

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE ORTEGA EN DISCUSIÓN

BRIOSO, Jorge y DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M.: *La lucidez confrontada. La filosofía política de Ortega en contrapunto*. Madrid: Tecnos, 2024, 195 p.

AGUSTÍN SERRANO DE HARO

El original libro que a cuatro manos publican Jorge Brioso y Jesús Miguel Díaz Álvarez sobre el pensamiento político de Ortega reexaminado en perspectiva contemporánea es una obra de contrapunto. Así lo declara el subtítulo de la pieza: *La filosofía política de Ortega en contrapunto*. No se trata desde luego de que cada uno de los autores emita en una voz distinta, con su melodía propia, pues ambos firman conjuntamente los siete capítulos, así como la significativa introducción que han titulado “Algo más que un prólogo”. La página de agradecimientos de *La lucidez confrontada* sí deja caer una mínima reserva acerca de que los dos autores no estén siempre en consonancia total, hasta el último detalle, pero yo debo confesar que mi oído

no ha detectado en ningún momento a la voz Brioso por sobre la voz Díaz, o al revés, al tono Díaz interfiriendo en la onda Brioso. La polifonía es, pues, de otro orden y tiene que ver por lo pronto con el tema mismo de la obra: la filosofía política de Ortega. Esa apertura del libro es más que un prólogo porque defiende ya, con planteamiento claro y sobre base textual bien elegida, que Ortega fue un pensador de la política, no ya un metafísico que distrajera ocios en ella o un filósofo de la Historia que proyectara consideraciones especulativas sobre ella; pero además —añaden ellos— fue a la vez un pensador político, es decir ahora, un filósofo implicado en las circunstancias y coyunturas de la vida pública de su tiempo, algunas esperanzadoras, otras desastrosas. Esta dualidad del filósofo político y del político de ideas, que no se dejaría fundir en una identidad compacta ni tampoco escindir en dos vertientes jerarquizables, constituiría en la persona de Ortega —se dice agudamente— “una radical y agónica intimidad” (p. 30): “Para

nosotros, no cabe duda de que desde la perspectiva aquí manejada [Ortega] fue y es un filósofo político eminente y también un «político» intuitivo, penetrante y problemático del que todavía podemos aprender en la actualidad” (p. 29).

Pero la tensión de voces que se inscribe en el centro temático del libro se extiende asimismo al modo específico en que Brioso y Díaz examinan las trayectorias filosófico-políticas cruciales de Ortega. Los autores se alejan a conciencia de lo que llaman “excesivo internalismo” (p. 18) de buena parte de los estudios orteguianos: esa concentración restrictiva sobre los solos textos de Ortega, con vistas a su comprensión y cotejo adecuados, que sin duda es consecuencia de la necesidad, tal como ellos mismos indican, de defender al gran filósofo de tanta incomprensión y animadversiones. Pero, cumplidas a estas alturas las tareas defensivas, entienden los autores que hoy es hora de leer a Ortega como una voz potente en el debate de la filosofía política contemporánea, y que justamente por ello ha de llevarse a un diálogo cruzado con otros grandes nombres del pensamiento político, algunos de los cuales son contemporáneos suyos y otros nuestros. Un Ortega desde dentro, pero hacia fuera, si cabe decirlo así, y en el afuera de la intensa conversación pública del siglo XX y del XXI.

El contenido del libro refleja cabalmente esta actitud *aperturista*, a falta de mejor nombre, de lectura y análisis. En los ocho capítulos la lucidez de Ortega cobra relieve en el contraste con la potencia teórica de los interlocutores dialécticos que Brioso y Díaz incorporan a la conversación y, como en las

verdaderas discusiones, los mediadores, los armadores de este encuentro de ideas e interpretaciones no prejuzgan de entrada o por principio de qué lado cae la lucidez mayor. Únicamente el capítulo primero del libro revisa una polémica efectiva que el catedrático de Metafísica planteó por iniciativa propia, a saber: la que le llevó a impugnar la apología de Max Scheler de la causa alemana en la Gran Guerra. Pero el enfoque de *La lucidez confrontada* es, también aquí, realmente original, ya que en un sesgo retrospectivo los autores incorporan al examen la reflexión inicial de *Meditaciones del Quijote* sobre España y Europa, con lo que la crítica orteguiana de la violencia bélica como trasunto del poder espiritual dejaría ya sobre el tapete un Ortega quizá demasiado confiado acerca de las formas de discriminar la nobleza de la vulgaridad y de integrar en la coexistencia social y política las “desigualdades legítimas”. En el siguiente capítulo es Carl Schmitt quien es puesto en el papel de interlocutor, pues también el escenario se mueve a los años treinta y cuarenta en que el germano asumía una “guerra civil mundial”, en la que podría prevalecer un *Reich* alemán sin coexistencia de naciones, mientras que el español detectaba un estado de guerra civil europeo y en las naciones europeas producto del socavamiento de las creencias compartidas. En este capítulo los autores aportan ya un primer esbozo de su caracterización del “nuevo liberalismo” de Ortega: es no-racionalista en la medida en que no asume una determinación atemporal de la libertad y del buen gobierno; es conservador por sentir ante todo que la anomia, la anarquía, la violencia civil son el mal político por exce-

lencia, y es además multicultural, pues reconoce la pluralidad determinante de destinos nacionales y entidades estatales que han de encarnarlo. Esta comprensión matizada del nuevo liberalismo, que va avanzando con las décadas y con los interlocutores, resulta, a mi juicio, una de las aportaciones teóricas más valiosas de *La lucidez confrontada*.

Pero, todavía antes de redondear en la segunda parte de la obra la tematización de ese nuevo liberalismo, el tercer capítulo mueve el foco hacia la Guerra Civil española, recreando, componiendo un posible diálogo entre las interpretaciones del conflicto civil por parte de Gaos, de Marías y de Ortega. En rigor, el cotejo se plantea entre lo que Gaos dijo inequívocamente de la contienda en 1936, lo que Marías sugirió en alegorías en 1937 y lo que Ortega insinuó en el período de la Guerra Civil entre silencios, actitudes y alusiones indirectas. Este cuadro de las tomas de postura de intelectuales tan próximos, un triángulo básico de “La Escuela de Madrid”, pero a la vez discrepantes sobre el acontecimiento determinante de la vida española del siglo XX, resulta extraordinariamente sugerente y de enorme interés. Tanto que este mismo reseñista se anima a plantear un reparo menor a la exposición. Y es que, a mi juicio, los autores proceden con un punto de brusquedad, por una vez, en el descarte de la noción de la Tercera España, que ciertamente es problemática. El criterio que invocan no me resulta del todo convincente, ya que parecen exigir de esa vía media una “estricta equidistancia” (p. 99) respecto de los dos bandos enfrentados, una neutralidad completa (p. 110). Mi opinión, en cambio, es que para admi-

tir una cierta operatividad de la noción bastaría con un desacuerdo básico respecto de ambos bandos enfrentados; o, mejor incluso, bastaría con el rechazo incondicional de los programas de eliminación de adversarios políticos y sociales, el programa que el bando sublevado acometió y que el republicano no acertó a conjurar. Aunque la locución “Tercera España” tome un perfil diferente en función de la mera e inmediata secuencia que va de 1936-1937 a 1939 o a 1945, hay un sentido nada irrelevante en que el Ortega liberal-conservador encaja de manera legítima en la doble resistencia, a la revolución y a la reacción.

Si la primera mitad del libro presenta con rigor al político de ideas filosóficas en el contexto dramático de las guerras del siglo XX (y del siglo XX como guerra), la segunda mitad concentra los análisis sobre el filósofo político que repiensa la tradición decisiva del liberalismo y que lo hace en una perspectiva cuya lucidez llega viva, interpelante, a los debates del siglo XXI —capítulos quinto y sexto. Entre ambas partes, un “Interludio filosófico-fenomenológico” —capítulo cuarto— pondera la idea o las ideas distintas de filosofía que impulsan las navegaciones orteguianas, haciendo de quicio o nexo de continuidad. Esta panorámica global del contenido del libro da testimonio de la profunda unidad interna que recorre la obra, por sobre el origen múltiple de los textos de procedencia, todos ellos ahora revisados y ampliados con “codas” que van recogiendo las líneas de fuerza de la interpretación de los autores. Pocas veces una obra que recopila textos previos habrá alcanzado la coherencia y cohesión de ésta.

Tal como anticipé, la caracterización original que Brioso-Díaz proponen del nuevo liberalismo de Ortega es la contribución más sólida y sustantiva de la segunda parte de *La lucidez confrontada*, en que los autores inician además la necesaria discusión teórica al respecto. Los dos últimos capítulos, los más extensos, asumen que la adhesión explícita de Ortega a la tradición liberal no debiera confundir a los lectores, como muchas veces ha ocurrido, acerca de lo peculiar e incómoda, de “lo difícil de urbanizar”, que resulta esta pertenencia. Frente a los referentes inequívocos en el siglo XX, un Popper, un Aron, un Hayek, el liberalismo de Ortega como filosofía política necesitaría de un apelido descriptivo e identificador, pues ni siquiera es suficiente con el añadido de “conservador”. Para el filósofo madrileño no se trataría sólo de que la evitación de la discordia política y la anarquía social marquen una condición absoluta del ejercicio de las libertades individuales, sino a la vez de que éstas últimas, “las libertades liberales”, son hijas de una historia contingente en la que la vida como libertad –he aquí el nudo del argumento– encontró otros cauces de realización y otras formas de concreción. El historicismo radical de la razón histórica permite a Ortega, pues, lanzar el desafío de que la experiencia humana de la libertad ha tenido lugar siempre que los individuos han vivido en instituciones que han sentido como propias, como las preferidas por ellos y para ellos, sin necesidad de justificarse en principios universales ni de invocar bienes políticos abstractos; el ciudadano romano con una mano en el arado y la otra en la espada no habría necesitado en absoluto de la libertad de conciencia o de comercio para

ser y sentirse libre. He aquí, por tanto, una versión “agonista” del liberalismo orteguiano, si se dijera con Isaiah Berlin, o todavía mejor, “neohobbesiana”, con John Gray. Pero Brioso-Díaz dibujan también con trazo certero las dos dudas capitales que suscita la formidable “andada” historicista de Ortega: la relativa a cuál sea entonces “la desconocida raíz común que permite que las diversas formas de entender la libertad se reconozcan precisamente como la *vivencia de la libertad*” (p. 178); y la de si esta perspectiva, en que falta un subconjunto necesario de libertades que salvaguardar, no se sitúa en ruptura con el liberalismo más que en continuidad creadora con él. En cierto modo, y si al reseñista le es dado incorporar un ejemplo a lo mucho que se aprende en estas páginas, se trata de saber si a los habitantes de Esparta o de tantas Espartas de los siglos XX y XXI no habría que asignarles entonces sus propias experiencias incommensurables de libertad.

A esta luz apasionante se hace patente la relevancia del interludio filosófico-fenomenológico en que Brioso-Díaz han expuesto las dos ideas orteguianas de la filosofía, que coinciden con las que él mismo surcó, navegó. Y al reseñador le queda la duda de si “el giro radicalmente contingente, deflacionista e histórico de su filosofía en estos años” (p. 126), si este giro que rechaza toda meditación teórica fundamental acerca de la condición humana, más allá de su contingencia integral, no era saludado en aquel interludio con más fervor, al menos con más favor o cercanía del que las perplejidades políticas de los dos capítulos finales les van a permitir. En cierto modo, la meditación de la primera navegación sobre la vida como

realidad radical, tan próxima en aspectos significativos a la fenomenología del mundo de la vida, podría ser acaso una instancia teórica que, sin recaer en metafísicas del fundamento inconcuso, resistiera también “al lado salvaje de la razón histórica” (p. 185).

Pero no es el momento de prolongar la conversación, sino de un último comentario. Por si faltaba en *La lucidez confrontada* algo de multiplicidad bien temperada, la polifonía que Brios-Díaz han compuesto con hondo saber y vitalidad reflexiva tiene todavía un último registro. Conciérne a la llamativa generosidad con que estas páginas acogen a los estudiosos contemporáneos

de Ortega, sean ellos españoles, hispanoamericanos, hispanistas, sean concordantes o discordantes, en la amplia gama de los muchos matices. Este ejercicio de lectura atenta del trabajo ajeno, de valoración y alusión justa de los colegas investigadores, no por exigible, resulta menos sorprendente en nuestros lares. Se acredita así a ojos vista la condición de Brios-Díaz de auténticos dialogadores vocacionales, casi unos dialogantes profesionales. Me parece evidente que la calidad indiscutible del libro y su importancia teórica para las discusiones sobre la filosofía política de Ortega en el siglo XXI se han beneficiado no poco del talante notorio de sus autores.