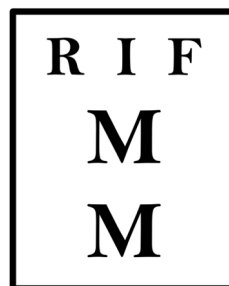


**La “libertad política” en Ortega y Gasset. Una aproximación a su pensamiento metapolítico**

**“Political Freedom” in Ortega y Gasset. An Approach to his Metapolitical Thinking**

Héctor Pinto Benavides<sup>φ1</sup>

Universidad de Chile



Recepción: 12.09.14 Aceptación 09.12.14

**Resumen:** En el conjunto de la obra y pensamiento de José Ortega y Gasset (1883-1955), el ámbito político (en su más amplio sentido) está íntima y profundamente vinculado a su reflexión filosófica. De ahí que, para comprender el sentido de la *libertad política* en Ortega, se haga necesario tener siempre presente cómo ésta se inserta dentro su comprensión misma de la filosofía como una metafísica de la vida humana, según la cual, esta última constituye aquella realidad radical a la cual remiten todas las demás realidades: entre ellas, la política. A la luz de lo anterior, el presente artículo se propone exponer ciertas ideas y conceptos clave que permitan –a modo de aproximación– dar cuenta del sentido y alcance de la *libertad política* en el pensamiento orteguiano.

**Palabras clave:** Ortega y Gasset, vida humana, realidad radical, liberalismo, libertad política.

**Abstract:** In the set of work and thought by José Ortega y Gasset (1883-1955), the political field (in its widest sense) is intimate and deeply linked to his philosophical reflexion. Hence to understand the sense of the political freedom in Ortega, it becomes always necessary to bear in mind how this political freedom inserts itself into his comprehension of philosophy as a metaphysics of human life, according to which, the latter constitutes that radical reality to which all other realities are sent: politics, amongst them. With the previous facts exposed, the paper will tackle certain ideas and key concepts that allow accounting for the sense and scope of the political freedom in Ortega's thought.

**Keywords:** Ortega y Gasset, human life, radical reality, liberalism, political freedom.

---

<sup>φ</sup> Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile. Magíster (c) en Filosofía, Universidad de Chile. Contacto: hpinto1789@gmail.com

<sup>1</sup> Agradezco al Prof. Jorge Acevedo G., de la Universidad de Chile, por las fructíferas meditaciones en torno a la obra de Ortega y Gasset en el transcurso de sus Seminarios de Magíster de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Expreso mi agradecimiento a los evaluadores anónimos de esta revista por sus asertivas sugerencias y observaciones que han contribuido a mejorar la versión final del artículo.

## 1. Cuestiones preliminares.

En un artículo publicado en 1953 (tan sólo un par de años antes de fallecer) titulado “El especialista y el filósofo”, escribe Ortega:

(...) resulta que, aunque cada hijo de vecino y sobre todo cada profesional tiene una filosofía –o mejor una filosofía le tiene, le tiene preso–, se irrita cuando un hombre especialmente dedicado a la filosofía toma la palabra para decir algo que tiene que ver con las cosas de su oficio. Si el ciudadano de que se trata es casualmente un político, su irritación es aún mayor. Se ve a las claras que, desde hace varias generaciones, en todo lo que va de siglo, el político se pone nervioso cuando el filósofo avanza a las candilejas para decir lo que hay que decir sobre los temas políticos. Son, en efecto, los dos modos de ser hombre más opuestos que cabe imaginar. El filósofo, el pensador se esfuerza intentando aclarar cuanto es posible las cosas, al paso que el político se empeña en confundirlas todo lo posible. Por eso, político e intelectual son el perro y el gato dentro de la fauna humana (OC. IX, p. 629).

Al tenor de estas palabras, tiende a creer uno que la política es asunto de poca monta en la obra y pensamiento de Ortega. Nada más alejado de eso.

Desde sus primeros artículos con comentarios políticos publicados en los diarios *El Imparcial* y *El Sol*, pasando por la fundación de la “Liga de Educación Política Española”,<sup>2</sup> hasta su proyecto de creación de un “Instituto de Humanidades”,<sup>3</sup> la actividad política (en su más amplio sentido) estuvo presente a lo largo de toda la vida de nuestro pensador.

A partir de la nueva edición de sus *Obras Completas* ha sido posible establecer –con cierta certeza– que la actividad filosófica de Ortega no puede comprenderse aislada de su acción y participación política, y viceversa (cf. Conill 2011; San Martín 2005).<sup>4</sup>

¿Cómo comprender, entonces, la crítica de Ortega hacia el ciudadano político?

---

<sup>2</sup> Dicha asociación, cuyo año de fundación fue 1914, estuvo compuesta –además de Ortega– por Manuel Azaña, Manuel García Morente, Antonio Machado, Salvador Madariaga, entre otros destacados intelectuales de la época (cf. Acevedo 1992, p. 27).

<sup>3</sup> En 1948, escribe Ortega el artículo “Prospecto del Instituto de Humanidades” (OC. VII, pp. 9-24), donde anunciaba la creación de dicho instituto. El instituto (en cual participaron como co-fundadores Julián Marías y la hija de Ortega, Soledad Ortega) lamentablemente, no cumplió el propósito esperado por Ortega y cerró sus puertas en 1950 alcanzando a dictar dos cursos: *Una interpretación de la historia universal* (curso inaugural, 1948) y *El hombre y la gente*, 1949/50.

<sup>4</sup> Esta nueva edición, de 10 tomos, estuvo a cargo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón (a través del Centro de Estudios Orteguianos) y la editorial Taurus. Iniciada en el año 2004, el último tomo fue publicado en el año 2010. El aporte más significativo de esta edición ha sido el criterio cronológico que ha dado a la publicación de las obras de Ortega, permitiendo con ello, una lectura de conjunto de sus escritos. Una visión general respecto a la trayectoria de la edición, se encuentra en el artículo de Jesús Conill Sancho, El acontecimiento de las nuevas Obras completas y el perfil filosófico de Ortega y Gasset (2011). *Revista de Estudios Orteguianos*, N° 22, pp. 7-22. Para efectos de este ensayo, no obstante, he utilizado la antigua versión de la *Obras Completas* editada por Alianza Editorial/Revista de Occidente (7ª edición de 1966).

La crítica esbozada por Ortega debe, ante todo, ponerse en contexto. Sin entrar en profundidad en el tema (pues no es propósito de este ensayo) se debe tener presente que el artículo mencionado está escrito en relación a la conferencia “El mito del hombre allende a la técnica”, en donde Ortega lleva a cabo una profunda crítica al fenómeno de la técnica moderna y su despliegue.<sup>5</sup> En esa dirección, Ortega advierte que la filosofía –por lo pronto, aquello a lo que la filosofía apela– parece ya no ser tomada en consideración por las otras áreas del conocimiento (o, al menos, parece existir cierta antipatía respecto a los alcances que una reflexión filosófica pueda tener) ahí donde la inmediatez de la técnica es lo fundamental e imperativo. El político (aquí en su sentido restringido) representa la figura extrema de aquel profesional que impera en dicho ámbito: el especialista.<sup>6</sup> Especialista que en este caso, *más que aclarar las cosas tiende a complicarlas lo máximo posible*; todo lo contrario del filósofo.

Mas, ¿no señalaba hace un instante que la reflexión filosófica orteguiana no puede desvincularse de su acción política y viceversa? ¿No hay aquí una evidente contradicción? Nada más errado pensar de esa manera. La contradicción es sólo aparente.

Si bien Ortega tuvo una participación política concreta (con resultados poco afortunados),<sup>7</sup> dicha participación sobrepasa los intereses de su acción particular.

La dimensión política de Ortega es pensada desde su comprensión misma de la filosofía como una *metafísica de la vida humana*, según la cual, la vida humana constituye aquella realidad radical a la cual remiten todas las demás realidades: entre ellas, la política.

Ortega piensa, así, en una *metapolítica*: una política que rebase los límites de una acción política individual. La crítica de Ortega hacia los políticos y la política que ellos ponen en marcha (sobre todo en el contexto de la técnica moderna) apunta hacia esa dirección. No puede existir una verdadera política si no es pensada desde la dimensión radical que es la vida humana.

---

<sup>5</sup> Para una profundización al respecto invito a una lectura de la conferencia misma y de los artículos asociados (OC. IX); además, y de sobre manera, remito a *Meditación de la técnica* (OC. V, p 317-378).

<sup>6</sup> En su libro *La rebelión de las masas*, dice Ortega respecto al *especialista*: “El especialista nos sirve para concretar enérgicamente la especie y hacernos ver todo el radicalismo de su novedad. Porque antes los hombres podían dividirse, sencillamente, en sabios e ignorantes, en más o menos sabios o más o menos ignorantes. Pero el especialista no puede ser subsumido bajo ninguna de esas dos categorías. No es un sabio, porque ignora formalmente cuanto no entra en su especialidad; pero tampoco es un ignorante, porque es un ‘hombre de ciencias’ y conoce muy bien su porción de universo. Habremos de decir que es un sabio-ignorante, cosa sobremanera grave, pues significa que es un señor el cual se comporta en todas las cuestiones que ignora, no como un ignorante, sino con toda la petulancia de quien en su cuestión especial es un sabio” (1930, pp. 179-180). Respecto a este mismo tema, véase de Ortega: “El intelectual y el otro”, en *Ideas y Creencias* (1977). Madrid: Editorial Espasa-Calpe (Colección Austral), pp. 195-208.

<sup>7</sup> Nos dice Acevedo al respecto: “Su paso por la política no fue suficientemente ‘afortunado’, como suele ocurrir con los intelectuales que incursionan en su ámbito. No obstante, aunque la república española que resultó fue muy distinta de la que él anhelaba y por la que lucho, las vivencias que obtuvo de un campo diametralmente opuesto al que le era propio, fueron fructíferas. Su ‘fracaso’ dentro de la política, decantó en una serie de meditaciones sociológicas e históricas –y, por cierto, políticas– que son de la mayor importancia. Experiencias desdichadas se tradujeron en teorías de gran significación. Ortega, fiel a su ética, sacó provecho inclusive –y muy especialmente– de lo insatisfactorio, obstaculizador, negativo y aporético” (1990, pp. 19-20).

## 2. Metafísica de la vida humana.

### La realidad radical de la vida.

En su libro publicado póstumamente (1958) *La idea de principio en Leibniz*, afirma Ortega: “La filosofía es una cierta idea del Ser. Una filosofía que innova, aporta cierta idea del Ser” (1979, p. 19). No hay duda que Ortega comprendió su proyecto filosófico como un proyecto innovador respecto a las ideas acerca del Ser que lo precedieron. En ese sentido, Ortega interpreta al ser como *vida humana*.<sup>8</sup> Lo innovador de esta nueva idea del ser que aporta Ortega, como vida humana, es que dicha comprensión no se lleva a cabo teoréticamente (suscrita a una paradigma, dogma o teoría, o al menos, no tan sólo a ese nivel), si no que, por el contrario, dicha comprensión se hace desde la realidad misma que ella abre (cf. Conill 2011, p. 19 y ss.). La filosofía de Ortega, se comprende así, como una *metafísica de la vida humana*, esto es, como una descripción de la realidad primordial y radical que es la vida. ¿En qué sentido, la vida es una realidad radical?

En *Historia como sistema* (1935), señala Ortega: “La vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella” (1981, p. 13).

La vida humana aparece –en primer término– como una realidad *extraña* de la cual lo más característico es su *radicalidad*: radicalidad en el sentido de raíz. Ortega:

Al llamarla ‘realidad radical’ no significo que sea la única ni siquiera que sea la más elevada, respetable o sublime o suprema, sino simplemente que es la raíz –de aquí, radical– de todas las demás en el sentido de que éstas, sean las que fueren, tienen, para sernos realidad, que hacerse de algún modo presentes o, al menos, anunciarse en los ámbitos estremecidos de nuestra propia vida (OC. VII, p. 101).

La vida humana surge, de este modo, como el ámbito en donde todas las demás realidades deben aparecer o anunciarse para constituirse como tales. La vida humana es la raíz desde donde debe partir todo horizonte de comprensión de las demás realidades. Lo anterior no significa que en dicha comprensión orteguiana de la vida humana, ésta se entienda como el fundamento y origen de las demás realidades: la vida es sólo “el ámbito de comparecencia del resto de lo que hay” (Acevedo 2010b).

Ahora bien, advierte Ortega:

Siempre que digo ‘vida humana’, sea lo que fuere, a no ser que haga yo alguna especial salvedad, ha de evitarse pensar en la vida de otro, y cada cual debe referirse a la suya propia y tratar de hacerse ésta presente. Vida humana como realidad radical es sólo la de cada cual, es sólo *mi vida*. Para comodidades de lenguaje la llamaré a veces ‘nuestra

---

<sup>8</sup> La expresión *vida humana* puede conducir, a veces, a errores de interpretación en la obra de Ortega. Es por ello que el mismo Ortega, no se compromete totalmente con dicho concepto (concepto que además debe comprenderse como una *expresión terminológica* en el lenguaje filosófico de Ortega). Vida humana no debe pensarse en el sentido biológico o antropológico, si no más bien, en el sentido *biográfico*. Para una profundización al respecto, remito de Ortega: §§s 28 y 29 de *La idea de principio en Leibniz* (1979) y *Sobre la razón histórica* (OC. XII). También remito a Acevedo (2005), pp. 35-37, en donde se refiere extensamente a la problemática acerca del concepto de vida humana en Ortega.

vida', pero ha de entenderse siempre que con esta expresión me refiero a la vida de cada cual y no a la de los otros ni a una supuesta vida plural y común (OC. VII, pp. 99-100).

Ortega nos previene ante lo primero que podríamos pensar: que la vida humana es un fenómeno colectivo y común. Todo lo contrario, la vida humana es *mi vida*: única e individual. La vida *de los otros*, nos aparece –dice Ortega– como *mero espectáculo en el escenario de mi vida* (ibíd., p.100).

Esta concepción individual de la vida no debe leerse en Ortega como una suerte de subjetivismo idealista predominado por un *yo que existe y percibe* las demás realidades. Que la vida humana como realidad radical, sea *mi vida*, significa que “el hombre, que es siempre yo –el yo que es cada cual–, es lo único que no existe, sino que *vive* o es viviendo. Son precisamente todas las demás cosas que no son el hombre, yo, las que *existen*, porque aparecen, surgen, saltan, me resisten, se afirman dentro del ámbito que es mi vida” (ibíd., p.101).

A esta extraña realidad radical que es nuestra vida otorga Ortega, a lo largo de su obra, una serie atributos de importantísimo carácter, entre los cuales podemos mencionar –sin ser exhaustivo: *drama, naufragio, acontecimiento, proyecto, soledad*.<sup>9</sup> No obstante, existe un atributo que es primordial: la vida humana es *quehacer*. Dice Ortega:

La nota más trivial, pero a la vez más importante de la vida humana, es que el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia. La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto sin saber como. Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros mismos, cada cual la suya. La vida es *quehacer* (1981, p. 13).

De la cita en cuestión, se desprenden –en principio– dos ideas clave. 1) Nuestra vida no es algo que nos demos a nosotros mismos, si no que por el contrario, nos encontramos así de repente viviendo; lo primero y radical que nos sucede es, precisamente, *vivir*: la vida nos es, en una expresión muy reveladora, “*disparada a quemarropa*” (Ortega OC. VII, p. 102). Nos encontramos, utilizando un lenguaje coloquial, sin saber cómo ni cuando con nuestra vida. 2) Esta vida nos es dada *vacía*: debe uno “*hacérsela*, cada cual la suya. La vida es un gerundio y no un participio: *un faciendum* y no un *factum*” (Ortega 1981, p. 37).

La vida humana tiene en Ortega, por tanto, un carácter *transitivo* (el encontrarse viviendo) y un carácter eminentemente *ejecutivo* (el tener que hacerse uno la vida) (cf. Yáñez 2005). La vida “consiste precisamente en su ejecución, en ser efectivamente vivida y hallarse siempre inconclusa, indeterminada” (Ortega OC. IV, p. 402).

---

<sup>9</sup> Ortega: “La vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse (...) La conciencia del naufragio, al ser la verdad de la vida, es ya la salvación” (...) “La vida es constitutivamente un drama, porque es la lucha frenética con las cosas y aun con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto” (OC. IV, pp. 397/400); “La filosofía es un sistema de radicales actitudes interpretatorias, que el hombre adopta en vista del acontecimiento enorme que es para él encontrarse viviendo” (1979, p. 263); “La vida *sensus stricto* por ser intransferible resulta que es esencialmente *soledad, radical soledad* (OC. VII, p. 105).

En el carácter ejecutivo de la vida humana, que sea constante quehacer, se juegan para Ortega una serie de otros atributos, no menores, que se derivan de este carácter de la vida: por lo pronto, *la elección* y *la decisión*. ¿Por qué?

Al declarar que la vida humana es quehacer Ortega no supone que éste esté resuelto de antemano. Más bien, no existe un quehacer determinado que se fuerce a hacer en, tal y tal, situación. Ortega indica: “no nos es impuesto este o el otro quehacer, como le es impuesta al astro su trayectoria o a la piedra su gravitación” (1981, p. 14). Así, “antes de hacer algo, tiene cada hombre que decidir, por su *cuenta y riesgo*, lo que va a hacer” (ibíd.; lo cursivo es mío).

La vida humana abre –afirma Ortega– un abanico de posibilidades, ante las cuales, el hombre debe decidir que hacer o no hacer. El hombre “no sólo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar *lo que va a hacer*” (Ortega 1981, p. 34).<sup>10</sup>

Esto último, va a ser de suma importancia en esta descripción metafísica que hace Ortega de la realidad radical de la vida humana, pues, se abre aquí, la posibilidad de pensar y comprender la dimensión y manifestación del fenómeno de la libertad. Libertad que en el ámbito del quehacer que es la realidad radical de la vida se concibe como una *libertad personal*.

### **La libertad en el ámbito de la vida humana**

El hombre debe –sostiene Ortega– llegado el momento, tomar la decisión de hacer o no hacer determinada acción. Dicha decisión lo enfrenta a un sinnúmero de posibilidades que le presenta la vida. No obstante, en dicha decisión de *lo que va a hacer*, se juega también aquello que el hombre va a ser: “la vida, que es ante todo lo que podemos ser, vida posible, es también, y por lo mismo, decidir entre las posibilidades, lo que en efecto vamos a ser” (1930, p. 68). Ortega:

Las posibilidades, tampoco me son regaladas, sino que tengo que inventármelas, sea originalmente, sea por recepción de los demás hombres, incluso en el ámbito de mi vida. Invento proyectos de hacer y de ser en vistas de las circunstancias. Esto es lo único que encuentro y que me es dado: la circunstancia (...) Entre esas posibilidades tengo que elegir. Por tanto soy libre. Pero entiéndase bien, soy *por fuerza* libre, lo soy quiera o no (...) (1981, p. 39).

Estas posibilidades de ser y hacer que despliega el quehacer de la vida humana conducen hacia lo que Ortega llamará el *programa* o *proyecto vital* del hombre (cf. Ortega 1981, p. 38-47 y ss.). Las decisiones que se han de tomar en dirección del proyecto vital, están condicionadas por la *circunstancia* en la cual el hombre se ve forzado a elegir y, en consecuencia, a ser forzosamente libre.

---

<sup>10</sup> Dicha decisión estará supeditada –de acuerdo a Ortega– a cierto *sistema de creencias o convicciones* que es la base desde donde se pueda tomar. Ortega: “toda vida de un hombre parte de ciertas convicciones radicales sobre lo que es el mundo y el puesto del hombre en él parte de ellas y se mueve en ellas” (1959, p. 21). El desarrollo de este asunto –de carácter central en Ortega– puede desviar el propósito de este ensayo, es por ello que sólo me limito a mencionarlo, más no restándole importancia. Para una profundización acerca de este asunto en Ortega, remito en lo medular a su libro *Ideas y Creencias* (1977).

Es, pues, necesario realizar unos breves alcances acerca de lo que entiende Ortega por circunstancia. En su primer libro publicado, *Meditaciones del Quijote* (1914), escribe Ortega: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (1975a, p. 30), expresión que condensa y es base de todo su pensamiento. En una apretada lectura de esta fórmula, se puede decir: el primer *Yo* se refiere a la vida humana (tal como la hemos venido describiendo); el segundo yo, al hombre (el que cada uno es), finalmente la circunstancia es el contorno, el orbe, *el mundo* en que el hombre (el yo) vive. A propósito de ésta última, aclara Ortega:

El hombre, pues, al encontrarse viviendo se encuentra teniendo que habérselas con eso que hemos llamado contorno, circunstancia o mundo. Si estos tres vocablos van a ir diferenciando ante nosotros su sentido, es cosa que ahora no interesa. En este momento nos significan lo mismo; a saber, el elemento extraño al hombre, foráneo, el ‘fuera de sí’, donde el hombre tiene que *afanarse* en ser. Ese mundo es una gran cosa, una inmensa cosa, de límites borrosos, que está lleno hasta los bordes de cosas menores, de lo que llamamos cosas y que solemos repartir en amplia y gruesa clasificación, diciendo que en el mundo hay minerales, vegetales, animales y hombres (OC. VII, p. 107-108).

La circunstancia es –para Ortega– *el mundo*: ese elemento extraño al hombre, en donde tiene que *afanarse*, *esforzarse*, por ser. Este afán, este esfuerzo por ser, le es inherente al hombre, pues, ese mundo (extraño y foráneo) es “estorboso, negativo, hostil” y le “opreme, comprime y reprime” (ibíd., 108).

Pues bien, el hombre debe decidir *que hacer* y *que ser* frente a este cúmulo de posibilidades que abre la vida, posibilidades que se encuentran condicionadas por la circunstancia, esto es, el mundo que le oprime, comprime y reprime. La circunstancia, entonces, por un lado, ofrece las posibilidades de entre las cuales el hombre debe elegir y decidir, pero, por otro, plantea una serie de dificultades y límites a dicha decisión. Ortega:

Circunstancia y decisión son los dos elementos radicales de los que se compone la vida. La circunstancia –las posibilidades– es lo que de nuestra vida nos es dado e impuesto. Ello constituye lo que llamamos mundo. La vida no elige su mundo, sino que vivir es encontrarse, desde luego, en un mundo determinado e incanjeable: en este de ahora. Nuestro mundo es la dimensión de la fatalidad que integra nuestra vida. Pero esta fatalidad vital no se parece a la mecánica. No somos disparados sobre la existencia como la bala de un fusil, cuya trayectoria está predeterminada. La fatalidad en que caemos al caer en este mundo –el mundo es siempre éste, este de ahora– consiste en todo lo contrario. En vez de imponernos una trayectoria, nos impone varias y, consecuentemente, nos fuerza... a elegir. ¡Sorprendente condición la de nuestra vida! Vivir es sentirse *fatalmente* forzado a elegir la *libertad*, a decidir lo que vamos a ser en este mundo. Ni un solo instante se deja descansar a nuestra actividad de decisión. Inclusive cuando desesperados nos abandonamos a lo que quiera venir, hemos decidido no decidir (1930, p. 68-69).

Desde éstas últimas palabras, es posible desprender que el fenómeno de la libertad en Ortega (en su sentido más metafísico, esto es, en su descripción de la realidad radical que es la vida) tiene el carácter de una *condena trágica* –de ahí la fatalidad– ante la cual el hombre (inmerso

en su circunstancia) no tiene más remedio que *habérselas responsablemente*, quiera o no, con ella. Ortega lo expresa claramente:

El hombre, en cambio, cuando empieza a existir no trae prefijado o impuesto lo que va a ser, si no que, por el contrario, trae prefijada e impuesta la libertad para elegir lo que va a ser dentro de un amplio horizonte de posibilidades. Le es dado, pues, el poder elegir, pero no le es dado el no poder elegir. Quiera o no, está comprometido en cada momento a resolverse a hacer esto o aquello, a poner la vida en algo determinado. De donde resulta que esa libertad para elegir, que es su privilegio en el universo de los seres, tiene a la vez el carácter de *condenación y trágico destino*, pues al estar condenado a tener que elegir su propio ser está también condenado a hacerse responsable de ese su propio ser, responsable, por tanto, ante sí mismo, cosa que no acontece con la piedra, la planta ni el animal, que son lo que son inocentemente, con una envidiable irresponsabilidad (1980b, pp. 12-13; lo cursivo es mío).<sup>11</sup>

En definitiva. Es desde esta dimensión de la libertad –que en el ámbito del quehacer de la vida se concibe como libertad personal–<sup>12</sup> que pueden pensarse otras dimensiones de ella: por lo pronto, la libertad *política*.

### 3. Hacia la idea de libertad política.

#### Liberalismo y democracia.

Si bien –aún hoy– existe un extenso debate respecto a la postura política de Ortega, en lo que no parece haber duda es que su pensamiento se movió siempre en los terrenos de la tradición liberal española: desde un *liberalismo social* en su juventud a un *liberalismo conservador* en su madurez (con todos los bemoles que dicha transición puede tener) (cf. Fonk 2011; Zamora s.a.p; Pallottini 1995). Liberalismo que, debe advertirse, Ortega comprende y asume de una forma bien concreta y particular. En su conferencia de 1914, “Vieja y nueva política”, dice Ortega:

Por liberalismo no podemos entender otra cosa sino aquella emoción radical, vivaz siempre en la historia, que tiende a excluir del Estado toda influencia que no sea meramente humana, y espera siempre, y en todo orden, de nuevas formas sociales, mayor bien que de las pretéritas y heredadas (OC. I, p. 302).<sup>13</sup>

En una rápida lectura de tales palabras, se desprende que el liberalismo (aquella emoción radical y vivaz) tiene en Ortega –como principio fundamental– una suerte de diferencia sustancial con el

---

<sup>11</sup> Se abre aquí, en cuanto la libertad es responsabilidad, la dimensión ética de la vida humana. Ortega: “Mi vida es, pues, constante e ineludible responsabilidad ante mí mismo. Es menester que lo que hago –por tanto lo que siento y pienso– tenga sentido y buen sentido para mí” (Ortega OC VII, p. 114).

<sup>12</sup> Libertad personal, pues, corresponde al segundo yo de la expresión “yo soy yo y mi circunstancia”, esto es, el hombre.

<sup>13</sup> Un estudio que permita abordar el liberalismo político de Ortega, en toda su amplitud y profundidad, está fuera de mi alcance en este momento y no es el propósito esencial de este ensayo. Para mayor profundidad y visión general al respecto, remito a la bibliografía que pone a disposición el sitio de la Fundación Ortega Gasset- Marañón (<http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/33/jose-ortega-y-gasset/bibliografia-esencial>).



La libertad política en Ortega y Gasset. Una aproximación a su pensamiento metapolítico

alcance de la influencia del Estado (el poder público) en cuestiones de orden público y social. ¿Cómo se entiende esta diferencia?

En “Notas del Vago Estío”, artículo publicado en 1926 en el volumen V del *Espectador*, Ortega –a propósito de un comentario sobre los castillos– lleva a cabo una reflexión que pone en juego, precisamente, la relación antagónica que existe entre las nociones de liberalismo y el poder público (en este caso, la democracia).

La imagen que representan los castillos, sirve a Ortega para dar cuenta, en primera instancia, de la diferencia entre el modo de vida que se da en ellos y la vida moderna actual. En esa dirección, Ortega distingue tres formas de vida: una vida antigua (aludiendo a la antigua Grecia y Roma), una vida medieval (de los castillos) y una vida moderna (actual).<sup>14</sup> En un segundo momento, Ortega afirma que en dicha distinción la vida moderna tiende, pese a la cercanía del tiempo, a distanciarse de la vida medieval y a asemejarse más a la vida antigua. La vida de los castillos se interpone –indica Ortega– como un *tertium comparationis* entre lo antiguo y lo moderno: “Nuestra vida pública –la intelectual y la política– sabe más a ágora y a foro que a patio de armas” (OC. II, p. 421).

El antagonismo existente tiene, no obstante, una diferencia radical: tanto la antigüedad como la modernidad poseen un carácter *impersonalista*; el medioevo y sus castillos un carácter *personalista*. Ortega:

Un hombre de hoy no es nada –no tiene derechos ni calidades– si no es ciudadano de un Estado. Pero el Estado es una colectividad previa a cada individuo (...) El extracto primario de nuestro ser es, pues, un tejido hecho de colectividad. Lo propio acontecía en el mundo antiguo (...) El señor medieval, por el contrario, no conocía propiamente Estado. Poseía derechos desde su nacimiento o los ganaba con su puño. Estos derechos le atañían por ser él quien era y previamente a todo reconocimiento por parte de una autoridad (ibíd., p. 422).<sup>15</sup>

De lo que se trata, entonces, es que al hombre medieval le resulta inconcebible someterse a las leyes de una autoridad que regule sus derechos privados disolviéndolos en la esfera de lo público y coactando su libertad. En la antigüedad la libertad estaba referida al *imperio* de las leyes: ser libre es usar la ley, vivir de ella; para el hombre medieval la libertad personal es lo primero, luego

---

<sup>14</sup> Respecto al concepto de moderno, señala Ortega: “Moderno es lo que está según el *modo*; se entiende el modo nuevo, modificación o moda que en *tal* presente ha surgido frente a los modos viejos, tradicionales, que se usaron en el pasado. La palabra ‘moderno’ expresa, pues, la conciencia de una nueva vida, superior a la antigua, y a la vez el imperativo de estar a la altura de los tiempos. Para el ‘moderno’ no serlo equivale a caer bajo el nivel histórico (1930, p. 43; en nota).

<sup>15</sup> Si bien Ortega no se pronuncia respecto a la naturaleza de los derechos –al menos en el artículo en cuestión– en la *Rebelión de las masas*, escribe: Los derechos privados o *privi-legios* no son, pues, pasiva posesión y simple goce, sino que representan el perfil adonde llega el esfuerzo de la persona. En cambio, los derechos comunes, como son los ‘del hombre ciudadano’, son propiedad pasiva, puro usufructo y beneficio, don generoso del destino con que todo hombre se encuentra, y que no responde a esfuerzo ninguno, como no sea el respirar y evitar demencia. Yo diría, pues, que el derecho impersonal se tiene, y el personal se sostiene” (Ortega 1930, p. 96). En mi opinión, estas palabras resultan orientadoras respecto a la naturaleza de los derechos. Remito, también, al capítulo IX de *Una interpretación de la historia universal* (1980b), pp. 199 y ss. Allí, Ortega –en alusión al concepto de derecho romano– se refiere brevemente al ámbito jurídico del derecho.

crea la ley. Pero –pregunta Ortega– ¿no es precisamente, esto último el principio del liberalismo moderno?

En esta diferencia radical, entre las vidas antiguas y modernas, respecto al modo en que se concibe la libertad y su relación con el Estado; Ortega, sutilmente, advierte un problema de fondo para el hombre moderno: el liberalismo moderno coincide sólo aparentemente con las democracias antiguas a las que constantemente apela. Democracia y liberalismo, suelen –sostiene Ortega– confundirse en las cabezas de hoy (cf. OC. II, p. 423).

Democracia y liberalismo son dos respuestas a dos cuestiones de derecho político completamente distintas y (se infiere) tanto lo uno como lo otro se mueven sólo y únicamente en ese ámbito, Ortega:

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 esa pregunta no se habla de qué extensión deba tener el Poder público. Se trata sólo de determinar el sujeto a quien el mando compete. La democracia propone que mandemos todos; es decir, que todos intervengamos soberanamente en los hechos sociales.

El liberalismo, en cambio, responde a esta otra pregunta: ejerza quien ejerza el Poder público, ¿Cuáles deber ser los límites de éste? La respuesta suena así: el Poder público, ejérsalo un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto, sino que las personas tienen derechos previos a toda injerencia del Estado. Es, pues, la tendencia a limitar la intervención del Poder público” (OC. II, pp. 424-425).<sup>16</sup>

Ortega, pues, reduce a su sentido restringido los conceptos de democracia y liberalismo. Mientras la democracia *sólo* refiere a la forma de ejercer el poder público (la forma de gobierno), el liberalismo refiere a la forma en que se ponen límites a la acción del poder público sobre los derechos de las personas. Así cabe la posibilidad de “ser muy liberal y nada demócrata, o viceversa, muy demócrata y nada liberal” (ibíd., p. 425).

Es más, Ortega sostiene que la democracia puede llegar a convertirse en el poder más absoluto y autoritario que existe (de hecho, piensa Ortega, así lo fue en la antigüedad) limitando los derechos personales de los individuos:

El Poder público tiende siempre y dondequiera a no reconocer límite alguno, Es indiferente que se halle en una sola mano o en las de todos. Sería, pues, el más inocente error creer que a fuerza de democracia esquivamos el absolutismo. Todo lo contrario. No hay auto-cracia más feroz que la difusa e irresponsable del *demos*. Por eso, el que es verdaderamente liberal mira con recelo y cautela sus propios fervores democráticos y, por decirlo así, se limita a si mismo (OC. II, p. 425).

El liberalismo, frente al poder público que representa la democracia, significa, para Ortega, un derecho *privado*, un privilegio exento de la intervención del estado. Esta idea fundamental fue

---

<sup>16</sup> Observación: cuando Ortega refiere a Poder público, con mayúscula, esta aludiendo al Estado.

La libertad política en Ortega y Gasset. Una aproximación a su pensamiento metapolítico

traída al mundo –sostiene Ortega– por los hombres del medioevo. Fueron éstos quienes trajeron al mundo el *principio de libertad* que se resiste a la disolución de lo privado en lo público.<sup>17</sup>

Pues bien, es posible comprender desde esta perspectiva, que el liberalismo de Ortega sea pensado más allá de los límites de una determinada forma de gobierno. Lo primordial para Ortega, no es cómo se va a organizar el Estado (que, por cierto, hay que hacerlo), sino cómo éste respetará y se mantendrá al margen del ámbito de los derechos privados de las personas. El resguardo de los derechos privados es –concluye Ortega– el ámbito de la libertad en su sentido político.

### **Vida como libertad y vida como adaptación.**

En *Del Imperio Romano* (publicado en 1941), es posible observar en mayor profundidad –a partir de la *libertas* romana– el sentido y alcance de esta libertad política.

Ahora bien, lo primero que hay que precisar –señala Ortega– es que la libertad romana (la *libertas* de Cicerón) en nada tiene que ver con la libertad o las libertades del liberalismo actual. De acuerdo a Ortega, el liberalismo europeo no hacía más que canjear “la magna idea de la vida como libertad por unas cuantas libertades en plural” (OC. VI, p. 72).<sup>18</sup> Ortega:

a la *libertas* romana es esencial ser entendida en singular y como un todo, al paso que el liberalismo fragmenta la libertad en una pluralidad de libertades determinadas, esto es, que sólo considera políticamente al hombre cuando este puede comportarse a su albedrío en ciertas dimensiones de la vida muy precisas y prefijadas de una vez para siempre (OC. VI, p. 75).

A juicio de Ortega –en mi opinión lo más relevante– esto último es un error, un grave error, ya que no existe una determinada libertad de la cual el hombre no pueda prescindir y, sin embargo, puede seguir sintiéndose libre. Resulta interesante esta lectura de Ortega, pues, supone que, eventualmente, en un determinado ámbito de la vida o en algún aspecto en particular de la convivencia humana, se puede ver obstruido el ejercicio de la libertad, mas no por eso, se pierde la condición de ser libre. Ortega lo expresa de mejor manera:

No existe ninguna libertad concreta que las circunstancias no puedan un día hacer materialmente imposible; pero la anulación de una libertad por causas materiales no nos mueve

---

<sup>17</sup> De acuerdo a Pallottini (1993), Ortega desde sus primeros escritos políticos hasta sus últimas conferencias, mantuvo siempre una crítica a la democracia como forma de gobierno. Una crítica que siempre estuvo cruzada por la constatación de los fracasos de los proyectos democráticos; Pallottini cita de Ortega “Meditación de Europa” (texto ampliado de una conferencia dada en Berlín, 1949): “La palabra democracia era inspiradora y respetable cuando aún era siquiera como idea, como significación algo relativamente controlable. Pero después de Yalta esta palabra se ha vuelto ramera porque fue pronunciada y suscrita allí por hombres que le daban sentidos diferentes, más aún, contradictorios: la democracia de uno era la anti-democracia de los otros dos, pero tampoco estos dos coincidían suficientemente en su sentido” (OC. IX, pp. 249-259; en p. 147).

<sup>18</sup> Es importante mencionar que durante el desarrollo del estudio, Ortega dialoga y hace referencia a Cicerón y su escrito *Sobre la república* (*De republica*). En ese sentido, es también importante señalar, que *Sobre la república* la escribe Cicerón cuando la república romana (como forma de gobierno) se encuentra en plena crisis y se acerca la instauración del Imperio. Al respecto remito a: *Sobre la república*, 1984. Traducción de Álvaro D’Ors, Madrid: Editorial Gredos; en especial a la introducción del traductor, pp. 7-31.

a sentirnos coartados en nuestra libre condición. Viceversa: dimensiones de la vida en que hasta ahora no ha podido el hombre ser libre, entrarán alguna vez en la zona de liberación, y algunas libertades que importaron tanto en el siglo XIX no le interesarán nada andando en el tiempo. La libertad humana –y se trata solo de la política– no está, pues, adscrita a ninguna forma determinada de ella (...).

No, no; la cuestión de la vida como libertad es más honda y más grave que la cuestión de estas o las otras libertades” (OC. VI, p. 76).

La cuestión, de este modo, no pasa por el hecho de que la libertad política esté determinada por alguna circunstancia determinada, sino más bien, la libertad política –piensa Ortega– es un asunto de vital condición en el hombre, la cual no puede ser reducida a una situación particular: esta forma de entender la libertad no da cuenta de ella en su radical sentido.

Resulta, sin embargo, que la *libertas* romana es muy distinta la libertad europea. Por tanto, *la vida como libertad* es concebida de distinta manera en ambos mundos.

Sin entrar en mayores detalles al respecto, Ortega señala:

La libertad europea ha cargado siempre la mano a poner límites al poder público e impedir que invada totalmente la esfera individual de la persona. La *libertas* romana, en cambio, se preocupa más de asegurar que no mande una persona individual, sino la ley hecha en común por los ciudadanos. Esto último es lo que representaban para Cicerón las instituciones republicanas tradicionales de Roma, y a vivir dentro de ellas llamaba *libertas* (OC. VI, p. 85).<sup>19</sup>

Se reitera, aquí, la idea expresada con anterioridad respecto a las formas de concebir la libertad. Por una parte, existe la libertad que se preocupa de poner límites al poder público, y por otra, una libertad que se preocupa de asegurar que no mande una persona, sino el pueblo (los ciudadanos). En ambos casos –afirma Ortega– no tiene sentido negar que haya libertad. De lo que se trata, entonces, es de cómo se concibe la vida como libertad (en su sentido político) en sus respectivas instituciones (Poder público). “La cuestión –dice Ortega– queda, así, contraída a qué sea eso de preferir o no una institución” (ibíd.).

*Eso de preferir o no una institución*, dice relación con el hecho de que en un estipulado momento el hombre puede preferir o no una determinada forma de poder público a fin de evitar que dicho poder reprima u oprima el ejercicio de sus libertades. No obstante, Ortega postula que el poder público, esto es, el Estado es “siempre y por esencia presión de la sociedad sobre los individuos que la integran” (OC. VI, p. 88). El hombre nace y existe en un ‘mundo social’, el cual en cuanto ámbito de su circunstancia, constantemente ofrece presión sobre él mediante, por lo pronto –indica Ortega–, los usos, las costumbres, las normas vigentes, etc. De este modo, el hombre no

---

<sup>19</sup> En *Sobre la república* se lee: “Pero cuando los pueblos conservan su derecho, niegan que pueda haber algo mejor, más liberal y más feliz, ya que son entonces señores de la leyes, de los juicios, de la guerra y de la paz, de los tratados con otros pueblos, de la vida de todo ciudadano, y del dinero. Sólo ésta creen ellos que se puede llamar propiamente república, precisamente por la gestión pertenece al pueblo” (Cicerón 1984, p. 67-68). Remito a una lectura, respecto a este tema, al libro I de texto citado, en donde Cicerón expone argumentos, según los cuales, la monarquía, la aristocracia y la democracia, no son la mejor forma de gobierno para preservar las libertades del ciudadano romano.

tiene más remedio que vérselas con ellos. El Estado es, por tanto, sólo una más de aquellas presiones sociales, no obstante, la más fuerte de ellas (cf. *ibíd.*). Ortega:

El hecho, pues, de la compresión estatal es nativo al hombre y tiene que ser descontado previamente cuando buscamos la diferencia entre una vida pública con carácter de libertad y otra que no la posee. O, dicho en giro todavía más claro: *la libertad política no consiste en que el hombre no se sienta oprimido*, porque tal situación no existe, sino en la forma de esa opresión (OC. VI, p. 88; lo cursivo es mío).

Más aún:

No es, por tanto, la presión misma que el Estado representa, sino la forma de esa presión, quien decide si nos sentimos libres o no. Porque la compresión estatal se manifiesta siempre en una forma concreta que llamamos 'instituciones'. (...) El hombre no es libre para eludir la coacción permanente de la colectividad sobre su persona que designamos con el inexpresivo nombre de 'Estado', pero ciertos pueblos, en ciertas épocas, han dado libremente a esa coacción la figura institucional que preferían *–han adaptado el Estado a sus preferencias vitales*, le han impuesto el gálbo que les proponía su albedrío–. Eso y no otra cosa es 'vida como libertad'. Pero hay épocas en que, por causas múltiples, desaparece, aun para esos mismos pueblos, *la posibilidad* de preferir unas instituciones a otras; antes bien, sobrevienen ineluctablemente, sin margen para la opción, impuestas por una necesidad mecánica e inexorable. Nadie las quiere propiamente, si por querer se entiende algo que implique el preferir. (...) En tiempos tales, lejos de fluir la vida humana a sabor por cauces institucionales forjados a su medida y con su anuencia, o ser el esfuerzo entusiasta y, al cabo, siempre jocundo para adaptar la dureza del Estado a sus gustos -sean estos los llamados 'ideales', sean los llamados 'conveniencias'-, se vuelve todo lo contrario: *pura adaptación de cada existencia individual al molde férreo del Estado*, un molde de que nadie es responsable y que nadie ha preferido, sino que adviene irresistible como un terremoto. Esto y no otra cosa es 'vida como adaptación' (OC. VI, p. 89).

En suma, el hombre enfrentado a la presión connatural del Estado no es libre de poder evitarla, debe enfrentarse a ella, quiera o no. El asunto de la vida como libertad (entiéndase, política) no pasa entonces por limitar o no el poder del Estado. El asunto es más complejo, pues, se trata de que el hombre pueda libremente preferir cierto modo de *asumir* dicha presión del Estado. Si ha adaptado el Estado a sus *preferencias vitales* (pienso, en el sentido que remiten a la realidad radical de su vida) la *vida como libertad* queda expresada en todo su sentido: la libertad política, es esto y no otra cosa.

No obstante, puede ocurrir que desaparezca la posibilidad de poder preferir una forma u otra de asumir la opresión de estado. En tal caso, es el Estado quien impone su modelo no quedándole al hombre nada más que adaptar su existencia a dicho modelo. La libertad política queda reducida a mera *adaptación*. Ortega desliza, así, subrepticamente, la posibilidad de que en determinado momento una sociedad que se concibe como *libre*, esto es, que haya adaptado el Estado a sus preferencias, pueda en algún momento de su historia tomar como única forma de vida, la adaptación. Incluso, sin darse cuenta de ello.

#### 4. Consideraciones finales.

José Ortega y Gasset es, probablemente, uno de los filósofos de habla hispana más importante e influyente del siglo XX. Aún cuando, en las últimas décadas su obra ha sido poco atendida y tomada en consideración, es innegable que su pensamiento ha sido uno de los más sobresalientes, creadores y profundos en la historia de la filosofía del último tiempo.<sup>20</sup> Quizás, como ha dicho alguna vez quien fue su discípulo más connotado, Julián Marías, si Ortega hubiese dejado una obra de la envergadura de *Ser y tiempo* de Heidegger, su figura tendría otro tinte. Tal vez. En esa misma dirección, como más de una vez se ha escuchado en los círculos intelectuales, si Ortega hubiese sido alemán o francés, su obra sería más estimada y leída de lo que hoy es. Sólo basta ver como ideas que coinciden en el pensamiento de Ortega, Heidegger y Sartre, han sido más consideradas y estudiadas en los dos últimos que en el primero.<sup>21</sup> Quién sabe. Lo único cierto, es que su obra está ahí y habla por sí sola.

Ortega –no hay duda– fue un pensador de su circunstancia. En un prólogo a una edición de sus obras, señala:

Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas. Acaso este fervor congénito me hizo ver muy pronto que uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad. Y desde luego se fundieron en mi la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que era ello, además, un servicio a mi país. Por eso toda mi obra y toda mi vida han sido al servicio de España (OC. VI, pp. 350- 351; citado en Acevedo 1992, p. 23).

Es por ello que Ortega abocó gran parte de su reflexión filosófica a asuntos históricos, sociológicos y políticos, mediante los cuales buscó pensar y servir a su país.

Su reflexión política (en su más amplio sentido) fue de vital importancia, tanto así, que –como señalaba al comienzo del ensayo– sus exegetas no dudan en afirmar que su reflexión filosófica no puede desvincularse de su acción política y viceversa. Pese a haber fracasado (fracaso que tiene, por cierto, algo de grandeza) en los intentos de contribuir a los cambios políticos que creía necesario para sacar a su país de la crisis en que se encontraba, su reflexión política fue tan profunda y adelantada a los tiempos, que aún hoy, nos parece de la total actualidad y vigencia. Muestra de ello es su meditación acerca de la libertad política.

A lo largo del ensayo he intentado seguir un camino que permitiese una aproximación a dicha meditación. En él he dado cuenta que el ámbito de la libertad, en su sentido político, para Ortega no pasa necesariamente por limitar o no el poder del Estado sobre las libertades personales de los hombres. De acuerdo a Ortega, en cuanto el Estado forma parte de la circunstancia que el ‘mundo social’ es para el hombre, es siempre opresión: no hay forma de evitarlo. La libertad

---

<sup>20</sup> Acevedo, J., en su ensayo, Ortega y Chile. Reflexiones en el Bicentenario del surgimiento de Chile como nación, 2010 (en *MAPOCHO*, N° 67, pp. 155-190), lleva a cabo un interesante diagnóstico del despliegue de la influencia de la obra de Ortega (sobre todo en nuestro país). Remito a su lectura.

<sup>21</sup> Para los alcances de estas coincidencias, remito a: de Acevedo, J (1992). *Hombre y mundo. Sobre el punto de partida de la filosofía actual*. Santiago: Editorial Universitaria.

política, la entenderá Ortega, como aquella libertad que tiene el hombre para adaptar el Estado a sus preferencias vitales. Sólo, y exclusivamente, en ese sentido corresponde hablar de libertad política; llevar ésta a otras dimensiones de la vida humana es un verdadero despropósito y sinsentido.

Evidentemente las cuestiones aquí expuestas ameritan y exigen una mayor profundización, comprensión e interpretación crítica de la propuesta metapolítica de Ortega, de tal modo que, se pueda poner en juego y *tensión* los alcances y/o vigencia de ella en nuestro actual contexto político y social.

En este último sentido, mi propósito se ha volcado a la exposición diáfana y sistemática de las afirmaciones centrales y las formulaciones orteguianas sobre los temas enunciados precedentemente, en especial, el intento de dar una idea de *libertad política*. Con ello, se espera abrir un camino de diálogo y *re-encuentro* con la obra y pensamiento de Ortega, pues, éste –a mi juicio– nos propone, invita y urge a una reflexión profunda acerca del sentido esencial y originario de la libertad, tanto en su dimensión política como en la radical dimensión del quehacer de la vida humana.

### Referencias bibliográficas.

- Acevedo, Jorge (1990). “La sociología de Ortega”. En: *Revista de Sociología: Universidad de Chile*, N° 5, pp. 19-33.
- Acevedo, Jorge (1992). *Hombre y mundo. Sobre el punto de partida de la filosofía actual* (3ª. Edición). Santiago: Editorial Universitaria.
- Acevedo, Jorge (1994). *La sociedad como proyecto. En la perspectiva de Ortega*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Acevedo, Jorge (2005). “Ortega: Contribuciones a la Filosofía. Homenaje en el cincuentenario de su muerte”. En: *Revista de Filosofía*, Vol. 61, pp. 33-42.
- Acevedo, Jorge (2010a). “Ortega y Chile. Reflexiones en el Bicentenario del surgimiento de Chile como nación”. En: *MAPOCHO. Edición conmemorativa Bicentenario de la Nación*, N° 67, pp. 155-190.
- Acevedo, Jorge (2010b). “Acerca de la Libertad Personal, según Ortega y Gasset”. Recuperado el 18/07/2014 del sitio: [http://www.plumaypincel.cl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=251:acerca-de-la-libertad-personal-segun-ortega-y-gasset-jorge-acevedo-guerra](http://www.plumaypincel.cl/index.php?option=com_content&view=article&id=251:acerca-de-la-libertad-personal-segun-ortega-y-gasset-jorge-acevedo-guerra).
- Bardet, Anne (2014). “Le concept de décision chez José Ortega y Gasset”. En: *Journées Transphilosophie de Lille*. Recuperado el 18/07/2014 del sitio: [www.academia.edu](http://www.academia.edu).
- Cicerón (1984). *De la república*. Traducción de Álvaro D’Ors. Madrid: Editorial Gredos.
- Conill Sancho, Jesús (2011). “El acontecimiento de las nuevas Obras completas y el perfil filosófico de Ortega y Gasset”. En: *Revista de Estudios Orteguianos*, N° 22, pp. 7-28.

- Fonk, Béatrice (2010). “Ortega y el poder bajo la dictadura de Primo de Rivera a la luz de los inéditos del tomo VII de las Obras Completas”. En *Revista de Estudios Orteguianos*, N° 20, pp. 7-19.
- Fresnillo, Javier (2004). *Concordantia Orteguiana*. Concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia. Alicante: Universidad de Alicante. CD.
- Ortega y Gasset, José (1930), *La rebelión de las masas*. Madrid: Editorial Revista de Occidente (Colección El Arquero).
- Ortega y Gasset, José (1959). *En torno a Galileo*. Madrid: Editorial Revista de Occidente (Colección El Arquero).
- Ortega y Gasset, José (1975a). *Meditaciones del Quijote* (9ª. Edición). Madrid. Editorial Revista de Occidente (Colección El Arquero).
- Ortega y Gasset, José (1975b). *El tema de nuestro tiempo* (13ª. Edición). Madrid: Editorial Espasa-Calpe (Colección Austral).
- Ortega y Gasset, José (1976). *Ideas y creencias* (8ª. Edición). Madrid: Editorial Espasa-Calpe (Colección Austral).
- Ortega y Gasset, José (1979). *La idea de principio en Leibniz*. Madrid. Editorial Alianza/Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1980a). *Qué es Filosofía*. Madrid: Editorial Alianza/Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1980b). *Una interpretación de la historia universal*. Madrid: Editorial Alianza/Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1981). *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*. Madrid: Editorial Alianza/Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1966). *Obras Completas* (7ª. edición). Madrid: Editorial Alianza/Revista de Occidente. De esta edición se citan:
  - “Vieja y Nueva Política” (OC, I)
  - “Notas del Vago Estío” (OC, II).
  - *Pidiendo un Goethe desde dentro* (OC, IV)
  - *Del Imperio Romano* (OC, VI).
  - *El hombre y la gente* (OC, VII).
  - “En torno al Coloquio de Darmstadt, 1951” (OC, IX).
  - “Sobre la razón histórica” (OC, XII).
  - “Unas Lecciones de Metafísica” (OC, XII).
- Pallottini, Michele (1995). “Liberalismo y democracia en Ortega y Gasset”. En: *Revista de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid*, N° 13, pp. 129-164.
- Salas, Jaime de (2014). “Las *Meditaciones del Quijote* y el problema identitario”. En: *Revista de Occidente*, N° 396, pp. 50-61.
- San Martín, Javier (2005). “Reseña al tomo III de la nueva edición de las Obras Completas de Ortega y Gasset”. En: *Revista de Estudios Orteguianos*, N° 10/11, pp. 311-317.
- Yáñez, Samuel (2005). “La idea de vocación en Ortega”. Ponencia presentada en el *Coloquio Internacional sobre la vida y obra de José Ortega y Gasset y su influencia en Chile*,



## La libertad política en Ortega y Gasset. Una aproximación a su pensamiento metapolítico

en el 50° aniversario de la muerte del maestro. Santiago, 28 y 29 de noviembre. Recuperado el 18/07/2014 del sitio: [www.academia.edu](http://www.academia.edu).

- Zamora, Javier (s.a.p), "Ortega y Gasset. Una metafísica de la vida humana". En: Semblanza. Fundación José Ortega y Gasset y Gregorio Marañón. Recuperado el 18/07/2014 del sitio: <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/32/jose-ortega-y-gasset/semblanza>