

Biografía de un hombre masa: ¿qué le debe España a José Ortega y Gasset?

A propósito de Jordi GRACIA, *José Ortega y Gasset*,
Madrid, Taurus, 2014, 712 pp.

Sebastian FABER
Oberlin College
Sebastian.Faber@oberlin.edu

¿Qué porcentaje de barbaridades puede contener la obra de un filósofo para que podamos dejar de tomarle en serio? Sea cual sea la tasa exacta, la obra de José Ortega y Gasset la roza. “Si el europeo se habitúa a no mandar él”, escribía en *La rebelión de las masas* (1929), “basta una generación y media para que el viejo continente, y tras él el mundo todo, caiga en la inercia moral, en la esterilidad intelectual y en la barbarie omnimoda”. “[F]ácil es notar”, afirmó en *La deshumanización del arte* (1925), “que la historia se columpia rítmicamente del uno al otro polo, dejando que en unas épocas predominen las calidades masculinas y en otras las femeninas”. “España es una cosa hecha por Castilla”, dijo en *España invertebrada* (1921), “y hay razones para ir sospechando que, en general, sólo cabezas castellanas tiene órganos adecuados para percibir el gran problema de la España integral”. Y: “El egoísmo aparente de los grandes pueblos y de los grandes hombres es la dureza inevitable con que tiene que comportarse quien tiene su vida puesta a una empresa”. “Desde el punto de vista de la selección humana”, decía en *Estudios sobre el amor*, “(...) la mujer no colabora con su preferencia sentimental en el perfeccionamiento de la especie” ya que “manifiesta un decidido entusiasmo por la mediocridad”.

Nadie como Ortega ha sabido proferir tanto disparate con tanto aplomado desparpajo. Y sin embargo, a ningún pensador español se le ha atribuido una influencia mayor. Esta contradicción entre autoridad e irresponsabilidad intelectual, entre visión y desacierto, es uno de grandes enigmas que plantean su vida y obra. A pesar de su presencia central en la vida pública española durante cuarenta años –igual de centrales– en la historia del país, sigue siendo difícil definir el lugar de Ortega, ni mucho menos calibrar el valor de su obra, en el contexto de la cultura española y occidental del siglo xx.

La culpa es en parte del propio Ortega, quien como escritor e intelectual público fue ambivalente y volátil en extremo. Pero también hay factores históricos mayores. La Guerra Civil, el franquismo y la transición han acabado por imponer lecturas

confusas y conflictivas de la historia intelectual del siglo xx español, cuyas versiones institucionalizadas están basadas sobre premisas dudosas y atiborradas de prestigios y olvidos inmerecidos, además de tópicos ya poco sostenibles que han sobrevivido gracias a la inercia de las estructuras académicas y culturales.

Ortega, personaje contradictorio y polémico si los hay, se inserta así en un contexto no menos contradictorio y polémico. Pero nunca ha dejado de atraer la atención del público y de la clase intelectual. Desde hace cien años, a Ortega le han leído –con admiración y odio, con afán de apropiación o de repudio– desde el fascismo; desde el conservadurismo religioso; desde el franquismo y el antifranquismo del interior; desde el exilio; desde el liberalismo y el marxismo; desde la filosofía académica; desde la Transición; y, *last but not least*, desde el extranjero: Alemania, Argentina, México, Holanda, Francia, Reino Unido, Estados Unidos. Su inmensa obra está, por consiguiente, cubierta de densas capas interpretativas que dificultan una evaluación ecuánime desde el presente. No ayuda en esta tarea la existencia de una estructura institucional en clave hagiográfica (la Fundación Ortega y Gasset y su Centro de Estudios Orteguianos), que desaniman las aproximaciones que no sean a priori reverenciales. Uno de los méritos de la nueva biografía de Jordi Gracia –completa, honesta, alegremente irreverente y en ocasiones magistral– es que pretende quitar esas capas y volver a la fuente: la obra publicada de Ortega, sus manuscritos y, sobre todo, su epistolario, con el fin de revelarnos al hombre en crudo. El retrato que resulta, a decir verdad, desconcierta.

* * *

Gracia ha emprendido su inmensa tarea con el entusiasmo febril que le caracteriza y con un propósito claro: rescatar a Ortega como “escritor del siglo xxi”. Para “el lector con afán de pensar por libre, conocer sin anteojeras y comprender con honradez” –escribía el biógrafo en un artículo en *El País* que acompañaba la salida del libro al mercado– Ortega está “vivo”:

“A veces basta con dejarse atrapar por una prosa vivaz y brillante, y a veces hay que resignarse al párrafo rematadamente cursi y hasta delicuescente a ratos. Pero eso es nada, porque Homero también duerme: el todo, lo que importa de veras, es la vibración de autenticidad de un pensamiento hiperactivo y efusivo, combativo y comprometido, perspicaz y desprejuiciado, jugoso y beligerante: fundamentalmente honrado aunque se equivoque, convincente aunque yerre, siempre estimulante al menos hasta los primeros años treinta, cerca ya de sus cincuenta años, cuando abandona la confección de esos libros misceláneos y confesionales, dietarios disfrazados de ensayos, que tituló desde 1916 *El espectador*”.

La cascada de adjetivos positivos es excesiva, desde luego, y muchos son debatibles. Hiperactivo, combativo y comprometido, sí; pero Ortega también tuvo épocas

marcadas por la apatía, la resignación y el ensimismamiento. Perspicaz y desprejuiciado, tal vez, pero también muchas veces ciego y lastrado de manías. ¿Y honrado? Según se mire y según se entienda el término.

¿Cuál es para Gracia el valor de la obra de Ortega para nosotros, hoy? Leer a Ortega, afirma, puede ser una actividad pedagógica, terapéutica, desintoxicante:

“Cuando Ortega se olvida de sí mismo, cuando desiste de ser quien es y escribe en libertad, desatado y brioso, entonces es un ensayista arrebatado y arrebatador: el mejor antídoto contra el idealismo embaucador, el más sugestivo intérprete de sucesos en movimiento, el más apto para fabricar en silencio, rumiando, personas libres y contingentemente felices, como lo fue él mismo: un escritor del siglo XXI”.

Como biógrafo, Gracia prefiere ser benévolo, como también lo fue con Dionisio Ridruejo. Cuando mínimamente puede, concede el beneficio de la duda. Y sin embargo en el caso de Ortega se ve obligado a condicionar su entusiasmo. La terapéutica prosa de Ortega, afirma en *El País*, cobra su máximo valor benéfico cuando el filósofo “se olvida de sí mismo, cuando desiste de ser quien es”. Es decir: si Ortega nos resulta útil hoy es *a pesar suyo*. El beneficio de su lectura, curiosamente, se produce como efecto no intencionado. Para Gracia, Ortega es rescatable en los momentos que el filósofo logra escaparse de sí mismo: cuando no se deja guiar por su ambición sin límites, su obsesión por el prestigio, su anhelo del poder, su narcisismo y egolatría, su rivalidad con Heidegger, su deseo eternamente frustrado de producir una *magnum opus* filosófica académica, su tendencia a fingir conocimientos que no tiene y sus ideas fijas –sus prejuicios, en fin– sobre la mujer, el hombre masa, los españoles y las culturas no europeas. Claro que, si esos momentos existen, son más bien raros.

* * *

Gracia no es el primero en emprender una expedición de rescate. El norteamericano Rockwell Gray, en un sólido libro de 1989, quiso recuperar el pensamiento de Ortega para la historia del pensamiento occidental: “De entre todos los existencialistas de su época”, afirma, “Ortega formuló la versión más sugestiva y precisa de la vida humana puesta en una situación y obligada a definirse en tanto que dotada de libre albedrío”. Para Gray, Ortega es un liberal humanista ejemplar, “un filósofo *sensu stricto* y un *philosophe* moderno, cuyo prodigioso talento le permitió hacer más que cualquier otro español del siglo XX, por lograr que su país se convierta en miembro de pleno derecho de la moderna comunidad espiritual e intelectual de las naciones europeas”. El hispanista húngaro Thomas Mermall, en su edición de *La rebelión* (1998), defiende a Ortega contra las acusaciones de elitismo y lamenta el olvido en que le tiene la filosofía española actual. La culpa la tiene “la demonización de las elites y la beatería de las masas”, no sólo entre la izquierda más radical sino

entre los liberal-demócratas. Para Mermall, “una lectura atenta de los escritos políticos de Ortega (...) [demuestra] que una intelección correcta de los conceptos masa y minoría conduce a la ineluctable filiación liberal del pensador y a la concepción de un elitismo democrático que sin ser en absoluto perjudicial para la mayoría, constituye un modelo de justicia y de perfeccionamiento social”.

En la España democrática, la recepción de Ortega ha vacilado entre el ninguneo, la hagiografía reverente y la crítica despiadada. La biografía de José Luis Abellán (2000) asocia a Ortega directamente con “los orígenes de la democracia”, no sólo por las protestas contra el régimen inspiradas por la muerte del filósofo sino por la “deuda evidente con el legado orteguiano” de la generación de 1956. Abellán escribía en parte contra Gregorio Morán, cuyo *El maestro en el erial* (1998) se ocupaba muy críticamente de la actitud de Ortega durante la Guerra Civil y, sobre todo, ante el régimen de Franco que –reveló Morán– permitió que el filósofo recuperara su sueldo de catedrático. La extensa biografía del joven Javier Zamora Bonilla (2002) –actual director del Centro y la *Revista de Estudios Ortegaianos*– es tan completa y eficaz en su descripción de la vida y obra del filósofo como reverente y pusilánime a la hora de formular una visión crítica de ellas.

Gracia, por su parte, se propone presentar a un Ortega desmitificado. Al comienzo de su libro –un mamotreto de más de 700 páginas– afirma querer “desactivar” cinco leyendas en torno al pensador:

“La primera de las leyendas (...) es la de su mocedad (porque no la hubo); la segunda (...) es la de su marginalidad política (porque peleó y perdió las dos e incluso las tres veces en que actuó como político); la tercera (...) es la de su impotencia filosófica (porque fue filósofo, pero lo fue primero contra todos y contra sí mismo después); la cuarta (...) es nada más que una falsedad: no fue nunca franquista (pese a colaborar olímpicamente en el “servicio nacional” de propaganda en 1938); la quinta (...) es la más difícil de rebatir hoy día, pero creo que el progresivo conservadurismo ideológico no le hizo aliado ni socio ni cómplice de los fascismos, aunque el falangismo español explotase a mansalva buena parte de su pensamiento aristocratizante, neonobiliario, de casta”.

Los puntos más controvertidos aquí son, desde luego, los últimos dos. ¿Cuál fue la relación de Ortega, primero, con el bando nacional durante la Guerra Civil y, una vez terminada ésta, con el régimen dictatorial? Y ¿cuál fue la relación de Ortega con el fascismo como movimiento e ideología? Las negativas categóricas de Gracia son poco convincentes porque reducen la cuestión a una suerte de nominalismo. Decir que Ortega “no fue nunca franquista” en realidad significa poco, ya que no queda nada claro en qué consistía el “ser franquista” en, digamos, 1939, 1945 o 1954. (Con un poco de imaginación se podría argüir que ni el propio Franco lo fue siempre). Ante el régimen de Franco la verdad es que en Ortega predomina la ambivalencia, la

vacilación y cierto oportunismo. Durante la Guerra Civil, Ortega prefiere una victoria del bando nacional (en el que luchan sus hijos) a una victoria republicana. En diciembre de 1937 ofrece su colaboración (que describe como un “servicio nacional”) al director de la oficina de Prensa y Propaganda de Burgos en Londres, enfatizando la necesidad de que sus textos de propaganda parezcan “artículos corrientes”. (La iniciativa no prospera). Entre 1939 y 1945 vive en una especie de exilio (París, Argentina, Lisboa). A partir de 1945 vuelve a España con regularidad para trabajar. Eso sí: en circunstancias difíciles y bajo una sospecha permanente del régimen, sobre todo del sector clerical. Así acabó en una zona gris que incrementaba su soledad y terminó por erosionar gran parte del prestigio acumulado antes de la guerra entre sus compatriotas. Ya antes, su abandono de la República, su silencio político y su relativo acomodo con el franquismo le valieron la decepción de sus antiguos discípulos que salieron al exilio. Curiosamente, es hacia el final de su vida que llega a la cúspide de su fama internacional (Estados Unidos, Alemania).

Si con relación al franquismo predomina el gris, tampoco es fácil dilucidar cuál fue, precisamente, la relación de Ortega con el ideario más puramente fascista. La pregunta no es sólo si el propio Ortega tuvo simpatías –conscientes o no, duraderas o no– por los regímenes de Hitler, Mussolini y Franco, o si sus recetas políticas –siempre bastante vagas, por cierto– coincidieron en algún momento con las de José Antonio Primo de Rivera y compañía. Una pregunta más importante es hasta qué punto las ideas más fundamentales y constantes de Ortega sobre el ser humano, la sociedad, la cultura y la historia, traducidas al campo de la política –es decir, a la organización del poder en un marco colectivo– nos permiten asociarle con determinados principios y prácticas de mayor o menor calibre liberal, democrático, reaccionario o fascista.

Gracia mantiene que Ortega, a pesar de todo, fue siempre liberal y demócrata; eso sí, un liberal conservador y un demócrata a regañadientes. Según el biógrafo, nunca abandonó “su lealtad reticente a una democracia de la que nunca fue entusiasta”. Por fortuna, la biografía es lo bastante completa y abierta para permitir que el lector llegue a otras conclusiones. Así, por ejemplo, Gracia demuestra la presencia temprana y persistencia sorprendente de uno de los *Leitmotiven* más centrales de la *Weltanschauung* orteguiana. Es tal vez el concepto más constante a lo largo de una vida llena de giros: la idea de que hay básicamente dos tipos de ser humano. Seres cuyo talento y talante les destinan a liderar y seres inferiores, en el fondo despreciables, destinados a seguir y difíciles de gobernar (“no se convencen con razones, sino por los efectos sufridos en las propias carnes”). Hombres egregios y hombres masa. Castellanos y catalanes. Hombres y mujeres. Europeos y bárbaros. Gracia cita un artículo no publicado de 1902 en que un Ortega de 19 años se refiere a “los fuertes, los enérgicos, los robustos de alma, los atletas del espíritu, que se adelantan desbridados al gran rebaño”. En una carta de 1907 a Rosa, su novia, se queja de la “gente, el vulgo que ahoga al hombre enérgico y personal, que no quiere sufrir a

nadie ideas propias, que exige que todos piensen como todos o lo que es lo mismo que nadie piense”; “mi desvío y enemistad” con ese vulgo, dice, “son fundamentales y están tejidos con los últimos, centrales elementos de mi pensar y de mi visión del mundo”. En 1914 constata que, en España, “los peores de la raza, los sin corazón, sin cerebro, los estériles, oprimen e inutilizan a los mejores”.

Estas divisiones binarias las presenta Ortega como naturales; pero no tan naturales que no pueden trastornarse. Como se sabe, el argumento principal de *La rebelión de las masas*, pero que ya sale en *España invertebrada*, es que las sociedades cuyos hombres egregios permitan que se les impongan los hombres masa estarán condenadas a la decadencia o la degeneración. “La función de mandar y obedecer es la decisiva en toda sociedad”, anota en *España invertebrada*; “Como ande en ésta turbia la cuestión de quién manda y quién obedece, todo lo demás marchará impura y torpemente”. Esta turbiedad, este trastorno de las jerarquías naturales es, para Ortega, el mayor mal de España y de Europa en general. En 1925, cuando escribe *La deshumanización del arte*, tiene todavía alguna esperanza al respecto: “Se acerca el tiempo en que la sociedad, desde la política al arte, volverá a organizarse, según es debido, en dos órdenes o rangos”, escribe: “el de los hombre egregios y el de los hombres vulgares. Todo el malestar de Europa vendrá a desembocar y curarse en esa nueva y salvadora escisión”. Para 1934, escribe un prólogo nuevo en que eleva su propio fracaso político a una ley general:

“Un pueblo que, por una perversión de sus afectos, da en odiar a toda individualidad selecta y ejemplar por el mero hecho de serlo, y siendo vulgo y masa se juzga apto para prescindir de guías y regirse por sí mismos en sus ideas y en su política, en su moral y en sus gustos, causará irremediablemente su propia degeneración. En mi entender, es España un lamentable ejemplo de esta perversión”.

Para Gracia, la obsesión orteguiana con la supuesta opresión de los egregios a manos de “los peores de la raza” funciona, además de irritante comodín explicativo, como “una especie de bomba de relojería (...) que liberará cuando sea necesario todo su veneno, toda su mezcla tóxica de resentimiento e intolerante desdén”. Esta bomba representa la renuncia de Ortega “al legado pedagógico, educativo y civilizatorio de la Ilustración (...) como agria respuesta a sus propias frustraciones políticas”. La verdad es otra: la distinción esencialista entre masas y élites –presentada como hecho histórico constatable así como principio normativo para la vida política y cultural– es una de las piezas centrales del ideario orteguiano que, como tal, precede y subyace cualquier impulso ilustrado o didáctico.

Por fortuna, también es una de las más fáciles de rebatir. Para empezar, Ortega no aduce, precisamente, pruebas empíricas para sus tesis sobre los dos tipos de seres humanos. “Delante de una sola persona”, escribe, “podemos saber si es masa o no”. Más bien, confía en el poder persuasivo de su retórica y en un lector simpático que reconozca sus constataciones –sobre las aglomeraciones, por ejemplo– como parte

de su experiencia diaria del *otro*. (Los textos de Ortega suelen invocar una complacencia halagadora con el lector de periódicos, que no es invitado a reconocerse a sí mismo como hombre masa, sino más bien identificar como tal a su vecino. Es el rasgo más populista de uno de los pensadores más antipopulistas del siglo xx).

Aun así no deja de ser sospechoso que, en la obra de Ortega, el ejemplo más claro del hombre egregio injustamente apartado del poder siempre acabe por ser el propio Ortega. Irónicamente, la biografía de Gracia confirma lo que muchos intuíamos desde hace tiempo: que, en realidad, gran parte de los “graves defectos” que Ortega atribuye al hombre masa son perfectamente –y objetivamente– atribuibles al mismo filósofo. Desde la asunción natural del privilegio (la comodidad material, una “vida exenta de impedimentos”) como “un derecho que no se agradece, sino que se exige”, a la falta de humildad típica de “la conocida psicología del niño mimado” y la tendencia “a no contar con nadie como superior a él” o “a afirmar y dar por bueno cuanto en sí halla: opiniones, apetitos, preferencias o gustos”. (Desde el exilio mexicano, Max Aub pone el dedo en la llaga. A Ortega, escribe en 1945, “[n]o se le ocurre pensar que él puede ser un hombre medio. No, él es excepcional. Como si existiese una barrera de hecho entre él y sus amigos y el resto de la humanidad, (...) como si el mundo estuviese formado por compartimientos estancos. Y, lo que es peor, sin quererse dar cuenta de que sus lectores, los lectores de sus periódicos, eran, precisamente, hombres medios”).

Gracia insiste en que *La rebelión* se ha malentendido y que el libro constituye la respuesta orteguiana “al acoso totalitario de la Europa de entreguerras y de la España del presente”; “la alarma analítica en forma de ensayo de sociología contra la seducción que en las masas levanta el totalitarismo como ensueño anacrónico, como respuesta falsa, transitoria e ilegítima, a los conflictos del presente”. Para Gracia, el ensayo de Ortega identifica como problema del hombre masa su falta de “resistencia contra los eslóganes utopistas”. En verdad, como deja muy claro la biografía, fue el propio Ortega quien se dejó seducir por ideas antidemocráticas y –en palabras de Gracia– “la nostalgia premoderna (antimoderna) de una sociedad nobiliaria y rigurosamente utópica imaginaria”.

* * *

De hecho, la biografía de Gracia confirma una sospecha más fundamental: que existe una profunda conexión entre las ideas sociales, políticas y filosóficas de Ortega, por un lado y, por otro, su visión de sí mismo. Si algo rigió, de principio a fin, la vida y obra de Ortega –sus relaciones personales, sus alianzas y enemistades, sus entradas y salidas de la política, sus ideas sobre España y el mundo, sus giros filosóficos– fue la apremiante necesidad de que su entorno certificara su autoimagen de hombre brillante, superior a todos, destinado a tomar las riendas de su campo profesional y de su país. Esta egolatría –una especie de adolescencia arrestada de niño

mimado y acomplejado— fue sin duda su mayor debilidad: la ἀμαρτία de un héroe trágico que nunca logró realizar su potencial.

Las pruebas que aduce Gracia para esta interpretación de la vida y obra orteguiana son abrumadoras. Así, ilustra cómo la superioridad que Ortega asume para sí le condena desde joven a una soledad que no por olímpica fue menos dura: es como si, desde joven, se hubiera prohibido entablar con nadie la relación de igualdad —de confianza y vulnerabilidad— que es la base de toda amistad verdadera. (La posible y breve excepción es Francisco Navarro Ledesma, muerto en 1905). Al contrario, su susceptibilidad a la crítica es descomunal: basta la más ligera expresión de duda o disenso de un discípulo o colega para que Ortega ponga en tela de juicio su lealtad. (Cuando su traductora al alemán e íntima amiga Hella Weyl publica un artículo en la *Zürcher Zeitung* en 1930 en que constata que Ortega está todavía asentando la base científica de su filosofía, éste se fastidia tanto que amenaza con despedirla como amiga y traductora). En el universo de Ortega, la prueba más contundente de la inteligencia, la lealtad y la amistad es siempre la capacidad del otro de reconocer la brillantez de don José. Dudarla, en cambio, es señal irrefutable de ignorancia y mala fe. De modo similar, si Ortega decide intervenir en la vida pública de su país es para que sus compatriotas le confieran el papel de líder que Ortega cree le corresponde como el más egregio de los egregios. Cuando queda claro que ese papel no está en las cartas, Ortega se lleva un disgusto y se retira, redescubriendo una vez más la incompatibilidad entre la misión del intelectual y la del político.

La conexión entre agenda personal-psicológica, agenda política y agenda filosófica que revela la biografía también nos permite comprender la insistencia orteguiana en la posibilidad de una filosofía en lengua española y, en términos más generales, la defensa de un modo de ser español o hispánico entendido como idiosincrasia cultural y base de una visión del mundo original y valedera. Fue este principio, elaborado y difundido por José Gaos, Leopoldo Zea, Alfonso Reyes y otros, que reforzó la reivindicación de un pensamiento latinoamericano independiente de la metrópoli. En el propio Ortega, sin embargo —que por cierto expresó poco más que desdén hacia las culturas latinoamericanas— esa reivindicación de la visión periférica convive con una profunda admiración por el centro (sobre todo Alemania). Es difícil evitar la impresión de que, más que una reivindicación de la periferia como tal —ni mucho menos una inversión de la relación entre centro y periferia o una nivelación entre ambos— lo que mueve a Ortega es un deseo más sencillo: quiere *pertenecer* al centro. Consciente de la fatalidad de su “circunstancia” española, sin embargo, comprende que la única forma de realizar ese deseo es que España misma se incorpore al centro, que para Ortega siempre es Europa. La frustración de Ortega con España (su falta de modernidad, su decadencia, su atraso) es una frustración personal sentida como injusticia en su rivalidad con los pensadores del norte. “Ortega se siente en flagrante inferioridad de condiciones frente a los demás”, escribe Gracia, “no los españoles, por supuesto, que no cuentan, sino los grandes nombres de la cultura europea”.

Nadie duda de la influencia decisiva que Ortega ejerció sobre la vida cultural y política española entre 1914 y 1936, no sólo como pensador y escritor sino sobre todo como *impresario*: fundador de revistas y editoriales (*Revista de Occidente*, Espasa-Calpe), creador de nuevos espacios públicos, impulsor de traducciones, conferencias, debates, escuelas e institutos. Con la ayuda de un equipo fiel y trabajador (al que no siempre da el reconocimiento que merece), Ortega construyó algo así como una red de ferrocarriles en un paisaje intelectual por el que aún se viajaba en diligencia. El problema es que, una vez construida la red, también se empeñaba en dirigir el tráfico. Para sus críticos, este afán de control acabó por limitar los efectos benéficos de su tremenda labor infraestructural. Max Aub mantuvo que, en el campo de la novela, Ortega terminó por conducir a una generación entera hacia una vía muerta: “castró a sus discípulos y reverenciadores que quizá no se sentían tan aparte como él. Mas por miedo de aparecer como tantos cercenaron y apagaron sus posibilidades noveleras”.

Desde su primera aparición en la vida pública española, Ortega tuvo sus críticos y detractores. Algunos –como Josep Pla o Juan Ramón Jiménez– quedaron inmunes ante su carisma; otros –como el propio Aub– pasaron por su órbita y se dejaron encantar brevemente para después desentenderse de él; otros –como José Gaos– vivieron años como fiel y servil discípulo, hasta que su afán de independencia intelectual o política le resultó insoportable al maestro. Entre las visiones críticas más contundentes que cita Gracia están las de sus contemporáneos: Juan Ramón, Pla, Francesc Cambó, Antonio Machado (que le llama “un pedante y un cursi”) o Indalecio Prieto (que le diagnostica “una terrible megalomanía”).

* * *

El privilegio que Ortega, en el contexto español, asume para sí como algo natural, sin cuestionarlo nunca, es sin duda producto de sus capacidades, energía y plan vital: el “proyecto magno, tal vez, heroico” que prevé a los 19 años en carta a su padre. Pero procede en mayor medida de ventajas sociales de nacimiento en que su talento no tuvo nada que ver. “Su padre es diputado,” resume Gracia la situación; “su hermano mayor, Eduardo, lo será enseguida, su tío Rafael es un ministro importante y su familia manda en el país a través del Parlamento y del diario más influyente y poderoso de la época, dirigido por su padre”. La verdad es que, en la versión de Gracia, Ortega sale retratado como hombre poco simpático cuyas considerables dotes intelectuales y organizadoras quedaron fatalmente lastradas por una egolatría sin límites. Así también su crónica falta de rigor intelectual –la filosofía de la historia de Ortega la describe Gracia eufemísticamente como “vulnerable a la mirada del historiador” – nace de una tara básica y fatal: Ortega es incapaz de dudarse a sí mismo.

La confianza infinita que tiene Ortega en sus propias intuiciones infundadas le complican la vida al biógrafo empeñado en demostrarnos la relevancia y probidad de su obra. En ocasiones Gracia se exaspera. “Es desesperante”, confiesa, “oírle

escribir que la mayor parte de autores de ámbito hispanoamericano comparten “tan liviana condición intelectual, tan poco enterada de las cosas y tan audaz para hablar de ellas”. “Le puede a veces la intuición empujada a solas por el brío de la prosa y el capricho”, anota en otro momento, “sin el menor enlace empírico con nada fiable y demasiado seducido por los juegos de manos (...)”. Alfonso Reyes lo dijo bien: Ortega “se forja «una idea a priori de la realidad» para «establecer que es la única idea legítima» y, «luego, si la realidad no la cumple, trata a puntapiés la realidad»”.

Gracia dice preferir al Ortega de la serie de *El espectador*: un observador curioso, libre e inteligente que se expresa en textos breves e imaginativos: un formato –inacabado, fragmentado, escueto, de esbozo– que describe como una escritura “sin grasa, rápida y nerviosa, conceptualmente precisa”. Sin embargo, este mejor Ortega pierde terreno a mediados de los años 20. A partir de la aparición de Heidegger, le entra la obsesión de que hacen falta textos más serios y sistemáticos para afianzar su prestigio. “La conciencia de un nuevo interlocutor”, escribe Gracia, “(...) condena a Ortega a un ejercicio profesional que neutraliza sus mejores virtudes”. Es en este momento que “el mejor ensayo español” pierde

“a un creador atrapado en un reto artificial, ligeramente impostado, incluso desleal con lo mejor de sí mismo. Ortega se ahorma esforzadamente desde ahora al lenguaje técnico para redimir de su *rusticidad* literaria lo que en realidad ha sido un pensamiento poderoso, versátil, expansivo y nada banal, fiel a la racionalidad vitalista y la historicidad, insobornable a cualquier fe o fábula irracionalista, incluida la trascendencia abstracta del ser, material o inmaterial”.

Curiosamente, ante el tedio del Ortega técnico el biógrafo parece olvidarse de la exasperación, vergüenza ajena, “grima” y “angustia” que sintió ante el Ortega más impresionista.

Esto nos lleva a una leyenda que Gracia no desactiva sino que refuerza a pesar de todo: el mito del Ortega brillante, “superdotado”, trabajador, autoexigente; el Ortega niño prodigio, hombre superior, un gigante intelectual de su generación, interlocutor de igual a igual con los grandes pensadores de su tiempo, tristemente perjudicado por el atraso cultural de su patria. La verdad es que Ortega tenía dotes poco comunes, como también tenía importantes defectos. A diferencia de lo que mantiene Gracia, sin embargo, las dotes no eran todas, o mayoritariamente, intelectuales y los defectos no eran todos sociales, personales o psicológicos. La incapacidad de autocritica es, a fin de cuentas, una limitación intelectual.

Ortega se veía a sí mismo como un asceta: una persona que se exigía más de lo que se exigía el hombre medio al que tanto despreciaba. En realidad, muchas veces pudo con él la autocomplacencia, es decir: la pereza intelectual. El diagnóstico de Gracia aquí es exacto: en “la zona tibia de su intimidad”, escribe,

“pugnan dos certidumbres: la fe en la obra propia y el desdén demasiado olímpico a la opinión ajena. El vicio de aplazar discusiones o definiciones a la publicación de este o aquel futuro libro (que aclara o desarrolla esto o aquello), como sucede decenas de veces, acaba convertido en mecanismo neutralizador del debate mismo (...) Es demasiado vulnerable desde el punto de vista del lector académico europeo”.

Para Gracia, lo que redime a Ortega es su insaciable curiosidad intelectual y la amplitud de su mirada (“la frescura potente, fecunda, vibrante y modernísima de un pensamiento pegado a la realidad, luminoso y cautivador en su desconcertante sinuosidad asociativa y discursiva”). Pero la mente que surge de su biografía parece más bien estrecha y rígida. Como pensador, Ortega resulta muy poco receptivo ante la realidad circundante. Los profundos cambios sociales y políticos de su época –la emancipación femenina, por ejemplo, o el nacimiento de conciencias nacionales en las (antiguas) colonias europeas y en las periferias de la Península Ibérica– si no los pasa por alto los trivializa con desdén. Una carencia intelectual quizás más grave fue su falta de sensibilidad artística. En el fondo, parece, la poesía y la literatura, el arte y la música le interesaban más bien poco: no los entendía y no le conmovían. “Se dirá que el arte nuevo no ha producido hasta ahora nada que merezca la pena”, escribe hacia el final de *La deshumanización del arte* (1925), “y yo ando muy cerca de pensar lo mismo”. (Gracia habla del “menosprecio íntimo o la devaluación inconfesada en que tendrá a la literatura de ficción, la poesía incluida, durante toda su vida”; en cuanto a las estéticas de vanguardia, dice, “creo que nunca llegó a disfrutarlas”. Las novelas le aburrían).

“Todo lo exquisito –¡qué le vamos a hacer!– es socialmente ineficaz”, escribe Ortega en un texto sobre Baroja. Pero de hecho, la visión del arte y de la literatura vanguardistas que Ortega acaba asumiendo en *La deshumanización* es paradójicamente utilitaria: el arte por el arte le interesa, en última instancia, en cuanto pueda servir de instrumento de distinción social. A diferencia del arte realista y popular del siglo XIX –argumenta– la asepsia del arte nuevo es sólo digerible por los individuos superiores. Si le fascina a Ortega es porque “separa y selecciona en el montón informe de la muchedumbre dos castas diferentes de hombres”: “los unos poseen un órgano de comprensión negado, por tanto, a los otros; (...) son dos variedades distintas de la especie humana”. El arte moderno sirve para que todos los miembros del público –la burguesía y el pueblo– se den cuenta del lugar que le corresponde en el orden social:

“El arte joven, con sólo presentarse, obliga al buen burgués a sentirse tal y como es: buen burgués, ente incapaz de sacramentos artísticos, ciego y sordo a toda belleza pura (...) La música de Stravinski o el drama de Pirandello tiene la eficacia sociológica de obligarle [al «pueblo»] a reconocerse como lo que es, como «sólo pueblo», mero ingrediente, entre otros, de la estructura social, inerte material del proceso

histórico, factor secundario del cosmos espiritual. Por otra parte, el arte joven contribuye también a que los «mejores» se conozcan y reconozcan entre el gris de la muchedumbre y aprendan su misión, que consiste en ser pocos y tener que combatir contra los muchos”.

Pasajes como éstos dejan claro que, a pesar de dirigirse siempre al gran público y en un estilo de base popular, *políticamente* Ortega fue todo menos populista. El pueblo, para él, no es fuente de autenticidad cultural (a lo Unamuno), ni base de fuerza política (a lo Gramsci), ni ejemplo de decencia (a lo Machado). Ahora bien, ¿Ortega era liberal? Las pruebas más importantes que aduce Gracia para afianzar el liberalismo de Ortega son su anticlericalismo, su afán de modernidad y sus intentos por reformar la política española. El primero es irrefutable: Ortega nunca dejó de oponerse al poder de la Iglesia en la vida pública, y los odios más enconados que suscitó los suscitó entre los católicos militantes. Su afán de modernidad es un tema más complejo porque entra en tensión con sus propias inclinaciones reaccionarias (incluido su casi permanente pesimismo de la cultura). A veces es difícil evitar la impresión de que Ortega, incluso en su papel más entusiasta de promotor de lo moderno, se fuerza a sí mismo: promueve lo nuevo y lo europeo *por* nuevo y europeo, no porque lo comprenda o porque le guste (con la posible excepción de la técnica y tecnología: fue un entusiasta del automóvil). En él, la profunda conciencia historicista que es la base de su aportación a la filosofía occidental se convierte en un imperativo de *ser de su tiempo* so pena de caducidad. En lo que respecta a las reformas políticas propuestas por el filósofo, finalmente –las propuestas de un gobierno de unidad nacional, el llamamiento a que la República diera cuerpo a la “espontaneidad nacional”, incluso sus reflexiones sobre la unidad europea– me parece que tenían razón Josep Pla y Juan Ramón, que en reacción al famoso discurso de diciembre de 1931 comentaron que era “completament inconcluent”, de una “vagueta enorme” (Pla); “literatura, frases y metáforas de relumbrón y de mal gusto” (JRJ). Por otra parte, cabe preguntarse hasta qué punto su visión de una sociedad “jerárquica y respetuosa de las diferencias innatas, caballerescamente preservadas por un orden inmutable” (las palabras son de Gracia) son remotamente compatibles con el pensamiento liberal, por más conservador que sea.

En verdad, mantener la tesis de que Ortega siempre fue liberal y nunca fascista exige una definición muy amplia del liberalismo y muy estrecha del fascismo. Ante la evidencia de que Ortega siguió publicando en la revista mensual *Europäische Revue* durante varios años desde que su director, en 1933, se afilió al nacionalsocialismo, Gracia formula una explicación más bien débil: “Ortega comparte con ellos un campo semántico e ideológico y un lenguaje de masas y minorías, cultura y élites, raza y etnia, sintonías que son de época pero que no determinan una complicidad política”. Quizá sea cierto que, como escribe Gracia, “Nada de la actividad política del Ortega de la República y la guerra permite situarlo ni en las avenidas y en los arce-

ni tan siquiera en los arrabales de fascismo alguno, por muy insistente que sea su uso de la idea de nación y unidad, por muy desazonantes que sean fórmulas que usará una y otra vez y retomarán sus devotos lectores falangistas desde los años treinta”. Pero incluso si no se puede acusar a Ortega, estrictamente, de colaboracionista, su retórica y su actitud entre 1933 y su muerte, sus vacilaciones y sus silencios con respecto a los eventos políticos e históricos de su época, el hecho de que no rechazara con más vehemencia las ideas y acciones de sus admiradores –y amigos– fascistas (al mismo tiempo que no tenía inconveniente en despreciar a los que sí lo hacían, como Einstein), ¿no indican una falta enorme –quizás imperdonable– de sensibilidad y de valor? Aducir que la actitud de Ortega estuvo motivada por experiencias y circunstancias personales o psicológicas (decepción, orgullo, miedo, o como quiere generosamente Gracia, “una maniática forma de fidelidad a sí mismo”) no es una excusa convincente. Más bien al contrario.

* * *

Si, para Gracia, Ortega es su propio peor enemigo, también en esta biografía la persona y personalidad de Ortega –además de su ambivalencia política– dificultan un inventario justo de su legado filosófico en un sentido más preciso: su propia formación como pensador, su papel en la renovación del campo de la filosofía en España, las diversas trayectorias de sus discípulos en el exilio y en el interior (Gaos, Zambrano, Xirau, Marías, Morente, Zubiri, incluso Américo Castro): en fin, su contribución duradera al acervo filosófico español. El énfasis que pone Gracia en el talante de Ortega (brillante, original, enérgico) –y que le parece más rescatable, duradero o actual que sus intentos de filosofía académica o profesional– también relega este aspecto a un lugar relativamente secundario. Con todo, ¿se puede destilar, de entre la multitud de textos ocasionales y afirmaciones cuestionables radicadas en intuiciones y prejuicios, un núcleo de pensamiento orteguiano que perviva?

Como filósofo, Ortega se ocupó de epistemología, ética y filosofía de la historia: ¿Cómo conocemos? ¿Cómo vivimos? ¿Y cómo entendemos los cambios forjados, a nivel colectivo, por el paso del tiempo? Para su formación fueron cruciales, como bien se sabe, su lectura temprana de Nietzsche y sus años de estudiante en Alemania, donde estudió con Georg Simmel, Hermann Cohen y Paul Natorp y se empapó de ideas neokantianas que no tardó en rechazar a favor de posiciones anti-idealistas. Visto desde el presente, la labor fundamental de Ortega dentro del ámbito hispánico fue su contundente introducción de un historicismo que permitía percibir y valorar la importancia –en lo ético y lo epistemológico– de lo contingente, lo cultural, lo local: lo propio de un momento y un lugar y una vida determinados. (En este sentido su pensamiento se acerca al del filósofo inglés Bernard Williams). Como ya he señalado, fue este historicismo culturalista (y rigurosamente secular) el que permitió a José Gaos, ya exiliado, argüir a favor de la existencia y legitimidad de una filosofía

propiamente latinoamericana, independiente de la europea. En efecto, el ejemplo de Gaos ilustra dos cosas. Primero, que el legado de Ortega se manifestó con más claridad en sus discípulos filosóficos. Segundo, que, entre éstos, resultó más productivo entre los que pudieron trabajar en la relativa libertad del exilio, y desde un compromiso con la causa republicana, que entre los que se vieron obligados a acomodarse al franquismo. Es más, se podría argumentar que las contradicciones de Ortega –que, como hemos visto, se manifiestan sobre todo en su actuación política y en visión de la sociedad (incluida la española de su propio tiempo)– indican cierta falta de asunción de sus propias posiciones éticas y epistemológicas. En otras palabras, Ortega casi nunca estuvo a la altura de lo mejor de su propio pensamiento. La ventaja de este argumento es que nos permite distinguir entre la mediocridad de Ortega como individuo e intelectual público y la importancia de su contribución filosófica al pensar en castellano de su tiempo.

Ahora bien, una cosa es reconocer la importancia de Ortega en su propio momento histórico y otra muy diferente afirmar su relevancia en el momento histórico que vivimos. ¿Es Ortega “un escritor del siglo *xxi*”, como quiere Gracia? ¿Su lectura puede surtir beneficios hoy? ¿Qué le debe, si algo, la democracia española actual? Gracia, en un pasaje extrañamente confuso, afirma lo siguiente: “Decir Ortega es (...) nombrar al pensador más moderno, europeo y perdurable del siglo *xx* en España, el adversario más correoso del tradicionalismo conservador y la moral católica y, por supuesto, tras la guerra, del franquismo social como remota cuna tóxica de nuestro presente”. La idea de que el franquismo social o sociológico sea la “cuna tóxica” del presente español es una posición bastante difundida entre la izquierda crítica de la Transición (una posición, por cierto, con la que el propio Gracia se ha mostrado en desacuerdo en otras ocasiones). Pero es francamente insostenible la idea de que Ortega sea el enemigo más acérrimo de ese conjunto de actitudes que se suelen resumir como “franquismo sociológico”: falta de convicción democrática, obsesión centralista, nacionalismo español, persistencia de actitudes reaccionarias.

La España actual sufre de muchas cosas pero no, precisamente, de un exceso de democracia. Cabe preguntarse si, en esta encrucijada, vale la pena invertir demasiada energía en releer y reactivar la obra de un filósofo que nos insta a desconfiar, a priori, de la inteligencia política y de los instintos éticos del ciudadano de a pie, de un pensador visceralmente incapaz de comprender las aspiraciones de las nacionalidades ibéricas, o de un intelectual público cuya egolatría e impaciencia le tentaban de forma crónica a sustituir el rigor de la crítica y el respeto del diálogo por una retórica del desdén. No es difícil imaginarse qué posición habría adoptado Ortega ante fenómenos “de masas” como el 15-M, empeñado en aglomerarse y ocupar el espacio público. Con respecto al Podemos de Pablo Iglesias y Juan Carlos Monedero, Ortega sin duda se habría burlado de la pretensión de “empoderar a la gente” o de la tipificación de la élite política e intelectual del país como una “casta”. Quizás también habría cuestionado la preparación intelectual de los líderes del movimiento

y desconfiado de su aspiración de poder –como lo hizo, precisamente, Santos Juliá en *Babelia*, quien en una nota algo confusa compara a Podemos, primero, con el joven Ortega de 1914, para acabar de sugerir, no sin una pizca de demagogia, que el populismo de Iglesias no puede sino acabar en el totalitarismo–. (Se podría argüir que la actitud de Juliá y su generación intelectual –los integrantes de una Cultura de la Transición más tutelar que democrática, diseñada desde la desconfianza de las masas– representa un legado particularmente nocivo del modelo orteguiano del intelectual público).

En fin: no es que leer a Ortega no pueda servir de antídoto y revulsivo, como mantiene Gracia; pero si hay alguna ejemplaridad, es negativa. En este sentido, la vergüenza ajena, la grima y la exasperación que siente Gracia como lector de Ortega son más valiosas que su hiperbólico entusiasmo. Puestos a recuperar pensadores y pensamiento del siglo xx que nos puedan servir para el presente, se me ocurren ejemplos más meritorios.