

LA MASA INDOMABLE. NOTAS SOBRE EL CONCEPTO DE DEMOCRACIA EN ORTEGA Y GASSET

THE INDOMITABLE MASS. NOTES ON THE CONCEPT OF DEMOCRACY IN ORTEGA Y GASSET

Valentín Navarro Caro

Centro Universitario San Isidoro (Adscrito a la Universidad Pablo de Olavide)

vnavarro@centrosanisidoro.es

Recibido: mayo de 2023
Aceptado: agosto de 2023

Palabras clave: Democracia, igualdad, política, filosofía, Ortega

Keywords: Democracy, equality, politics, philosophy, Ortega

Resumen: José Ortega y Gasset es uno de los pensadores más brillantes del s. XX español. Su obra, sin embargo, tan alabada en campos como la antropología o la epistemología, ha sido criticada y denostada en el ámbito político por su defensa de la teoría de la élite, hasta el punto de que hay quien lo ha visto como un precursor del fascismo. El objetivo de estas páginas es, por el contrario, mostrar cómo, en contra de lo tradicionalmente sostenido, Ortega es un partidario acérrimo del sistema democrático, a cuya defensa consagró su vida y no solo su obra.

Abstract: José Ortega y Gasset is one of the most brilliant philosophers of the 20th century in Spain. His work, however, so highly praised in fields such as anthropology and epistemology, has been criticised and denigrated in the political sphere for its defence of the theory of the elite, to the extent that some have seen him as a precursor of fascism. The aim of these pages is, on the contrary, to show how, contrary to what is traditionally held, Ortega was a staunch supporter of the democratic system, to the defence of which he devoted his life and not only his work.

I. Introducción

José Ortega y Gasset es, según consenso general, uno de los más importantes pensadores españoles del s. XX y, por ello, su pensamiento ha sido estudiado desde múltiples perspectivas, dando origen a una bibliografía secundaria prácticamente imposible de abarcar. Las intuiciones de Ortega han sido aplicadas a la metafísica, la epistemología, la ética, la estética, etc. El propio Ortega cultivó de forma monográfica estas disciplinas, bien en forma de libro, bien a través de colecciones de artículos.

Como en las restantes disciplinas aludidas, también dejó el pensamiento de Ortega su impronta en la filosofía política. Con una gran diferencia: Ortega no solo piensa la política, sino que la vive, de ahí que ésta constituya una de las mayores y principales preocupaciones intelectuales y vitales del pensador madrileño. Y esto sin olvidar, que, como el mismo Ortega (2016b) reconoce en varias ocasiones, es esta una actividad –si se quiere– de segundo grado.

Y dentro de la filosofía política, una de las grandes preocupaciones intelectuales y vitales de Ortega es la democracia, pues es una de esas ideas «en torno a las cuales se habla, se combate, se discute y se trucida» a pesar de ser –o precisamente porque son– «grotescamente confusas y superlativamente vagas» (Ortega, 2023: 20).

En efecto, la definición de lo que sea la democracia y el deslinde del ámbito estricto de aplicación del sistema democrático es uno de los temas que sirven de hilo conductor a toda la obra de Ortega (De Haro, 2022). El pensador madrileño dedica, en

efecto, muchas y muy buenas páginas a pensar la democracia, sin embargo, no la trata nunca de forma sistemática en una obra monográfica.

Esto no es privativo de la democracia y se debe, más bien, a la idiosincrasia propia del autor que se estudia. Ortega, nacido, criado y educado en familia de periodistas, utiliza en todas sus obras un estilo rápido, preciso, estéticamente atractivo, muy cercano al propio del periodismo. A esto se suma que el filósofo estudiado es un gran escritor: domina perfectamente la lengua castellana y sabe construir las oraciones de forma precisa y elegante¹. Usa, en todas sus obras, una forma de expresar las ideas que se aleja del manual abstruso, plagado de términos técnicos y de difícil comprensión; un estilo que, por otra parte, no suele ser común en la doctrina filosófica, ámbito en el que, como señala Zubiri (2007), es frecuente que algunos autores agiten sus aguas para que parezcan profundas.

Esta elección por parte de Ortega de un estilo (casi) periodístico, así como su predilección por la forma del artículo o de la conferencia, no solo ha estado a la base de las críticas de asistematicidad recibidas por el pensador madrileño, sino que también ha sido la causa de los malentendidos que se han producido en torno a su relación con la democracia.

Como se verá en las páginas que siguen, el pensamiento de Ortega ha sido tachado de antidemocrático, elitista e, incluso, pro-fascista (Sánchez Cuervo, 2017). Nada de esto, sin embargo, es cierto y, como se tratará de demostrar, ninguno de

¹ El mismo Ortega (2023) reconoce que la claridad es la cortesía del filósofo.

estos apelativos resiste una lectura atenta –y desapasionada– de la obra orteguiana.

En efecto, Ortega, lejos de situarse contra la democracia, a lo que aspira es a una recta comprensión y aplicación social de este sistema político. Cosa que, como señala Peris Suay (2014), no solo se aprecia en sus escritos, sino también en su vida.

De lo dicho se deduce el que es el objetivo principal de esta investigación: (de)mostrar que Ortega fue un defensor de la democracia como sistema político, sin que pueda verse en su actitud vital o en sus obras un ataque o un desmerecimiento de esta forma de organización social.

Enunciado el objetivo, debe señalarse que la presente investigación se acerca a Ortega por dos vías: la primera la constituye su ejemplo vital y su compromiso político; la segunda está jalonada por la obra escrita del propio pensador madrileño. A la hora de abordar ésta, se ha tenido muy presente lo que indica Llano Alonso (2010), citando a Julián Marías: que las obras de Ortega son como icebergs, de los que, en una primera lectura, solo se aprecia el diez por ciento. Lo demás queda oculto y solo se desvela –y se revela– al lector atento y reflexivo. El propio Ortega (2016a: 28) parece indicar esto cuando dice que sus obras requieren y reclaman «lectores sin prisas, advertidos de que toda opinión justa es larga de expresar. Lectores que repiensen por sí mismos los temas sobre que han leído». Como se espera mostrar en las páginas que siguen, muchos de los malentendidos provocados por la obra de Ortega se deben, precisamente, a lecturas apresuradas o irreflexivas.

2. El compromiso político y vital de Ortega

2.1. El devenir vital de Ortega desde una perspectiva política

José Ortega y Gasset nace en Madrid el 9 de mayo de 1883, en el seno de una familia de la alta burguesía madrileña. Su familia materna es la propietaria de *El Imparcial*, periódico fundado por su abuelo y que es uno de los más importantes de la época (Gracia, 2014). El temprano contacto de Ortega con el mundo del periodismo marcará, como se ha indicado, su estilo y su forma de expresarse. También le ayudará a condensar las ideas y a exponerlas de forma atractiva y atrayente para el lector.

Los contactos de su familia, bien relacionada a nivel cultural y político, le permiten rápidamente, a él y a sus hermanos, entrar en un trato continuado con la intelectualidad madrileña, así como con personajes de la élite económica y dirigente de la España de finales del s. XIX.

Entre 1891 y 1897, Ortega permanece en el colegio jesuita San Estanislao de Kotska, situado en Málaga. De esta época datan sus lecturas de Menéndez Pelayo y de Renán (Suances Marcos, 2010). En 1897 comienza estudios de Filosofía y de Derecho en Deusto, de nuevo con los jesuitas, aunque parece que solo concluye los de Filosofía en 1902 (Gracia, 2014). Se doctora en la Universidad Central en 1904 con una tesis sobre los terrores del año mil. De esta época –1904– son sus primeros artículos en *El Imparcial*, su casa solariega.

Concluido el doctorado, Ortega amplía estudios por períodos en Alemania: entre 1905-1906 se establece en Leipzig. Un año después va a Marburgo, ciudad en la que permanece un año y a la que vuelve en 1911. Allí se encuentra un ambiente filosófico dominado por el neokantismo de H. Cohen y P. Natorp. Es en este período cuando entra en contacto, también, con la obra de E. Husserl (Villacañás, 2023).

Aparecen ya aquí dos de las más importantes influencias filosóficas de Ortega, de las que nunca llegará a zafarse del todo (De Haro, 2022): el objetivismo kantiano y el método fenomenológico de Husserl. No obstante, Ortega no recibirá estas influencias de un modo dócil y pasivo, sino que las reinterpretará de una forma original y personalísima.

En 1910, a los 27 años, contrae matrimonio con Rosa Spottorno. Ese mismo año, el 15 de noviembre, obtiene la Cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid². Desde ella, influirá en varias generaciones de filósofos entre los que destacan Xavier Zubiri, José Gaos, María Zambrano o Julián Marías.

En 1913 Ortega sufre varios rechazos de sus artículos³ y rompe con *El Imparcial*, dejando de publicar en sus páginas (Gracia, 2014). En este momento su compromiso político está en uno de sus puntos álgidos: rechaza el sistema monárquico y se siente afín al Partido Republicano Reformista, fundado por M. Álvarez y Gumersindo de Azcárate.

² Lo que marca el inicio o nacimiento de la conocida como «Escuela de Madrid».

³ Gracia (2014) señala que estos rechazos se deben a que los artículos se consideran excesivamente críticos con la monarquía.

Fruto de este profundo compromiso político será también la presentación, el 23 de marzo de 1914, de la Liga de Educación Política Española. Se realiza en el madrileño Teatro de la Comedia y viene precedida por una conferencia sobre vieja y nueva política. La liga está formada por un grupo de intelectuales que, alejados de la primera línea política, quieren, sin embargo, influir en ella. Su objetivo no es otro que generar la nueva España, que debe estar basada en dos principios: liberalismo y nacionalización, entendiendo por este último término la creación de un ideal nacional que trascienda las cuestiones partidistas.

Esta liga comparte, según refiere De Haro (2015), muchas de las notas constitutivas de la que luego se conoció como Generación del 14: la necesidad de ampliar estudios en el extranjero, la compatibilización entre la función intelectual y el compromiso político y el carácter universitario de sus miembros.

Este año –1914– sale a la luz también su primer libro: *Meditaciones del Quijote*, en el que, entre otras cosas, hace una enmienda a la *Vida de Don Quijote y Sancho*, escrita por Miguel de Unamuno. Mientras que este se había centrado en el personaje de Don Quijote, un héroe idealista y utópico, de claro corte voluntarista; Ortega llama a contemplar la figura de Cervantes, el genio creador y egregio.

Un año después, en 1915, se convierte en el primer director del semanario «España». Y en 1917 aparece entre los colaboradores de *El Sol*. En este periódico, Ortega defiende un proyecto político con 3 puntos: reforma constitucional, cifrada en más liberalismo y más democracia; redistribución racional de rentas; reestruc-

turación política del Estado, dando más protagonismo a las regiones.

Poco tiempo después, en 1923, funda la conocida Revista de Occidente (que dirigirá hasta 1936), en torno a la que se reúne una de las tertulias más famosas e ilustres de todo Madrid. Pueden apreciarse ya aquí tres notas características de la personalidad política de Ortega: la primera es su firme compromiso con la vida intelectual, alentando la creación de distintas publicaciones periódicas, dedicadas a difundir en España la cultura europea; la segunda es su voluntad de influir en la opinión pública a través de la publicación de artículos en diarios de amplia tirada; la tercera es su convicción de que la regeneración de la vida política pasa por una necesaria regeneración de la vida cultural.

El año de 1923 no es fácil para la vida política española. El régimen de la restauración, surgido de la Constitución de 1876 y basado en el caciquismo y la manipulación electoral, entra en estado crítico. La continua inestabilidad política, las disputas entre los partidos, la corrupción generalizada, la falta de consenso y las diversas crisis económicas, resquebrajan un régimen que ya de por sí había nacido con importantes fisuras en sus cimientos.

Todo ello provoca que, en diciembre de 1923, el general Miguel Primo de Rivera, lleve a cabo, con la anuencia del Alfonso XIII, un golpe de Estado. Se firma, así, el certificado de defunción de la constitución más longeva de la historia de España y se da el primer paso para la desarticulación del régimen monárquico y su sustitución por el sistema republicano.

Ortega, sin embargo, permanece extrañamente mudo ante este evento y hay quien, como Gracia (2014), ha señalado que, al menos al principio, pudo verlo con

cierta simpatía: en efecto, parecía que los militares venían a poner orden dentro de un sistema esencialmente corrupto y a reestablecer la legalidad constitucional. Esto no fue así. Según refiere Tomás y Valiente (2001), Primo de Rivera se afianzó en el poder y fue derivando cada vez más hacia posiciones autoritarias.

El Directorio –primero militar y luego civil– encabezado por Primo de Rivera permaneció en el poder hasta enero de 1930, año en que se produce la dimisión o renuncia del dictador y su sustitución por el general Dámaso Berenguer, jefe militar de la Casa del Rey.

Esta situación de anormalidad constitucional deja claro a la élite intelectual madrileña –y española– que el Rey es incapaz para organizar la vida política y que el sistema monárquico se ha convertido en una rémora para el progreso de España. Se reavivan los vientos republicanos y, desde distintos sectores, se reclama la instauración de este sistema político.

Ortega se suma a esta ola. En realidad, él participa del ideal republicano desde la temprana fecha de 1913. Es por ello que, en 1931, Ortega funda la famosa Agrupación al Servicio de la República (en adelante, ASR) con Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala.

Para él, no es una forma de volver a la arena política. Ortega no es un oportunista. Cree sinceramente que el progreso de España pasa por la abolición de la monarquía y la instauración de un régimen republicano, democrático y liberal, capaz de abrirse a Europa y a los vientos culturales que de ella vengan. Ortega, si se permite la expresión, más que un político, es un creyente. Está convencido de la bondad del régimen republicano y de

las oportunidades que puede brindar a un país tan necesitado como España.

Por consiguiente, se vuelca en cuerpo y alma en la ASR y se esfuerza con ahínco en buscar apoyos y afiliaciones a la misma. Prueba de ello es una anécdota que refieren Corominas y Vicens (2005) en su biografía sobre Xavier Zubiri. Es notoriamente conocido que el pensador vasco trató durante toda su vida de no inmiscuirse en cuestiones políticas, de las que siempre se declaró lego y alejado. Pues bien, él mismo contó a su esposa, Carmen Castro, que acabó afiliándose a la ASR debido a la insistencia y presión de Ortega, que no admitía un «no» por respuesta. Ni siquiera sirvió para justificar su negativa a afiliarse a la ASR el hecho de que Zubiri fuera sacerdote en este período y que afiliarse a una institución pro-republicana le acabaría provocando grave problemas con la jerarquía eclesiástica, con la que ya mantenía relaciones tirantes. Ortega siguió insistiendo y Zubiri acabó afiliándose a la ASR.

En junio de 1931, Ortega es elegido diputado por León para las Cortes Constituyentes. Comienza esta etapa con ilusión, sin embargo, en pocos meses, se decepciona del funcionamiento parlamentario y de la forma en que se está llevando a cabo la articulación de la República. En esta línea, el 6 de diciembre de 1931 pronunciará su famoso discurso de Rectificación de la República.

Es curioso que este discurso se pronuncie tres días antes de promulgarse la nueva Constitución republicana, cuyo proyecto había sido alabado por Ortega (Gracia, 2014), que solo había criticado dos aspectos:

Primero, el anticlericalismo. Es paladino que Ortega no es un pensador ni clerical

ni anticlerical. Antes bien, representa, como señala Sánchez Cámara (1986) a ese liberalismo agnóstico –tal vez ateo– no hostil hacia lo religioso. Ortega quiere sacar al hombre de la superstición y conducirlo a lo que Kant (2013) llama su mayoría de edad; sin embargo, no quiere llevar a cabo esta tarea desde el enfrentamiento, sino desde el enriquecimiento cultural.

Segundo, las tensiones de los regionalismos y nacionalismos periféricos. Ortega, como señala Llano Alonso (2010) está en contra tanto de un Estado central fuerte, como de un Estado dividido en territorios tan autónomos que no guarden ninguna relación entre sí o con su centro de unidad; tampoco quiere un Estado asimétrico, en el que solo determinados territorios puedan acceder a formas más o menos perfectas de autonomía. Antes al contrario, lo que él postula es un Estado dividido en regiones –o comunidades– autónomas, iguales entre sí y supeditadas a un centro organizador.

En cualquier caso, es necesario subrayar aquí que el desencanto de Ortega con la República (en acto) no se debe a cuestiones sectoriales o puntuales. El pensador madrileño esperaba que la República se comprometiese con una transformación profunda de la realidad. En su lugar, lo que encuentra es que hay personas, sectores y partidos que se apropian del ideal republicano, evitando que este ideal pueda devenir en relato y proyecto nacional (De Haro, 2015); que se bordean y no se tratan las cuestiones de calado y las que están directamente relacionadas con la regeneración cultural y económica de España; y que, en su lugar, se apuesta por una República revolucionaria, hasta el punto de que hay grupos, como la CNT,

que ven en la República un estado transitorio que, de permanecer, sería una trampa burguesa, «peor que la monarquía» (Corominas y Vicens, 2005: 47).

Por todo ello, en 1932 se desvincula de la ASR y da un paso atrás en su compromiso político directo, centrándose en sus escritos y en la docencia universitaria. Las desavenencias que tiene con algunos sectores republicanos, así como sus continuas manifestaciones en contra de algunos líderes de la República, hacen que, al producirse el golpe militar en 1936, Ortega se vea impelido a huir de la zona republicana por temor a represalias sobre él o sobre su familia.

Ortega, sin embargo, tampoco es ni se siente afín al bando sublevado. Las noticias que le llegan de la zona rebelde son devastadoras y, por consiguiente, decide instalarse en el extranjero. Viaja por distintos países hasta que, en 1942, se instala en Portugal, donde mantendrá su residencia oficial para no volver formalmente a la España de Franco. Desde Lisboa, hace visitas puntuales y participa, de algún modo, en la vida política española.

Muere, finalmente, en Madrid el 18 de octubre de 1955.

Este breve itinerario biográfico muestra cómo la vida de Ortega está marcada por el compromiso y la preocupación política. No es ni un intelectual alejado de la realidad, ni un filósofo encerrado entre los anaqueles de su biblioteca. Antes al contrario, se lanza a la palestra, a veces con temeridad, consciente de que la labor intelectual, si quiere serlo plenamente, debe ser, en cierto modo, transformadora.

Ortega (2016a) está convencido, y así lo dice en *Verdad y perspectiva*, de que la verdadera transformación social de

España pasa, necesariamente, por una transformación cultural e intelectual: no se puede hacer política sin reflexión, pero tampoco la reflexión debe quedar alejada de la política.

Del itinerario biográfico expuesto, pueden deducirse dos modos o fases dentro del compromiso político de Ortega.

La primera de estas fases puede ser denominada como fase activa y se caracteriza por la participación plena de Ortega en la vida política española. Se manifiesta en las controversias políticas que mantiene en su juventud, en su acercamiento al Partido Republicano Reformista y, más expresamente, en la fundación de la ASR y en su candidatura y posterior elección para el Congreso de los Diputados.

Ortega nunca quiso ser un mero espectador, aunque esta fuera el destino que le estuviera preparado. Tenía, desde su juventud, una idea de por dónde deberían ir los caminos de España si esta quería convertirse en un país que estuviera a la altura de los tiempos. Por ello, defendió de forma clara y sin ambages la europeización frente a otras posturas que, como la de Unamuno, apostaban más por lo castizo y nacional.

Sin embargo, estas fases de pleno compromiso político de Ortega siempre acaban de la misma forma: con una decepción profunda y el retraimiento del filósofo a zonas alejadas de la primera línea política. Ortega siempre acaba desengañado de la política activa, espacio en el que, como él mismo apunta, solo hay lugar para el «pensar utilitario» (Ortega, 2016a: 26) y se acaba confundiendo la verdad con la utilidad.

La segunda fase puede ser denominada como fase reflexiva. En el caso de Ortega,

las fases de compromiso político activo siempre son seguidas por períodos de reflexión, en las que el pensador madrileño no renuncia a intervenir en la vida política de España, pero aspira a hacerlo desde una cierta distancia. Por ello, por ejemplo, funda, junto a Julián Marías, el Instituto de Humanidades en plena dictadura franquista, con el fin de elevar el nivel cultural de España y aspirar, así, a que generaciones más cultas construyeran para la nación un futuro más respirable.

Ortega siempre estuvo entre estas dos aguas, entre el compromiso activo y el reflexivo, pero nunca cayó en la tentación de alejarse o esconderse. Se trata, salvando todas las distancias posibles, de una postura parecida a la que en Alemania mantuvo Martin Heidegger. Según relata Zafranski (2015), también el filósofo alemán se emocionó ante un cambio político importante (pero de signo inverso al acaecido en España) y pretendió formar parte activa del mismo (actuando directamente en la política universitaria). Sin embargo, también él acaba completamente desencantado con la deriva del régimen y acaba retirándose a la vida reflexiva.

Hay, no obstante, diferencias notables: Ortega no se emociona, como Heidegger, con un régimen totalitario, sino con uno democrático; su compromiso no es fruto del instante: como se ha visto, Ortega defiende el ideal republicano desde los primeros años del s. XX, mucho antes de que se instaurara la República en 1931; y, al contrario que el pensador alemán, Ortega no renegará nunca del apoyo dado a la República ni mostrará afecto por el régimen surgido de la Guerra Civil.

En cualquier caso, sí que es palpable en la obra de Ortega un cierto desencanto con la política. Esto no debe sorprender. Como

señala Pallottini (1995), el pensador madrileño fue testigo de los momentos más bajos de la política española: el régimen de alternancia, pucherazo y contubernio de la restauración; la dictadura militar de Primo de Rivera y los directorios militares que le siguieron; la ilusión republicana, devenida después conflicto, primero social y luego bélico; el golpe de Estado, la guerra civil y la dictadura resultante.

Todo ello le convence de que no hay espacio para la intelectualidad dentro de la política activa, sino que es este un espacio dominado por la pasión y el sentimiento, no por la razón.

2.2. Contexto y notas generales de la filosofía orteguiana

Ortega, como se ha visto, pertenece a un tiempo y a un ambiente intelectual. Comparte con su generación una serie de rasgos característicos. Asimismo, Ortega tuvo sus propias influencias. Algunas aparecen citadas en sus obras, como Weber, Bergson, Nietzsche o Stammler; otras, sin embargo, permanecen ocultas. A este respecto, cabe mencionar una influencia no expresada por el propio Ortega: el estoicismo romano. Algunos rasgos del humanismo orteguiano y de su concepción socio-política, en efecto, son ya rastreables, tal y como los sistematiza Pohlenz (2022) en los escritos de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio.

Ortega es, además, un pensador atento a la realidad social y política del tiempo en que vive (Villacañas, 2023). Pese a que quiere mantener una cierta distancia, de algunos escritos se trasluce que «siente» –más que vive o piensa– el problema de España. Es una mente inquieta y eso hace

que su pensar atravesase distintas etapas⁴ (Suances Marcos, 2010).

Esta evolución intelectual –e interior– del propio Ortega, es la que ha servido de base para las acusaciones de asistemática que, desde distintos sectores, se han vertido contra él. Estas críticas no fueron baladíes y, durante mucho tiempo, sirvieron para que la comunidad intelectual se mantuviera alejada de Ortega, viendo en él un pensador de segunda fila, un ensayista mediocre o un escritor con ínfulas intelectuales.

Hizo falta el esfuerzo de pensadores valientes que, haciendo frente a las críticas de sus contemporáneos, pusieron en valor no solo el pensamiento de Ortega, sino también su figura humana e intelectual, tan maltratada por el ámbito universitario y político. Es por ello –y gracias a ellos– que hoy, pese a estas críticas, es posición común entre los estudiosos de Ortega que este mantiene un pensamiento sistemático, todo él apoyado en su concepción del hombre y de la vida (Sánchez Cámara, 1986).

En efecto, como indica Lasaga (2006), puede señalarse que la filosofía de Ortega tiene tres grandes ámbitos o núcleos de interés: la metafísica –u ontología– representada por el descubrimiento de la vida como realidad radical; la antropología filosófica, cifrada en su concepción del ser humano como proyecto; y la epistemología, presidida por la conocida como teoría perspectivista. El hilo conductor que las une a todas y les da coherencia lógica es el ser humano concreto, defendido por

⁴ Recuérdese que, según Zubiri (2007), etapa es todo lapso de tiempo cualificado por una inspiración común.

Ortega (2022a) frente al idealismo transcendental y al realismo ingenuo.

Las reflexiones sobre filosofía política y sobre la democracia, como se verá, deben ponerse en relación tanto con la realidad radical que es la vida, como con la ética orteguiana, más concretamente, con la moral del héroe. Puede señalarse ya, sin perjuicio de ulteriores desarrollos, que Ortega va a ser un gran defensor de la democracia como sistema de organización política, sin embargo, va a estar en contra de todo lo que suponga una «expansión» de la democracia, esto es, una aplicación de este sistema a ámbitos distintos del suyo propio. Dicho con otras palabras: Ortega querrá –y luchará por– una sociedad democrática, pero le horroriza la idea de un arte democrático, de una verdad democrática o de una ética democrática.

3. El concepto de democracia en Ortega

3.1. Presupuestos para el estudio del concepto de democracia en Ortega

La comprensión del concepto de democracia dentro del pensamiento orteguiano hay que abordarla desde su teoría del origen de la sociedad. En este sentido, Ortega (2022b) defiende que toda sociedad tiene un origen aristocrático. Esta idea no puede ser explicada en toda su integridad, aunque sí puede delinarse.

A lo largo de su obra y, muy especialmente, en la «Rebelión de las masas», el pensador madrileño pasa revista a las dos grandes teorías que, a lo largo de la historia, se han usado para explicar el origen

de la sociedad: la teoría de la sociabilidad natural del ser humano y la teoría contractualista; y rechaza ambas.

Respecto al contractualismo, primero Hobbes (2018), y después Locke (2014) y Rousseau (2012), habían sostenido que la sociedad era fruto de un acuerdo o convención –el «contrato social»– a través del cual los seres humanos habían salido de un estado de naturaleza previo y habían entrado en el estado civil o de sociedad. En función de la naturaleza y el contenido que cada autor imputa al contrato social, la sociedad y/o el Estado resultante tendrá unas características determinadas.

La clave de esta teoría, según refieren Rawls (2021) y Badillo (1998), es que rechazan la tesis de la sociabilidad natural del ser humano y hacen que esta sea fruto de un contrato que, además, participa de todas las características del contrato civil. Al ser el consentimiento un elemento esencial del contrato, la sociedad pasa a descansar sobre el acuerdo de voluntades y todos sus elementos –empezando por su estructura orgánica y terminando por su forma política– pasan a ser elementos negociales y negociables. La sociedad deja de ser «como es» para pasar a ser como se ha querido que sea. La Constitución, norma suprema y fundamental del Estado, pasa a ocupar el papel del contrato y, al descansar todos sus elementos sobre el acuerdo, todos ellos se vuelven discutibles y negociables.

A la vez, aparece la idea, apuntada por Martínez Marzoa (2018), de que el ser humano no está hecho para la vida social, sino que esto es algo que debe «soportar» para beneficiarse de determinados beneficios. La sociedad deja de ser algo natural y deviene en algo instrumental.

La teoría de la sociabilidad natural del ser humano es anterior cronológicamente a la teoría contractualista y puede encontrarse ya en el pensamiento de Aristóteles (Fassò, 2018). Para el estagirita, tal y como lo interpreta Ortega (2022b), todo ser humano nacería en una sociedad ya constituida –la familia– que, a su vez, se agruparía en formas asociativas más extensas –como la aldea– hasta acabar creando o configurando la «polis», único espacio donde el ser humano puede alcanzar la eudaimonía.

Esta teoría, propia del mundo clásico y defendida por la escolástica medieval, sostiene, además, que la ciudad precede al individuo, lo que, en el fondo, significa que las instituciones políticas son (casi) naturales y que el ser humano solo puede realizarse plenamente viviendo en una sociedad políticamente constituida. No hay estado de naturaleza, ni hipotético ni real. Este, además, no es deseable, toda vez que reduciría al ser humano al estado de las fieras.

Frente a lo anterior, Ortega sostiene que la sociedad no se forma por un acuerdo de voluntades –como sostiene la teoría del contrato social– o por expansión de grupos más pequeños, como la familia –como apunta la teoría aristotélica–. Esto último lo remarca especialmente en «Cuaderno de Bitácora», cuando afirma que «la familia es un círculo cerrado de espaldas a la sociedad y contra ella» (Ortega, 2017b: 69).

Ortega, por su parte, encuentra el origen de la sociedad en la atracción que un individuo ejemplar ejerce sobre una mayoría de individuos dóciles, que deciden seguirlo, pues «la superioridad, la excelencia de cierto individuo produce en otros, automáticamente, un impulso de adhesión,

de secuacidad» (Ortega, 2016b: 206). De ahí que, para el pensador madrileño, el instinto social consista en «un impulso de docilidad que unos hombres sienten hacia otro en algún sentido ejemplar» (Ortega, 2016b: 206). Esto es lo propio, concluye Ortega, de todas las sociedades y de ahí el peligro para todo grupo humano constituido de que este mecanismo se pierda, bien porque la élite ejemplar abdique de su tarea –tesis que Ortega (2020) desarrolla en España invertebrada–, bien porque la masa se rebele y quiera ocupar el puesto de la élite –idea central de La rebelión de las masas.

La ejemplaridad –que une al excelente con sus dóciles– es el mecanismo central que crea la sociedad y, con ella, sus usos, mecanismos y formas de organización

De ahí la importancia del héroe ejemplar no sólo para la ética, como señala Expósito (2021), sino también para la sociología y la filosofía política.

3.2. Democracia y liberalismo en Ortega

El término democracia se aborda en la obra de Ortega desde distintas perspectivas. Así, puede decirse que, sobre todo en los volúmenes de *El Espectador*, el pensador madrileño diferencia entre la democracia revolucionaria o igualitaria y la democracia liberal. Esta última distinción parece más adecuada para el tema objeto de estas páginas, toda vez que permite ver con claridad la diferencia que Ortega establece entre democracia y liberalismo, fundamental en el pensamiento del filósofo madrileño.

A este respecto, es bueno recordar que para Ortega (2017a) democracia y libera-

lismo son cosas distintas, teniendo mayor rango –según señala Sánchez Cámara (1986)– este último.

La democracia, así, tendría por función resolver la cuestión de la titularidad del poder, respondiendo a la pregunta de ¿quién debe gobernar? (Ortega, 2023). Es una manera de determinar el titular de la soberanía. Pallottini (1995) sostiene que Ortega parte de un concepto clásico de soberanía, según el cual esta se caracteriza por ser aquel poder que puede ser calificado de absoluto (esto es, suelto), pues no depende ni se deriva de ningún otro; y, a la vez, no está limitado por ningún otro poder. El poder soberano, por consiguiente, es aquél que puede crear, modificar y/o extinguir las instituciones del Estado; es esa fuerza de la que todos los demás poderes adquieren su potestas y su legitimidad. Pues bien, para Ortega (2016a), la democracia es ese sistema que establece que el poder soberano reside en el pueblo.

Ortega (2016a) está a favor de la democracia como forma de organización política y la considera el mejor sistema para articular quién debe ser el titular de la soberanía. En base a él, el pueblo aparece como el sujeto político por excelencia y se garantiza, así, que el gobernante cuente con la anuencia y el apoyo de los gobernados, de modo que nadie pueda gobernar al margen del pueblo o contra él.

En contra de lo que se ha pensado, Ortega no solo defiende la democracia como sistema político, sino que, frente a los sistemas viciados de la restauración borbónica, apuesta por una democracia que lo sea verdaderamente. De ahí su defensa cerrada del sistema republicano, al que cree capaz de dotar a España de esa democracia real y efectiva.

El liberalismo, por su parte, resolvería el problema del ejercicio del poder, respondiendo a la cuestión de ¿cómo y hasta dónde se debe gobernar? (Ortega, 2023).

Ahora bien ¿qué es el liberalismo para Ortega? ¿Es liberalismo económico, defensor del libre mercado, como se entiende en amplios sectores contemporáneos de la sociedad? No parece que sea así, especialmente si se atiende a la meditación sobre los castillos que se contiene en Notas del vago estío.

En este texto, Ortega (2017a) propone el castillo como una imagen icónica de la defensa de la persona contra la sociedad y, en último término, contra el Estado. El castillo es casa de la libertad, que salvaguarda frente a todo poder un ámbito en que la persona es dueña, en el que puede vivir para sí y desde sí, conquistar y conservar su propio derecho a vivir sin perturbaciones externas.

Para Ortega (2022b), el verdadero liberalismo no atiende principalmente al aspecto económico, sino que se opone a la estatalización de la vida individual. Es el reconocimiento y la conservación de un ámbito que es propio de cada persona, que puede construir en torno a ella una fortaleza y delimitar, así, su espacio privado. Es un liberalismo vital, casi biográfico, que Pallottini (1995) califica de «mental».

A nivel estrictamente jurídico, esta idea había aparecido unos años antes en la órbita del derecho anglosajón, vinculada al right to privacy. Este derecho, que no se encuentra en las declaraciones programáticas del s. XVIII, fue acuñado por Warren y Brandeis (1890) en un famoso artículo, cuyo núcleo central lo constituía, como en la meditación orteguiana sobre los castillos, la defensa de la existencia de un ámbito, propio de cada persona, en el

que esta era soberana para configurar sus relaciones jurídicas, políticas, intelectuales y personales; y, lo que era más importante, en el que la persona estaba legitimada –naturalmente o «ab origine»– para impedir la entrada de todos los demás, incluido el poder del Estado.

En este sentido, desde el punto de vista orteguiano, puede verse la forma liberal de ejercer el poder como aquella que renuncia a disolver a la persona entera dentro de las estructuras del Estado.

La unión de la democracia y liberalismo, tal y como los entiende Ortega, tendrá dos importantes consecuencias: la primera, el reconocimiento de la originalidad de cada ser humano, que no podrá ser reducido a sus semejantes y al que habrá que reconocer un amplio espacio de libertad (Ortega, 2022b); la segunda, la delimitación del ámbito de aplicación del sistema democrático, que debe quedar circunscrito a la mera función de organización política, sin aspirar a invadir otros espacios vitales (Ortega, 2016a).

3.3. La expansión de la democracia y sus peligros

Ortega no es, por consiguiente, un crítico de la democracia, sino de los excesos democráticos, especialmente cuando estos llevan a una expansión de este sistema fuera del que es su ámbito natural de aplicación. Y esto porque, dentro de su sistema filosófico, dicha expansión puede acabar generando consecuencias nefastas para el ser humano y para la sociedad.

En efecto, Ortega (2022a) señala que la realidad radical y última es la vida de cada uno. Esta se caracteriza por varias notas constitutivas, entre las cuales des-

taca aquella de ser una realidad impuesta y por hacer, es decir, estamos obligados a vivir y, a la vez, la vida se da a cada uno/a sin hacer, de ahí que el primer imperativo vital sea hacerse a uno/a mismo/a. A esto se suma que el ser humano es una realidad abierta: su ser no está definido de antemano, sino que se va definiendo en la medida en que vive. A diferencia de lo que ocurre con las plantas o con los animales, el ser humano no tiene una naturaleza que se vaya desplegando y le imponga lo que debe ser, sino que es él mismo/a quien debe crear este propio ser.

En esta creación, realización, configuración o construcción del propio ser, Ortega (2022a) señala que el ser humano puede optar por dos caminos: la imitación o la fidelidad a sí mismo/a. El primer camino es el que recorre la mayoría, el segundo, sin embargo, está reservado a una minoría de personas valientes y originales. En efecto, el mismo Ortega (2022b) reconoce que lo más fácil es dejarse llevar por el consenso general y por la masa: ser como los demás son o imponen ser, despersonalizarse y, en cierto modo, devenir masa. Es esta una forma de vida válida, pero inauténtica.

Lo otro está reservado, en cierto modo, a los héroes (Ortega, 2016a), esto es, a aquellos que son capaces de oír la tenue voz que surge del fuero interno o fondo indomable y de permanecer fieles a ella. De los que mantienen, en la bella expresión de Cerezo Galán (1984), la voluntad de aventura. Esta es, para Ortega, la forma de vida auténtica.

Lo importante es que el ser humano tenga siempre la posibilidad de elegir entre la inautenticidad o el ser uno más y la autenticidad o el permanecer fiel a sí mismo/a. Pues precisamente estos dos modos de

vida son los que fundan las diferencias que Ortega (2022b) reconoce y reclama entre los seres humanos. Estas diferencias son esenciales porque la dinámica – o dialéctica – masa/héroe o masa/minoría va a ser no solo la que funde y haga posible el surgimiento de la sociedad, sino también la evolución y el progreso de la misma (Sánchez Cámara, 1986).

La profunda sistematicidad del pensamiento de Ortega queda patente si se atiende a que el pensador madrileño se sitúa en contra la expansión de la democracia, precisamente, porque, en su teoría, esto acabaría con la posibilidad de existencia de personas originales y fieles a sí mismas. En efecto, el problema de la expansión de la democracia aparece, en el pensamiento orteguiano, vinculado al más profundo problema de la expansión del principio de igualdad. Aquí conviene detenerse, pues se trata de uno de los puntos más malinterpretados del pensador madrileño.

A este respecto, es importante señalar que, para Ortega (2022b), el tema la igualdad y desigualdad entre los seres humanos no es tu tema biológico o jurídico, sino vinculado a los modos o formas de realización de la propia vida. Esto es: la desigualdad en Ortega es una cuestión ético-moral y se cifra en los modos de vida –auténtico o inauténtico– que cada ser humano elige para sí mismo.

Por consiguiente, debe tenerse presente que todas las reflexiones sobre la desigualdad entre seres humanos que hace Ortega, las hace en el marco de una teoría ética y no de una teoría política o jurídica (más allá de las implicaciones que posteriormente puedan derivarse para estos ámbitos). En efecto, Ortega habla siempre

de una desigualdad moral, no antropológica ni ontológica.

Precisamente por esto Ortega no se opone a la igualdad formal, reconocida en las primeras declaraciones de derechos (como la Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia de 1776 o la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789), sino a la igualdad material. A este respecto, quizá sea bueno precisar ambos conceptos:

A nivel jurídico, se entiende por igualdad formal aquel principio según el cual todas las personas, con independencia de su raza, sexo, origen, clase social, etc., deben recibir el mismo trato por las leyes, sin que tenga cabida la existencia de ningún privilegio (Pérez Royo y Carrasco Durán, 2021). Es el gran principio que los revolucionarios del s. XVIII esgrimieron contra el antiguo régimen y su sistema institucional de privilegios (Fassò, 2019). Hay una primera formulación de este principio en el art. 14 de la Constitución española de 1876 –bajo la que más tiempo vivió Ortega– y en el art. 2 de la Constitución republicana de 1931. En la actualidad, este principio está recogido en el art. 14 de la Constitución de 1978.

Por su parte, la igualdad material es aquella disposición constitucional en virtud de la cual se ordena a los poderes públicos que promuevan las condiciones para que la igualdad entre los distintos individuos sea efectiva en la realidad de las cosas y no solo en las disposiciones normativas. Este principio aparece por primera vez en la Constitución de la República de Weimar de 1919 y es recogido, de forma implícita, en el art. 25 de la Constitución republicana de 1931. En el vigente texto constitucional español, este principio se encuentra recogido en el art. 9.

Hecha esta aclaración jurídica, procede señalar que, como se ha indicado, Ortega se sitúa contra la igualdad material. En efecto, en línea con su teoría ética, considera que este principio es pernicioso no solo desde el punto de vista político, sino también desde el punto de vista ético. Y esto porque la igualdad material condena al ser humano a ser hombre-masa, tal y como este es descrito por el propio Ortega (2022b).

Como la entiende Ortega, la igualdad material (a diferencia de la igualdad formal, que es una igualdad de origen) lleva inevitablemente a la igualdad final de resultados, haciendo en última instancia que todos/as puedan solo lo mismo. Esto acabaría por impedir que las personas pudieran cumplir el imperativo de originalidad y de fidelidad al propio proyecto personal, cuyo desenvolvimiento implica necesariamente originalidad, diferencia y desigualdad.

En un sugerente texto, titulado *Democracia moribunda*, Ortega (2016a) señala que la igualdad material es negadora de la individualidad humana y de sus excelencias. Es, por consiguiente, una forma de desmoralización. Esto se ve perfectamente en la crítica que Ortega (2017a) hace de los totalitarismos.

Es interesante dejar apuntado que, para Ortega (2016a), la esencia de la igualdad (especialmente de la igualdad material) es una suerte de negación. Su fondo es, en cierto modo, un retazo de nihilismo. Esta esencia negativa de la igualdad material lleva, en última instancia, a que lo superior –en palabras de Ortega (2016a)– sufra una *capitis deminutio* (p. 218), a través de una negación de sus mejores aspectos.

Esto cercena la posibilidad de que el ser humano pueda ser fiel a su proyecto único y, por tanto, original, toda vez que, ajustando sus posibilidades a la de los demás, lo obliga a quedar reducido –capitidismuido– a la masa.

Esta idea se aprecia también en *Musicalia*, donde Ortega (2016b) hace una interesante reflexión en la que se comparan la revolución burguesa, la democracia y el romanticismo. En este texto vuelve Ortega a marcar una diferencia entre la igualdad formal –que le parece algo provechoso y deseable– y la igualdad material –perniciosa y anti-heroica–. En este sentido, señala: «cuando se pone a los hombres en igualdad de condiciones ante la lucha por la existencia, es seguro que triunfarán los peores, porque son los más» (Ortega, 2016b, p. 39). E introduce una idea muy sugerente para el tema de este estudio al sostener que la democracia se ha basado –hasta ahora– en la ostentación de derechos, pero que, si quiere sobrevivir, habrá de hacer también una lista de obligaciones. Idea que se reitera de forma insistente en «Revés de almanaque».

Ahora bien, de lo dicho se deduce que no es posible inferir que Ortega esté en contra de la igualdad formal de los seres humanos o que se sitúe a favor de formas de gobierno no democráticas. Precisamente en el texto de «Democracia morbosa» Ortega (2016a) hace una defensa cerrada de la democracia como sistema político y de la igualdad formal como principio capital de la misma, reconociendo que la democracia garantiza un mínimo de derechos, un suelo común y un punto de partida compartido.

En efecto, Ortega no se sitúa en ninguno de sus textos contra la democracia como sistema político o como forma de organi-

zación política de la sociedad. Esto resulta paladino si se analizan sus textos de forma atenta y desapasionada. En toda su obra no puede rastrearse ni una palabra, ni una expresión, en contra de la democracia como sistema político. Ahora bien, con la misma vehemencia con la que defiende la democracia como sistema político, ataca sus excesos y sus derivaciones a otros ámbitos de la vida:

La democracia, como democracia, es decir, estricta y exclusivamente como norma del derecho político, parece una cosa óptima. Pero la democracia exasperada y fuera de sí, la democracia en religión o en arte, la democracia en el pensamiento y en el gesto, la democracia en el corazón y en la costumbre es el más peligroso morbo que pueda padecer una sociedad (Ortega, 2016a: 214).

Gobierno democrático, sí; verdad democrática, arte democrático o ciencia democrática, no. Y esto porque, como él mismo indica:

Como la democracia es pura forma jurídica, incapaz de proporcionarnos orientación alguna para todas aquellas funciones vitales que no son derecho público, es decir, para casi toda nuestra vida, al hacer de ella principio integral de la existencia se engendran las mayores extravagancias (Ortega, 2016a: 214).

La democracia es, como se ha indicado, únicamente un sistema cuya función es determinar quién detendrá el poder en una sociedad determinada. Aquí está toda su grandeza, pero, también, toda su posible aplicación. Es por ello que no puede extenderse para decidir otros aspectos de la vida individual o social.

4. Conclusiones

La investigación precedente se planteaba como objetivo principal mostrar cómo, en contra de lo que (todavía) es una opinión común en algunos sectores filosóficos, Ortega es un defensor de la democracia como sistema político, sin que pueda verse en su actitud vital o en sus obras un ataque o un desmerecimiento de esta forma de organización social.

Para ello, se ha analizado la vida del filósofo madrileño y se han revisado algunas de sus publicaciones más importantes, haciendo especial hincapié en aquellas que tratan el tema político de forma más extensa.

Realizada esta labor, pueden presentarse las siguientes conclusiones:

Primera.- Del estudio biográfico realizado se deduce que Ortega entiende la función intelectual como una forma de compromiso con la realidad política y social de España. Ortega no se entrega a la labor intelectual por mero enriquecimiento personal o por sed de conocimiento, sino que es consciente de que con dicha entrega realiza una labor de servicio a la sociedad en la que vive: de ahí su urgencia por devolver a la sociedad –en forma de publicación accesible a la gran mayoría de personas– las conclusiones que alcanza.

Dentro de esta labor de compromiso político, Ortega entiende –o llega a entender– que la actitud reflexiva es más fecunda –a la larga– que la acción política directa, pues permite influir en las generaciones venideras.

Segunda.- Ortega es un acérrimo defensor de la democracia como sistema político. Esto se aprecia tanto en las actitudes

vitales que mantiene como en el análisis de su obra escrita: el rechazo de la monarquía y su deriva autoritaria, la fundación de la ASR, el compromiso con el naciente régimen republicano, la crítica a los regímenes totalitarios, etc. Ortega, por consiguiente, no puede ser incardinado entre los pensadores antidemocráticos o filofascistas.

Dentro de las diferentes acepciones del concepto democracia y de las formas que esta adopta en los diferentes Estados, puede decirse que Ortega defiende una democracia de corte liberal-conservadora, en la que haya una igualdad formal de derechos individuales, protegidos incluso frente al poder omnímodo del Estado. Del mismo modo, rechaza la idea de las democracias igualitaristas o revolucionarias.

Tercera.- Unido a lo anterior, Ortega rechaza la ampliación del ámbito de aplicación del principio democrático a otras esferas distintas de la política. Esto no lo hace por clasismo o elitismo, sino por cuestiones estrictamente filosóficas: la expansión del principio democrático conllevaría, inevitablemente, la expansión del principio igualitarista y esto implicaría la desaparición de las condiciones de posibilidad del héroe, que es el desigual por excelencia.

Esta «necesaria» desigualdad moral –no antropológica, ni ontológica, ni jurídico-política– de los seres humanos es la que le impele a rechazar toda forma de lo que él llama plebeyismo o tiranía de la masa sobre los individuos.

No se oculta que esta investigación no ha estado exenta de dificultades, entre las que pueden mencionarse, por razones de concisión, tres: la primera, dice relación con la abundancia de la bibliografía secundaria que ha generado el pensa-

miento de Ortega. Esta es tan amplia que, es prácticamente inabarcable en su totalidad. Eso hace que toda investigación sobre el pensamiento de Ortega tenga siempre una cierta provisionalidad, toda vez que siempre podrá ser completada –o enmendada– tras futuras revisiones bibliográficas.

La segunda es la existencia de múltiples interpretaciones del pensamiento orteguiano, cada una de las cuales reclama para sí la calificación de auténtica. En efecto, de Ortega se han hecho interpretaciones fenomenológicas (como la de Javier San Martín), vitalistas-nietzscheanas (como la de Cerezo Galán), católico-conservadoras (Sánchez Cámara), etc. Entre todas ellas, el pensamiento de Ortega no permanece, ciertamente, inexplorado, pero sí corre el riesgo de perderse en su originalidad y en su novedad, ahogado por el debate de sus discípulos y seguidores.

La tercera, finalmente, es el estilo de Ortega y la forma que el filósofo madrileño tiene de ordenar sus ideas. En lugar de proceder de una forma sistemática, Ortega prefiere presentar sus ideas al modo en que proceden las olas del mar: por avance y retroceso. Las ideas no se presentan completamente de una vez, de modo que el lector pueda tenerlas ante sí in ictu oculi; antes al contrario, Ortega desvela su pensamiento ante el lector como una suerte de aletheia: hay en ello algo de misterioso y oculto y quien se acerca al pensador madrileño siempre tiene la sensación de que en el aire –en la página– queda algo no dicho y solamente vislumbrado.

La investigación precedente habría de ser completada, en el futuro, con otra que encuadrara la presente reflexión en los conceptos de sociedad, nación y Estado

dentro del pensamiento de Ortega, pues solo así el concepto de democracia –en sentido político– podría ser comprendido en toda su amplitud.

5. Bibliografía

Badillo O'Farrell, P. (1998). *Fundamentos de filosofía política*. Madrid: Tecnos.

Cerezo Galán, P. (1984). *La Voluntad de Aventura*. Barcelona: Ariel.

Corominas, J. y Vicens, J.A. (2005). *Xavier Zubiri, la soledad sonora*. Madrid: Taurus.

De Haro Honrubia, A. (2015). “El pensamiento político de José Ortega y Gasset”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 32(2), 477-512.

De Haro Honrubia, A. (2022). “La democracia en la obra de José Ortega y Gasset (1883-1955). Del ideal ético al ideal político”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39(3), 629-634.

Expósito Roperro, N. (2021). *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico*. UNED.

Fassò, G. (2018). *Storia della filosofia del diritto I. Antichità e medioevo*. Bari: Editori Laterza.

Fassò, G. (2019). *Storia della filosofia del diritto II. L'Età Moderna*. Bari: Editori Laterza.

Gracia, J. (2014). *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus.

Hobbes, Th. (2018). *Leviatán*. Madrid: Alianza Editorial.

Kant, I. (2013). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza Editorial.

- Lasaga Medina, J. (2006). *Figuras de la vida buena. Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset*. Madrid: Enigma Editores y Fundación José Ortega y Gasset.
- Llano Alonso, F. H. (2010). *El Estado en Ortega y Gasset*. Madrid: Dykinson.
- Martínez Marzoa, F. (2018). *El concepto de lo civil*. La Oficina.
- Locke, J. (2014). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2016a). *El Espectador I y II*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2016b). *El Espectador III y IV*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2017a). *El Espectador V y VI*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2017b). *El Espectador VII y VIII*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2020). *España invertida y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2022a). *¿Qué es Filosofía? Y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2022b). *La rebelión de las masas y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2023). *El Hombre y la Gente y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pallottini, M. (1995). "Liberalismo y democracia en Ortega y Gasset". *Revista de Filosofía*, 8(13), 129-164.
- Pérez Royo, J. y Carrasco Durán, M. (2021). *Curso de Derecho Constitucional*. Marcial Pons.
- Peris Suay, A. (2014). "Propuestas para la reforma de la democracia en el pensamiento de Ortega y Gasset". *Daimón. Revista Internacional de Filosofía*, 61, 113-130. DOI: <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/157691>
- Sánchez Cuervo, A. (2017). "Dos interpretaciones del fascismo: Ortega y Gasset y María Zambrano". *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, 13. 61-75 DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.13.004>
- Pohlenz, M. (2022). *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual*. Madrid: Taurus.
- Rawls, J. (2021). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Paidós.
- Rousseau, J.J. (2012). *El contrato social*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sánchez Cámara, I. (1986). *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos.
- Suances Marcos, M. (2010). *Historia de la Filosofía Española Contemporánea*. Síntesis.
- Tomás y Valiente, F. (2001). *Manual de Historia del Derecho Español*. Madrid: Tecnos.
- Villacañas Berlanta, J.L. (2023). *Ortega y Gasset: Una experiencia filosófica española*. Escolar y Mayo.
- Warren C. y Brandeis, L. (1890). "The right to privacy". *Harvard Law Review*, 4(5). pp. 194-220.
- Zafranski, R. (2015). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Austral.
- Zubiri, X. (2007). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.