

La filosofía política de los maestros pensadores de la Edad de Plata

Antonio Mora

Resumen

En los "tres maestros" de los que habló José Ferrater Mora podemos encontrar los rastros de lo que de una forma acaso demasiado pacífica y acrítica se suele llamar "filosofía política" y que más bien es el lugar de desencuentro, cuando no de abierta contraposición y lucha, entre ambos términos. Pero de la misma resistencia a su encaje quedan las piezas sobrantes que precisamente nos faltan a nosotros para intentar entender algo que, pese a todo, siempre acaba por ser construido y que nos constituye. Este es el reto "filosófico político" que dejaron formulado los tres filósofos mayores de la llamada Edad de Plata.

Palabras clave

D'Ors, filosofía política, liderazgo, neutro, Ortega y Gasset, poder, Unamuno

Abstract

In the "three masters" José Ferrater referred to, we can find traces of what, maybe in a far too pacific and non-critical way, is usually called Political Philosophy, and which is rather a place for disagreement when it is not a place for open confrontation and fight between both terms. But from that same resistance to its fitting in, there are remaining pieces we precisely lack in order to try to understand something that always ends up being built and which builds us. This is the "political philosophical" challenge the three major philosophers of the so-called "Silver Age" left formulated.

Keywords

D'Ors, Political philosophy, leadership, neuter, Ortega y Gasset, power, Unamuno

El análisis de un contexto y de las motivaciones políticas no tiene nunca fin, dado que incluye en su cálculo un pasado y un porvenir sin límite.

Jacques Derrida

Entrada¹

Aceptemos que filosofía y política fueron dos ejes que vertebraron la Edad de Plata (entre otros, si se quiere, pero consideremos que estos dos son poco discutibles). ¿Hubo una filosofía política de la Edad de Plata? No podrá ser una cuestión menor: la fi-

¹ Este texto fue presentado como ponencia en el XII Seminario de Historia de la Filosofía española e iberoamericana, dedicado al análisis de la filosofía en la Edad de Plata, Universidad de Salamanca, septiembre de 2000.

Cómo citar este artículo:

Mora, A. (2004). La filosofía política de los maestros pensadores de la Edad de Plata. *Revista de Estudios Orteguianos*, (8/9), 233-245.
<https://doi.org/10.63487/reo.689>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 8/9. 2004
mayo y noviembre



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

los filosofía política de una edad que, por muy de Plata que fuera, desembocó en guerra civil. ¿Se ha escrito esta parte de la historia de la filosofía, de la política, de la filosofía política o, más ambiguamente, de la cultura? La duda ante la disciplina *afectada* ya es todo un síntoma, casi una respuesta. Pero uno precisamente duda en responder demasiado rápido de una forma negativa –¿no hemos dado demasiado rápido por afirmado ya que hay una Edad de Plata, con su filosofía, su política?

Esta historia no ha sido escrita todavía. Así debe empezar todo estudio que se precie de originalidad. Y así se es redundante (pues nunca una historia ha sido ya escrita, o no del todo) a la vez que exagerado (pues todo está escrito, de alguna manera, o sobre cualquier cosa se ha escrito, más o menos). Algo que tiene que ver con la filosofía y con la política de la Edad de Plata se ha ido trabajando desde hace unas décadas. Pero no sin una enorme lentitud. Los mismos escritos estrictamente políticos de los filósofos a estudiar han sido publicados lenta y tardíamente (y en algunos casos, de una forma todavía incompleta).

Respecto a los estudios, y a fin de evitar hacer una larga lista bibliográfica, me limitaré a destacar a un solo estudioso, desgraciadamente desaparecido, con un punto de reconocimiento personal (por la generosidad intelectual manifestada, en los últimos años de su vida, en unos pocos, pero para mí muy fructíferos, encuentros, cuando nuestros respectivos lugares de trabajo coincidieron en una misma calle madrileña). Me refiero a Vicente Cacho Viu, a *todos* sus estudios, pero muy especialmente a los dos últimos dedicados a d'Ors y a Ortega². Valga esta única remisión como emblema de todos aquellos estudios que forman parte de lo sí escrito de aquella historia aún no escrita y que nunca lo estará del todo, pues tal historia –como cito de Derrida– “incluye en su cálculo un pasado y un porvenir sin límite”.

Líder político

El líder político en Miguel de Unamuno es la figura de un converso o, mejor, la de alguien que se está convirtiendo. Más exactamente aún, es alguien que se está desconvirtiendo. Es el protagonista de *La esfinge*: un político revolucionario.

² V. CACHO VIU, *Revisión de Eugenio d'Ors*. Barcelona: Quaderns Crema-Residencia de Estudiantes, 1997, y *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, edición e introducción de O. RUIZ-MANJÓN y prólogo de J. VARELA ORTEGA. He dicho los dos últimos, pero todavía hay un tercero que debo señalar, aunque caiga fuera del marco del presente estudio: entre el libro sobre d'Ors, el último publicado en vida, y el ya póstumo sobre Ortega, hay que citar el también póstumo *El nacionalismo catalán como factor de modernización*. Barcelona: Quaderns Crema-Residencia de Estudiantes, 1998, prólogo de A. MANENT.

rio en plena crisis personal de ideales, de vocación, de creencias. “Renunciaré de una vez para siempre a esa vida que se me convierte en mi muerte”³. Es el trasunto de la famosa crisis “espiritual” de Unamuno que tuvo una expresión inmediata en forma de diario íntimo, y que aquí toma la forma teatral. ¿Un hombre político que se convierte en contemplativo y religioso? Una clave de esta dramatización —como buen drama que es— está en que el nudo del problema no llega a deshacerse de ninguna manera, pues ese personaje de político en crisis sólo se le resuelve la cuestión con una interrupción drástica: Unamuno le mata de un disparo. Pero más allá de la pieza teatral, y tomada ésta como lo que es, una clara expresión de la experiencia del propio autor, el drama prosigue abierto como agonía, de manera que, si no Ángel, su doble Unamuno sí que sobrevive a la conversión, pero sin convertirse realmente, no ya a la religión, sino a ese otro del hombre de acción. *El otro*, como otro título drástico de Unamuno, otro drama. Unamuno (sobreviviendo a Ángel) da el paso de dejar de ser político para no dejar de serlo —para no despolitizarse del todo, no realmente—, da, pues, un *mal paso*, un *paso en falso*, y empieza a ser religioso sin tampoco llegar a serlo enteramente (entra en ese campo tan ampliamente polisémico al que Unamuno se empeña en llamar “religión”). Resultado: no hay resultado, se quiebra una forma de vida que prosigue como vida quebrada, consciente y en parte gozosa del quiebro mismo. La política siempre será una pieza, pero no la única ni la dominante, de eso más general que no renuncia a ser político y que, por abreviar, aunque es una ampliación, aunque es una dispersión, llamaremos con Unamuno “religión”.

El líder político, digamos que su idea encarnada en una figura, en una ideación, que no en una idealización, en una personificación y casi ya en un compromiso intelectual: personaje, máscara, fantasma.

La figura del líder político, en Eugenio d’Ors, puede verse concretada en Guillermo Tell. Cabría hablar de muchas otras figuras políticas en d’Ors, desde el juvenil y premonitorio canto “El caudillo” —que se inicia con unos exaltados “És ell, és ell!”— pasando por todo tipo de personajes históricos y de la realidad que le era cotidiana, de Napoleón a Mussolini. Pero Tell es la figura de político más elaborada, pues le dedicó toda una pieza dramática. Como en Unamuno, otra dramatización y otro trasunto del propio autor. Fue la segunda vez que d’Ors intentó contar su versión de su primer traspie en la política, y curiosamente en las dos ocasiones se sirvió del teatro. Guillermo Tell es, en

³ UNAMUNO, *La esfinge*, edición de J. PAULINO, Madrid: Castalia, 1987, p. 110. Cito esta edición más fiable que la de las *Obras completas* (señala errores y diferencias entre distintas ediciones), pero Paolo Tanganelli me indica que en el Archivo Unamuno existe una versión con correcciones del autor que permanece inédita.

esta obra, el guía político tan lúcido para emprender la acción como ingenuo para administrar sus resultados. Cuando toda ha ido mal –buen final para una tragedia política– se encaran un emperador derrotado y moribundo y el viejo revoltoso Tell, ya retirado del mundanal ruido, para reconocerse mutuamente la incomprensión de lo sucedido cuando estaba sucediendo: o sea, fueron hombres de acción que no entendieron –no supieron pensar– el sentido de su acción. Sólo acaban por alcanzar la lucidez ante la contemplación de los hechos ya consumados, en la plenitud y esplendor del fracaso sin paliativos. Tell concluye, ya muerto el emperador, que en política “(n)o se sabe nunca”⁴.

El líder político de Ortega se encarna, claro, en Mirabeau –o *el político*–, pero no muy lejos, ni en el fondo muy bien distinguido de Maura –o *la política*. En los ensayos dedicados a cada uno de estos políticos destaca tanto el afán de comprenderlos como de mostrarse bien separado de ellos. En Mirabeau ve “una cima del tipo humano más opuesto al que yo pertenezco”⁵. En este ensayo, Ortega se esfuerza en buscar el arquetipo más depurado del político (en un sentido tan perfecto que reconocerá que “no existe casi nunca”), alejándose tanto del arquetipo intelectual que acaba por darse de bruces con él, pues da con la exigencia última del tipo ideal de político que debe tener una clarividencia que debe ser “obra de intelecto”. Este largo camino para no ir a parar muy lejos del punto de partida tiene su complemento en el ensayo sobre Maura. A la descripción de sus virtudes políticas de éste (que se las encuentra) sigue la descripción de “la política” del título del ensayo que ya no es la de Maura, sino la del propio Ortega. En ambos ensayos orteguianos, pues, se parte de la insuperable lejanía weberiana entre el político y el científico para, al final, encontrarse en una dudosa situación de proximidad.

Filosofía política

Tres filósofos, tres figuras de políticos. Preguntémonos retóricamente por el porqué de esta preocupación de la política por parte de la filosofía y por el dónde de su separación. Aunque en sus declaraciones de intenciones los filósofos –al menos *estos* filósofos– pretenden haber deslindado ambos terrenos, el resultado está muy lejos de haberse logrado. Y lo que llama la atención, al me-

⁴ D'ORS, *Guillermo Tell* (publicado en el *Glosario cotidiano* en 1923; como libro, en 1926). Madrid: EMESA, 1971, p. 215. Respecto al alcance de este personaje como símbolo en d'Ors, conviene recordar que el conjunto de glosas correspondientes a 1941 llevaron el título genérico de “La sombra de Guillermo Tell” (en *El nuevo glosario*. Madrid: Aguilar, 1949, vol. III).

⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Mirabeau o el político”, en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983, tomo III, p. 603 (en adelante citaré según el esquema: III, 603). Para “Maura o la política”, *loc. cit.*, XI.

nos de las tres aproximaciones reseñadas, es la fuerte implicación personal de cada filósofo al entrar a describir lo político y la política, a pesar de querer separar ambos campos. El filósofo no se desembaraza de la política, sino que la interioriza –casi que la hace suya.

Entonces, más que preguntar por el porqué habría que preguntar por el cómo. El cómo de la política en la filosofía. Y el dónde. Vale la pena traer aquí la enseñanza de Juan de Mairena:

Y en cuanto al fracaso de Platón en política, habremos de buscarlo donde seguramente no lo encontraremos: en su inmortal *República*. Porque ésta fue la política que hizo Platón⁶.

Esto nos lleva a la filosofía política, siempre que olvidemos el uso de esta expresión en su sentido más plano, es decir, en el ámbito de la distribución de los departamentos universitarios o de las clasificaciones editoriales⁷. Se trata entonces de la filosofía política como el lugar del antagonismo entre los dos términos que la integran, desde la pretensión hegemónica de la filosofía, o desde la explicación que ella da de tal antagonismo. Es el choque de dos tradiciones, en cierta medida incompatibles, de Occidente –a la vez que *hacen*, ayudan a hacer, y ya deshacen, eso que llamamos Occidente. “El proceso –y la apología– de Sócrates” es el primer nombre que recibe formalmente el conflicto de las dos tradiciones, que contemporáneamente se condensa en títulos puntuales como el tan vigente “caso Heidegger” o el hoy más olvidado “cuadernos de prisión de Gramsci”. La filosofía política de la Edad de Plata española no parece que pueda considerarse como un episodio menor.

Obra

La unión de esta concepción de filosofía política y la afirmación de Juan de Mairena nos lleva a la pregunta por el lugar de la filosofía política de estos filósofos, Ortega, d’Ors, Unamuno, es decir, por su *República*.

Más preciso todavía, ¿dónde está su obra? Tomemos esta palabra –obra– en un sentido bien amplio, no sólo de obra en cuanto obra literaria, como libro. ¿Cuál es, en qué consiste la obra de estos tres maestros pensadores? De Ortega podemos recurrir a un montón de ocasiones en las que se disculpó retóricamente, en el prólogo a más de un libro suyo, de no presentar lo que cabe

⁶ A. MACHADO, *Juan de Mairena*. Madrid: Cátedra, 1993, vol. I, p. 87.

⁷ El concepto problemático y “no pacífico” de filosofía política aquí apuntado tiene su mayor cercanía en lo que viene trabajando desde hace unos años Roberto ESPOSITO en estudios como *Categoría dell’impolítico*. Bolonia: Il Mulino, 1988; o *Confines de lo político*. Madrid: Trotta, 1996.

considerar propiamente un libro. “Este libro –suponiendo que sea un libro–”, leemos en el “Prólogo para franceses”. D’Ors se empeñó en una insistencia contraria, al repetir que el *Glosario* sólo era una tercera parte de su obra, completándose ésta con sus estudios filosóficos y con sus intervenciones públicas, pero la verdad es que incluso cuando aceptaba el encargo de escribir un libro de temática unitaria, como el dedicado a Goya o a los Reyes Católicos –ambos encargos franceses– el resultado fue que le salieron con su peculiar formato de glosas (por no hablar de su obra de ficción, tan autónoma del *Glosario* como perteneciente a él, tanto conceptualmente como por la estructuración de las mismas narraciones). Y no digamos de Unamuno, aunque, de los tres, es quien se concentró más en la forma de libro.

En ese ser y no ser una obra, en ser más y menos que una obra, está la condición de algo a lo que deberemos volver: la labor de *paideia* que los maestros pensadores se propusieron. Ahí está lo que hacía sus *obras* más allá de obras escritas: el hecho de que aquéllas incluían también la escritura (de libros, de escritos en la prensa), pero también de algo más intangible (sobre todo para nosotros) que podemos entender fácilmente como tal *paideia*, obra –influencia, autoridad– de maestros. Sócrates sería la figura arquetípica en la que reconocemos una contundente obra de *paideia* sin obra escrita.

Por eso una muy buena parte de la obra de los tres maestros pensadores se llevó a cabo en la fragmentación, en la dispersión de lo cotidiano. Allí está una condición muy propia de la forma y el alcance que tuvo su actuación: su centralidad y su dispersión. En una reciente y muy interesante investigación, Francisco Gil Villegas ha estudiado una serie de filósofos europeos del siglo XX que alrededor, antes y durante la eclosión de Heidegger llevaron a cabo una semejante obra, dispersa y fragmentada a la vez que articuladora y vertebradora –al menos eso se proponían– de la opinión pública de sus países. Para comparar estos filósofos con la centralidad que devino –y sigue siendo ahora mismo– canon de la filosofía, es decir, Heidegger, Gil Villegas se sirve de dos figuras contrapuestas, la del *outsider*, que concreta sobre todo en Ortega y Lukács (pero que hace extensible a otros muchos, entre los cuales yo sugiero añadir sutilmente a Unamuno y a d’Ors), y la del *insider*, que por supuesto es Heidegger. El *insider*, sostiene, “trabaja de forma sistemática y constante hacia una construcción global y de mayor profundidad”, precisa de tranquilidad y soledad, mientras que el *outsider* requiere un bombardeo de estímulos culturales y sociales, escribe fragmentariamente y es vanguardista en sus ensayos estéticos⁸.

⁸ F. GIL VILLEGAS, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad, 1900-1929*. México: FCE-El Colegio de México, 1996, p. 428.

Otra cosa es que estos *outsiders* europeos quisieran ser plenos *insiders* españoles y que eso sólo lo consiguieran en parte. Pero ahí está una clave de sus obras, esas obras que no lo son del todo –o no lo son convencionalmente–, y en ese ser sin serlo del todo constituye su especificidad más característica: el terreno que ellos abren originalmente. Obras desparramadas en ensayos breves, trabajadas permanentemente en la prensa diaria, con continuas referencias a acontecimientos estrictamente actuales –de dentro y de fuera del país–, con una misión confesadamente pedagógica e interventora... Obras, en fin, hechas en la invencible concomitancia con lo político. Y con la política. Y con los políticos.

Filósofos y políticos

Llaman la atención los constantes forcejeos personales, hechos en público, el cuerpo a cuerpo de estos filósofos con los políticos y con los hombres de poder de su tiempo. Unamuno, es bien sabido, polemizó con cualquiera que se le pusiera a tiro, con el dictador Primo de Rivera (“Perseguí a la Dictadura, que no ella a mí”), con el mismo rey Alfonso XIII, con Azaña cuando era presidente, etc. Ortega también polemizó con el dictador Primo de Rivera (de quien sostuvo que guardó unos días un artículo suyo en el bolsillo para sopesar la conveniencia de su censura), también se midió con Azaña y mantuvo fructíferas polémicas con Romanones y con Cambó, entre otros muchos. D’Ors dialogó, aconsejó y polemizó en público con todo tipo de políticos, entre ellos Prat de la Riba y Puig i Cadafalch (sin duda que en tonos muy distintos), con los Primo de Rivera –padre e hijo–, también con Franco, etc.

Recelosos con *el* político y con *la* política (Unamuno no se cansó de matizar muy a menudo “eso que llamamos política” para distinguirlo precisamente de “la” política), los maestros pensadores nunca perdieron el contacto con *lo* político. Y no lo perdieron porque eso que reconocemos como su obra (en ese sentido laxo y problemático que he apuntado), está construido por elementos netamente políticos. En eso su filosofía ya es netamente filosofía política. Lo es no sólo porque ésta piensa lo político, sino porque lo hace. Y lo hace en lucha porque ella misma es lucha. Ortega, d’Ors y Unamuno son tres filósofos, no hay que insistir mucho en ello, extremadamente distintos, opuestos, ellos mismos en posiciones de insalvable antagonismo. Así lo sostuvieron en público y en privado muy pronto, tras pasados los primeros protocolos de la buena educación por pertenecer a generaciones distintas, Ortega y Unamuno. Su enfrentamiento está sobradamente documentado. Y también muy pronto Unamuno declaró que *La bien plantada* suponía una filosofía contraria a la que él defendía, mientras que d’Ors se carteó con él firmando como “el Antiunamuno”.

Pero el antagonismo les une. Les une, de entrada, en su misma concepción

de la lucha, que es central en los tres. Es la constante apelación de Unamuno a la “guerra civil”, su idea de que lo que más une a los hombres son sus discordias, su posición de “luchar por luchar” (“es decir, para vivir”, en contraposición con el político que lucha para vencer)⁹. La idea no era nada ajena a d’Ors, dada su concepción de que la vida “no se realiza sin una forma de constante combate con el medio” (“Esta guerra –dijo ante una de las varias que vivió– (es) única e inacabable [...], interrumpida por cortas treguas”)¹⁰. Toda la teoría de la cultura orsiana está fundada en lo antagónico (“conviene que haya herejes” es una de sus divisas), y suya es la divisa de que el enemigo me ayuda a avanzar. Respecto a Ortega, baste con remitirnos al de la segunda etapa que reacciona al de la primera, el de la adaptación a la circunstancia. Entonces sostendrá que “el vencedor, para vencer, necesita que el vencido le ayude”¹¹. Ahí está el núcleo de lo que entiende por liberalismo, cuyo logro consiste en su decisión y su proclamación de que hay que “vivir con el enemigo”¹².

Este rasgo que comparten tan estrechamente los tres maestros pensadores de un antagonismo constitutivo de la vitalidad –que va más allá de lo político y que, propiamente, le es previo– tiene una prolongación, que en su sentido más esencial siguen compartiendo los tres, aunque con formulaciones bien distintas, en una preocupación que es central en una época no ya de guerra o de paz, sino de entreguerras. Para ver hasta qué punto esta meditación de la guerra no es cosa de estos tres filósofos, ni de las dos generaciones a las que pertenecen –pero sí de la época en que coincidieron– baste señalar que la preocupación y la tematización es compartida, por ejemplo, por Karl Löwith, o por Jan Patočka (recordemos su formulación: “Las guerras del siglo XX y el siglo XX como guerra”), o por Eduardo Nicol y otros filósofos de la República y el exilio¹³.

⁹ UNAMUNO, “Diálogos del escritor y el político” (1908), en *Obras completas*. Madrid: Escelcier, 1968, vol. V, p. 974.

¹⁰ D’ORS, “No hay más que una guerra” (1916), en *Glosas. Páginas del Glosari de Xènius (1906-1917)*. Madrid: Saturnino Calleja, 1920, pp. 280-281. La exaltación poco menos que programática de la guerra “en las casas, como en las naciones”, ya la encontramos en el primer año del *Glosari*. Por ejemplo, y de una forma monográfica, en la glosa “La pau de casa”, en *Glosari 1906-1907*, en *Obra catalana*. Barcelona: Quaderns Crema, 1996, vol. II, pp. 321-322.

¹¹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Sobre el fascismo” (1925), en *El Espectador*, VI (1927), II, 498.

¹² JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, edición de T. MERMALL. Madrid: Castalia, 1998, p. 188.

¹³ Conviene señalar, en todo caso, que definido el bando de los filósofos europeos (del siglo XX) ante la política y la guerra, queda por separar a los filósofos mismos entre ellos. Una vez caracterizado “el siglo XX como guerra”, hay que distinguir los que vivieron en la época de las guerras llamadas mundiales y los que vivieron en la época de su prolongación (en ocasiones desde el exilio) como “algo extraño que no se parece ni a la guerra ni a la paz” (sigo con J. PATOCKA, *Ensayos heréticos*. Barcelona: Península, 1988, p. 143). Ahí hay un corte entre los que llamo maestros pensadores y los filósofos posteriores, sus *no-διδάσκαλοι* (a menudo los segundos, caso de

Neutro, neutralidad, neutralización

Quede claro que no se trata de una mera cuestión de pacifismo. Guerra y paz no constituyen, entre filósofos –y sí a menudo entre políticos–, una dicotomía sin más. La guerra puede ser una negación de la guerra, la paz, de la paz. *Paz en la guerra*, decía el juvenil título de Unamuno. “Guerra en la paz” sería una formulación no menos ajena a Unamuno, ni a los maestros pensadores. Porque no menos temible que la guerra cruenta es, para ellos, la paz amorfa. Una de sus preocupaciones mayores, en este sentido, es la amenaza de verse abocados a la vida neutra. No están lejos, ahí, de la definición que en esos años hacía Carl Schmitt de lo político como contraposición y resistencia a la era de las neutralidades. Es una anécdota, pero una de las conferencias que luego se integraron en el libro *El concepto de lo político* fue dada en Barcelona, conferencia a la que, dato ya menos anecdótico, asistió y sobre la que escribió d’Ors¹⁴. Fue el filósofo catalán quien –explícitamente a partir, o al lado y en cierta medida ya en contra de Schmitt, en una relación apuntada a veces, pero nunca de una manera suficiente– señaló la neutralización como un fenómeno que genera todo gran cambio sociopolítico. Pero más allá de esta constatación, que tiene que ver con su concepción no lineal del a pesar de todo progreso de la cultura humana, d’Ors hizo una intensa reflexión acerca de la posición neutral como verdadera catástrofe por parte de quien se ve implicado en ella. Lo expresó así a propósito de Goya y su vivencia de la guerra de la independencia: “El parcial está ciego; para él, sólo será catástrofe la derrota. Para el otro [el neutral], no hay esperanza, no hay remedio. Derrota o victoria, nada atenúa el rigor del cataclismo, el peso del mal”¹⁵. Es evidente que aquí d’Ors hablaba de la catástrofe goyesca tanto como de la suya propia, y si no respecto a la guerra civil del 36 (en la que en verdad fue bien poco neutral), sí de la guerra del 14, que en su momento vivió como una verdadera guerra civil europea, interviniendo muy activamente, y no sólo en España, para promover la neutralidad¹⁶.

Nicol, pasaron las cuentas de los primeros). A la posición específica de la filosofía política de esos filósofos posteriores, en una línea de estudio que habrá que desarrollar y complementar con la apuntada aquí, he dedicado un primer acercamiento en mi ponencia “Los filósofos de la República: la filosofía política del exilio del 39”, en *Actas del congreso El exilio cultural de la guerra civil (1936-1939)*. Universidades de Salamanca y León, 2000.

¹⁴ D’ORS, “Neutralización” (1929), en *Nuevo glosario*. Madrid: Aguilar, 1947, vol. II, pp. 529-530. La fuerte impronta de Schmitt en la filosofía –y no sólo en la teoría política– es muy considerable, empezando por el estudio coetáneo de Karl Löwith y siguiendo con los muy recientes de Agnes Heller, Jacques Derrida o Jürgen Habermas, filósofos todos ellos, no hace falta decirlo, muy alejados de Schmitt, a la vez que entre ellos mismos.

¹⁵ D’ORS, *El vivir de Goya*, en *Epos de los destinos*. Madrid: Editora Nacional, 1943, p. 189.

¹⁶ Fue el tema muy central en las glosas que conformaron el libro *Tina i la Guerra Gran* (1914). Barcelona: 62, 1987. Esta edición incluye el manifiesto de los “Amics de la Unitat Moral d’Europa”.

Neutro, neutralidad, neutralización, también están en el combate unamuniano. Para definir su posición al respecto, contra “los neutros, los despreciables neutros”¹⁷, Unamuno forjó la palabra “alterutralidad”, que repitió a menudo. Lo explicó así: “Si de neutralidad –de «neuter», neutro, ni uno ni otro– es la posición del que está en medio de los extremos (supuestos los dos), sin pronunciarse por ninguno de ellos, la «alterutralidad» –de «alteruter», uno y otro– es la oposición del que está en medio, en el centro, uniendo y no separando, y hasta confundiendo a ambos”¹⁸.

Y no es menor el énfasis de ponerse en guardia ante el avance de lo neutro por parte de Ortega, puesto que su misma concepción del hombre–masa lo lleva inscrito: es el hombre que sólo es un caparazón de hombre, “muerto por dentro”, con su vida contraída, en permanente deriva hacia la homogeneidad, en fin, caracterizada por su condición de ser inerte. La neutralidad y la neutralización están también en el interior del motivo orteguiano de las “generaciones desertoras”, las cuales conviven con formas anacrónicas que no responden a su “latido íntimo”: “De aquí el comienzo de la apatía, tan característico de nuestro tiempo; por ejemplo, en política y en arte”¹⁹. O todavía en su meditación del fascismo, cuando al preguntarse, en 1925, por lo inaudito de su triunfo, Ortega hallaba una explicación en el entusiasmo que era capaz de irradiar aquel nuevo movimiento político que se abría camino por toda Europa, entusiasmo que habían perdido las otras fuerzas políticas. Sólo cuando éstas recuperen “un nuevo principio de ley política capaz de entusiasmar sin vacilaciones a un grupo social, el fascismo se evaporará”²⁰.

Maestros pensadores

Contra la neutralidad y la neutralización iba dirigida en buena medida, pues, la obra de los maestros pensadores. Quizás convendría justificar, a estas alturas, esta expresión de la que me sirvo con tanta soltura. Tiene mucho que ver con lo que he dicho de la obra que no es exactamente obra, con el *outsider* en Alemania e *insider* en España, con la filosofía política entendida como antagonismo de los dos términos...

Ortega, d’Ors y Unamuno no sólo fueron filósofos que elaboraron sus respectivas filosofías. Fueron más allá de la filosofía misma, bien que sin llegar a

¹⁷ UNAMUNO, “Los profesionales de la política” (1914), en *Obras completas*. Madrid: Escelcier, 1968, vol. V, p. 1033.

¹⁸ UNAMUNO, “Programa para un cursillo de filosofía social barata” (1935), en *República española y España republicana*. Salamanca: Almar, 1979, p. 382.

¹⁹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “El tema de nuestro tiempo” (1923), en III, 151.

²⁰ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Sobre el fascismo” (1925), en II, 503.

abandonarla en ningún caso (fueron, pues, más allá de la filosofía *con* la filosofía, si se puede decir así). Ejercieron inevitablemente de intelectuales, pero también de publicistas, de algo cercano al periodismo e incluso llegaron a hacer política en el sentido más estricto del término: ostentaron cargos políticos (en el caso de d'Ors) o fueron diputados en el parlamento (los otros dos; Unamuno, además, fue concejal de ayuntamiento). Fueron todo eso a la vez que se proponían formar, quizás *conformar*, su sociedad. A esa conjunción de tareas filosóficas y pedagógicas a la vez que políticas podemos llamar –lo hemos hecho ya– *paideia*. A su función, Francisco Romero, hablando del concreto caso de Ortega (y encontrando sólo el paralelismo de Benedetto Croce), propuso el término de “jefatura espiritual”. Sintetizando mucho, para Romero los rasgos más propios de tal “jefatura” son la universalidad y la vocación interdisciplinar; la autoridad basada en una consistencia moral y acompañada de una acción pública; la postura renovadora o reformadora; y una revaloración modificada del pasado...²¹. Nos podemos quedar con estos rasgos, añadidos a los ya propuestos, si bien mejor prescindimos de la expresión “jefatura espiritual”, que tiene una resonancia inoportunamente joseantoniana, por la más castiza de “maestro pensador” (castiza francesa).

Los maestros pensadores. Quizás a esta expresión sólo le convenga el plural. En el antagonismo del maestro–dominador, en el antagonismo mismo entre pensadores, no parece que pueda quedar mucho margen para la acción solitaria, pero tampoco exactamente para la acción común. Karl Jaspers hizo una tensa descripción –y de un acartonado *zaratustrismo*– de las alturas montañosas donde en “una lucha sorprendente, sin violencia”, se enfrentaban los filósofos, “poderes que pugnan entre sí a través de sus pensamientos”. Ese sería un terreno común de los filósofos, ejerciendo sus poderes encontrados a la vez que todos ellos con un común empeño de rodear y asediar al otro poder, el de la política²². Los filósofos, pues, ante y entre –y sobre todo contra– esa pasión dominante y desbocada del siglo XX, la política. El siglo XX, por cierto, el si-

²¹ F. ROMERO, *Ortega y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*. Buenos Aires: Losada, 1960. Me remito a lo que he apuntado en “La paideia republicana de Joaquín Xirau”, prólogo a J. XIRAU, *Obras completas*. Barcelona: Anthropos, 2000, vol. III, tomo 2.

²² K. JASPERS, *Notas sobre Heidegger*. Madrid: Mondadori, 1990, p. 155. Debo añadir, en esta configuración de los maestros pensadores y su filosofía política, al menos tres vías que tengo asumidas en mi planteamiento: una reconstrucción de la tradición –no sin cierta crítica–, como la de Elías DÍAZ en *Los viejos maestros: la reconstrucción de la razón* Madrid: Alianza, 1994; una búsqueda de líneas de responsabilidad, como la emprendida por André GLUCKSMANN en su ya viejo –y más bien envejecido– libro *Los maestros pensadores* (Barcelona: Anagrama, 1978), cuyo título resuena en mi utilización de la expresión francesa; un pasar cuentas incómodo justamente por el reconocimiento de una autoridad, como lo hace Thomas BERNHARD en *Maestros antiguos*. Madrid: Alianza, 1987.

glo de la pasión política y del final de la filosofía. ¿Habrá sido también el de la filosofía política, el de su sorpresivo apogeo, hecho de pasión (política) y muerte (filosófica)?

Poder, poderes

Como liberal clásico –y a la vez muy siglo XX–, Ortega mostró una permanente preocupación por el poder, por sus desmanes, por su crecimiento desmesurado, por cambiar a manos de quien no correspondía –cualquier forma de generalización, de reparto, de democracia literal. Como pensador comprometido seriamente con el autoritarismo, d'Ors nunca perdió de vista eso que bien claramente le fascinaba, el poder (fue protofascista –la expresión, aplicada a d'Ors, es de V. Cacho Viu– incluso tras la caída del fascismo: menos los que murieron ajusticiados –caso de Giovanni Gentile–, los intelectuales fascistas y nazis siguieron entreviendo un fascismo más auténtico, más puro, siempre por venir –Heidegger, Jünger, d'Ors). En fin, como anarquista convencido (improbable anarquista cristiano un tiempo, imposible anarquista socializante luego y, por fin y definitivamente, anarquista unamunizado) Unamuno tuvo una obsesión central, un temor y un desprecio muy profundo, una cuenta siempre pendiente con (y sobre todo contra) el poder.

El poder, pues. Bien separada la filosofía de la política –una contra otra–, queda el poder, los poderes –uno contra otro–. Nos puede ser útil tener presente aquí lo escrito por Eugenio Trías acerca del poder como la sombra de la filosofía y que queda sintetizado en esta frase: “La filosofía mide su verdad en términos de poder”²³.

El poder no-político, algo más poderoso (en su intención, en su vivencia, en su tradición, acaso ya sólo en su pasado y en su recuerdo) que el poder político, algo que está, si se quiere, en la raíz del poder político. Pero en el llamado siglo corto –todavía algo más corto para estos maestros plateados, dadas sus trayectorias vitales– por poco todo poder quedó monopolizado en y por la política. Esta fue su lucha.

En ocasiones, la tentación del filósofo, una vez comprobado que su “auténtico” poder decae, está en hacerse político él mismo, incluso en sugerir que todos nos hagamos políticos, como dijeron así, literalmente, cada uno de los maestros pensadores. Pero de lo que se trataba era, una vez puesta la política en vereda, ejercer, expandir ese otro poder que, si a esas alturas no nos confundiera la palabra, todavía llamaríamos “espiritual”. Apurando los términos,

²³ E. TRÍAS, *Meditación sobre el poder*. Barcelona: Anagrama, 1977, p. 85.

acaso lo podemos llamar “filosófico”. Ese otro poder tiene una conexión directa con lo que cada uno de los tres maestros pensadores, por conceptualizaciones y caminos muy variados, llamó “misión”.

El poder de la filosofía. Ortega, con la brutalidad que planteaba la cuestión en *La rebelión* –“¿Quién manda en el mundo?”–, suavizaba la cuestión, en el mismo libro, soñando con el “día en que vuelva a imperar en Europa una auténtica filosofía”, añadiendo en seguida que para nada estaba pensando en el gobierno del filósofo²⁴.

Conviene, y esto es lo que propone Ortega, muy cerca de Unamuno y de Ors, la proliferación de poderes, no el dominio exclusivo de uno de ellos. “*Normalmente* han coexistido en la historia *diversos* «poderes espirituales», y sólo esta pluralidad de poderes *diferentes* y más o menos *antagónicos* asegura la salud social”²⁵.

Líder filósofo

De la quebrantable seguridad, de la turbia claridad y de la débil contundencia con la que consideraron que había que distinguir lo filosófico de lo político, los maestros pensadores no dejaron de dar cuenta ni un momento de sus propias trayectorias. Lo hicieron incluso cuando se mantuvieron silenciosos. Fueron y no fueron líderes. Ésta acabó por ser su estrategia –llamémosla así. Unamuno vivió siempre en aquella conversión/desconversión de una figura política, iniciada y nunca acabada, impolítica y nada apolítica. D’Ors se midió con Guillermo Tell, prolongando tanto la tragedia schilleriana que cuando se desencadenaron en serio los acontecimientos él ya no estaba ahí para contarlos. Ortega miró fijamente un retrato de Mirabeau –*el político*–, de golpe los rasgos del retratado mudaron en los de Maura –*la política*–, pero por unos momentos vivió la ilusión de estar contemplándose en un espejo²⁶. ●

²⁴ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, ed. cit., p. 222.

²⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Sobre el poder de la prensa” (1930), en XI, 120. Los subrayados son del autor.

²⁶ Tomo nota de la observación que me hizo José Lasaga en el debate tras la presentación de esta ponencia, en el sentido de que, a partir de la última imagen del filósofo sobrepasado por sus propias figuras del político (en concreto, la de Ortega ante el espejo), se pueda resumir con otra imagen, la de los espejos del callejón del gato. Y creo fructífera la observación, siempre que, en su tono irónico –si no abiertamente tragicómico–, sea tomada muy en serio, a la manera de lo que decía Georges Bataille: “No se puede razonar en política sin ironía”. De ahí esa necesidad de una interpretación no venerativa de esos *maestros antiguos* a los que, en cualquier caso, uno no puede dejar de tener en cuenta (y ahí está lo que dice Bernhard: “Eso es lo horrible”).