

El liberalismo de Ortega, o la vida como verdad libertad

TODO el mundo sabe, más o menos, quién fue Ortega, el papel que jugó en la vida pública española durante medio siglo, que fue un gran escritor y un filósofo, que intervino en política y que era liberal. Pero — y dejando aparte las plumas mercenarias, avinagradas y simples que no merecen más que el olvido— casi nadie conoce o percibe el *fundamento* de su actitud liberal, o si se prefiere, la *necesidad de*, su liberalismo, que, sea dicho desde un principio, tiene poco que ver con el de los partidos o corrientes «liberales». En estas líneas me propongo, pues, muy escuetamente, mostrar el fundamento de la política de Ortega y recordar la definición que el propio Ortega dio del liberalismo, o más bien, de la vida como

JUAN DEL AGUA libertad.



José Ortega y Gasset.
Óleo por Ignacio Zuloaga.

Para Ortega la actitud liberal era consecuencia de la necesidad de respetar al prójimo, de ser tolerante con la diversidad de los puntos de vista que crean la emulación y la riqueza de las situaciones y de las sociedades, por cortesía y buena educación, porque es la condición del diálogo y de la convivencia fecunda y civilizada. Pero todo esto no se funda en el empirismo, ni siquiera en la experiencia de la vida, sino en la razón, mejor dicho, en la estructura de la realidad que nos descubre la razón. Razón, *ratio*, es «cuenta», *rationem reddere* es «dar cuenta», es decir, que la razón comprueba, demuestra, justifica.

Desde el primer momento, en uno de sus primeros artículos políticos, Ortega manifiesta su originalidad proclamando la necesidad de «La Reforma liberal» (1908). Los partidos liberales, dice, deben renovarse, henchir sus programas con nuevos ideales y nuevos proyectos. La razón está, no en la «decisión» o voluntad de los que quieren innovar, sino en «la ley ética que condena todo estancamiento de la ley política». (*O. C.*, X, 36). Es decir, la norma que rige la vida humana es la *innovación* para la cual es necesaria la *libertad*. Pero es bien claro que esa libertad no se reduce al libre albedrío, sino que es el ámbito de las posibilidades y de los recursos, el alveolo donde germina la innovación. Por eso dirá Ortega que «la libertad es la ley de la cultura» (X, 46). Mas la fuerza creadora que fecunda esos recursos y los convierte en realidades nuevas es el lirismo, es decir, las resonancias ideales que las cosas dejan en nuestra sensibilidad y que son el resorte de la inteligencia.

«Donde el lirismo falta —escribía en 1910— la cultura se estanca y las razas se pudren, como se descompone el cuerpo cuya alma se ha ausentado. Y es exacta medición del valor histórico de los pueblos la fórmula de la densidad lírica.

¿Cómo no ha de ser así? Lirismo es vida interior; vida interior es personalidad; personalidad es poder plástico, energía creadora de realidades, fuerza para conformar la materia dura del mundo exterior según nuestra voluntad y nuestra idea. Un pueblo sin lirismo no es sujeto histórico, no es protagonista, no hace historia; es traído y llevado por los puntapiés del azar.» (X, 16)

Este lirismo, además, es el que nos permite acercarnos con *fidelidad* a la realidad, la cual es la pauta que nos indica el cambio y el progreso «según la medida y el ritmo de las cosas» (X, 34); que nos permite ejercer sobre la realidad las «salvaciones», es decir, «dado un hecho —un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor—, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado», como proclamará en sus *Meditaciones del Quijote*. Para Ortega, el respeto a la estructura de la realidad es la condición primaria de la posibilidad del conocimiento y la norma que debe presidir toda acción humana. En un artículo de 1909, «Fuera de la discreción», proclama:

«Tal vez nada mueva mi pluma con tanto afán como el ansia de ver todas las cosas... instauradas en el respeto. Es para mí el respeto la virtud socializadora por excelencia, la emoción religiosa (de religare, atar). Si toda la energía humana no se consume en las luchas individuales... débese al respeto. Por eso Goethe... busca en el sentimiento de la respetuosidad la fontana de la religión. ¿Qué podremos hacer dignamente si nos falta el respeto al juzgar de las cosas y de las personas?» (X, 95).

El tema del respeto y de la fidelidad a la realidad es uno de los grandes de su pensamiento, objeto de reflexión a lo largo de toda su vida, pues es la condición primaria, repito, de la posibilidad del conocimiento, fundamento sobre el que Ortega levanta su política y de cuya instancia se nutre su actitud liberal. Constantemente pondrá en guardia a sus lectores contra la botaratería desiderativa del hombre de nuestro tiempo, frivolidad que literalmente obtura el porvenir, ya que todo su activismo «resbala» en el vacío, no «agarra» en lo real. La andadura de Ortega es inversa. Su programa político, instrumento social de su proyecto de renovar a España, se basa en el conocimiento de los problemas existentes, de lo que hay que hacer, y cómo intentar hacerlo; por eso ha hecho filosofía, para fundar su vida y sus actos en razón, para evitar el capricho, el irrealismo o utopía, el callejón sin salida a la nación. No extrañará, pues, que considerase la Restauración de Cánovas como un «panorama de fantasmas», pues, se apoyaba ¿en qué? ¿En la buena voluntad de Cánovas y Sagasta? ¿En la realidad del país? El infierno, dice el refrán, está empedrado de buenas intenciones, y la realidad del país era, precisamente, lo que había que reformar, no al buen tuntún, sino *razonadamente*. De ese modo, pensaba Ortega, las posibilida-

El liberalismo de Ortega

SU POLÍTICA

des históricas de España podrían salvarse, llegar a ser realidad. Pero para ello hacía falta lo que no existía, los *fortes études*, conocimiento de la realidad, cultura superior. En otro artículo político del mismo año (1909), «Tropos», precisaba:

«Los partidos de progreso agitan ahora sus harapos intelectuales sobre la inmensa podredumbre de las entrañas españolas, y basta leer sus programas para comprender que no sienten mayor afectuosidad por la ciencia que los conservadores. Y en realidad no se trata de una cuestión que pueda ya dividir las aspiraciones políticas. La cultura superior, los fortes études que dicen nuestros vecinos, forma la base de la conciencia nacional; sin ella no existe energía social, y el pueblo, privado de los nervios medulares, queda reducido a una masa reptante que vive la oscura existencia de lo infrahumano.» (X, 94)

Se dirá que en los «partidos de progreso» Ortega no incluye el socialista, sobre el que tenía puestas algunas ilusiones; y eso fueron, ilusiones de juventud, como ocurrió poco después con el Partido Radical, aunque con éste en menor medida. Ortega mismo explicó en la Casa del Pueblo, el 2 de diciembre de 1909, lo que le separaba del Partido Socialista: que no era marxista, las ideas reduccionistas de los socialistas, sus aníz-muchas cosas. Para Ortega, en cambio, socialismo es afán de re-socialización, de reorganización del mundo industrial occidental bajo un nuevo poder espiritual. No cabe mayor malentendido. Frente a capitalistas conservadores, progresistas o socialistas que no tienen *otro horizonte* que el de la creación de medios o recursos —la Iglesia siendo para unos muralla protectora contra las exigencias de los unos, y para los otros insoportable obstáculo que hay que destruir—, Ortega proclamará la necesidad de una cultura de ultimerías y postrimerías. La originalidad innovadora de Ortega consiste, precisamente, en esto: no ser nada moderno, pero muy siglo XX.

«La pasada centuria se ha afanado harto exclusivamente en allegar instrumentos: ha sido una cultura de medios. La guerra (Ortega escribe en 1916) ha sorprendido al europeo sin nociones claras sobre las cuestiones últimas, aquellas que sólo puede aclarar un pensamiento puro e inútil. Nada más natural que, reaccionando contra ese exclusivismo, postulemos ahora frente a una cultura de medios una cultura de postrimerías. Situada en su rango de actividad secundaria, la política o pensamiento de lo útil es una saludable fuerza de la que no podemos prescindir. Si se me invita a escoger entre el comerciante y el bohemio, me quedo sin ninguno de los dos. Mas cuando la política se entroniza en la conciencia y preside toda nuestra vida mental, se convierte en un morbo gravísimo.» (II, 16).

En un morbo gravísimo, porque se trata de una suplantación o distorsión de la estructura de la realidad: lo útil no

puede confundirse con *la verdad*; es sólo un instrumento de ella. Y como el «instrumento lo ha invadido todo, subvirtiendo el orden de la realidad», Ortega hace un llamamiento «a afirmarse de nuevo en la verdad, en el derecho a la verdad» (II, 16); es decir, a respetar la totalidad y el orden jerárquico de *importancias y planos* en que se estructura el Universo. Ya que sin ello se esfuma la condición del progreso, de la reforma, de la renovación de España, de la reanudación de la continuidad creadora bajo la verdad y la libertad, las dos caras de la «moneda». Ortega propondrá, pues, una «nueva política»; la de renovar a España «mediante la revolución de la competencia» (X, 231).

«España es el nombre de una cosa que hay que hacer, no sólo de algo que hay que conservar...; no sólo de algo que hay que perorar ante muchedumbres apasionadas en las asambleas verbisonantes... España es una cosa que hay que hacer. Y una cosa muy difícil de hacer. Ya es difícil querer hacerla; pero, aun logrado esto, queda íntegra la suprema dificultad: saber hacerla.» (X, 229).

No se puede decir que Ortega se hiciera ilusiones respecto a la magnitud ni la dificultad de la empresa. Pero «español hasta las cachas», y de un coraje poco común, se lanzó al ruedo de la filosofía a buscar los gálibos de la nueva España. De la faena salió una nueva idea de la realidad y un método, *la razón vital*, patrón sobre el que poder ir recortando los proyectos, buscar las soluciones que la situación histórica de España pedía. Nada de sacarse «las ideas de la cabeza», como reprochaba a sus congéneres filósofos que hacían desde hacía dos siglos —y presentía era la intención de sus conciudadanos—, sino de la realidad, circunstancial y concreta, que es la sola real. Claro que la salida al ruedo de la filosofía no fue un gesto de mozo gallardo y garboso, sino el gesto obligado, *necesario* de ir en busca de saber, competencia y destreza para realizar lo que había que hacer. La filosofía no es una asignatura, ni un ropaje que se puede quitar o poner, sino una inexorable faena que el hombre hace para conocer la realidad y poder elegir, entre las posibilidades que le ofrece la circunstancia, aquella que tiene mayor urgencia, sentido y trascendencia. Esta tarea de «buscar saberes» para rehacer España fue, naturalmente, incluida en el programa de su nueva política. Frente a los que proponían una política para «salir del paso» o «ir tirando», o de trastornarlo todo en nombre de abstracciones, simplificaciones o fantasmas desiderativos, Ortega propone la política de lo que tiene que ser, un ambicioso proyecto colectivo de revertebración de España con un horizonte mundial. En el primer artículo que escribió en *El Sol*, presentaba así las metas de su programa:

«Queremos y creemos posible una España mejor —más fuerte, más rica, más noble, más bella—. Esta España mejor no nos puede caer de la luna, ni siquiera de El Sol. Para

El liberalismo de Ortega

LA RAZÓN VITAL

EL EJEMPLO DE ROMA

lograrla es menester que nos hagamos todos un poco mejores en todo; que un afán de vida poderosa, limpia y clara despierte en la raza entera; que cada español se resuelva a elevar unas cuantas atmósferas la presión de sus potencias espirituales. Y antes que ninguna otra, la inteligencia... Si no nos determinamos a dar mayor finura, mayor evidencia y concreción, mayor elegancia a nuestros pensamientos, todo será vano... Tenemos que ensancharnos las cabezas para dar a nuestras ideas dimensiones de mundialidad. La España-villorrio no nos interesa: queremos y creemos posible una España mundial... Hoy vida mundial no quiere decir dominio del mundo, sino sensibilidad para todo cuanto acontece en el mundo, cabeza múltiple, sutil y clara.» (X, 268-369)

Señorío sobre sí, derrame de luz sobre las cosas, libre, gozosa aceptación del destino, tal era el ideal que Ortega proponía a los españoles; en particular a los responsables del Ministerio de Educación Nacional, como es bien obvio. No debe sorprender, sin embargo, que Ortega se quejara de vez en cuando de su soledad, y que, ante los partidos políticos —por no hablar más que de ellos—, sintiera una variada gama de sonrojos y repugnancias. Los que no le perdonaron —ni le han perdonado— que escribiera: «ser de la izquierda, es como ser de la derecha, una de las infinitas maneras que el hombre puede elegir para ser un imbécil: ambas, en efecto, son formas de hemiplejía moral» (IV, 130), o que «fascismo y comunismo» no eran el porvenir, sino una emergencia brutal de arcaísmo, le han declarado «corruptor de la juventud», «filósofo superficial o *mondain*» o «autoritario», «ideólogo del fascismo» o «epígono» —¿de quién?—, etc. En las Cortes se calificó su refulgente retórica rezumante de ideas de «corbata vistosa» —«mi columna vertebral que se transparenta» contestó Ortega—, y su empeño por lograr una «República española robusta, fecunda y garbosa» recogió el más abismal de los desdenes. Ante ello, las palabras que vienen a la mente son impiedad, ingratitud, espíritu suicidario; aversión visceral por la verdad y por la libertad y, en el fondo, por sí mismo. Ortega tuvo, por tanto, sobradas razones para abandonar aquel ámbito de falsedad, y retornar a su oficio de pensador para, justamente, intentar dar razón de las deficiencias que habían conducido a aquella situación. No pensó que aquello llegara a donde llegó, pero ante la destrucción de las posibilidades de que disponía España para no ser un mero chafarrinón de sí, su actitud de dolorido silencio era la sola que podía adoptar. Podía, además, pensar sobre las causas del colapso español, y eso es lo que hizo, entre otros escritos, en unos artículos publicados en *La Nación*, de Buenos Aires, en 1940, y recogidos en libro en 1941 en Madrid, bajo el título *Historia como sistema y Del Imperio Romano*. La última parte es la que nos interesa aquí.

No era la primera vez que Ortega utilizaba la historia de Roma para intentar explicar situaciones contemporáneas. La historia de Roma, además de ser paradigmática, era una his-

toria acabada y bien conocida, y se presentaba como excelente ejemplo para mostrar la estructura histórica de las *incorporaciones* que configura la etapa ascendente de una sociedad, y de las peripecias de la *desintegración* a la que van a parar las naciones *cuando son incapaces de renovar el proyecto histórico que las constituye*. Así pretendió explicar la trayectoria de la historia española en *España invertebrada* (1921). En 1940 vuelve sobre la historia romana, para intentar mostrar *desde dentro* el proceso desintegrador, el paso de la *concordia* a la *discordia*, de la vida *como libertad* a la vida *como adaptación*. Su intención esta vez no es la de explicar, a través de la historia del advenimiento del Imperio en Roma —más de un siglo de guerras civiles—, la historia de la hecatombe española, de la guerra civil, sino los ingredientes que constituyen la «vida como libertad» y la pérdida de esa forma de vida cuando alguno de esos ingredientes desaparece de la vida colectiva. Dicho en rápido resumen, se trata de lo siguiente.

Partiendo de un análisis de Polibio, que cita, Ortega muestra que el proceso ascendente de Roma no se debió «a la virtud de los razonamientos, sino al través de numerosas luchas y en el manejo de los asuntos, extrayendo el consejo mejor de una clara intuición de las peripecias»; y comenta: «La razón pura "parte de conceptos, procede mediante conceptos y termina en conceptos" —así define Platón la dialéctica—, la razón histórica sale a nuestro encuentro de la peripecia misma, que brota fulminante de la naturaleza de las cosas» (VI, 56). Ésta razón, más compleja e integradora que la «pura», es la que ha llevado a la creación del Estado romano (se entiende un antecedente lejano de «la razón histórica»), añadiendo Ortega que las «luchas» y desacuerdos no han sido un obstáculo para ello. Al contrario, luchas y desacuerdos han creado ciertas tensiones que han forjado un Estado cada vez más competente y eficaz. Mas cuando el desacuerdo o la disensión —por cambio de la sensibilidad, por falta de innovación, porque las formas del Estado han agotado sus posibilidades, o ya no son eficaces ante los nuevos problemas— alcanza a ciertas opiniones últimas sobre la sociedad, el universo, las normas morales y los principios de derecho, la concordia desaparece y la discordia se infiltra por todos los resquicios de la vida. «El Estado —dice Ortega— queda destruido y con él toda vigencia de ideas, de normas, de estructuras en que apoyarse» (VI, 59).

Una sociedad en forma, pues, está estructurada por un complejo sistema de creencias, ideas, valoraciones, usos, vigencias, cuya solidez permite el encauce de la realización del proyecto histórico, salido de él, que la constituye. Ese sistema de creencias, etc., es un sistema *interpretativo*, creador, por tanto, del ámbito de inteligibilidad que convierte la circunstancia *en un mundo* de posibilidades y dificultades. Al comienzo se encuentra, pues, la creencia, la idea, la cultura, la sociedad. Es ella la que crea el área de posibilidades, *de libertad*, en que el hombre puede inventar su vida. Ortega lo ha

repetido a menudo: al principio está la sociedad, no el «buen Salvaje» a la espera de concluir el pacto social. La sociedad es el ámbito previo de inteligibilidad en el que los hombres pueden entenderse y proyectar. La *Urbs*, pensaban los romanos, ha sido fundada por los dioses. Cuando los romanos empiezan a no creer en ese sistema de creencias que les constituye como tal *civitas*, la República entra en un proceso de desintegración. Ya no se sabe «quién debe mandar» y ello no es causa, sino consecuencia de que ya no hay concordia sobre lo que se cree últimamente sobre la realidad del mundo» (VI, 62). El sistema de creencias e ideas se cuarteja, no se puede «transitar» por él, la creación cultural disminuye por falta de conexión entre los diferentes planos, el hombre se pierde, ya que no sabe cuál es la auténtica e ineludible realidad, vive desorientado, sin saber a qué atenerse, *sin libertad*. La realidad última, dice Ortega, «es el único pedagogo y gobernante del hombre. Sin su presencia inexorable y patética ni hay en serio cultura, ni hay Estado, ni hay siquiera —y esto es lo más terrible— realidad en la propia vida personal» (VI, 62). La falsedad lo inunda todo, *la verdad como instancia* se retira de la vida social y personal. «Cada cual proclama lo que le dicta su interés o su capricho o su manía intelectual: para huir del vacío íntimo y para sentirse apoyado corre a alistarse bajo cualquier bandera que pasa por la calle. Con frecuencia es el más frívolo y superficial amor propio quien decide el partido que se toma. Porque, partida la sociedad, no quedan en ella más que partidos» (VI, 62-63). Es este el tiempo de la confusión, de la trampa, de la tiranía de lo vil y negligente. La consistencia de lo real con su orla trascendente parece desertar las cosas. El caos, regentado por la frivolidad, se instala. *El mundo se desacraliza*, se deshumaniza. Hablando de los auspicios romanos, hace Ortega una observación respecto al carácter religioso de la conducta razonada y responsable del hombre, que me parece decisiva para entender su pensamiento.

«Al auspicar, el hombre reconoce que no está solo, sino que en torno suyo, no se sabe dónde, hay realidades absolutas que pueden más que él y con las cuales es preciso contar. En vez de dejarse ir, sin más, a la acción que súmamente le propone, debe el hombre detenerse y someter ese proyecto al juicio de los dioses. Que éste se declare en el vuelo del pájaro o en la reflexión del prudente es cuestión secundaria; lo esencial es que el hombre cuente con lo que está más allá de él. Esta conducta, que nos lleva a no vivir ligeramente, sino comportarnos con cuidado —con cuidado ante la realidad trascendente—, es el sentido estricto que para los romanos tenía la palabra *religio*, y es, en verdad, el sentido esencial de toda religión. Cuando el hombre cree en algo, cuando algo le es incuestionable realidad se hace religioso de ello.» (VI, 64)

«La incuestionable realidad», la verdaderamente real, a cuya presencia o latencia se puede llegar por la razón —Dios manifiesta su «presencia» ocultándose— es, en efecto, aquello

en que puedo poner mi confianza y, sobre ella, como fundamento, lévame mi vida. Entiéndase bien. Se trata de una absoluta necesidad que encuentro en mi vida. Sin realidad incuestionable no sé a qué atenerme, no puedo elegir —porque puedo elegir *cualquier* cosa—, no puedo dedicar mi vida a nada consistente. Se entiende que el primer acto del emperador Augusto fuera el restablecimiento en la *pietas*, del culto a los dioses. Pero ni la verdad ni la fe se decretan y el Imperio romano fue, como dice Ortega «el más ilustre expediente» (y algo más que no podemos desarrollar aquí) para poder continuar la vida cuando el hombre antiguo había entrado en un callejón sin salida, preso en el horizonte cíclico y cerrado del politeísmo, dependiente enteramente de la ciudad, fuera de la cual no tenía sentido su vida. La filosofía, nacida unos siglos antes, fue el gigantesco esfuerzo genial hecho por el hombre griego para fundar su vida en la autonomía racional, para librarse del peso de los dioses muertos, para vivir bajo la luz, clara, inmutable del pensamiento. Sin embargo, *el tiempo* de la filosofía griega es todavía cíclico y si el hombre es capaz de ver lo sustancial, idéntico y permanente de las cosas, en último análisis no se interpreta de modo distinto a una «cosa». Hará falta que el judeo-cristianismo introduzca en el Imperio las nociones religiosas de la creación y de la nada, para que los conceptos de persona y de tiempo vectorial fecunden la filosofía y aparezcan un horizonte y una historia abiertos.

Esto no quita para que los romanos de la República, subraya Ortega, vivieran una vida de libertad, de una *libertad* que no es ciertamente la nuestra, pero libertad *quand même*, creada por el sistema de creencias y valoraciones que constituía su cultura. Durante el Imperio lo que predomina, en cambio, es «la vida como adaptación». Sin embargo, cuando la fe en Cristo acaba prendiendo en la mayor parte del Imperio, la vida como libertad —con otras formas de libertad— vuelve a resurgir, y desde entonces va a ser «el hecho normal de la vida europea». Hoy lo sabemos mejor que en el momento que escribía su ensayo Ortega: el mundo de la antigüedad tardía, es de los Padres de la Iglesia, no es un mundo que se apaga, es el nuestro que comienza.

Esto significa que la libertad humana no está adscrita a ninguna forma determinada de ella, sino que como ingrediente de la vida del hombre, sus formas son circunstanciales. Es inútil insistir en que «circunstancial» no quiere decir «relativo». Circunstancial es el *modo* en que acontece la vida humana. Más aún; las libertades no se dan «sueltas», sino que forman un *sistema* de libertades. Hablando del «Estado como piel», es decir, de *uno* de los ingredientes de una forma de vida, la de la Roma republicana, precisa Ortega:

«Las instituciones romanas no fueron impuestas forzosamente por las circunstancias, sino que fueron inspiradas. Pero tampoco fueron inspiradas en una razón formalista y

abstracta, sino que fueron inspiradas en las circunstancias, desde el fondo de firmes creencias que constituyen el alma de una nación, mientras una nación tiene alma.»

Más adelante añade:

«La vida colectiva es un sistema de funciones, cada una de las cuales se apoya en las demás y las supone. En nuestro caso equivale esto a decir que una institución no empieza ni termina realmente en su propio perfil jurídico, sino que empieza y termina, se apoya, regula y nutre en otras fuerzas sociales.»

Pero si esto es así, ello quiere decir que lo que sostiene y configura el sistema de las libertades es la verdad. Sin verdad no hay libertad. Por eso Ortega reprocha al «liberalismo avuncular» su infundada pretensión de haber iniciado la historia de la vida libre —rompiendo, sea dicho de paso, la continuidad de la historia europea—, y el haber canjeado «la magna idea de la vida como libertad por unas cuantas libertades en plural, muy determinadas, que exorbitaba más allá de toda dimensión histórica, convirtiéndolas en entidades teológicas» (VI, 72). Habría que decir más bien, suplantando con ellas las verdaderamente teológicas. El error del liberalismo, en efecto, fue olvidar el horizonte de las postrimerías, insistir en que el hombre puede pasarse sin él. Ahora bien, sin última verdad la libertad carece de peso, las cosas se aíslan, desligan, acaban dislocándose. Sin ella, el amor no encuentra el norte gracias al cual puede ir «ligando cosa a cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial», como escribió Ortega en sus *Meditaciones del Quijote*. Por eso puede concluir su ensayo sobre la *libertas* romana en estos términos:

«Desde ese atilillo se percibe claramente la frivolidad e insustancialidad del "liberalismo". ¡Como si la libertad consistiese no más que en proclamar a voleo, sobre un país cualquiera, cualesquiera libertades! La vida como libertad supone la continuidad perfecta y circulatoria del existir colectivo desde el fondo de sus creencias hasta la piel, que es el Estado, y desde éste otra vez, en reflujo, hacia las entrañas de su fe.»
(VI, 107)

Para Ortega el liberalismo es, pues, algo más profundo y consistente que el que se proclama en partidos y medios de comunicación, o se vive por nuestros contemporáneos. Para él el liberalismo es el alveolo social en que la persona humana puede vivir sin amputar ninguno de sus planos constitutivos; es «la organización social de la libertad», como lo ha definido Marías, que permite y fomenta la vida como verdad y como libertad, abierta a la innovación, la continuidad creadora, la solidaridad humana y la trascendencia. Dicho de otro modo, es tener la posibilidad —porque existe un firme apoyo— de corregir, rectificar, inventar la trayectoria de la vida que tiene puesta su mira en una finalidad trascendente, ya que la realidad del hombre no se agota en él, va más allá de todo individuo, de toda colectividad.