

PRESENTACIÓN DEL LIBRO “SOCIEDAD, HISTORIA Y DERECHO EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE ORTEGA Y GASSET”, DE G. ROBLES MORCHÓN

(Reus Editorial, Madrid, 2022; 274 págs.)

Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 24 de Enero de 2023

GREGORIO ROBLES MORCHÓN

1

Deseo en primer lugar expresar mi agradecimiento a esta Academia y a su Mesa directiva por haberme dado la oportunidad de presentar un libro que fue escrito hace 50 años, y muy especialmente este agradecimiento va dirigido a mi querido amigo y compañero de esta docta casa, D. Pedro Schwartz Girón, por haberse tomado el trabajo de leerlo y presentarlo, con palabras laudatorias también hacia mi persona. Lo cual, por mucho que sea expresión de la *amplificatio* propia del género retórico llamado epidíctico, agradezco muy sinceramente.

Me van a permitir que vuelva un poco la vista atrás, hacia aquellos años felices de finales de los sesenta y comienzos de los setenta. Felices, claro, por la edad que teníamos, pues la juventud suele transformar todo en ilusionante amanecer.

Además de ir superando los exámenes de la facultad de derecho, en un tiempo en el que las autoridades gubernativas cerraban los centros universitarios durante meses, yo me había dispersado en leer, y leer de todo, especialmente literatura, sociología, psicología, historia de las ideas, y por supuesto sin descuidar el aprendizaje de idiomas.

Nunca tuve duda alguna, desde el primer año de derecho, que mi lugar profesional estaba en la docencia universitaria, aunque, como es normal, no sabía todavía en qué materia. En esto me diferenciaba de mi compañero de curso, D. Gustavo Villapalos Salas, el cual -lo recuerdo siempre- cuando apenas teníamos 18 años me dijo un día que él quería ser catedrático de historia del derecho, lo que efectivamente cumplió, como todos ustedes saben.

Mi vocación por la docencia como actividad general databa de un tiempo anterior, de cuando con unos 13 años el párroco de mi barrio de Bilbao me ordenó (entonces los párrocos ordenaban, ahora me parece que no tanto) que impartiera la catequesis a un grupo de chavales que iban a hacer la primera comunión.

Recuerdo muy bien cómo me encandiló explicar a aquellos rapaces los mensajes del Evangelio, o por lo menos los que yo tenía por tal. Particular deleite me suponía explicar las parábolas: la del hijo pródigo, la de los talentos, la del administrador infiel, la del buen samaritano, la del buen pastor, etc., pero sobre todo la del grano de mostaza.

Esta era mi parábola preferida y lo ha seguido siendo con el paso de los años. Es aplicable a todos los aspectos de la vida humana. Su mensaje es, a mi entender, que todo lo importante tiene un comienzo humilde, que hay que saber enterrarse, desaparecer para el mundo y ensimismarse en el trabajo callado y constante, en la labor silenciosa y abnegada. Solo así se echan verdaderas raíces, y solo así el árbol crecerá después, imparable, robusto y bello. Hay que darse tiempo para que las cosas importantes maduren, sin prisas, sin ostentación, sin vanidad. Al final, cuando están maduras, salen al exterior por sí mismas, esplendorosas, llamativas, sin forzar nada, como producto de la misma naturaleza.

Al llegar al quinto curso de derecho barajé tres posibilidades para intentar quedarme en la Universidad como profesor ayudante: el derecho mercantil, el derecho político, y la filosofía del derecho. Como, obviamente, siempre he sido un individuo muy práctico me incliné por esta última.

D. Luis Legaz Lacambra era mi profesor de filosofía del derecho, así que en junio de 1970, concluida la licenciatura, solicité que me recibiera en el Instituto de Estudios Políticos, del cual a la sazón era su director. Me recibió en un despacho bastante grande, hoy transformado en algo más reducido, como sabe muy bien nuestro presidente. Los que le conocieron recordarán que D. Luis era hombre bondadoso y de pocas palabras, tímido en extremo. Él estaba sentado en su mesa de director, con la cabeza entre los libros, y me invitó a que me sentara enfrente, lo que hice de inmediato.

Me di cuenta de que esperaba mis palabras, así que le dije: “D. Luis, me gustaría trabajar con usted en filosofía del derecho.” Recuerdo muy bien que él me miró algo perplejo durante unos segundos. Me dijo entonces:

“Tenga usted en cuenta que tengo 64 años”. Me quedé sorprendido ante tal respuesta, y pensé: “y yo, 22”. Pero no dije nada.

En aquel momento no tenía idea del significado de la frase de D. Luis, aunque algún tiempo después empezaría a comprenderla bastante bien.

Pasaron unos segundos durante los cuales él me miraba y yo le miraba sin pronunciar palabra. Al fin me dijo: “Bueno, la verdad es que necesito un ayudante, haré la propuesta para que usted pueda empezar el próximo octubre”. Le di las gracias, y a continuación le pregunté: “¿Por dónde empiezo?”. Lo pensó un momento y respondió: “Empiece por Platón”.

Así es como comencé a trabajar la filosofía del derecho. Y así he continuado hasta hoy, 53 años después.

Mirando hacia atrás sin nostalgia, soy muy consciente de que me equivoqué, pues debería haber elegido el derecho mercantil o el derecho político (hoy constitucional), materias que entonces me gustaban mucho y que en la actualidad me siguen gustando. Me parece evidente que me equivoqué, por razones que no voy a exponer ahora; pero gracias a esa equivocación, paradójicamente, he sido muy feliz. Otro día quizás explique por qué; ya que en este momento nos reúne el comentario de este libro sobre D. José Ortega y Gasset.

Algún tiempo después de la entrevista con D. Luis, leída y fichada minuciosamente durante el verano la obra completa de Platón, y ya empezado el curso académico en octubre de 1970, le pregunté sobre un posible asunto de tesis de doctorado. Yo acompañaba a D. Luis en sus clases de 5º curso, con lo cual nuestro trato era asiduo.

Unos días después de mi solicitud, me propuso dos temas muy dispares entre sí: “el realismo jurídico escandinavo” y “la libertad en Ortega y Gasset”.

Desde los 13 o 14 años yo había sido lector asiduo y gran admirador de Unamuno y de Ortega. Mi padre, que venía a casa desde los mares, me regalaba cada vez un libro, bien fuera las obras de Gustavo Adolfo Bécquer, bien “Las mil mejores poesías de la lengua castellana”, bien las novelas de Unamuno, bien “Notas de andar y ver” de D. José Ortega y Gasset. Llegué incluso hacia los 16 o 17 años, en el verano, a leer “La rebelión de las masas”, que me entusiasmó.

Así que no lo dudé. Lo de los escandinavos me pareció entonces algo raro, aunque con el paso de los años acabaría dedicando bastante tiempo a esa versión extrema del positivismo jurídico.

Pensé entonces, creo que con buen criterio, que al no haber cursado la licenciatura de filosofía, dedicar unos años a Ortega y a las distintas tendencias filosóficas con las que dialogaba este insigne pensador, era una buena sustitución, y tenía la ventaja de no tener que pasar por la disciplina universitaria de profesores y programas que quizás no me interesaran.

Ortega, en efecto, se conecta con todo lo que puede ser interesante en el terreno filosófico: además de con la cultura en general, con la literatura y el arte, con la metafísica, la antropología filosófica, la historia, la teoría de la sociedad, la filosofía política e incluso la filosofía y la sociología del derecho (lo cual respecto de este último, el derecho, dicho con el mayor de los respetos, de un catedrático de metafísica es, por lo menos, algo inesperado).

Me apliqué con gran dedicación a un amplio abanico de lecturas en relación con la filosofía de Ortega, a la que él mismo denominó “el raciovitalismo”. Me sumergí con entusiasmo juvenil en la fenomenología de Edmund Husserl, en el neokantismo en sus dos vertientes de la escuela de Marburgo y la de Baden, en el existencialismo de Soren Kierkegaard, Jenn Paul Sartre y Martin Heidegger; así como también en la filosofía de la razón histórica de Wilhelm Dilthey, en la sociología del conocimiento, sobre todo de Karl Mannheim, en la filosofía de la historia de Oswald Spengler y Arnold Toynbee, en la sociología general de Georg Simmel, Max Weber y Émile Durkheim, en la filosofía política de los liberales, en especial en Alexis de Tocqueville y en John Stuart Mill, y en la filosofía del derecho de tendencia sociologizante de Rudolf von Jhering. Asimismo en las obras de los dos a mi juicio mejores filósofos del derecho españoles, que además eran mis maestros en aquellos años: Luis Recaséns Siches y Luis Legaz Lacambra, los dos -sobre todo el primero- de gran influencia orteguiana.

Y por supuesto también me enfrasqué en la para mí admirable obra de don José, así como en la de sus discípulos (Marías, Ferrater, Garagorri, etc.) y sus comentaristas y críticos.

Se daba la circunstancia algo extraña que, por aquel entonces, por aquello del idealismo juvenil, yo me había “convertido” al marxismo, eso sí, sin

profesar por eso el ateísmo, ni dejar de ser católico (católico de los malos quiero decir, o por lo menos de los mediocres).

Debí considerar, como tantos otros, que el marxismo era una manera de “aggiornamento” de las creencias cristianas además del modo más directo de implantar la justicia en el mundo.

Como ustedes saben muy bien esas “conversiones” son perfectamente comprensibles a determinada edad, y por eso incluso el profesor Pedro Schwartz me ha perdonado la que yo experimenté, aunque -todo hay que decirlo- no por mucho tiempo.

El caso es que junto al estudio detenido de la obra de Ortega y de sus comentaristas, me sumergí en las obras de Karl Marx y Friedrich Engels, junto a las de otros, como marxistas del momento que eran: Louis Althusser, Nicos Poulantzas, Umberto Cerroni, Galvano della Volpe, por citar unos pocos, y sobre todo a las de Georgy Lukács, con su obra *Die Zerstörung der Vernunft*, traducida en la Editorial Grijalbo como *El asalto a la razón*, siendo su literal significado *La destrucción de la razón*, junto con, también del mismo Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, o sea, *Historia y conciencia de clase*.

En la primera de estas obras de Lukács creí encontrar la “solución” a todos los problemas, ya fueran filosóficos, sociales o políticos, habida cuenta de que, según este autor, el pensamiento se dividía en dos tipos básicos: el de la verdad, o sea, el marxismo, y el de los demás, ya fuera la filosofía de los valores, el irracionalismo de Nietzsche, las tesis de Max Weber, o cualesquiera otras que se le pusieran por delante. También me encontré con una frase de Simone de Beauvoir que me tranquilizó mucho en mi deriva filosófica: “La verdad es una y el error múltiple”. Yo había encontrado “la verdad” y desde ella me disponía a enjuiciar a D. José Ortega y Gasset.

Bien es cierto que, aunque mi prejuicio ya estaba construido y consolidado, los escritos de D. José Ortega me deleitaron, como me habían encandilado desde mi adolescencia.

Escribí una tesis crítica sobre Ortega, demasiado crítica, pero en el camino, sin hacerme orteguiano del todo, sí me sentí influido por su manera de ver las cosas. Así, concluí mi tesis de doctorado con un fuerte sentimiento ambiguo. Por una parte rechazaba un pensamiento que yo consideraba entonces reaccionario; por otra, me fascinaba el estilo de la filosofía

orteguiana, su fresca desenvoltura a la hora de enfrentarse a los más graves problemas filosóficos, su atractivo literario, y su enorme independencia de criterio personal.

A pesar mío entonces, una de sus frases se me quedó clavada ya para siempre: “ser hombre de partido es una de las múltiples maneras de ser un imbécil”. Esta frase no significa que Ortega criticara la simple pertenencia a un partido político, sino que el objeto de su diatriba era la actitud, que vemos por desgracia tan frecuente, de pensar y conducirse en todo momento como el partido, esto es, como sus dirigentes ordenan, sin tener criterio propio o sin atreverse a expresarlo.

A medida que escribía la tesis, iba dando a D. Luis Legaz las correspondientes hojas escritas a máquina, en pequeñas dosis. D. Luis no me decía nada y a mí, la verdad, esto no me preocupaba entonces en absoluto. Hoy me habría preocupado algo.

Cuando concluí el trabajo se lo entregué ya encuadernado y al cabo de unas semanas le pregunté: “D. Luis, ¿qué le parece?”. Me respondió: “Está bien”. Calló un momento y añadió: “Ya sabe que yo no pienso como usted”.

Leí la tesis el 18 de junio de 1975. El tribunal lo compusieron, además de D. Luis Legaz Lacambra (entonces el director de la tesis formaba parte del tribunal), D. Joaquín Ruiz-Giménez Cortés, D. Francisco Rubio Llorente, D. Jorge de Esteban Alonso y D. Elías Díaz García. Fueron generosos con la calificación que me otorgaron, creo que pasaron por alto con gran benevolencia mis excesivas y por tanto injustificadas críticas.

Los miembros del tribunal no se empeñaron en desmontar mis críticas a Ortega desde el marxismo, aunque ninguno de sus miembros estaba de acuerdo con lo que yo mantenía, quizás el más próximo era Elías Díaz. Me parece que esta actitud era una muestra palpable de hasta qué punto el marxismo gozaba entonces de lo que podemos denominar “un gran prestigio intelectual y social”, aunque era entonces como lo es ahora científicamente insostenible. Poco después, sin embargo, ese prestigio se derrumbaría estrepitosamente.

La experiencia de mi tesis me permitió darme cuenta de hasta qué punto el ambiente, la moda y la propaganda, y asimismo la manipulación y tergiversación de la realidad por medio de un “lenguaje adecuadamente escogido”, pueden influir en las personas sin que nos demos plenamente

cuenta de las trampas. Por eso, en parte decepcionado conmigo mismo, decidí no publicar la obra, y dedicarme a una disciplina menos ideologizada: la teoría del derecho. Menos filosófica y más jurídica, aunque la filosofía siempre está por medio, ya que, como suele decirse, si se la expulsa por la puerta entra por la ventana.

2

La obra que hoy nos reúne tiene dos lecturas: la más superficial es la de la crítica marxista; la más profunda y la que hoy me parece que puede tener algún interés es la presentación que se hace en este libro del conjunto ensamblado de ideas de D. José Ortega y Gasset.

Se compone de cinco capítulos.

El capítulo 1º se titula “Ortega y Gasset y el raciovitalismo”. Se extiende sobre las diversas facetas de Ortega (como periodista, conferenciante, filósofo, profesor universitario, etc.), y en especial sobre el significado de lo que él mismo denominó “raciovitalismo” para designar su propia filosofía. Ortega se presenta como un pensador que situándose en el marco de las filosofías de la vida o de la existencia, no cae sin embargo en su “irracionalidad”, sino que se propone recorrer un nuevo camino que sortee lo mismo a los idealismos que a los irracionalismos existenciales, e igualmente a los materialismos. En este capítulo 1º se analizan los caracteres básicos de las filosofías irracionalistas así como los propios del raciovitalismo orteguiano. “Llegada la filosofía burguesa al punto culminante de su extenuación (irracionalismo puro), fue preciso insuflarla nuevos aires de vida “racionalizándola” (raciovitalismo). Crece así este como salvaguarda y continuación de aquel, si bien con nueva fuerza y propia independencia.” (p. 53)

El capítulo 2º se titula “La vida, realidad radical. Análisis de una categoría filosófica contradictoria”. Es un capítulo centrado en la metafísica orteguiana. Ante la pregunta filosófica fundamental (“¿qué es realidad?”), Ortega contesta: la realidad radical es la vida humana, pero no la vida humana genéricamente considerada, la vida humana en abstracto, sino la vida de cada cual, personal e intransferible. Sobre esta realidad radical que es la vida de cada cual se enraízan las demás realidades, las realidades radicadas, como son las cosas, los demás, el mundo, e incluso Dios.

“Mi vida -comento en el libro- es realidad radical porque está antes que todo lo demás, incluso antes del propio pensar. Este, el pensar, es una función más de mi vida.” Por esta razón Ortega da la vuelta al argumento de Descartes: “No existo porque pienso, sino al revés: pienso porque existo. El pensamiento no es la realidad única y primaria, sino al revés, el pensamiento, la inteligencia, son una de las reacciones a que la vida nos obliga, tiene sus raíces y su sentido en el hecho radical, previo y terrible de vivir.” (Ortega, “En el centenario de una Universidad”, OC V 468).

Esta postura deja claro que el individualismo racionalista de Descartes es sustituido por el individualismo vitalista de Ortega. Se trata, en definitiva, de dos modalidades de metafísica individualista.

En este capítulo 2º hago un análisis detenido del concepto de vida, destacando sus caracteres, con seguimiento estricto de las citas de Ortega. Tales caracteres son: La vida es individual e intransferible, es soledad, es fatalidad, es quehacer, es futurición, es preocupación, es inseguridad radical, es drama, naufragio, es prisa, es actualidad, la vida es experiencia de la vida, es autojustificación, es coexistencia, es misión, empresa, tarea.

“En la vida como realidad radical está todo el pensamiento de Ortega en germen: el raciovitalismo se nutre así de su fuente en todo momento. Esto no quiere decir que Ortega haya sido fiel hasta sus últimas consecuencias a su idea-base de la vida como realidad radical. Veremos en esta obra cómo el raciovitalismo, llegado a la reflexión antropológica, se escinde en dos vertientes: la una, fiel seguidora al punto de partida, que identifica al ser humano con su realidad radical (su vida), subjetivizando de esta forma el mundo moral; la otra, de raigambre idealista, que considera al hombre como persona, asiento firme de una teoría de los valores. Por esta razón puede afirmarse que el raciovitalismo no es enteramente consecuente consigo mismo.” (p. 106).

El capítulo 3º se titula “Consecuencias teóricas: desprecio por la vida social; irracionalismo historicista; dualismo antropológico.”

“La vida, para Ortega, es ‘personal e intransferible’, ‘cada uno se la hace a sí mismo’, ‘es radical soledad’. En contraposición a la dimensión personal de la existencia humana está la impersonal, esto es (...) aquella en la que el hombre actúa como ‘uno más’ dentro de la sociedad; se socializa, esto es, se impersonaliza, y por tanto pierde su sustancia personal.”

Para Ortega la vida social “es vida humana mineralizada” y por tanto carente de espíritu: lo social – nos dirá Ortega- es lo humano desalmado. (p. 108). “La sociedad (para Ortega) es un sistema de usos, y nada más que esto. Así pues, las características propias de los usos serán también consustanciales a la sociedad.” (109) Tales caracteres son: impersonalidad (el sujeto es la gente, el *man* impersonal: *man sagt, man denkt*: se dice, se piensa), irracionalidad, y presión social (se imponen gracias a la presión de los grupos sociales). (p. 110)

Para Ortega la vida social es vida inauténtica, vida falseada, vida en la apariencia. El ámbito de la sociedad es el propio del hombre inauténtico, del hombre-masa. Encontramos, pues, aquí lo que puede calificarse como desprecio hacia la vida social y, por tanto, a la vida política.

En este capítulo 3º destacamos la crítica siguiente. “La antropología de Ortega se enraíza en su concepción vitalista. Pero aquí es donde nuestro autor se traiciona a sí mismo, pues, lejos de ser coherente con la idea inicial, con el dato inmediato de la vida humana, elabora dos concepciones antropológicas diferentes, por no decir contradictorias.” (p. 156). A la primera la podemos denominar “irracionalismo antropológico”; a la segunda, “idealismo antropológico”.

El primero, el irracionalismo antropológico, defiende que el ser humano carece de sustancia, es una realidad que se hace a sí misma y solo es en tanto que se hace, esto es, en tanto que vive. (p. 157). “El hombre – dice Ortega- no tiene naturaleza, sino que tiene historia; lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia al hombre.” (“Historia como sistema”, OC VI 41). Marías le matizará diciendo que sí tiene naturaleza, pero que es historia (“Acerca de Ortega”, 127).

Al identificarse el ser humano con su vida, todo el análisis aplicado a esta es aplicable igualmente a aquel. La antropología irracionalista, y por tanto también la propia del raciovitalismo, tiene un carácter heroico-elitista. Separa las masas dirigidas de las minorías directoras y proporciona a estas últimas cauces ideológicos de justificación.

Al ser humano le rodea la circunstancia, el mundo, que no es otra cosa que un conjunto de facilidades y dificultades para hacer su propia vida. El ser humano es novelista de sí mismo y su libertad equivale a la necesidad de elegir entre las alternativas que la circunstancia le ofrece. Ortega hace

equivalente la libertad y la elección. Dado que el ser humano está forzado a elegir, de ahí se deriva que está forzado a ser libre. Una formulación muy próxima a la del existencialista Jean Paul Sartre. Con esta identificación se rehúye el problema de fondo de la libertad, que radica no en la decisión electiva, sino en las condiciones de la decisión. (165)

Para Ortega, la ética de la vida es la ética de la autenticidad, esto es, de la fidelidad al destino personal. Por eso, cada ser humano debe cumplir su destino, aunque vaya en contra de todas las ideas morales que predominan en la sociedad.(171) Llega a decir Ortega: “El hombre cuya entelequia fuera ser ladrón tiene que serlo” (“Goethe desde dentro” OC IV 405-406). La teoría subjetivista de la ética es la que triunfa aquí, un subjetivismo que hace de la vida la panacea axiológica.

La irracionalidad del eticismo vital se manifiesta también claramente por las propias palabras de Ortega. Pues reconoce que junto a la moral de la autenticidad, “situada en la región más profunda y primaria de nuestro ser”, existe otra moral, la del “deber ser”, la cual “habita en la región intelectual del hombre” y por eso es de segundo grado ya que “todo lo intelectual y volitivo es secundario”. (“Goethe desde dentro, OC IV 405-406).

Ortega, sin embargo, no ha sido consecuente con el planteamiento vitalista de la moral y, en general, de la axiología. Si hubiera seguido adelante, habría llegado a las mismas metas alcanzadas por el irracionalismo puro, que en este campo oscila entre la transmutación de los valores y la llamada ética de la situación. El raciovitalismo, fiel a su naturaleza híbrida, ha elaborado dos concepciones morales diferentes, que son paralelas a su característico dualismo antropológico. (172).

Sin embargo, no hay en Ortega un desarrollo profundo de la segunda versión antropológica y por tanto de la ética, la idealista u objetivista. El raciovitalismo, en su pretensión de conciliar razón y vida, ha elaborado dos morales. Mientras que la primera conduce al subjetivismo vitalista, la segunda se inscribe en la teoría objetiva de los valores. Por una parte, el ser humano como su vida, por otra el ser humano como persona. (173).

El capítulo 4º se enfrenta ante el dualismo propio de la filosofía política de Ortega: el dualismo entre democracia y liberalismo.

En Ortega encontramos muy bien expuesta la tensión entre democracia y liberalismo, dos conceptos de la política que constituyen la respuesta a dos

cuestiones diferentes. La democracia se plantea la pregunta de quién manda o debe mandar en una sociedad, y el liberalismo se cuestiona por los límites del poder.

La respuesta de la democracia a la cuestión que ella plantea es que el sujeto titular del poder es el pueblo, todos los ciudadanos del Estado. Por el contrario, el liberalismo contesta al problema de los límites del poder político, esto es, que sea quien sea el que ostente el poder -siguiendo la tradicional distinción: uno, pocos o todos-, dicho poder no habrá de ser absoluto, sino que respetará los derechos de las personas por ser previos a la organización política del Estado. (218)

Ortega es proclive a criticar la democracia y a ensalzar el liberalismo. Representa la postura de un liberal que desconfía del poder de las masas. Ortega se muestra muy liberal y escasamente democrático. El liberalismo constituye para Ortega una conquista política que se caracteriza por su generosidad y es el signo máximo de la actitud de contar con los otros, con los que no ostentan el poder. (219)

Respecto de la democracia encontramos en su obra una doble crítica: la crítica a la democracia como forma de vida y la crítica a la democracia como forma política. La primera de estas críticas encaja en la filosofía social de Ortega, la segunda en su filosofía política.

En esta parte del libro presento también una comparación entre la postura de Ortega y Gasset y la propia de Alexis de Tocqueville respecto de la democracia.

Llegamos a varias conclusiones de las cuales destaco aquí esta: Tocqueville se muestra algo más comprensivo que Ortega, pues al final de su obra "La Democracia en América" acaba reconociendo que la igualdad puede llevar a los hombres al despotismo, pero también a la independencia, y que después de todo la igualdad es más justa que la libertad. Mientras que Tocqueville intuye la posibilidad de conciliar igualdad y libertad, aunque no desarrolle a fondo esta intuición, Ortega ve en dicha dicotomía dos realidades inconciliables.

Por último, en este análisis de los dualismos orteguianos, el capítulo 5º está dedicado al derecho. En la filosofía jurídica Ortega también se sitúa en dos frentes que se hallan en tensión. Por una parte concibe el derecho como uso social y, por tanto, como algo impersonal e irracional que se impone al

individuo, quiera este o no; y por otra, manifiesta su concepción de la justicia como valor, si bien no otorga a este segundo aspecto la extensión y la importancia que otorga al primero.

Aunque la obra de Ortega no tiene el aspecto programático de un sistema filosófico, ya que está dispersa en escritos múltiples y casi todos ellos son de signo ensayístico, creo que en este libro mío aparece transparente el sistema filosófico orteguiano. Encontrar el hilo conductor en el conjunto de sus escritos y presentar estos últimos como expresión de un sistema filosófico fue para mí una tarea ineludible.

Lo cual no significa que dicho sistema carezca de contradicciones, como hemos destacado; o, si esta última palabra suena demasiado fuerte, podemos decir de “ambigüedades”. O mejor aún, de “dualismos”.

Estos dualismos se abren paso a partir de la antropología filosófica de Ortega. Por una parte ve al ser humano como identificado con su vida, por otra, como persona. Manifiesta en este dualismo una antropología por un lado irracionalista, por otro idealista.

A partir de esa concepción dual del ser humano penetra en la filosofía social enfrentando la sociedad de masas y la sociedad constitutivamente aristocrática. En la filosofía política con la tensión entre democracia y liberalismo. Y en la filosofía jurídica con la dualidad que contempla el derecho por una parte como uso social, en consecuencia como algo irracional y anquilosado, y por otra como valor concentrado en la idea de justicia.

A pesar de las críticas que se le puedan hacer, o precisamente por ellas, Ortega junto con Unamuno constituye el culmen de la filosofía española contemporánea. Si fuese alemán estaría en todos los libros como cita obligada. Si fuera francés, inglés o estadounidense le habrían dado el premio Nobel de lo que sea, por ejemplo de Literatura, y en las escuelas sería de lectura obligatoria.

Séame permitido acabar esta breve disertación con una expresión de alabanza y admiración al gran D. José Ortega y Gasset.

Hombre bueno y cabal, inteligencia portentosa, escritor incomparable, patriota leal siempre a España, su desgracia fue vivir como individuo civilizado y pacífico en un tiempo tempestuoso e irracional. Representó lo que en España no ha triunfado nunca de verdad y por el camino que vamos no parece que vaya a triunfar: la razón política de la convivencia y de la amistad, la aspiración de todos a convivir en armonía y mirando al futuro con un proyecto común. En definitiva, la democracia liberal.

Nada más. Les agradezco mucho su atención.