

Brioso, Jorge y Díaz Álvarez, Jesús M. *La lucidez confrontada. La filosofía política de Ortega en contrapunto*. Madrid, Tecnos, 2023. ISBN: 978-84-309-9014-6. 200 páginas. Reseña *Dirección de la Revista*.

La presente monografía es un estudio orteguiano singular al menos por tres razones. Ante todo por haber sido escrito a cuatro manos por dos buenos concedores del pensamiento del filósofo madrileño: Jorge Brioso (La Habana, 1965), profesor de Literatura peninsular, filosofía y cine en Carleton College (Minnesota, EE. UU.); y Jesús M. Díaz Álvarez (Lugo, 1965), profesor de Filosofía Moral y Política en la UNED. Además, porque propone y sigue un tipo de aproximación a la obra de Ortega, que reacciona muy conscientemente contra interpretaciones internalistas y a la defensiva de la obra del maestro, y aspira a confrontarla, incluso friccionarla, con los escritos de otros autores clásicos y modernos de la tradición filosófica. Y, en fin, porque confronta en este sentido su concepción del pensamiento filosófico y sus posiciones políticas, en cuestiones actuales como la guerra y la paz, la Guerra Civil española, los totalitarismos y el nuevo liberalismo, con autores como Max Scheler, Carl Schmitt, José Gaos, Rodríguez-Huésca, Richard Rorty o John Gray, principalmente.

Parte esta monografía de una introducción, titulada “Algo más que un prólogo”, en la que además de explicar el tipo de interpretación viva, dialéctica y actual, por la que opta, insiste en el vínculo estrecho entre el pensamiento filosófico de Ortega, lo que él entiende por ciencias humanas - en particular su pensamiento social-, y su pensamiento político. No hace falta mucha perspicacia, escriben los autores, para darse cuenta de que, por ejemplo, ‘Mirabeau o el político’ “termina siendo un autorretrato del filósofo orteguiano:

Si el filósofo de la razón histórica tiene un trasunto político que reflexiona y actúa desde ella, parece que no tiene demasiado sentido seguir manteniendo el cordón sanitario en torno a Ortega como pensador político. Hacerlo así desfigura grandemente su filosofía y su vida. (29)

Una vez introducida, la obra se articula en dos partes, separadas por un “Interludio filosófico-fenomenológico”. La primera parte, titulada “Filosofía y guerra”, se compone de tres capítulos. El primero tiene por objeto confrontar el pensamiento de Ortega sobre estimativa, política y guerra, con el de Max Scheler en el contexto de 1914, e interpretar *Meditaciones del Quijote* como la novela de Europa:

... para el autor de *Meditaciones* toda comunidad bien ordenada, sana y en forma, ya sea en el ámbito nacional como “ultranacional”, es aquella cuyos miembros han educado su “alma” individual y colectiva en el reconocimiento de lo excelente, conformando sobre esa base sus usos sociales, sus creencias colectivas últimas. Dicho de otra manera, el orden civil, la vida buena común bien organizada y exenta de violencia -acción directa o guerra- solo es posible desde un *ordo amoris* que encauce la fuente legítima de esa violencia, a saber, las

disputas sobre la supremacía o mando espiritual y los justificados derechos diferenciales que ese mando genera. Y eso es lo que se materializaría en la mencionada síntesis novelesca entre mediterraneanismo y germanismo. (53)

Los autores reconocen que las tesis de Ortega sobre el sometimiento al poder espiritual y sobre la conexión entre estimativa y política, como vía para erradicar la violencia de la vida social y política, desafían y se confrontan con nuestras creencias democráticas. Pero insisten en que esta inactualidad convierte a Ortega en “un clásico político incómodo, pero necesario”, porque sus escritos

... impugnan el *mainstream* en el que estamos instalados, conectando con esa parte incómoda de nuestra alma que también nos pone sensata y actualmente alerta sobre los peligros de la ingobernabilidad del pluralismo, de que la libertad se vuelva puro capricho o que la igualdad degenera en populismo. (56)

En el capítulo II, titulado “Filosofía, política y guerra en José Ortega y Gasset y Carl Schmitt. Un contrapunto”, confronta la concepción orteguiana de la guerra, el derecho internacional y de la guerra civil, con la de este filósofo del derecho alemán. Por en medio se mete también Giorgio Agamben. Los autores exponen en este capítulo, entre otras concepciones políticas de Ortega, su explicación de la guerra civil (stásis) en general sobre la base de dos causas: la quiebra de la opinión pública y de la creencia compartida en lo que legitima el mando (82-84); y también los tres rasgos del nuevo liberalismo que propugna Ortega:

El primero es, sin duda, el alejamiento de cualquier tipo de apriorismo o veleidad racionalista o fundacionalista... El segundo... viene definido por su carácter “conservador” ... lo que parece predominar y preocupar obsesivamente en el enfoque orteguiano no es tanto los límites del poder, como el orden y la estabilidad social... La tercera característica... su multiculturalismo... frente al viejo internacionalismo cosmopolita, el filósofo español hablará de la “verdad viviente de un pueblo” y de la peculiaridad y particularidad de esa verdad, que tiene, naturalmente, una cara institucional y política. (87-88)

El capítulo III, titulado “La Guerra Civil. Valoraciones de la conflagración española en José Ortega y Gasset, José Gaos y Julián Marías”, discute la posición de estos autores ante la Guerra Civil española, de fidelidad a la República el primero, de fidelidad a sí mismo (a su liberalismo) en el caso de Ortega, y de inclinación a la exageración cosmopolita, frente a la anomalía totalitaria, en el caso del último -si bien, no acaba de quedar clara la aplicación del texto comentado a la posición de Marías ante la guerra española. En el caso de una guerra civil, los autores niegan la autonomía del ciudadano, que por fuerza tiene que estar con una de las partes del conflicto, y, en consecuencia, la posibilidad de terceras o cuartas vías en el caso de guerra civil. Sin aportar documentación nueva, se inclinan a la posición de Eve Fourmont-Giustiniani ante el silencio de Ortega:

Si este fuera nuestro criterio [y básicamente lo es, a saber, la ley Solón de privación de la nacionalidad y deportación contra el ciudadano que no lucha con alguno de los bandos en una guerra civil], ninguno de los autores estudiados

estaría en peligro de ser expulsado de la comunidad política, aunque los niveles de compromiso de cada uno sean muy diferentes: explícito con la República, en el caso de Gaos; de un carácter más velado y sinuoso con los nacionales, en el caso de Ortega; y también con la República en el caso de Marías, aunque se muestre enigmático y lacónico al construir el argumento de su ensayo, evitando cualquier referencia a la guerra española y a los bandos en conflicto. (110)

Entre la parte I y II del libro, los autores incluyen un capítulo IV titulado “Interludio filosófico-fenomenológico”, en el que se detienen en el cambio de concepción filosófica, que se registra entre el Ortega de *¿Qué es Filosofía?*, partidario de una concepción de la filosofía como fenomenología de la vida, “teoría última y totalizadora de lo real” autofundada sobre evidencias inconmovibles; y el Ortega de “Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiurgia”, que asume el carácter histórico y contingente del pensar filosófico y el previsible fin de la filosofía como forma de actividad intelectual. Deslinda entre el pensar como praxis vital humana y el conocer científico. Pero esto no significa, según indican los autores, que Ortega asuma su democratización, es decir, “un planteamiento que diluya o rebaje el papel de la filosofía como ‘reina de los saberes’” (126):

... en la segunda [etapa], en la historicista o pragmático-hermenéutica, siguen existiendo tensiones en un ámbito que este giro pareciera que hubiera debido resolver: el de la democratización de los saberes, el de la equiparación de la filosofía a cualquier otro discurso que aborde el problema del sentido humano, el de que aquella no tiene el monopolio de la humanidad y la verdad. (127)

La parte II del libro, titulada “Nuevo liberalismo, totalitarismo y filosofía”, perfila y confronta el nuevo liberalismo orteguiano en tiempos de totalitarismos. Se desarrolla en tres capítulos. El capítulo V, se detiene en el concepto de contingencia en Rodríguez-Huescar y en Ortega, y en la otra cara de la contingencia que es la mortalidad. Tras explicar la concepción de Huéscar de la contingencia como “esperar lo inesperado”, los autores discuten la preterición o al menos marginalidad del tema de la muerte en la filosofía de Ortega, y proponen la hipótesis de que tal vez Ortega no pensaba la vida como informada por la conciencia de la muerte, a la que no daba trascendencia, sino por la “clara conciencia de la finitud” de su ser y de su mundo. Si es el caso, en Ortega tendríamos una aceptación de la finitud y caducidad de lo humano, sin pretensión de trascendencia o vida espiritual después de esta vida. “Si esa hipótesis fuera cierta, la filosofía de Ortega sería muy postmoderna y muy del siglo XXI.” (149).

En este mismo capítulo V se detienen los autores en la interpretación que hace Richard Rorty del pensamiento filosófico de Ortega y John Gray de su liberalismo. El pensador neopragmatista americano convierte a Ortega en uno de los suyos, es decir, de los “antirrepresentacionistas, antiesencialistas y antifundacionalistas”; un pensador “historicista” que

“proclamaba, ante todo, la contingencia de la vida humana” (156) frente a la tradición metafísica.

Ante la cuestión, sí el pensamiento contingente es necesariamente liberal en materia política, los autores explican con Ortega, que el liberalismo, siendo una forma política propia de las sociedades occidentales, no lo ha dicho todo ya y tiene que renovarse. Pues hay diversas maneras de concebir la libertad. Además, defienden que quizá lo más compatible con las tesis orteguianas sea “afirmar que la contingencia está políticamente llena de opacidades y ambigüedades” (163):

... la contingencia no nos avecinde de modo más razonable a la democracia liberal – o a cualquier otro régimen que sus miembros consideren legítimo (vida como libertad)- que al más brutal de los totalitarismos (vida como adaptación) (Ibid.)

A continuación, los autores relacionan el liberalismo falibilista, empirista, a posteriori de John Gray en *Two faces of liberalism*, con el liberalismo de Ortega, difícil de encuadrar en los liberalismos existentes. Pues ambos tuvieron en cuenta los conflictos, “la cara poco amable de la contingencia”:

En este sentido, el muy peculiar liberalismo orteguiano de sus últimos años donde quizá pueda encontrar un mejor acomodo contemporáneo es en algún lugar dentro de esa otra cara de la teoría de la que habla el filósofo británico [Gray] (167).

El capítulo VI y último, titulado “La razón histórica en tiempos sombríos. Las ambigüedades del “nuevo liberalismo” orteguiano”, se articula en tres partes. La primera se detiene en la concepción orteguiana de “fascismo” y “comunismo” que según los autores se orienta en sentido contrario al seguido por las reflexiones generalizadas sobre los mismos. En la segunda, los autores explican la aproximación orteguiana a los movimientos totalitarios, frente a los que propondría un “nuevo liberalismo”, así como su desconfianza de la categoría “totalitarismo”. La tercera se detiene en la concepción de libertad que enuclea el nuevo liberalismo orteguiano, contrapuesta a la negativa y meramente jurídico-política del liberalismo clásico. Se trataría, según los autores, de una concepción orgánica de libertad, la “vida como libertad” de los ciudadanos que viven en una sociedad cuyas creencias, costumbres e instituciones se corresponden con las del poder político que la rige. Según los autores, Ortega defendió este liberalismo, así entendido como una política de la autenticidad, frente a cualquier otra forma sociopolítica, por una razón fundamental: porque “responde, en última instancia, a la *verdad política viviente de los pueblos de Europa a la altura de su existencia actual...* Europa es liberal.” (181). No comparten los autores esta concepción que consideran en exceso estrecha:

Pero el problema de esta verdadera y peculiar política de la autenticidad es que al partir, presuponer o postular un tipo de comunidad tan homogénea, tan

orgánica, deja fuera necesariamente a todos aquellos que tienen la mala fortuna de ser, aun a su pesar, tan frívolos, perversos o falsamente sinceros como para empeñarse en defender una idea diferente de nación. (182).

La segunda parte y la obra concluye con una coda final en la que se desgranán los aspectos más meritorios e inquietantes de la propuesta orteguiana elaborada por los autores, entre otros, su temprana denuncia del comunismo y del fascismo, su identificación de la democracia liberal como destino de Europa, la dudosa actualidad de la política de la autenticidad de Ortega, etc.

Los autores de este estudio orteguiano singular se muestran partidarios de democratizar el pensamiento filosófico, para que en su práctica política sea pensamiento democrático. Convencidos de que Ortega es en este sentido un “clásico incómodo”, que nos confronta en la actualidad con la soberbia filosófica y el democratismo al uso, los autores lejos de limar las aristas de la razón histórica de Ortega y su pensamiento político liberal, los afilan y friccionan con cierto pensamiento progresista autosatisfecho, que a fuer de cosmopolita y utópico, ha perdido de vista la realidad y la gravedad de los retos ante los que se encuentran nuestras democracias liberales.

Dirección de la Revista