Sobre el silencio de Ortega: El silencio del hombre y el silencio del intelectual

José Lasaga Medina

El filósofo nunca fue de un partido
y todos quisieron adjudicárselo después.
Ortega

El llamado «silencio de Ortega» sigue siendo cosa disputada. La citada expresión es una especie de complejo biográfico-semántico que remite a muchas cuestiones, entre otras, a la actitud que adoptó el filósofo frente a los acontecimientos históricos que culminaron con la guerra civil de 1936-39, la desaparición de la II República y la larga dictadura del general Franco. Es indiscutible que el resto de la vida y la obra de Ortega quedaron afectados por tales sucesos. Su figura y su filosofía, en fin, su recepción misma se han visto condicionadas por la equívoca posición que adoptó, creo que con una tan extrema como dolorosa conciencia de la misma, al negarse a decir una palabra clara sobre la situación de España y la suya propia, respecto del régimen que la gobernaba, después del desenlace del conflicto bélico en 1939 y sobre el origen del mismo.

Mi propósito no es tratar la cuestión en clave biográfica, añadiendo o repitiendo descripciones, fechas, acciones y omisiones que en lo esencial son de dominio público. No conozco hechos nuevos que puedan alterar el cuadro de la descripción general. Tampoco deseo entablar un debate frontal sobre ciertas valoraciones, obvias en su intención, por estar trufadas de inicio por prejui-

cios ideológicos. Me propongo, entonces, reflexionar y si fuera el caso, ofrecer una interpretación de los motivos biográficos[1], que en el caso de Ortega los presumo filosóficos[2], que provocaron la mencionada actitud taciturna. El silencio fue sin duda una forma de decir, incluso y valga la paradoja, notablemente elocuente (aunque sólo sea por el caudal de palabras –de otros– que ha provocado).

1.– Los datos

Reduciré al mínimo las consideraciones sobre los pasajes biográficos que considero relevantes tener a la vista y los recordaré con toda la precisión de que sea capaz.

1º) Su distanciamiento o ruptura, como se prefiera, con la II República que se inicia en la temprana fecha de diciembre de 1931 a raíz de su conferencia *Rectificación de la República* y su decisión de dejar de hacer política[3] poco después, que se sustancia en dos hechos: la disolución de la «Agrupación al Servicio de la República y el dejar de publicar comentarios de contenido político[4].

2º) La firma bajo presión del manifiesto de los intelectuales antifascistas en julio de 1936, en la Residencia de Estudiantes de Madrid, donde se encontraba en calidad de refugiado. Soledad Ortega, testigo presencial, narra en primera persona lo sucedido: «Mi padre sigue en la cama, con fiebre (...). Llega un grupo de miembros –algunos con pistola y mono– de la Asociación de escritores antifascistas (...) Me dan el texto de un largo y detallado manifiesto de apoyo al sector republicano de la contienda. Respetan mi negativa a dejarles entrar en el cuarto del enfermo. Subo con el texto al piso donde se aloja mi padre y se lo muestro. Me dice que no lo firma, aunque lo maten porque contiene afirmaciones que están en abierta contradicción con lo que es su juicio de las cosas y la postura que, en consecuencia ha tomado tiempo atrás al retirarse de la política. Vuelvo con la negativa. El ambiente se pone tenso y grave». Como es sabido, la redacción de otro manifiesto, pactado con Ortega, fue la salida a la «tensa» situación[5].

3º) Las alusiones al episodio del manifiesto que tuvo que firmar en la Residencia de Estudiantes, que acabamos de comentar, y que hace en «Epílogo para ingleses»:

> «Mientras en Madrid los comunistas y sus afines obligaban a escritores y profesores, bajo las más graves amenazas, a firmar manifiestos, a hablar por la radio, etc., cómodamente sentados

en sus despachos o en sus clubs, exentos de toda presión, algunos de los principales escritores ingleses firmaban otro manifiesto donde se garantizaba que esos comunistas y sus afines eran los defensores de la libertad» (RM, IV, 306).

Según algunas interpretaciones[6], estas afirmaciones romperían su promesa de silencio. En la medida en que se interprete ésta como neutralidad pública en lo que respecta a los agentes implicados entonces en la guerra civil en curso, en efecto, Ortega habría roto su promesa. Es la interpretación predominante desde Bergamín hasta las más recientes revisiones[7]. En cualquier caso habría sido la *única*, perfectamente justificable, a mi juicio, por la implicación biográfica del autor, protagonista del hecho que relata y crítico con la torpeza e ignorancia de los intelectuales británicos, los supuestamente mejor informados y más ecuánimes de Europa. Supongo que la posteridad y la historiografía tienen algo que decir respecto del juicio que hizo Ortega en 1938 sobre la asociación entre comunismo y libertad.

4º) Su decisión de regresar a España y de vivir en Madrid, aunque yendo y viniendo a su residencia oficial de Lisboa y con largas estancias en el extranjero, a partir del verano de 1945, pasado con su familia en Zumaya.

5º) Ciertas palabras pronunciadas en el primer acto público de Ortega en la España de Franco, la conferencia dada en El Ateneo, el 4 de mayo de 1946, sobre el tema «Idea del teatro» y en la que leemos:

«[Nuestro país] ha salido de esta etapa turbia y turbulenta época con una sorprendente, casi indecente salud».

Hasta aquí lo que se suele citar –así Abellán p. 149. También Morán, que aún citando hasta siete líneas del texto original, corta exactamente en la citada expresión: «indecente salud».

Ahora bien, el texto sigue. Después de unas líneas en que se disculpa por no aclarar el fondo del asunto a que aluden sus palabras, añade lo siguiente:

«Pues bien, esta inesperada salud histórica –digo histórica, no pública...» (VII, 444)

Es evidente: Ortega era siempre dueño de sus «decires». Decía exactamente lo que deseaba decir. Ni más ni menos. Esta conferencia fue un buen ejemplo.

6º) Lo más cerca que estuvo de romper su silencio es cuando se refirió a él de forma expresa en el primer curso impartido en el Instituto de Humanidades de Madrid (1948-49) sobre Toynbee, *Una interpretación de la historia universal*:

> «Yo también he callado –y muy radicalmente– durante todo este tiempo, porque en España no podía hablar y fuera de España no quería hablar. Algún día manifestaré por qué callé» (IX, 73)[8].

Conviene añadir el dato de que a Ortega le quedaban seis años de vida cuando escribió esto, que no alcanzaron para ver ese día en que hubiera expuesto las razones de su silencio.

2.– Las interpretaciones

Un silencio como el de Ortega que es acto de habla por omisión –pues se trata de un callar deliberado– debe ser interpretado, como nos sugieren los lingüistas, por su contexto. La decisión de mantenerse alejado de todo lo que era facción durante la guerra civil fue un ingrediente decisivo de ese silencio. Puesto que el enfrentamiento continuaba, aunque las armas hubieran callado[9], la pretensión de Ortega fue la de mantenerse al margen, como había hecho desde el principio del conflicto civil.

Si hubiera podido asentar su vida en Argentina, quizá le hubiera sido más fácil coronar con éxito su propósito de guardar silencio, pero el acercamiento a la península, primero y el regreso a España, aunque fuera en calidad de visitante temporal, habría de influir decisivamente en el juicio que la posteridad haría sobre su figura. Conviene tomar en consideración que la censura y la propaganda habían hecho desaparecer la opinión pública española, el único sujeto de comunicación para Ortega como intelectual. A este hecho apunta la cita anterior: «en España no podía hablar». Es posible que Ortega tardara un tiempo en descubrir que la guerra civil había destruido el mundo cultural y de valores en el que él se había movido, pensado y hablado a sus iguales, como la guerra mundial lo destruyó en el resto de Europa. Entre otras cosas, se habría producido el absoluto, y subrayo el calificativo, desprestigio de las ideas que defendía Ortega en política desde hacía más de treinta años: liberalismo pluralista, nación (que no Estado) fuerte y democracia parlamentaria, tanto en el interior como en

el exilio, habían perdido no ya su poder de convicción y su capacidad de ilusionar, sino que en la segunda mitad de los treinta ni siquiera eran comprensibles a las mayorías en ningún país europeo, quizá con la excepción de Inglaterra. En 1945 todo tenía que recomenzar en Europa, después de la derrota de las potencias del Eje y es posible que la expectativa de que ese comienzo pudiera alcanzar también a España, inspirara el gesto de Ortega de volver y de tantear el clima espiritual de la sociedad madrileña[10]. Poco tiempo después Ortega diría públicamente lo que pensaba de ella. En efecto, a raíz de un ataque de la prensa en que se comentaba despectivamente su curso *En torno a Toynbee. Una interpretación de la historia universal*, afirmó, entre otras cosas las siguientes: «La causa de todo esto» –se entiende que de los ataques a su curso porque asisten toreros–«es el triste aldeanismo en que ha recaído buena parte de la vida intelectual española. Con él ha reaparecido todo su conocido repertorio: la explosión de las envidias, la pueril eyección de insolencias y la vana agitación de las molleras de arcilla. En la aldea perdura aún el temor a los aparecidos a los que se creía que habían ya muerto, de los que pensaban que ya se habían ido, y no debe sorprender que haya gentes a las cuales irrita el que resucita» (IX, 124). Evidentemente, el resucitado a los diez años era él mismo, un Ortega en absoluto franquista y no precisamente contemporizador con el mundillo cultural de la dictadura, al que obviamente despreciaba y no por razones de nivel, sino por la falta de veracidad intelectual que todo aquello exudaba. En cualquier caso, no se debe olvidar que Ortega fue maltratado por el régimen de Franco, que se limitó a tolerar su presencia de mala gana, entre otras cosas porque su presencia no pudo ser interpretada como legitimación de la dictadura. Los sucesos a raíz de su muerte, en octubre de 1955, muestran que la percepción que los contemporáneos tuvieron de su figura fue la de un símbolo de oposición al franquismo. La leyenda de un Ortega «criptofascista» y amigo del franquismo se empieza a fraguar algunos años después, de manera intencionada, obedeciendo a muy complejos motivos que no es del caso comentar aquí.

Hay que tomar en consideración la situación internacional hacia finales de 1945 y 1946, que exhibía ya cierta tendencia a polarizarse. En consecuencia, resultaba inevitable que cualquier tipo

de afirmación dentro de España se interpretara de acuerdo con las expectativas que unos y otros tenían en relación con los planes que las potencias victoriosas asumieran para la España de Franco y fuera usada, cuando no manipulada por cualquiera de los bandos. El tránsito de la Segunda Guerra Mundial a la guerra fría se produjo sin solución de continuidad, como hoy sabemos[11].

En conclusión y de forma sumaria, el silencio de Ortega existió en efecto... aunque en el contexto de un decir, del que Ortega fue muy consciente. Sin embargo, sí hubo silencio y un silencio contundente, clamoroso, si se me permite la paradoja, en lo que respecta a la esfera de lo político en el sentido usual de la expresión. No, claro está, en aquel espacio en que los enunciados filosóficos, éticos, o sociológicos son interpretados políticamente, bajo el principio hermenéutico que considera que «todo es político». Es el caso de muchos de los textos de Ortega que tienen en rigor como tema la historia. Ortega, en efecto hizo «razón histórica» desde que rompió con la política. Acaso haya que ver en este desplazamiento una clave para entender los alcances de los silencios políticos y de los decires meta-políticos de Ortega desde mediados de los años treinta[12].

3.– Los silencios

Hasta ahora hemos dado por buena la expresión «*el* silencio de Ortega», en singular y como si hubiera sido uno e indivisible. Me propongo mostrar que se trata de una imprecisión. Hablar más bien de silencios, en plural, y desplegar en el tiempo de los hechos y los padecimientos, el sentido que unos y otros iban dando a la cosa taciturna, puede resultar de ayuda.

Propongo dividir el tiempo total del silencio de Ortega que convencionalmente establecemos entre 1932 ó 1933 y 1955 en tres periodos:

a) el silencio elegido 1932 - 36
b) el silencio forzado 1936 - 46
c) el silencio dubitativo 1946 - 55

A) EL SILENCIO ELEGIDO

El primero de ellos se corresponde con su retirada de la política. Pudo ser, de entrada, una decisión táctica, abierta a revisión en función del curso que tomaran los acontecimientos. La retirada

de Ortega de la política obedeció, como ya hemos visto, a hechos poco discutibles: a su desacuerdo con el rumbo y sobre todo el ritmo impuesto a la cosa pública por los dirigentes de la República y porque la propuesta concreta que hizo de crear un gran partido nacional de centro no fue atendida ni por la opinión pública ni por los políticos a los que se dirigió.

A juicio de Gonzalo Redondo, no cabe duda de que Ortega interpeló a los dos líderes del centro político, uno situado a la derecha, Miguel Maura y otro a la izquierda, Manuel Azaña: «Dos eran los destinatarios últimos [del llamamiento]. Hasta tal punto era así que puede decirse que la larga exposición realizada por el filósofo en aquella soleada mañana de otoño madrileño no tenía otro objeto que atraer la atención de dos grupos políticos, de los dos hombres que encabezaban las, por el momento, más prometedoras organizaciones republicanas: Acción Republicana y los progresistas, Manuel Azaña y Miguel Maura»[13]. Ninguno de los dos acusó recibo de la llamada. Maura le devolvió la pelota un mes después en un discurso en donde presentaba a la nación su propio proyecto, crear un partido de masas que aglutinara a todos los de las clases conservadoras. Al final de su intervención aludía a la llamada de Ortega en términos que muy probablemente éste debió encontrar tópicos y chabacanos[14]. Azaña tampoco quiso aceptar el envite orteguiano. Hubo un intento de que se entendieran, que llevó a cabo Aznar, el director de *El Sol*, cuando organizó un almuerzo entre Ortega y Azaña, encuentro que conocemos por una entrada del diario del segundo fechada a 3 de abril de 1932. La falta de simpatía mutua entre ambos hombres parece ser la premisa y también el colofón del encuentro. Anota Azaña: «Yo he estado "natural" y hablador. Ortega me ha echado muchas flores, pero no se ha "destapado". Sospecho que pretendía *examinarme*. Todo esto no dará nada útil»[15]. Azaña prefirió sacar adelante la república apoyado en las fuerzas a su izquierda e ignorar la oferta de Ortega, lo que determinó su retirada de la política, al no responder a su llamada, como había solicitado públicamente, al final de su conferencia en la Ópera, los políticos profesionales: «Advierto desde ahora que no consideraré como existente el movimiento si no acuden a él hombre dinámicos, políticos en el sentido más estricto, que se hallen ya en la brecha, aptos para todo combate y compensen con su eficacia lo inválido

de mi persona» (XI, 416). Estos fueron los motivos políticos de su silencio. Pero merece la pena especular sobre sus raíces filosóficas.

Hay dos apuntes, uno de *En torno a Galileo* (1933) y otro de una carta publicada en *Luz* el 1 de abril del mismo año, ya citada en la nota 3, que explican el sentido del silencio que mantenía Ortega respecto de los acontecimientos políticos, prohibiéndose hacer lo que había hecho durante casi toda su vida profesional: dirigirse a la opinión pública desde las páginas urgentes de un periódico. La carta al director venía exigida por la necesidad de desmentir unas declaraciones que los periódicos le habían atribuido. Tras las protestas y aclaraciones de rigor, observó que la situación política comenzaba a ser muy preocupante, por cuanto se estaba produciendo una «agravación progresiva del destino nacional, agravación que se produce en pura pérdida para todos...» (XI, 520)

A lo que añadía:

> «En una conferencia dada en diciembre de 1931 reclamé un deslinde de responsabilidades y me hice insolidario de la manera como se entendía por los gobernantes la República. Hice un llamamiento a la opinión y a ciertos grupos políticos, apoyando la apelación en que mi carácter de semiinválido excluía por mi parte toda pretensión de mando y en consecuencia, las suspicacias harto humanas que despierta en un país de eternos indóciles la cuestión de la jefatura. Pero ni la opinión ni los grupos políticos me hicieron el más ligero caso. Este fracaso rotundo y perfecto me da derecho a un silencio cuando menos transitorio» (Ibid.).

Conviene no perder de vista que si Ortega hablaba de su silencio es porque tenía que defenderlo. De lo citado se deriva que por esas fechas no era definitivo. Basado en un análisis de la coyuntura política, podía romperse. Y así fue esporádicamente hasta el 9 de diciembre de 1933, fecha de su último artículo «En nombre de la nación claridad» (XI, 532).

El silencio, como hemos dicho, obedecía a razones tácticas pero la verdad de fondo es que Ortega se había quedado solo con sus peregrinas ideas sobre el momento en verdad histórico, no meramente político, en donde se jugaba el destino de los españoles. Esas ideas tenían que ver con la exigencia de contemplar y comprender para después actuar, con la moral de esfuerzo deportivo,

la voluntad de servicio y el cumplimiento del propio deber vital, y otras «curiosidades» que es fácil encontrar en sus escritos de los años treinta. Por ejemplo, la exigencia de luchar contra el «particularismo», la enfermedad que había acabado con la monarquía y que ahora amenazaba de muerte traumática a la república[16].

Ortega se había quedado sólo y así lo declara, sin vergüenza. Sin embargo, se trataba, a su propio juicio, no de una soledad inevitable o fatídica, sino sobrevenida de resultas de una decisión consciente y largamente meditada que guardaba relación con la imagen que él se hacía del intelectual y de la misión que atañe en el mundo moderno en crisis a la inteligencia. Hay un texto en el curso que dictó en la Cátedra Vadecilla, *En torno a Galileo*, que no he visto citado por los estudiosos del periodo que, a mi juicio, encierra la clave de la actitud de Ortega en lo que respecta a este primer silencio. El filósofo dictaba una lección titulada «Sobre el extremismo como forma de vida». Debía llevar dos terceras partes de la conferencia dichas cuando sorprendió a su auditorio con un salto que en un instante le llevó desde los radicalismos de San Pablo y sus trasfondos metafísicos hasta la más feroz actualidad: Se hablaba del extremismo, «del hombre desesperado de la cultura que se revuelve contra ella y declara caducadas, abolidas sus leyes y sus normas» (V, 114). Sin solución de continuidad, Ortega expresó un temor: que la juventud se deje llevar por algún extremismo. A lo que añadió:

> «esas generaciones [las anteriores, incluida la suya], temo que todavía la vuestra, pedían que se les engañase –no estaban dispuestas a entregarse sino a algo falso. Y revelando en la tranquilidad de este aula un secreto, diré que a ese temor obedece en buena parte mi parálisis en órdenes de la vida no universitarios ni científicos. No se me oculta que podría tener a casi toda la juventud española en veinticuatro horas, como un solo hombre, detrás de mí: bastaría que pronunciase una sola palabra: pero esa palabra sería falsa y no estoy dispuesto a invitaros a que falsifiquéis vuestras vidas» (V, 116).

Una exégesis adecuada del texto tendría que comenzar por reconocer la exageración que contiene y si, una vez restada, aun le queda algo de verosimilitud. Y resulta verosímil cuando advertimos que Ortega se dirigía a la pequeña porción, aunque muy cua-

lificada intelectualmente, de la juventud española que parecía hacerle caso pero que estaba en trance, como así ocurrió, de alistarse en cualquiera de los extremismos disponibles que ya habían sido denunciados por el filósofo como errores políticos característicos del hombre-masa en 1930, año de publicación de *La rebelión de las masas*. Sugiero además que la cita no se lea *in recto*. Por un lado Ortega está defendiéndose de un reproche que seguramente le hizo esa misma juventud (o una parte) que le está escuchando: le reprochan su retirada de la política[17], que no se «comprometa», que se refugie bajo una campana neumática. El elitista Ortega tiene que dar cuenta de su silencio... De ahí la fuga desde la crisis del siglo I a.C. a la actualidad incómoda que comparte con aquellos que están sentados, atentos a las palabras del maestro, en las recién inauguradas instalaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la madrileña Ciudad Universitaria. El silencio se convertía en parálisis conforme iban pasando los meses y la política republicana avanzaba hacia lo que resultó ser un abismo.

Por otro, quiere subrayar algo que le parece esencial: el contexto para comprender lo que está ocurriendo no es ya España, su historia, sus peculiaridades, sino Europa, la historia universal. Se trata de un problema espiritual y no político o económico. Empleo esta palabra, «espiritual», precisamente porque es la única que permite sintetizar lo filosófico, lo cultural y lo histórico: Está en juego la cuestión del «poder espiritual», expresión que Ortega tomó de Comte en los años treinta y a la que dedicó una amplia reflexión en su *Misión de la Universidad* (1930). Después de que Unamuno, Husserl, Heidegger, Patočka, Arendt, Jaspers, María Zambrano, Adorno, Thomas Mann y tantos otros, hayan descrito la crisis de la modernidad como una profunda grieta que se abre en lo más sólido de la cultura europea, no queda más remedio que leer la *Rebelión de las masas* como una fenomenología de la crisis misma y no como un panfleto político. Lo que estaba ocurriendo no era político sino filosófico y moral. Es el mensaje que reiteró Ortega en ETG[18]. Hace un guiño a los que le escuchan: sabe cuáles son las palabras del día, la magia que abre las puertas de la acción política... de masas, pero no desea pronunciarlas.

Después de esta declaración y de los acontecimientos que Ortega preveía, el silencio voluntario está a punto de convertírsele

en imposición del destino. Es fácil señalar el momento en que se produce el cambio de nivel porque también Ortega lo registra. Me refiero al artículo que dedica a la muerte de Unamuno, aún en el primer año de guerra civil.

B) EL SILENCIO FORZADO

Sin duda que éste comenzó con una paradoja: la firma del manifiesto antifascista de Madrid en julio de 1936 al que ya nos hemos referido. Después, en el exilio, el silencio se le hizo a Ortega algo así como una vieja amistad.

Cerezo dedicó un epílogo, «Palabra y silencio de Ortega» de su libro *La voluntad de aventura*[19] a examinar este asunto que nos ocupa, del silencio de Ortega. Aunque no ignora que el problema del silencio viene del fracaso y consecuente retirada de la política en 1932, plantea como cuestión central, no por qué venía callando desde el año citado sino «¿Por qué calló en 1936, cuando España ardía?». Aunque muestra cierta renuencia a disculpar el silencio de Ortega, no puede sino comprenderlo con dos órdenes de razones. Por un lado su ejecutoria política terminada en un desastre sin matices: su programa político «no encontró un sujeto social que lo llevara a cabo y se convirtió en un clamor solitario de su propio discurso, moviéndose en el vació» (p. 428). Por otro, Ortega había comprendido, incluso teorizado en 1924[20], que la inteligencia no estaba llamada a salvar con sus intervenciones la acción política. Y es que «tuvo la clara conciencia –escribe Cerezo–, análoga a la que viviera por aquel tiempo Azaña, de la impotencia del intelectual para canalizar la historia de enfrentamientos sociales» (Ibid.). Pero añade que el exilio pudo empañar el sentido de su silencio: «su estancia en España, y hasta su silencio, hubiera sido aquí más ejemplar» (p. 429). Y califica de error sin paliativos volver a España en la fecha y forma en que lo hizo: «un profundo error volver en aquellas condiciones, que acabaron por mixtificar incluso su silencio» (Ibid.). Si la primera observación es discutible, en función de las circunstancias de falta de seguridad que corría la vida de Ortega en la España republicana en los primeros meses de guerra civil en Madrid, la segunda, la apariencia de aceptación del régimen de Franco que conllevó la vuelta a España y la conferencia en el

Ateneo de Madrid en mayo de 1946 con las autoridades franquistas presidiendo el acto, supuso el error que señala Cerezo, del que Ortega debió ser consciente, pues nunca más volvió a tener contacto alguno con las instituciones del Estado español, aun con la universidad de la que era catedrático[21].

La conclusión que extrae Cerezo es que Ortega muere como intelectual al salir de España. La circunstancia de la guerra le habría arrebatado a su público, rota la opinión pública española, a la que siempre se había dirigido con sus escritos, en dos mitades enfrentadas. De ahí que se pregunte Cerezo «¿tenía Ortega verdaderamente algo que decir? Creo que no. Su silencio tiene, a mi juicio, muy profundas motivaciones: ante todo, la conciencia de que no tenía ya nada que decir ni a quién dirigir su palabra» (p. 428). Pero habría que hacer un poco más explícita la pregunta: ¿tenía algo que decir *en política*? A la que conviene la respuesta contundente que da Cerezo. Es posible que el propio Ortega hubiera sospechado esa retirada suya como intelectual y la hubiera pensado y comentado en algunos de sus últimos escritos publicados en España, antes de la quiebra del 36. Pero quizá la conclusión con que cierra Cerezo su análisis sobre el silencio de Ortega, su muerte como intelectual[22], sea discutible en un aspecto.

Si murió algo, fue un modelo de intelectual, el que había surgido con las *Meditaciones del Quijote*, a partir de la crítica a la «vieja política» de la Restauración, de la fundación de la *Liga de acción política española* (1913) y de la revista *España* (1915), actividad por demás inseparable de las dudas del *Espectador* (1916) sobre el encaje de la verdad filosófica en la acción política, dudas que se saldaban con las críticas a la «democracia morbosa» y a la falsedad del político, aunque Ortega regresó a la vida pública con otra fundación, la del diario *El Sol*, gracias a la ayuda de su amigo Nicolás Urgoiti un año después. Es aún el intelectual que piensa «salvaciones» y se dirige a su sociedad para que resuelva sus problemas de convivencia a «la altura del tiempo». Toma partido por la «innovación» y es consciente de que van a ver en él a un mixtificador porque tiene en su contra «la tradición, lo recibido, lo habitual, los usos de nuestros padres, las costumbres nacionales, lo castizo, la inercia omnímoda...» (I, 395). Es el intelectual ilustrado, heredero del proyecto de la Institución Libre de Enseñanza[23], que cree que

las minorías intelectuales tienen una responsabilidad moral con el resto menos favorecido de la nación, al que debe educar.

Poco a poco fue viendo Ortega que esta visión optimista, emancipadora, moderadamente progresista aunque no utópica, de la reforma social dirigida por las ideas del intelectual que interpreta la realidad política al dictado de la razón pura, no funcionaba ni podía funcionar. Sus análisis de la inteligencia humana y sus reflexiones sobre el «buen» político[24], para no hablar de su diagnóstico sobre la crisis europea en *La rebelión de las masas* (1930), le conducían hacia una visión del intelectual mucho más cercano al filósofo que vive en la polis pero segregado de ella precisamente por ser fiel a su oficio de pensar. La «muerte de Ortega como intelectual» fue en realidad una metamorfosis: el autor de «salvaciones» para España se transformó en el intelectual-profeta que recibe el mandato de predicar en el desierto y por tanto de asumir la soledad antisocial de su tarea. Ortega la teorizará en varias ocasiones, sobre todo en «El intelectual y el otro» (1940), el ensayo más conocido y citado, por la rotundidad de la semblanza que hace de la vocación intelectual. Pero es importante subrayar que no son ideas nuevas sobrevenidas con la catástrofe sino nacidas de la atenta mirada sobre las contradicciones entre la acción política y la filosofía en el siglo XX. Las perplejidades surgidas del inevitable fracaso a que parecían abocadas todas las iniciativas públicas de Ortega, le llevaron a la conclusión de que la inteligencia no debía servir a la política: «Nada más noble y atractivo fuera que encargar a la inteligencia de hacer felices a los hombres, pero apenas lo intenta (...) la inteligencia se convierte en política y se aniquila como inteligencia» (IV, 496).

A cada tipo de intelectual le corresponde un tipo de silencio, una forma de interpretarlo. Si hemos llamado al periodo del silencio que se inicia en 1936 «silencio forzado» es porque asumió como propio el fracaso de la República y concluyó que, en efecto, el intelectual ilustrado que aspira a que la inteligencia oriente la vida política, era ya una figura del pasado. La sociedad había escuchado al intelectual en un momento muy concreto de su historia, pero ese momento se había ido. Era menester forzarse al silencio, porque la espontaneidad del intelectual auténtico le lleva a dar su

palabra a la sociedad en cuanto ésta aprehende un contenido de verdad.

Hay que hablar de silencio *forzado* en dos sentidos al menos:

– primero porque las circunstancias lo imponían. Ortega como intelectual tuvo conciencia de que determinados acontecimientos históricos impiden el ejercicio de la inteligencia: en un enfrentamiento civil ni los hechos hablan por sí mismos y, como Cerezo ha dicho, no había a quién dirigir la palabra. Pero no deja de llamar la atención que la reflexión teórica que está en el origen de esta actitud hubiera sido formulada por Ortega mucho tiempo antes y en condiciones menos dramáticas y urgentes, cuando contemplaba como «espectador» una guerra lejana: «...en tiempo de guerra, cuando la pasión anega a las muchedumbres es un crimen de leso pensamiento que el pensador hable. Porque de hablar tiene que mentir. Y el hombre que aparece ante los demás dedicado al ejercicio intelectual no tiene derecho a mentir.» (II, 193)[25].

– segundo porque la experiencia de la guerra civil, vivida en el doble registro de español y de filósofo, conduce a Ortega a un ensimismamiento profundo. Hay un correlato evidente entre el silencio y la soledad. Pues bien, basta un somero vistazo a los escritos de Ortega de los años cuarenta para advertir hasta qué punto le ocuparon ambos temas.

El fondo del asunto es el cambio que la concepción del intelectual experimentó en Ortega en vista de las circunstancias. Como hemos dicho antes, hay que establecer una distinción entre el intelectual, en el sentido moderno de la expresión, el «dreifusard» que interviene en los asuntos públicos desde el prestigio ganado en alguna actividad profesional, destacadamente literaria, cultural, para dirigir a la opinión pública, que es el que coincide con el «intelectual de salvaciones», y el filósofo, que se mueve en otro registro del espíritu: el de sacar a la luz lo que todavía está oculto, por tanto el que piensa para el pensar mismo y no para producir un resultado[26]. El intelectual de los viejos buenos tiempos del siglo XIX no iba a ser tolerado por el siglo XX.

La naturaleza del silencio había cambiado. Ya no se trataba de táctica, como había justificado Ortega su propio silencio cuando anunció su retirada de la política en 1933, sino de algo más grave y decisivo: de haber perdido la gracia de decir, de haber desapare-

cido el lugar por el que el intelectual podía hacer llegar su voz a la comunidad. Ortega lo expresó con todo rigor en las líneas finales de su artículo «En la muerte de Unamuno»:

> «La voz de Unamuno sonaba sin parar en los ámbitos de España desde hace un cuarto de siglo. Al cesar para siempre, temo que padezca nuestro país una era de atroz silencio» (V, 266).

Muy probablemente, Ortega se sentía aludido por sus propias palabras. El artículo en cuestión contenía un análisis de la imagen del intelectual *fin-de-siècle*, la última generación que había podido componer el gesto de Gran Intelectual, a lo Víctor Hugo. Unamuno en España y Bernard Shaw en Inglaterra fueron los últimos que pudieron encarnar sin mala conciencia dicha figura. Pero en la siguiente generación el intelectual se convierte en otra cosa, menos vistosa probablemente, acaso más auténtica, pero también más equívoca: el intelectual en la época de la política de masas. «La situación de silencio forzado» se prolongó hasta 1946, año de su regreso a España y de la conferencia en el Ateneo de Madrid sobre la «Idea del teatro»[27].

C) EL SILENCIO DUBITATIVO

El paso del tiempo y el fin de las guerras tuvieron que influir en Ortega. Se atemperó la dimensión de fatalidad del silencio y apareció en su horizonte vital la posibilidad de volver a hablar, de tener unas palabras con la vieja amiga, no demasiado constante, por cierto, que había sido la opinión pública española. Lo más próximo a una explicación fueron aquellas frases, ya citadas, en que Ortega precisó que dentro no podía hablar y fuera no deseaba hacerlo[28]. Pero no es suficiente, nos sabe a poco. Uno esperaría algo más. Su discípulo más cercano en las fechas de que hablamos –finales de los cuarenta, principios de los cincuenta, Julián Marías, juzgó equivocada la decisión de Ortega:

> «...yo lamento que Ortega guardara tan hermético silencio (...) Ciertamente tenía razón al pensar que la palabra más justa puede ser malentendida o manipulada. Pero, ¿no se puede malentender o manipular el silencio? La experiencia de Ortega lo prueba hasta la saciedad...»[29].

Abundando en el argumento de Marías, si las palabras son manipulables, el silencio, dada su mayor carga de ambigüedad, lo será mucho más. La decisión de callar de Ortega puede ser que resultara a esas alturas no definitiva. Quiero decir que acaso estaba esperando la oportunidad para interrumpirlo. La doctrina de la fidelidad a la circunstancia contiene un cierto culto al *kairos*, a la exigencia de esperar la ocasión para hacer las cosas. Pero la circunstancia era la que era: el mundo había cambiado y los parámetros de la dictadura no permitían ningún tipo de acción política a un intelectual liberal cuyo poder había dependido exclusivamente de la palabra. Pero Ortega sí comprendió, a raíz de la conferencia del Ateneo que, dijera lo que dijera sería malinterpretado, por las buenas o por las malas. Es verdad que su silencio no sirvió de gran cosa, pero al menos no colaboró. Mi opinión es que si Ortega no habló como intelectual comprometido en política ni explicó su propia actuación es porque no hubo una «razón suficiente» para ello.

En lugar de llegar la ocasión para hablar lo que llegó del futuro fue su muerte. No tengo pruebas de que Ortega hubiera cambiado sus convicciones sobre la conveniencia de volver a hablar en clave inmediatamente política. Pero es claro que el silencio y su correlato, el lenguaje, se le convirtieron en cuestiones filosóficas urgentes. Citemos un par de ejemplos[30]. En *Miseria y esplendor de la traducción*, artículo publicado en *La Nación* en 1937, se afirma:

> «No se entiende en su raíz la estupenda realidad que es el lenguaje si no se empieza por advertir que el habla se compone sobre todo de silencios» (V, 444).

En uno de los textos recogidos posteriormente en el volumen *Origen y epílogo de la filosofía* y que podemos fechar aproximadamente hacia 1945, leemos:

> «Si se quiere de verdad hacer algo *en serio* lo primero que hay que hacer es callarse. El verdadero saber es (...) mudez, taciturnidad. No es como el hablar algo que se hace en sociedad. El saber es un hontanar que únicamente pulsa en soledad» (IX, 383).

No es casualidad que los dos textos que hemos citado hablen del silencio en un esquema implícito en que el silencio, condición

de la sabiduría, se contrapone a la doxa u opinión pública, *contra* la que habla el intelectual del silencio, esto es el filósofo.

4.– Coda

El silencio de Ortega es perfectamente legítimo y comprensible en las dos primeras etapas y tan sólo se vuelve discutible con el paso de los años y sobre todo con el equívoco que pudo provocar su vuelta a España. Creo que, de haber hallado la ocasión, habría hablado, siempre y cuando se hubiera satisfecho una condición: que las palabras no corrompieran el alma del filósofo. Un discípulo muy próximo en lo filosófico pero menos en lo político, José Gaos, concluye lo siguiente: Ortega «invocó en alguna ocasión el deber de callar, para no tener que mentir si en épocas como la nuestra quiere ser escuchado quien piensa como él. A mí me parece esta razón, dado el conocimiento personal que tuve de él, sincera, y en sí válida»[31]. Pero además estaba el hecho, reconocido por el propio Ortega de que no consiguió hacerse tomar en serio más allá de los grupos, siempre minoritarios que le siguieron durante más o menos tiempo. Desde el exilio argentino, en 1940, escribió lo siguiente: «No he contado nunca con que, en serio, se me hiciera caso y no estaba ni estoy dispuesto a aceptar la ficción de que soy atendido» (V, 510).

Conviene tener presente que Ortega podía estar sometido a coacciones y necesidades contrapuestas. Una cosa es la exigencia de silencio que se impone al intelectual auténtico que sabe que si habla faltará a la verdad y otra la del hombre de carne y hueso que siente la necesidad humana de explicarse y justificarse con sus contemporáneos, que no entienden tanto silencio y le buscan tres pies al gato. Utilidad, como enseñó Ortega, es la ley a que responden la inmensa mayoría de los fenómenos vitales, excepto un orden de ellos, que son los que pertenecen a la vida del espíritu: la soledad y el silencio que hacen hablar a las cosas. El oficio del intelectual no exige el compromiso con la sociedad, la época o el partido, sino todo lo contrario: «La obligación básica del filósofo es hacerse cargo de la dubitabilidad sustancial constituyente de todo lo humano y es, por tanto, el compromiso que el hombre tiene consigo de *ne pas s´engager.* El *engagement* es la contradic-

ción más radical que cabe de la esencia misma de *la teoría que es la revocabilidad permanente.*» (VIII, 315).

Y es que el viejo Ortega había cambiado de patria. Ya no era España, que durante muchos años constituyó una imposición moral de la que no podía sustraerse sin arruinar la propia vida[32]. Ahora, esa voz del «fondo insobornable» pertenecía a la filosofía.

Como «intelectual», el silencio fue en la vida de Ortega, por tanto, también para nosotros, que formamos parte de su circunstancia política como herederos, una pura pérdida, amputación de una dimensión de su compleja vocación. Pero como filósofo, esto es, como hombre cuya tarea es exclusivamente «declarar lo que es», convertir su razón en receptáculo de nuevos sentidos, o para decirlo más directamente, como filósofo al que se le revela una realidad, que es menester comunicar a los hombres, tuvo la obligación de callar todo aquello que pudiera dañar la verdad que se acogía a su decir ©

[1] Algunas de las publicaciones aparecidas en los últimos años que pueden consultarse: Ortega Spottorno, J.: *Los Ortega*, Taurus, Madrid, 2002. Zamora Bonilla, J.; *Ortega y Gasset*, Plaza y Janés, Barcelona, 2002. Abellán, J.L.: *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Espasa, Madrid, 2000. Morán, G., *El maestro en el erial*, Barcelona, Tusquets, 1998.

[2] Una de las razones de este trabajo es el de poner a prueba la tesis central de la filosofía orteguiana, que afirma ser la propia vida la realidad radical. El autor de tal aserto habría vivido conscientemente su vida, que consistía en filosofar y en vivir la vida colectiva de su circunstancia como filósofo, no sólo desde el punto de vista de sus intereses vitales sino también desde el punto de vista de su sentido filosófico. Ambos, intereses y sentido, podrían no haber resultado coincidentes, ni siquiera coherentes. El silencio de Ortega, incomprensible políticamente, acaso lo sea en clave filosófica.

[3] El origen de la decisión de Ortega de retirarse de la política hay que situarlo en la conferencia del cine de la Ópera, «Rectificación de la república» (6 de diciembre de 1931). En ella, Ortega no sólo explicaba las razones por las que habría que proceder a una «rectificación de la marcha de la política republicana, por cierto, no sólo en la dirección sino sobre todo en el ritmo de las reformas, que a Ortega le parecía precipitado y excluyente de porciones de la sociedad que nunca podrían aceptar la ecuación república = revolución. Pero proponía también una solución: la creación de un gran partido nacional que tendría como finalidad la de consolidar las instituciones del Estado republicano de tal manera que se superara el particularismo que había padecido en tiempos de la monar-

quía. Ese partido no podría ser liderado por el propio Ortega, carente, según él mismo, de aptitud política genuina. Este es el origen de su retirada de la política, causa material de su famoso silencio. Pues, como veremos más adelante, ni Azaña ni Miguel Maura concurrieron a la llamada. Sus intereses eran otros. También sus simpatías. Ambos coincidían en ver a Ortega como un estorbo político, aunque por diferentes razones y con distintos humores. El propio Ortega reconoció públicamente en un comunicado a la prensa que su retirada de la política obedecía a las nulas consecuencias que se siguieron de sus propuestas en *Rectificación de la república*: «Hice un llamamiento a la opinión y a ciertos grupos políticos... Pero ni la opinión ni los grupos políticos me hicieron el más ligero caso». La frase que Ortega escribió a continuación el 1 de abril de 1933 en el diario *Luz* marca el inicio formal del periodo de silencio en política que habría de mantenerse hasta su muerte. El texto seguía diciendo: «Este fracaso rotundo y perfecto me da derecho a un silencio cuando menos transitorio» (XI, 520). Las referencias de los textos citados de Ortega se dan por la edición de *Obras completas*, Madrid, Alianza ed. & Revista de Occidente, 1983. El número romano indica el volumen y el árabe la página.

[4] Con el título de «Un manifiesto al país disolviendo la Agrupación», aparecido en *Luz* el 29 de octubre de 1932, firmado por los tres amigos fundadores de la ASR, Ortega, Marañón y Ayala, se ponía fin a la efímera existencia del mencionado grupo político. El último artículo de contenido político en que Ortega se dirigía a la opinión pública española, «En nombre de la nación claridad» apareció publicado el 9 de diciembre de 1933 en el diario *El Sol* de Madrid. Véase el excelente estudio de Margarita Márquez, *La Agrupación al Servicio de la República*, Biblioteca Nueva & Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003.

[5] *Imágenes de una vida*, Madrid, MEC & Fundación José Ortega y Gasset, 1983, p. 48. La versión de Soledad no coincide con la de María Zambrano, en la que declara ser ella la mediadora y la que le lleva el manifiesto a la habitación. Trapiello en *Las armas y las letras* (Barcelona, Planeta, 1994) duda de que Zambrano estuviera con los «aliancistas que visitaron a Ortega» (p. 69) y da por buena la versión de Soledad Ortega que acabamos de citar (véase pp 72-73). Para una descripción de los hechos favorable a María Zambrano, la amplia introducción de Jesús Moreno a *Horizonte del liberalismo*, Madrid, Morata, 1996. Una versión ecuánime de los hechos en Rockwell Gray, *José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad*, Madrid, Espasa Calpe, 1994, p. 277.

[6] «¿No sería evidentemente más digno de un español con entendimiento precisar, concretándolos, verdaderamente, verídicamente, aquellos casos que originaron en la delicada conciencia moral del silencioso, intelectualísimo y nada frívolo profesor Ortega acusaciones tan... gratuitas?». Bergamín en *España peregrina*, nº 1, febrero de 1940. Citadas por Abellán, op. cit., p. 132.

[7] Eve Giustiniani, «El exilio de 1936 y la *tercera España*. Ortega y Gasset y los blancos de París, entre franquismo y liberalismo», *Circunstancia*. Año VII, nº 19, mayo 2009. Htpp//www.ortegaygasset.edu/ contenidos.

[8] En los póstumos aparecidos recientemente en la nueva edición de OC, encontramos lo siguiente: «Llevo doce años de silencio. Durante nueve años y medio he vivido en la emigración. En rigor, sigo en ella. Hay, pues, dos cosas dos humildes cosas a las cuales nadie puede enseñarme: a callar y a emigrar» (OC, 2009, 703).

[9] Acerca de las presiones que hubieron de padecer en el exilio aquellos que no estaban alineados con uno de los dos bandos en lucha, lo siguiente: «La peligrosidad aumenta y el otro día al marcharse Ortega fui yo señalado como único "compadre" del "Silencioso" y la prensa aprovechó para meterse conmigo como adorador visible de la España actual». Carta de Ramón Gómez de la Serna a Giménez Caballero, fechada en 1942. Citada por Trapiello, *Las armas y las letras*, op. cit., p. 361.

[10] «El más transparente de los motivos que le llevaron a España fue el de utilizar su autoridad como puente para normalizar la perturbada vida española. Tal alto y arduo propósito fracasó... Fui de los que discreparon de su retorno a España. Lo creí un error. Los hechos, posiblemente han probado que lo fue, mas la alteza de su intento y la magnanimidad de su secreto sacrificio son innegables». Estas palabras son de Eduardo Ortega y Gasset, hermano del filósofo y destacado político de Izquierda Radical Socialista, que ocupó cargos de responsabilidad en el gobierno de la nación durante la república y la guerra civil, por lo que tuvo que exiliarse. «Recuerdos de infancia y mocedad», *Cuadernos Americanos*, México, vol. 87, nº 3, mayo-junio, 1956, p. 206. Gaos, de quien tomo la referencia, cree que el artículo de Eduardo es la mejor explicación y la más plausible de las razones últimas –de carácter público, otra cosa es el deseo de estar cerca de los suyos–por las que Ortega decidió volver a España. «Los dos Ortegas» en *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, Imprenta universitaria, México, 1957. Citamos por la edición de *Obras completas, vol IX*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1999, p. 135.

[11] Véase la tesis que sostiene José Varela Ortega en su libro *Una paradoja histórica: Hitler, Stalin, Roosevelt y algunas consecuencias para España de la Segunda Guerra Mundial*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

[12] Buenos ejemplos de textos metapolíticos son el «Prólogo para franceses» y el «Epílogo para ingleses» que añade a *La rebelión de las masas* después de 1936 o *Del imperio romano,* publicados en el diario *La Nación* de Buenos Aires en el verano de 1940 y en libro un año después, junto con *Historia como sistema* (1935).

[13] *Las empresas políticas de Ortega y Gasset*, Madrid, Rialp, vol 2, 1970, p. 391.

[14] El tópico consistía en contraponer su forma de hacer político, dándose de codazos con los demás, con la de Ortega, que era retratado como un señor que «viaja en un magnífico aeroplano, niquelado, espléndido, sobre las nubes de la idea; el va muy de prisa; yo tengo que ir despacio...» El lugar común era ya viejo. Había servido a Aristófanes para ridiculizar a Sócrates en *Las nubes*.

Siempre el mismo malentendido. Pero Ortega era el gran realista que había comprendido que en los años treinta la lucha política no toleraba ya que los conservadores comparecieran en la arena política con sus intereses. La historia no lo iba a permitir, como así ha sido, incluso en las restauraciones democráticas posteriores a 1945, y Miguel el utópico al revés que sueña con un pasado aniquilado por la historia. Ortega creía que un gran partido nacional, capaz de dar estabilidad a la república, era posible si el centro derecha y el centro izquierda, renunciando a sus señas de identidad «de clase», creaban un espacio político nuevo, al que podrían votar los grupos sociales no radicalizados, que a juicio de Ortega eran mayoría. Años después, Maura mantenía la misma opinión sobre la impericia política de Ortega. Este es el juicio que le mereció en sus memorias el grupo político de Ortega: «Desde el primer momento, esa Agrupación tuvo una acogida entusiasta entre aquellos a quienes llamaba. La juventud intelectual de España encontró en esta organización, en sus comienzos, el cobijo que no había hallado en los partidos políticos. Desgraciadamente, la falta de sentido político y de la práctica indispensable para la dirección de un instrumento de esa naturaleza fue mermando poco a poco su prestigio y eficacia, hasta convertirse en inútil como instrumento de la política nacional» *Así cayo Alfonso XIII*, Ed. De Joaquín Romero Maura, Madrid, Marcial Pons Historia, 2007, p. 211.

[15] En Gonzalo Redondo, op. cit., p. 453. Santos Juliá no alude a la posible invitación de Ortega a Azaña en su «Rectificación de la república», y glosa la conferencia en una línea. *Vida y tiempo de Manuel Azaña 1880-1940*, Madrid, Taurus, 2008, p. 308.

[16] El particularismo era, en opinión de Ortega, la enfermedad histórica del cuerpo político español. Le dedicó muchas páginas de reflexión. Véase, como ejemplo, *España invertebrada*, «Particularismo», III, 66-71. El remedio sólo podía residir en usar de los instrumentos del Estado en beneficio de toda la nación y no en el de un grupo particular, fuera de derechas o de izquierdas, religioso o laico. Uno de los últimos artículos de contenido doctrinario que publicó Ortega antes de su retirada, justo después de la conferencia «Rectificación de la República» lleva el significativo título «Hacia un partido de la nación» y la entradilla de la parte central «Platónica advertencia sobre la respetabilidad del Estado» (*Luz*, 29 de enero, 1932. XI, 418-424).

[17] Como ya le habían reprochado en 1930 que no hubiera reaccionado ante la crisis de la monarquía. El 11 de febrero de 1930 escribía Zambrano a Ortega lo siguiente: «De usted (...) me duele en lo más profundo su tangencia en este momento. Y no deja de ser sintomático que el artículo en cuestión no esté a su habitual altura; hasta el punto de que nunca se lo hubiera adjudicado, de no ir con su firma». El artículo en cuestión era «Organización de la decencia nacional» (*El Sol*, 5 de febrero, 1930). A éste siguió, no sabemos si inducido por las críticas de su discípula, el mucho más agresivo políticamente «El error Berenguer», que terminaba con aquel famoso apotegma, *Delenda est Monarquia* (*El Sol*, 15 de noviembre, 1930). Ambos en OC XI, 269-273 y 274-279 respectivamente.

[18] El curso, que versa sobre los orígenes de la modernidad en la crisis del mundo medieval puede leerse como una profundización estrictamente filosófica de los síntomas y manifestaciones de la crisis descritos en RM. Como muestra, esta reflexión, que sigue justamente a nuestra cita sobre el hombre desesperado: «El hombre-masa que en estas épocas toma la dirección de la vida se siente profundamente halagado, porque la cultura que es, ante todo, un imperativo de autenticidad, le pesa demasiado, y ve en aquella abolición un permiso para echar los pies por alto, ponerse fuera de sí y entregarse al libertinaje» (V, 114).

[19] Barcelona, Ariel, 1984.

[20] Véase «Cosmopolitismo» (1924): «La inteligencia no debe aspirar a mandar ni siquiera a influir y salvar a los hombres» (IV, 490). Más a delante discutiremos la vuelta de Ortega a la doctrina del enfrentamiento entre filosofía y política, que ya teorizó en la temprana fecha de 1916 en el primer número del *Espectador*.

[21] Como un acto de homenaje en su setenta cumpleaños el rector de la Universidad Central, Pedro Laín, «intentó promover una clase magistral que sirviese de despedida, pero Ortega se negó». Javier Zamora, *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza y Janés, 2002, p. 482. Como muestra de cómo se saludó la jubilación de Ortega por parte de los intelectuales del régimen, un dato que tomamos de la cuidada reconstrucción histórica que lleva a cabo Antonio López Vega en su introducción al *Epistolario inédito: Marañón, Ortega, Unamuno*: Rafael Calvo Serer «publicó, en el verano de 1953, el artículo "La configuración del futuro". En él sostenía que, tras la retirada de Ortega, se abría una nueva época en la filosofía española, en referencia evidente al predominio del neoescolasticismo (...) en la Universidad española.», Madrid, Espasa, 2008, p. 81-82.

[22] «Ortega, como intelectual, había muerto en la muerte colectiva de España» (VA, p. 430). Cerezo se mantiene fiel a esta interpretación. En «Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio», escribe: «La Guerra Civil fue aquel naufragio. En él fracasó estrepitosamente la palabra del intelectual, que no había tenido, durante toda su vida, otro credo político ni otra prédica que "liberalismo y nacionalización" de la política. Fue un silencio asumido, consentido, como parte de su trágico destino y el de su nación. En *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva, p. 379.

[23] Para la inspiración «institucionista» del reformismo político orteguiano, *passim*, Vicente Cacho Viu, *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset* y *Repensar el noventa y ocho*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000 y 1997, respectivamente.

[24] Para su definitiva visión desencantada del político como hombre de acción, que debe bastante a Maquiavelo, véase su famoso *Mirabeau o el político* de 1927. Si suponemos que Ortega se retrata a sí mismo en las líneas que dedica a describir al «buen intelectual» (III, 623 y 624), es un misterio biográfico que se embarcara apenas tres años después en la aventura política de la república.

[25] Un año antes había expresado Ortega esta misma opinión, si cabe de forma más contundente: «Un año largo dura la guerra, y creo contarme entre

los escritores que durante ese tiempo menos han escrito sobre la guerra. La razón de ello es haberme parecido desde el principio que cuando las armas resuenan deben callar las plumas. (...) El silencio era la actitud ideal». (X, 337). Ortega se refiere a la Gran Guerra europea, que había comenzado en agosto de 1914.

[26] El intelectual «presencia una vez y otra el nacimiento de las cosas y estrena la gracia de que sean lo que son» (V, 512). «Cuando el hombre se queda solo consigo en radical soledad, en desolada soledad, por tanto sin nada, ni siquiera sí mismo (...) entonces es cuando las cosas comienzan a decir dentro del hombre su verdad» (XII, 268). Aunque Ortega emplea, acaso provocadoramente, el término «intelectual», lo referido por él es el filósofo en su sentido histórico más preciso. Como prueba, el siguiente apunte de una notas de trabajo: «Estos dos intelectuales [Heráclito y Parménides] se resuelven contra las bestias del común. ¿Por creerse superiores? ¡Todo lo contrario! Porque ellos, los otros, las gentes tienen pretensión de tener sus opiniones: el intelectual, no: al serlo, ha dejado de ser individuo. –Heráclito expresamente: "no me hagáis caso a mí sino a *logos*» *Notas de trabajo. Epílogo...*, ed. De J. L. Molinuevo, Madrid, Alianza ed. & Fundación José Ortega y Gasset, 1994, p. 258. La referencia a Heráclito pertenece al fragmento 199. Kirk y Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1981, p. 266.

[27] Véase «Itinerario biográfico: 1946. las conferencias de Lisboa y Madrid sobre *Idea del teatro*» de Eve Giustiniani, que edita interesante material del archivo de Ortega, hasta ahora inédito. *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, 2007, nº 14/15, pp 43-92.

[28] «Fuera de España no quería hablar y dentro de España no podía hablar». El dilema le suena falso a Cerezo, quien considera que la Segunda Guerra Mundial supuso la definitiva quiebra de la intelectualidad europea que «se había quedado también sin palabra». Y añade: «En la bancarrota de los valores y formas de vida, no habían sabido encontrar una salida. ¿No estará también aquí la clave decisiva del propio silencio orteguiano? No creo que Ortega se sintiera una excepción en aquella terrible desorientación de la inteligencia, de la que todavía hoy nos no hemos recuperado» (VA, p. 429). Una reciente opinión que confirma la universalidad del fracaso del intelectual en la Europa de los treinta a que se refiere Cerezo, en el reciente ensayo de Ralf Dahrendorf, *La libertad a prueba. Los intelectuales frente a la tentación totalitaria*, Madrid, Trotta, 2009, «Los años treinta supusieron un profundo corte en el papel de los intelectuales en Europa. Por mucho que algunos se acreditaran a causa de los desafíos del fascismo y del comunismo, los intelectuales, como grupo, fueron arrollados por los movimientos totalitarios. De una u otra forma, si no dejaban su patria, se veían obligados a callarse» (p. 177).

[29] *Las trayectorias*, Madrid, Alianza, 1983, p. 361. Por el contrario, otro discípulo, también muy cercano, Antonio Rodríguez Huéscar no es de la misma opinión: «Creo que el silencio de ortega fue, no sólo perfectamente responsable (...) sino que las razones con que lo justifica son totalmente válidas, y que

a ellas hay que agregar otras que Ortega por pudor se calla. Ortega, como don Quijote "sabía quién era". Desde el momento en que se convenció de que su voz en el campo político era ya inútil, o poco menos, y de que el haber seguido emitiéndola hubiera comprometido o perturbado gravemente su primordial misión intelectual, decidió callar. Una decisión que para él debió de ser todo menos cómoda e inercial; debió de ser, en efecto, por el contrario, penosa y enérgica, como debió de ser duro el resistir (...) la tentación de revocarla» *Semblanza de Ortega*, edición de José Lasaga, Barcelona, Anthropos & Diputación de Ciudad Real, 1994, p. 115.

[30] Ángeles Marco Furrasola ha publicado un excelente trabajo sobre el silencio de Ortega en clave estrictamente teórica. Es una lástima que aunque habla de una dimensión ética del silencio, haya preferido evitar el espinoso asunto del «silencio de Ortega». Véase «Una hermenéutica del silencio en Ortega», *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, nº 4, mayo 2002, pp 89-110.

[31] «Ortega en política», op. cit., p. 176.

[32] «Pero si alguien mira la miseria de mi obra no más que al trasluz, lo que ve es un hombre estremecido en torno a grandes temas españoles, danzando ante ellos en frenesí ritual, como David delante del arca» (V, 243). Estas palabras las escribió Ortega en *El Sol* el 17 de noviembre de 1935 en «La estrangulación de *Don Juan*». No podía saber ni que era su último artículo en el que había sido su periódico, perdido algunos años antes y adonde volvió para esta ocasión, ni que iba a ser lo último que publicara en un diario español. Y sin embargo, suenan a balance y despedida.