1931, en el contexto de un régimen republicado, que la Economía Nacional se estaticé progresivamente, o lo que es igual, una reforma económica dirigida en sus grandes líneas por el Estado (*Algunos puntos esenciales del programa de la Agrupación al Servicio de la República*, OC, VIII: 481 y s)³⁸-, si bien no

européa substituida por su formal unidad?» (*¿Quién manda en el mundo?*, OC, IV: 464). Y en *El prólogo para franceses* (1937) dirá Ortega lo siguiente: «La figura de ese Estado supernacional, será, claro está, muy distinta de las usadas como (...) ha sido muy distinto el Estado nacional del Estado-ciudad que conocieron los antiguos» (*Prólogo para franceses*, OC, IV: 355).

35 En relación con el «ethos» liberal en Ortega, véase Cerezo Galán 2000, pp. 313-340.

36 En *Notas del vago estío* (1925), Ortega, como he hecho notar en otros trabajos, afirma que el liberalismo es la tendencia a limitar la intervención del Poder público en los asuntos propiamente humanos, o como también dice el filósofo, «se debe ahorrar sobremanera las intervenciones de la Gran Bestia del Estado en los negocios humanos» (*La estrangulación de «Don Juan»*, OC, V: 380).

37 La sociedad es siempre quebradiza. Es siempre «y a la vez Sociedad y lo contrario: Di-sociedad» (Véase para ampliar este asunto, *Individuo y organización (Conferencia en los coloquios de Darmstadt)*, OC, X: 404). Véase también *El hombre y la gente [Curso de 1949/1950]*, OC, X: 322, así como: *Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia* (1954), OC, X: 413.

38 Ortega llegará a proponer «un régimen que pueda llamarse de la economía organizada —es decir, que en vez de dejar a la total libertad de los individuos el movimiento de la producción, intervenga en ella el Estado, sin aplastar al individuo productor, al capitalista, al

dejará de advertir hasta sus últimos escritos -Véanse sus trabajos citados, En el fondo, querría lo mejor. –Un capítulo sobre el Estado de 1953 y Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia, de 1954- de los peligros de un Estado desbocado.

Las críticas de Ortega al estatismo o al Estado total burocrático, fuerte o totalitario, son célebres entre todos aquellos que nos dedicamos al estudio de su obra y se resuelven, como apunta L. Pellicani, en su clara oposición a la excesiva burocratización/reglamentación de la vida, a la subordinación de la sociedad civil a las exigencias impersonales de la maquinaria burocrática-estatal y a la inversión de las relaciones funcionales entre el Estado y los ciudadanos (Pellicani 1983, p. 63).

IV. A MODO DE BREVE CONCLUSIÓN.

Con la realización de este artículo de investigación, hemos tratado de aquilatar la idea del Estado en la obra del filósofo español José Ortega y Gasset, mostrando el «giro» o cambio que se produce en su pensamiento desde el neokantismo inicial hasta su teoría de la razón vital o metafísica de la vida humana como realidad radical de madurez intelectual. Unas ideas filosóficas que, como creemos haber mostrado, inciden en su concepción del Estado.

Para cumplir con nuestro objetivo hemos recurrido a los escritos de Ortega, a la nueva edición de sus *Obras completas* (2004-2010), así como a autores especializados en su teoría del Estado.

En sus primeros años, como vimos, predomina en su pensamiento una idea estatalista – confiando Ortega en un Estado social socialista- recurriendo el filósofo tanto a la tradición del pensamiento clásico griego, con sus múltiples referencias a la obra de Platón, como también a la tradición del pensamiento germano, especialmente neokantiano. El Estado, en sus inicios, aparece idealizado cumpliendo un papel prioritario en el funcionamiento de la vida social, poniendo de relieve el filósofo español su potencial para impulsar la socialización de la educación en el contexto de un gran proyecto filosófico y político de pedagogía social. Ortega resume su pensamiento pedagógico de mocedad en los siguientes términos: «Si educación es transformación de una realidad en el sentido de cierta idea mejor que poseemos y la educación no ha de ser sino social, tendremos que la pedagogía es la ciencia de transformar las sociedades. Antes llamamos a esto política: he aquí, pues, que la política se ha hecho para nosotros pedagogía social y el problema español un problema pedagógico» (*La pedagogía social como programa político*, OC, II: 97).

empresario, antes bien, embarcándolo animosamente en la gran obra colectiva” ([Discurso en el teatro principal de León], OC, VIII: 497).

Más adelante, a partir de 1914 –hemos señalado la unidad de su pensamiento en su crítica al Estado desbocado recurriendo, como hemos hecho, a un texto de 1954 donde el filósofo remite a la fecha de 1914 como el inicio de su crítica a la que denomina, «la Gran bestia del Estado»– Ortega señalará, como buen liberal, la importancia de poner límites al poder estatal incidiendo en que su papel no debe ser otro que estar al servicio de la sociedad o del ente nacional, respetando asimismo los derechos y libertades del individuo al que también se exige responsabilidad en forma de obligaciones y deberes hacia los demás y hacia la propia sociedad.

El filósofo se mostrará firme defensor de una «razón de Estado» que no deja de ser, como hemos dicho algunas líneas más atrás, una manifestación más de la razón vital, pues se trata de que el Estado actúe con racionalidad en la gestión de la vida pública nacional, garantizando el orden social y tratando de erradicar toda tendencia o comportamiento antisocial, pero también respetando –y, por lo tanto, no invadiendo– el espacio mínimo de libertad que el individuo necesita pero que también le responsabiliza ante su propia vida.

La valoración del filósofo sobre el Estado, en su condición de teórico liberal de razón vital, se desdobra, por un lado, en su advertencia sobre los eventuales peligros que acarrea toda injerencia estatal en la vida individual, aunque también destaca, por otro lado, la vertiente positiva del Estado al contribuir a la vida en sociedad.

Por lo tanto, y en relación con este último punto, me gustaría finalizar diciendo que Ortega no siempre se mostró contrario al papel del Estado, como comúnmente se ha creído, así como tampoco considera a este en su madurez un absoluto peligro no siendo absolutamente necesario. Como dirá el filósofo en la fecha de 1954, muy próxima a su muerte, el Estado no es más que un elemento que emana de la propia realidad social:

La legalidad, y sobre todo la legalidad o legitimidad del Estado mismo, no es un bello adorno que una sociedad, que un pueblo añada superfluamente a su organismo, a su vida efectiva y necesaria (...), derecho y Estado son, dice Ortega, una secreción interna que en toda sociedad se produce de modo automático y sin la cual no puede vivir (*Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia*, OC, X: 414-415)³⁹.

39 Ya en 1937 decía Ortega que «una colectividad numerosa no puede vivir sin un poder público y su política» (*Bronca en la física*, OC, V: 432).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACEVEDO, J. (2014): *Ortega, Renan y la idea de nación*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- AGUILAR GAVILÁN, E. (1998): *Nación y estado en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- ARIEL DEL VAL, F. (1984): *Historia e ilegitimidad. La quiebra del Estado liberal en Ortega. Fragmentos de una sociología del poder*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense.
- ARIEL DEL VAL, F. (1983), «Crisis de legitimidad del Estado liberal en Ortega», *Leviatán*, 12, pp. 67-86.
- BAGUR TALTAVULL, J. (2013), «La idea de Nación en Ortega y Gasset: Estado de la cuestión», *Ab Initio*, 7, pp. 125-160.
- BASTIDA, X. (1998), «Ortega y el Estado», *Basilisco*, 24, pp. 51-62;
- BLAS GUERRERO, A. de (2005): «Nación y nacionalismo en la obra de Ortega y Gasset», en F.H. Llano Alonso y A. Castro Sáenz, (coord.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Editorial Tébar, pp. 647-670.
- BOBBIO, N. (1985): *El futuro de la democracia*. Barcelona: Plaza y Janés.
- CANCHO VIU, V. (2000). *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CAMPOMAR, M. (2016): *Ortega y Gasset. Luces y sombras del exilio argentino*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CEREZO GALÁN, P. (2000), «De la melancolía liberal al ethos liberal», *Endoxa. Series filosóficas*, 12, pp. 313-340.
- CEREZO GALÁN, P. (1984): *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- CEREZO GALÁN, P. (1997), «Experimentos de nueva España», en M.T. López de la Vieja, (coord.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset*. En torno a «Vieja y nueva política». Barcelona: Anthropos, pp. 101-120.
- CEREZO GALÁN, P. (2007): *Edición de J. Ortega y Gasset. Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- DE HARO HONRUBIA, A. (2015), «El pensamiento político de José Ortega y Gasset», *Anales Del Seminario De Historia De La Filosofía*, 32(2), pp. 477-512.
- DE HARO HONRUBIA, A. (2018), «El liberalismo de Ortega como filosofía. Del neokantismo a la metafísica de la vida humana como realidad radical», *Revista Alpha. Revista de Artes, Letras y Filosofía. Universidad de Los Lagos*. Chile, 2018, vol. 47, pp. 191-209.
- DE HARO HONRUBIA, A (2020), «Claves filosóficas de la pedagogía en la obra de Ortega». *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (79), 133–146. <https://doi.org/10.6018/daimon.313241>.
- DE HARO HONRUBIA, A, y TROTTA, Francesco G. (2020): «Ortega allievo di Cohen e l'amore come conoscenza». *Archivio di Filosofia*. Número dedicado a “La religione della ragione di Hermann Cohen e la sua influenza sul pensiero contemporaneo”. Volumen:1, 123-134 Editorial: Fabrizio Serra editore, Pisa – Roma

- DÍEZ DEL CORAL, L. (1956), «Ortega ante el Estado», en L. Díaz del Corral. De Historia y Política. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, pp. 35-64.
- ELORZA, A. (1984): *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*. Barcelona: Anagrama.
- FOX, I. (1988), «Sobre el liberalismo socialista (Cartas inéditas de Maeztu a Ortega, 1908-1915)», en AA. VV, Madrid: Colección Austral, 1988, pp. 50-68.
- GONZÁLEZ CUEVAS, P.C. (2005), «En torno al conservadurismo orteguiano: José Ortega y Gasset y las Derechas Españolas», *Razón Española*, 133, pp. 135-180.
- GARCIA, J. (2014). *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus.
- HEGEL, G. W.F. 1997: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- HOBHOUSE, Leonard T. (1927): *Liberalismo*. Julio Calvo Alfaro (trad.). Barcelona, Buenos Aires: Editorial Labor.
- HOBSON, J. A. (1909): *The Crisis of Liberalism*, Londres: Ring,
- HUMBOLDT, W. V. (1988): *Los límites de la acción del Estado*. Madrid: Tecnos.
- KELSEN, H. (2006): *De la esencia y valor de la democracia*. Oviedo: KrK Ediciones.
- LASAGA, J. (2017), «El liberalismo itinerante de Ortega y Gasset», en J. Lasaga Medina, y A. López Vega, Ortega y Marañón ante la crisis del liberalismo. Madrid: Ediciones Cinca, pp. 15-78.
- LEMKE DUQUEL, Carl A. (2015), «El trasfondo weimariano de la filosofía política de José Ortega y Gasset»: «España invertebrada» (1922)», *Revista de Estudios Políticos*, 170, pp. 13-47.
- LLANO ALONSO, F. H. (2016): *El Estado en Ortega y Gasset*. Madrid: Dykinson.
- LLANO ALONSO, F. H. (2010), «El Estado y la idea orteguiana de nación. España y Europa como circunstancias», *Revista Digital Facultad de Derecho*, 2, pp. 1-39.
- Llano Alonso, F. H. (2016): *El Estado en Ortega y Gasset*, Madrid: Dykinson.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M.T (1997). (Editora). *Política y sociedad en José Ortega y Gasset*. En torno a «Vieja y nueva política». Barcelona: Anthropos.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (Ed.) (1996): *Política de la vitalidad: España invertebrada de José Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos,
- MARÍAS, J. (1976): «Introducción» a José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- MORÁN, G. (1998): *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Barcelona: Tusquets.
- MORON, G. (1960): *Historia política de José Ortega y Gasset*. México: Ediciones Oasis.
- NATORP, P. (1975): *Propedéutica filosófica, Kant y la Escuela de Marburgo y Curso de Pedagogía social*. México: Editorial Porrúa.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras Completas*. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset (10 tomos).
- ORTEGA Y GASSET, J. (1990): *Cartas de un joven español*. Madrid: Ediciones el Arquero.
- MÁRQUEZ PADORNO, M. (2002): *La Agrupación al Servicio de la República: la acción de los intelectuales en la génesis de un nuevo Estado*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- PELLICANI, L. (1983), «El liberalismo socialista de Ortega y Gasset». *Leviatán: Revista de hechos e ideas*, 12, 55-66.
- SAN MARTÍN, J. (1992), «Ortega, política y fenomenología», en mismo autor: *Ortega y la fenomenología. Actas de la I Semana Española de Fenomenología*. Madrid: UNED, pp. 257-276.
- SILVER, P. W. (1996), «Ortega y la revertebración de España», en M.T. López de la Vieja, (editora), *Política de la vitalidad. «España Invertebrada» de José Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos, pp. 17-33.
- VORLÄNDER, K. (1987): *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*. Introducción de J. L. Villacañas. Madrid: Natán.

ALEJANDRO DE HARO HONRUBIA es Profesor Titular de Universidad en la Universidad de Castilla-La Mancha y Profesor-Tutor en el Grado de Filosofía del Centro Asociado de la UNED en Albacete.

Líneas de investigación

El pensamiento filosófico, político y antropológico de José Ortega y Gasset; Antropología Social y Cultural

Publicaciones recientes

- (2021): «El giro antropológico en el pensamiento de José Ortega y Gasset. Del monismo culturalista de mocedad al pluralismo cultural de la razón histórico-vital». *Isegoría*, (64), e16. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2021.64.16>
- (2018): «La teoría del amor en el pensamiento de Ortega a la altura de 1914. Claves ético-filosóficas y antropológicas de *Meditaciones del Quijote*». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35(1), 175-204. <https://doi.org/10.5209/ASHF.59196>

Correo electrónico: Alejandro.Haro@uclm.es