

Las polémicas sobre Ortega durante el régimen de Franco (1942-1965)

Pedro Carlos González Cuevas

ORCID: 0000-0001-7045-5877

Resumen

Las relaciones de José Ortega y Gasset con las derechas españolas estuvieron marcadas, desde el principio, por el factor religioso. Su agnosticismo y defensa del laicismo le enajenaron el apoyo del grueso del conservadurismo español. De ahí que a lo largo del régimen de Franco –confesionalmente católico– se produjeran numerosas polémicas sobre el carácter de la filosofía orteguiana, centrándose sobre todo en su heterodoxia religiosa. Lo que obligó a definirse a los diversos sectores intelectuales insertos en sus instituciones. La evolución doctrinal de la derecha a partir de los años sesenta; y la incidencia del Concilio Vaticano II provocaron un cambio en esa relación con Ortega y su filosofía.

Palabras clave

Ortega y Gasset, derecha española, Régimen de Franco, catolicismo

Abstract

The relations of Ortega with the Spanish right were marked from the beginning, by the religious factor. His agnosticism and his defense of the laity alienated the support of most of the Spanish conservatism. For what, along Franco's regime, declared catholic, numerous controversies were taking place of the character of the orteguian philosophy, centring specially on his religious heterodoxy. This forced to be defining to divers intellectual inserted sector his institutions. The doctrinal evolution of the right from the sixties, and the effect of the Council Vatican the lind, provoked a change in this relation with Ortega and his philosophy.

Keywords

Ortega y Gasset, Spanish right, Franco's regime, Catholicism

1. Ortega y Gasset: su impacto en la vida intelectual española

Hasta el estallido de la guerra civil, el mundo intelectual español estuvo marcado por la impronta orteguiana. Su pensamiento fue, a la vez, centro de irradiación y de convergencia de los movimientos intelectuales y políticos del momento. Ortega lanzó un claro ataque al racionalismo con el apoyo del historicismo y del vitalismo. Consecuentemente, su perspectiva filosófica madura supuso la revalorización del mundo de las pasiones, de las fuerzas vitales que mueven la historia, contra la abstracción cienti-

Cómo citar este artículo:

González Cuevas, P. C. (2007). Las polémicas sobre Ortega durante el régimen de Franco (1942-1965). *Revista de Estudios Orteguianos*, (14/15), 203-228.
<https://doi.org/10.63487/reo.593>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 14/15. 2007
mayo y noviembre



fista, en pos de una nueva concepción de la razón, distante del intelecto formal de los positivistas, racionalistas e idealistas. Su objetivo era reemplazar la realista preeminencia del mundo sobre la vida y la idealista superioridad de la vida sobre el mundo, por la simultaneidad de vida y mundo. No había que considerar que la “circunstancia” controla absolutamente el “yo”; pero tampoco que éste manda secreta y poderosamente sobre la “circunstancia”. Lo que debía pensarse era que la vida –realidad radical– soy “yo” y mi “circunstancia”¹. Políticamente, Ortega fue un liberal-conservador, en cuyos escritos políticos se expresaron algunos motivos del pensamiento conservador y elitista: el realismo histórico, el sentimiento del valor de la continuidad; una concepción no optimista, pero tampoco pesimista de la historia, entendida como conjunto de posibilidades para la vida, abierto precisamente por el pasado y prefigurador del futuro; una teoría de la nación como proyecto, concebida como empresa integradora; y, finalmente, un sentimiento fuertemente aristocrático de la sociedad y de la vida, en la que los pocos están destinados a dirigir a los muchos; las aristocracias a las masas². Agnóstico y ferviente partidario del laicismo, su trayectoria pública se caracterizó por la crítica al sistema oligárquico de la Restauración y como adalid de la regeneración política desde una perspectiva liberal; lo que le empujó a apoyar la instauración de la II República, cuyo perfil revolucionario finalmente desautorizó, abandonando la vida política activa³.

Además, Ortega y Gasset emprendió el ímprobo trabajo de introducir en España la filosofía moderna, desde Kant. Y no solamente como catedrático de Metafísica en la Universidad Central, sino en los periódicos y a través, sobre todo, de su *Revista de Occidente*, fundada en 1923, que fue también una editorial de gran calidad, en la que aparecieron las traducciones más imprescindibles para que en nuestro país pudieran arraigar los estudios de filosofía “a la altura de los tiempos”, como gustaba decir el propio Ortega. Hegel, Fichte, Comte, Suárez, Descartes, Husserl, Frobenius, Otto, Von Uexküll, Keyserling, Brentano, Scheler, Driesch, Jung, Dempf, Spann, Hessen, etc., fueron algunos de los autores traducidos y publicados por decisión de Ortega en su célebre editorial⁴. Pudo contar, además, Ortega con su selecto grupo de jóvenes discípulos, entre los que destacaron Xavier Zubiri, Manuel García Morente, Ramiro

¹ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes 1914. *El tema de nuestro tiempo. El ocaso de las revoluciones. El sentido histórico de la teoría de Einstein*. Madrid: Calpe, 1923.

² José ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*. Madrid: Calpe, 1922. *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente, 1930.

³ Véase Gonzalo REDONDO, *Las empresas políticas de Ortega y Gasset*. Madrid: Rialp, 1970.

⁴ Véase Evelyne LÓPEZ CAMPILLO, *La Revista de Occidente y la formación de minorías*. Madrid: Taurus, 1972.

Ledesma Ramos, José Gaos, Joaquín Xirau, María Zambrano, Luis Recaséns Siches, Julián Marías y Paulino Garagorri.

Por todo ello, no es extraño que, en una obra reciente, el historiador Tzvi Medin haya señalado elocuentemente que la figura intelectual del filósofo madrileño se ha constituido como “un ineludible referente identitario del ser español”. De ahí que las interpretaciones de la filosofía orteguiana no sólo ofrezcan “una determinada ubicación, significación e identificación de Ortega, sino también de los mismos intérpretes, que al definir a Ortega van definiendo los rasgos de su propia identidad, ubicándolos y significándose a sí mismos en su propio horizonte discursivo y existencial”⁵.

Y es que los planteamientos filosóficos y políticos de Ortega provocaron importantes controversias en la esfera pública española. Para el conjunto de la izquierda intelectual su crítica al racionalismo y su elitismo social y político eran profundamente reaccionarios. El caso de las derechas fue diferente. Su relación con Ortega fue un episodio de la historia religiosa de nuestro país; y reflejó las dificultades de arraigo y desarrollo de un conservadurismo liberal y laico en la sociedad española. El clero católico y la filosofía escolástica disfrutaron de gran influencia en los planteamientos políticos y doctrinales del conjunto de las derechas. La preponderancia del factor religioso redujo a márgenes muy estrechos, cuando no cercenó, las posibilidades de difusión y desarrollo de las corrientes idealistas, positivistas, vitalistas e historicistas. Así, Ortega resultó sospechoso para las derechas sobre todo por su agnosticismo religioso y su laicismo. Desde el primer momento, la valoración eclesiástica de su obra fue desdeñosa, a la par que negativa. En 1928, el Padre Venancio Carro le catalogaba, no entre los filósofos, sino en la lista de los meros “ensayistas”, carentes de “un sistema más o menos original”. Ortega era un “hombre de mucha cultura y de vigorosa mentalidad”, pero “no sabríamos decir cual es su metafísica”. Sus obras eran de “carácter literario que se leen con gusto por su estilo y hasta por sus ideas”⁶. Por su parte, el Padre Joan Tusquets interpretaba su filosofía como una arriesgada síntesis de “relativismo y absolutismo”⁷. Más positivo se mostraba el Padre Guillermo Fraile, quien celebraba su crítica al racionalismo, pero señalaba los peligros de que su vitalismo perspectivista degenerara en “subjetivismo”⁸.

⁵ Tzvi MEDIN, *El cristal y sus reflexiones. Nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, pp. 9 y ss.

⁶ Venancio CARRO, “Filosofía y filósofos españoles 1900 a 1928”, en *Revista de las Españas*. Madrid, 1928, pp. 68-71.

⁷ “El relativisme d’Ortega i Gasset”, *Criterion*, t. IV, 1928, pp. 26 y ss.

⁸ “Las Obras Completas de Ortega y Gasset”, *La Ciencia Tomista*, 12, junio-julio de 1933, pp. 344-345, 352.

Ya en la II República, la revista monárquica *Acción Española* rechazó el legado orteguiano ante todo por su laicismo. José Pemartín sostendría que la doctrina esencial del filósofo era “la supresión del catolicismo como parte fundamental de la historia de España”⁹. El Padre Bruno Ibeas señaló su carencia de sistematicidad. La suya era una obra cargada de intuiciones profundas, pero no había logrado articular una metafísica. Venía a ser un conjunto de posiciones idealístico-vitalistas, adaptado a las corrientes dominantes de la filosofía alemana, cuyo contenido no era nunca definido con precisión. En realidad, lo que primaba en Ortega era, a su juicio, la dimensión estético-literaria: “Como literato, antes que otra cosa, ha de pasar a la historia”¹⁰. Ramiro de Maeztu, director de la revista monárquica, acusó a Ortega de ser uno de los causantes de la crisis moral e intelectual que atenazaba a la sociedad española, porque su historicismo vitalista llevaba al relativismo y, por ende, al nihilismo: “Tampoco creo que el señor Ortega y Gasset pueda ser incluido entre los fanáticos de la verdad. Le gusta demasiado condicionar el pensamiento al tiempo en que se concibe”¹¹. Al Padre Rafael García y García de Castro le turbaba el desinterés de Ortega por la dimensión religiosa del hombre. El filósofo le parecía un “alienígena en el terreno religioso”; y atacaba su laicismo como “ateísmo de Estado”. Celebraba, sin embargo, su abandono del “idealismo tradicional”, “asentando su pie sobre la roca de la actualidad y realidad de la vida”¹².

Muy distinta fue la valoración de la filosofía orteguiana por parte del incipiente fascismo español. Su más inteligente teórico, Ramiro Ledesma Ramos, había sido discípulo de Ortega y colaborador de la *Revista de Occidente*. Frente a los críticos que le negaban el título de filósofo, Ledesma lo consideraba el más eminente pensador español. Creía, además, que Ortega iba camino de conseguir su objetivo de “superar el idealismo, descubriendo antes del pensamiento, una realidad vital que le precede”. No obstante, estimaba que algunos temas metafísicos no habían sido tratados por el maestro con la debida exhaustividad, y que, por lo tanto, seguía sin lograr la construcción de un sistema filosófico expreso. En particular, Ortega no dejaba excesivamente claras las relaciones entre “razón pura”, “logos” y “vida”¹³. La política acabó por separarles. Ledesma no transigió con el liberalismo orteguiano; y llegó a acu-

⁹ “Vida cultural”, *Acción Española*, 47, 16-II-1934, pp. 224.

¹⁰ “La filosofía de Ortega y Gasset”, *Acción Española*, 74, abril de 1935, pp. 6-7 y 21 y ss.

¹¹ “La verdad verdadera”, *La Época*, 20-IV-1936.

¹² Rafael GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO, *Los “intelectuales” y la Iglesia*. Madrid: Fax, 1935, pp. 262, 264 y 277 y ss.

¹³ “Sobre un libro político de Ortega y Gasset”, *La Conquista del Estado*, n.º. 8, 2-V-1931; “Unamuno y la filosofía”, *La Gaceta Literaria*, 15-VII-1930; “Filosofía 1930”, *La Gaceta Literaria*, 1-I-1931.

sarle de ser el portavoz de una concepción anacrónica de la vida política, basada en la artificiosa distinción entre pueblo, nación y Estado. A ese respecto, Ortega era un “intelectual extrafino”, cuya perspectiva conservadora le incapacitaba “para renovar la fuerza de los hechos políticos nuevos que aún no tengan un marchamo nuevo”¹⁴. De la misma forma, Ernesto Giménez Caballero fue admirador de Ortega y colaborador de la *Revista de Occidente*. En su obra *Genio de España*, destacó la acertada percepción del filósofo con respecto a la nueva situación política y social inaugurada tras la Gran Guerra: elitismo, Estado fuerte, nacionalismo integrador, etc. Sin embargo, le acusó de utilizar en relación al fascismo la táctica de la urraca, por un lado pega el grito y en otro pone los huevos; y es que el filósofo tenía “terror” a las consecuencias políticas de sus ideas¹⁵. José Antonio Primo de Rivera fue lector asiduo de Ortega y tuvo hacia él una actitud discipular. La influencia del filósofo en sus escritos puede percibirse en su concepto de nación. Primo de Rivera definió la nación como una “unidad de destino en lo universal”. Ser español no significa únicamente haber nacido en un lugar concreto del globo, sino ser llamado a la “empresa” que ha de realizar España en la historia universal. La nación es una “empresa”, un “proyecto”, que se justifica por su “misión”. Del concepto de “unidad de destino” se deriva un patriotismo crítico, que se presenta como racional, “clásico”, frente al patriotismo “romántico”, basado en el particularismo, en los sentimientos elementales, como la raza, la lengua o la geografía¹⁶.

El estallido de la guerra civil supuso un grave quebranto para la continuidad del proyecto intelectual orteguiano. Ante la amenaza de los revolucionarios, el filósofo tuvo oportunidad de huir a Francia; luego se retiró a Holanda, trasladándose a la Argentina en 1939. Los republicanos le acusaron de contrarrevolucionario y fue destituido como catedrático de universidad. En consecuencia, el filósofo se vio obligado a dar su apoyo, como mal menor, al bando nacional. Criticó la actitud de algunos intelectuales europeos, como Albert Einstein, que apoyaban la causa republicana sin conocer la realidad española. Y apostó por la articulación de Europa en dos formas distintas de vida pública: “la forma de un nuevo liberalismo y la forma que, con nombre impropio, se suele llamar *totalitaria*”. Y sentenciaba: “Los pueblos menores adoptarán figuras de transición e intermedias. Esto salvará a Europa. Una vez más resultará patente que toda forma de vida ha de menester su antagonista. El «totalitarismo» salvará al «liberalismo», destiñendo sobre él, depurándolo,

¹⁴ “Sobre un libro político de Ortega y Gasset”, *La Conquista del Estado*, 8, 2-V-1931

¹⁵ Ernesto GIMÉNEZ CABALLERO, *Genio de España*. Madrid, 1932.

¹⁶ José Antonio PRIMO DE RIVERA, *Obras Completas*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1976, t I., pp. 229, 347 y ss.

y gracias a ello veremos pronto a un nuevo liberalismo templar los regímenes autoritarios”¹⁷.

Sus discípulos se dividieron ante el conflicto. García Valdecasas, Lissarrague, García Morente, Maravall, etc., optaron por el bando nacional; mientras que Gaos, Zambrano, Recaséns Siches o Marías, lo hicieron por el republicano.

En Argentina, no se le hizo objeto de la atención a que Ortega se le consideraba merecedor; tampoco realizó declaración alguna de antifranquismo que esperaban los republicanos argentinos y los españoles exiliados allí. El ambiente no le fue muy propicio, y en 1941 regresó a Europa, esta vez a Portugal, donde se estableció al final de la II Guerra Mundial. Luego, optó por regresar a España y lo hizo oficialmente el 4 de mayo de 1946 en el Ateneo madrileño con una conferencia sobre la *Idea del teatro*. La España a la que Ortega regresaba no le era completamente hostil. Sus discípulos al final de la guerra se encontraban dispersos. Recaséns Siches, María Zambrano y José Gaos, en el exilio. Manuel García Morente, muerto en 1942, experimentó una profunda crisis espiritual, que le hizo evolucionar hacia el tradicionalismo católico, en la línea de *Acción Española*, como lo demuestra su *Idea de la Hispanidad*, encarnada en un estilo de vida cuyo arquetipo era el caballero cristiano¹⁸. El más activo de sus discípulos fue Julián Marías Aguilera, a quien se suspendió su tesis doctoral, dirigida por García Morente, sobre la filosofía del Padre Gatry; pero que, con grandes dificultades, y gracias al apoyo entre otros de Pedro Laín Entralgo, logró publicar, en 1941, su *Historia de la Filosofía*; y luego otros ensayos, como *Miguel de Unamuno, Filosofía española actual*, etc., dedicadas todas ellas a la defensa de la tradición liberal y orteguiana. Luego, participaría con su maestro en la fundación del Instituto de Humanidades.

2. Las primeras ofensivas clericales

La Iglesia católica era el pilar fundamental legitimatorio del nuevo régimen, cuya legislación iba a tener un acusado carácter confesional. La escolástica adquirió poco menos que rango de filosofía oficial en las universidades. Pero, lejos de ser monolítico, el régimen de Franco era, de hecho, plural, conviviendo en su seno una diversidad de fuerzas políticas, intelectuales y de organizaciones que competían entre sí. De ahí que Ortega tuviera también simpatizantes

¹⁷ José ORTEGA Y GASSET, “En cuanto al pacifismo” [“Epílogo para ingleses”, 1938], en *La rebelión de las masas*, en *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2005, tomo IV, p. 528 (en adelante según el esquema: IV, 528).

¹⁸ Manuel GARCÍA MODERANTE, *Idea de la Hispanidad*. Madrid: Espasa-Calpe, 1953.

y discípulos entre los intelectuales afectos a la nueva situación política, sobre todo en los ámbitos del falangismo y entre los conservadores más abiertos a la modernidad; tal fue el caso de Pedro Laín Entralgo, José Antonio Maravall, Luis Díez del Corral, Salvador de Lissarrague, Alfonso García Valdecasas, etc.

Sin embargo, antes del retorno de Ortega se había producido ya una clara ofensiva del clero contra su filosofía. Pionero en esas lides fue el jesuita Joaquín Iriarte, con su libro *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*, en la que acusaba al filósofo de agnosticismo, porque, en su obra, estaba ausente “una norma eterna que les dé sentido y sin un fin ulterior que les dé consistencia”; igualmente censuraba su “escasa o nula representación de doctrinas ontológicas y sistemáticas”. Su teodicea era insuficiente, pues el Dios de Ortega no era “sino el nombre que damos a la capacidad culturalista que posee la vida”; lo que conducía al “relativismo”. Su acatolicismo era heredero de Renan y Nietzsche, “un desastre para su alma”¹⁹. Siete años después, cuando Ortega había retornado a España y se habían publicado sus *Obras Completas*, el jesuita dedicó otro libro al filósofo, *La ruta mental de Ortega*, en la que centró sus críticas en el historicismo orteguiano, “una verdad parcial, con no poder ser verdad absoluta, con no tener validez para todos los tiempos y para todos los hombres”. Tanto ese historicismo como su concepción de la filosofía llevaban al “anticristianismo” y al “nihilismo”²⁰. No muy diferente fue el discurso de otro miembro de la Compañía de Jesús, Juan Roig Gironella, quien denunció la “desnuda pobreza ideológica” de la filosofía orteguiana. Su nietzscheanismo consideraba al hombre como “una curiosa especie biológica, absurda, que ha tenido siempre la manía de poseer una razón y de imaginar que ésta ha de predominar sobre el impulso espontáneo de la vida”. El perspectivismo era “una perorata sin sentido”, cuyas consecuencias eran el “escepticismo” y el “relativismo”. Roig sólo reconocía a Ortega “la vistosidad de su estilo brillante”²¹. Desde Méjico, el también jesuita José Sánchez Villaseñor, interpretó la filosofía de Ortega como producto de la grave crisis intelectual y política de comienzos del siglo XX. Era, en realidad, un discípulo de Nietzsche y de los neokantianos. Consecuentemente su mensaje revestía un “inusitado patetismo”, porque propugnaba “el diletantismo relativista en metafísica”; lo que conducía al “inmoralismo en ética” y al “ateísmo trágico”²².

¹⁹ Joaquín IRIARTE, *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*. Madrid: Razón y Fe, 1942.

²⁰ Joaquín IRIARTE, *La ruta mental de Ortega*. Madrid, 1949.

²¹ Juan ROIG GIRONELLA, *Filosofía y vida. Cuatro ensayos sobre actitudes: Nietzsche, Ortega y Gasset, Croce, Unamuno*. Barcelona: Barna, 1946, pp. 80, 94, 97, 102 y 105 y ss.

²² José SÁNCHEZ VILLASEÑOR, *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset*. México, 1943, pp. 333-334 y 176 y ss.

Fue Julián Marías, orteguiano y católico a la vez, quien intentó defender a su maestro de tales acusaciones. Y publicó en Buenos Aires su libro *Ortega y tres antípodas*, donde criticó las obras de Iriarte, Reig y Sánchez Villaseñor. A su juicio, lo que salía a la luz en sus páginas era una deliberada voluntad de “malentender” y de condenar sin paliativos la filosofía orteguiana, al tiempo que obstaculizar su difusión no sólo en España y Portugal, sino en Hispanoamérica y Estados Unidos. Además, los tres autores carecían de relevancia intelectual; no seguían las reglas establecidas en el trabajo intelectual, jugaban con “la candidez de los lectores”; y utilizaban “literalmente el impropio en su forma más pura y directa”, deformando el pensamiento orteguiano. Todo ello comprometía no sólo la buena fama de la Compañía de Jesús, a la que pertenecían los tres autores, sino la del propio catolicismo, porque era necesario demostrar que la Iglesia no se identificaba con tales opiniones: “Mi condición católica y mi filiación intelectual orteguiana me imponían, pues, de modo convergente, la obligación de no seguir callando indefinidamente frente a un peligro que amenaza por igual a la filosofía y al prestigio del catolicismo”. Y es que tanto Iriarte como Reig y Sánchez Villaseñor eran unos ignorantes en historia de la filosofía, lo que podía percibirse en el contenido “extremadamente parvo” de sus obras. En ninguno de sus libros se intentaba entender la razón vital como método filosófico; tan sólo condenarlo. “Claro que –señalaba Marías– se trata de una cuestión difícil, que a mí me ha costado años comprender con cierta plenitud y rigor y resulta más cómodo desconocerla”. Pero Marías iba más lejos; y denunciaba “la situación social” que había hecho posible que tales obras hubieran podido tomarse en serio, a pesar de su indudable mediocridad. Se trataba de una “situación social” en la que se carecía de una “instancia superior, en que no se espera que nadie subraye el perfil de esos libros y sus caracteres, y ponga de manifiesto su verdadera condición”; una sociedad en que no había “crítica –al menos para ellos–; en que tampoco hay un sistema de presiones automáticas que se ejerzan sobre cada uno de sus miembros y reglen su conducta, una sociedad, por tanto, disociada, en esencial desajuste”. En fin, para Marías estos autores no eran conscientes de que la filosofía de Ortega, como había ocurrido ya con Platón, Aristóteles y otros pensadores paganos, podía servir eficazmente para enriquecer el acervo intelectual del catolicismo: “La filosofía de la razón vital elimina formalmente el agnosticismo; pero no por capricho, por mero deseo o por conveniencia, sino por absorbente necesidad; porque el hombre no tiene más remedio que «dar razón» de las cuestiones últimas, para poder vivir aquí y ahora”²³. Posteriormente,

²³ Julián MARIÁS, *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual* (1950), en *Obras*. Madrid: Revista de Occidente, 1982, IX, 19 y ss.

Marías criticó, sin demasiada dificultad, la endeble obra del presbítero Juan Saíz Barberá, *Ortega y Gasset ante la crítica*, en la que se trataba de caracterizar al filósofo como “idealista”²⁴.

Menos repercusión tuvo el libro del franciscano Miguel Oromí, *Ortega y la filosofía. Seis glosas*, donde se incidía, sin demasiada originalidad, en el relativismo ético a que abocaba la razón vital y el perspectivismo orteguianos: “La razón vital no reconoce normas impuestas desde fuera, ni dogmas religiosos, ni dogmas de razón. La razón vital no reconoce otra realidad auténtica que *mi vida*”. El franciscano analizaba igualmente las consecuencias político-sociológicas de esa visión de la realidad. En ese sentido, la ejemplaridad de las minorías selectas carentes de fundamento religioso no podía ser aceptada por el grueso de la población: “Gracias a que la masa social, por una especie de olfato que le es característico, y como si oliera la tempestad que se aproxima, prefiere vivir de las supervivencias del pasado, de las que no habla Ortega, antes que ser rebaño del hombre selecto. Los hombres selectos a lo Nietzsche sólo pueden ser el entretenimiento de esos niños que juegan a los filósofos, de la misma manera que otros juegan a los bolos”²⁵. Por su parte, Juan Roig Gironella publicó un folleto antológico sobre el tema religioso en Ortega, donde se insistía en su anticatolicismo y así, según decía, “ayudar al público español a formarse juicio objetivo y verdadero sobre este punto”²⁶.

Marías y los discípulos orteguianos recibieron el apoyo del falangismo intelectual organizado en torno a la revista *Escorial*, cuyos principales animadores eran Pedro Laín Entralgo, Dionisio Ridruejo y Antonio Tovar. Este grupo político-intelectual tenía como objetivo garantizar la continuidad del legado noventayochista y orteguiano, donde se encontraban, a su juicio, las raíces del ideario falangista. Así, en las páginas de *Escorial* colaboraron no pocos discípulos de Ortega como Julián Marías, José Antonio Maravall, Luis Díez del Corral, Antonio Marichalar, Alfonso García Valdecasas, etcétera. Para Laín Entralgo, Ortega representaba la “revalorización de la vida”, de “la auténtica vitalidad”²⁷. Y es que el filósofo era, en su opinión, el principal heredero del 98, al haber sabido asumir el “ideal de eficacia” tendente a la europeización de la sociedad española; pero que cometió el error de no tener en cuenta suficientemente la fuerza de la tradición católica. Sin embargo, señalaba que “salvadas

²⁴ *Ibid.*, pp. 131 y ss.

²⁵ Miguel OROMÍ, *Ortega y la filosofía. Seis glosas*. Madrid: Esplandián, 1953, pp. 254 y 261.

²⁶ Juan ROIG GIRONELLA, *Lo que no se dice. Con una antología teofánica de Ortega y Gasset y varios documentos*. Barcelona: Editorial Balmes, 1954, pp. 4 y ss.

²⁷ “Educación del ímpetu”, *Revista Nacional de Educación*, II, 1941, pp. 7 y ss.; “Notas marginales al último libro de Ortega”, *Escorial*, mayo de 1941, pp. 304 y ss.

las inexcusables diferencias, pervive en nosotros lo mejor de su obra". Y concluía: "Queremos al catolicismo como luz y perfección, no como coacción"²⁸.

El proyecto intelectual de Laín influyó decisivamente en las juventudes falangistas y católicas, inquietas por el carácter tradicionalista dominante en la política cultural del régimen. En ese sentido, un sector pretendió enlazar, sin romper por ello con el falangismo, con la tradición institucionista, orteguiana, liberal y d'orsiana. Así, Rodrigo Fernández Carvajal abominaba del "derechismo casticista y menéndezpelayesco" patrocinado por los tradicionalistas. Y es que el tradicionalismo era incapaz de "moldear desde la raíz hombres de estilo", ya que le faltaba "virtualidad pedagógica". No en vano, el catolicismo español no había contado con ningún gran pedagogo, a excepción de Andrés Manjón; lo que hacía necesaria urgentemente "una revolución pedagógica de signo católico". Por contra, Giner de los Ríos y la Junta para la Ampliación de Estudios habían abierto una "ruta en la gran obra de educar el hombre celtibérico"²⁹. En el mismo sentido, Carlos Castro celebraba la publicación de los *Ensayos liberales* de Gregorio Marañón, cuyos planteamientos ayudaban a buscar la veracidad y el equilibrio "sin pasión casticista"³⁰. No obstante, era Ortega el intelectual más valorado por la juventud, como afirmaba Carlos Alonso del Real, porque en su obra se aunaban "la angustia de España y el escribir bien", junto al esfuerzo "en ser filósofo"³¹. Celebraron la aparición del Instituto de Humanidades, en el que vieron un vehículo de recuperación de todo lo que "en España perdimos el día en que se dejó de publicar la *Revista de Occidente*"³². Esta admiración se traslucía en las palabras del estudiante Francisco Soler, emocionado tras haber asistido a sus conferencias en el Círculo Mercantil: "Es el virtuosismo especial de Ortega, su autenticidad, lo que nos lleva a él. Su rica humanidad; su clara y precisa inteligencia, su descubrir mundos nuevos, su penetrante mirada para lo histórico; en suma, su auténtica vida, repetimos, es lo que nos ha llevado hasta él"³³. Menos entusiasta se mostró el autor de un editorial de la revista *Alférez*, al comentar el curso de Ortega sobre la filosofía de la historia de Arnold Toynbee. El editorialista reconocía en el filósofo al "padre de casi todos los españoles que piensan, incluidos muchos de los que le combaten"; pero le veía anclado en la "isla de 1930". Y señalaba: "Hoy, no sólo se pide a las ideas que ilustren y diviertan, sino también que sal-

²⁸ Pedro LAÍN ENTRALGO, *España como problema*. Madrid: Seminario de Problemas Hispanoamericanos, 1948, pp. 120-121 y 146 y ss.

²⁹ "Educación y casticismo", *Alférez*, 5, 30-VI-1947, pp. 2-3.

³⁰ "Ensayos liberales", *Alférez*, 6, 30-IX-1947, p. 5.

³¹ "Otra vez Ortega", *Alférez*, 21, octubre de 1948, p. 4.

³² "Instituto de Humanidades", *Alférez*, 21, octubre de 1948, p. 7.

³³ "Ortega ha hablado", *Alférez*, 22, noviembre-diciembre de 1948, p. 7.

ven; salvar quieren, cada uno a su modo, Jünger, Toynbee o Sartre. Como maderos sobre la corriente, las ideas están asediadas por manos de naufragos. Cerrar los ojos a este espectáculo y ponerse a divagar gratamente sobre el dandysmo o sobre la etimología de cualquier vocablo traído por los cabellos es una incomprensible actitud³⁴. Igualmente, echaban de menos en el maestro una cierta apertura hacia lo religioso, el “respeto al misterio”: “Lo que el maestro tenga de verdad no puede pasar. Pero hay ciertas cosas que desasosiegan en él, ciertas sordinas, puestas en su música que le impiden modular toda una escala de notas”³⁵.

La llegada al ministerio de Educación Nacional del católico Joaquín Ruiz Giménez dio nuevo realce al proyecto intelectual lainiano. El nuevo ministro propugnó una cierta apertura cultural, afirmando “la importancia y la urgencia del diálogo”, la necesidad de “asimilar cuanto haya de valioso en cualquier sector de la cultura o de la política y para desprendernos de cuanto sea caduco y estéril”³⁶. Por ello, juzgó necesaria la normalización de la vida intelectual española; y en torno a su ministerio se agruparon Laín Entralgo, Antonio Tovar, Joaquín Pérez Villanueva, Dionisio Ridruejo, José Luis López Aranguren, José Antonio Maravall, etcétera. Bajo su dirección, se realizaron homenajes a Menéndez Pidal, Unamuno, Zubiri y Ortega. Se promovió, además, el regreso de algunos catedráticos exiliados como Arturo Duprier, Recaséns Siches, Miaja de la Muela, etcétera.

La labor de Ruiz Giménez contó, desde el principio, con la oposición del grupo político-intelectual organizado en torno a la revista *Arbor* y la *Biblioteca del Pensamiento Actual*, editada por Rialp, cuyos principales animadores eran Rafael Calvo Serer, Florentino Pérez Embid, Ángel López-Amo y Vicente Marrero. Herederos de *Acción Española* y seguidores de Menéndez Pelayo y Maeztu, identificaban la tradición nacional con el catolicismo; y, por lo tanto, se mostraban muy críticos con Ortega y sus discípulos. Calvo Serer denunciaba la antipatía del filósofo hacia Menéndez Pelayo y, sobre todo, “su dictadura intelectual en la vida española hasta 1931”, conducente a “oscurecer en todo este tiempo la obra cultural de don Marcelino”³⁷. El más militantemente antior-teguiano fue Vicente Marrero, para quien Ortega era “el mandarín de una China amurallada de intelectuales que han heredado del maestro muchas de sus aficiones: el adornarse y pavonearse con plumas exóticas, la helomaquia, el hinchar el pecho, engolar la voz, el trato digno de un emperador de Bizancio”³⁸.

³⁴ “Ortega a destiempo”, *Alferez*, 23-24, enero de 1949, p. 3.

³⁵ “El respeto al misterio”, *Alferez*, 14-15, 30-IV-1948, p. 10.

³⁶ Joaquín RUIZ GIMÉNEZ, *Diez discursos*. Madrid: Aguilar, 1954, pp. 9 y ss.

³⁷ Rafael CALVO SERER, *Teoría de la Restauración*. Madrid: Rialp, 1950, pp. 167 y ss.

³⁸ Vicente MARRERO, *Maeztu*. Madrid: Rialp, 1955, p. 11.

En el mismo sentido, se expresaba el periodista monárquico Luis María Anson, quien calificaba a Ortega de “metafísico mediocre” y de político de una “miopía increíble”, en cuya obra anidaban “todos los sentimientos europeístas y extranjerizantes”³⁹. Una excepción en este grupo fue Gonzalo Fernández de la Mora, quien, en su etapa de estudiante universitario, pasaba por ser, y en ello incidiremos luego, “un orteguiano furibundo”⁴⁰.

En ese contexto, los discípulos y amigos de Ortega organizaron en la Cámara de Comercio de Madrid, entre marzo y mayo de 1953, un homenaje al filósofo, con el título de “El estado de la cuestión”; lo que fue recibido por Vicente Marrero con un comentario, donde denunciaba la filosofía orteguiana como “el esfuerzo encaminado a descristianizar a España más inteligente, sistemático y brillante desde la aparición de la Institución Libre de Enseñanza”⁴¹. La respuesta de los orteguianos no se hizo esperar: Laín, Ridruejo, Marías, García Gómez, Valdecasas, Cruz Hernández, López Aranguren, Lissarrague y Díez del Corral firmaron una carta de protesta, en la que se repudiaba tajantemente la opinión del tradicionalista canario, calificándola de “absoluta y gravísima falsedad”⁴². A juicio de algunos, aquel escrito fue el primer manifiesto de lo que luego se denominaría “orteguismo católico”.

José Ortega y Gasset murió en Madrid el 18 de octubre de 1955. Su entierro sirvió a la juventud universitaria disidente para convertirle en uno de sus portaestandartes como símbolo del liberalismo y del laicismo. Sin embargo, pese a las instrucciones de la Vicesecretaría de Educación Popular y del Ministerio de Información, la prensa incluyó extensos artículos sobre la obra y la figura del filósofo, escritos por intelectuales afines al régimen como Laín Entralgo, Adolfo Muñoz Alonso, Dionisio Gamallo Fierros, Antonio Díaz Cañabate, Juan Sampelayo, Luis Ponce de León, Rafael Sánchez Mazas, el Padre Félix García, al lado de discípulos de Ortega como Zubiri y Marías. Los católicos se esforzaron en señalar que Ortega se había reconciliado con la Iglesia; lo que posteriormente fue negado por la familia⁴³.

³⁹ Luis María ANSON, *La Monarquía hoy*. Madrid, 1957, p. 57.

⁴⁰ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Ortega y el 98*. Madrid: Rialp, 1979, p. 135.

⁴¹ *Arbor*, 89, mayo de 1953, pp. 119 y ss.

⁴² *Arbor*, 91-92, julio-agosto de 1953, pp. 443 y ss.

⁴³ Véase Antoni LAGO CARBALLO, “La prensa ante Ortega”, *ABC de las Artes y las Letras*, 715, 15-21-X-2005, p. 8; Ignacio BLANCO ALFONSO, “Itinerario Biográfico. Conmoción por la muerte de José Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 10-11, mayo-noviembre de 2005, pp. 79-153.

3. El Padre Santiago Ramírez y la crisis del integrismo católico

Tres años después de la muerte del filósofo salió a la luz el libro del dominico Santiago María Ramírez de Dulanto, *La filosofía de Ortega y Gasset*, donde se sometía a una crítica radical las ideas del madrileño en su relación con el catolicismo. El dominico era considerado como una de las máximas figuras de la escolástica española y europea. Ya en 1928, el Padre Venancio Carro lo presentaba como “el talento más agudo que conocemos”⁴⁴. Había enseñado en la Universidad de Friburgo y polemizado con Maritain; luego, impartió clases en Salamanca. Plenamente inserto en la ideología de la “Cruzada” aconsejó a Juan de Borbón pactar con el general Franco la transición a la Monarquía tradicional. Desde 1945, se instaló en Madrid como director del Instituto de Filosofía “Luis Vives” del Consejo Superior de Investigaciones Científicas⁴⁵.

En el libro, Ramírez exponía las principales ideas filosóficas de Ortega, analizando noción por noción y tema por tema en qué consistía la reforma intelectual que el madrileño pretendía. Se valió para ello de expresiones literales sacadas de las *Obras completas*, en una sección que ocupaba ciento cincuenta páginas del libro. En una segunda sección, intentaba condensar en una apretada síntesis esas mismas ideas; y luego las valoró desde la teología y la fe católicas. Sus conclusiones no diferían en absoluto de las ya sustentadas por Iriarte, Roig, Sánchez Villaseñor y Oromí. La vida carecía, en la filosofía de Ortega, de fin último; valía por sí misma y para sí misma. El hombre no era un animal racional; tampoco tenía naturaleza; era un perpetuo acontecer. La verdad era esencialmente relativa al hombre. Dios era una creación del hombre; se disolvía en la historia; no transcendía al Universo. Ramírez señalaba, además, sus relaciones juveniles con el modernismo. Y, como colofón, le acusaba de profesar “un laicismo radical, teórico y práctico..., pero sin anticlericalismo persecutorio”⁴⁶.

Se trataba de la más peligrosa ofensiva del integrismo católico español contra el orteguismo. Según el Padre Miguel Batllori, el promotor de dicha ofensiva había sido el obispo de Canarias Antonio Pildain; y su objetivo era acusar a Ortega de heresiarca⁴⁷. El Padre Victorino Rodríguez, discípulo de Ramírez, señaló que a su maestro “desde las supremas instancias vaticanas (la Congre-

⁴⁴ Venancio CARRO, “Filosofía y filósofos españoles 1900 a 1928”, *Revista de las Españas*, 11, 1928, pp. 26-27.

⁴⁵ Véase Vicente MARRERO, *Santiago Ramírez. OP. Su vida y su obra*. Madrid: C.S.I.C., 1971; José Miguel GAMBRA, *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago Ramírez*. Pamplona: Eunsa, 2002.

⁴⁶ Santiago RAMÍREZ, *La filosofía de Ortega y Gasset*. Barcelona: Herder, 1958.

⁴⁷ Miguel BATLLORI, *Recuerdos de casi un siglo*. Barcelona: El Acanalado, 2001, pp. 236-238.

gación de la Fe) le urgieron una valoración crítica del pensamiento de Ortega”. Fue el momento en que el cardenal Pizzardo, Prefecto de la Congregación de Seminarios, cursó a los obispos la orden de retirar de las bibliotecas las obras de Ortega, por “abundar en varios errores que en manera alguna son compatibles con la doctrina católica”⁴⁸.

De inmediato saltó a la luz la dimensión simbólica del desafío. Para el tradicionalista Rafael Gamba lo que se dirimía era el secular conflicto entre la Ilustración y el catolicismo, que arrancaba del siglo XVIII⁴⁹; mientras que para José Luis López Aranguren se trataba de una lucha contra el “oscurantismo”, porque “al defender a Ortega, simbólicamente, se luchaba por el porvenir de la vida intelectual española”⁵⁰.

La revista *Religión y Cultura*, dirigida por el agustino Félix García, criticó el libro de Ramírez juzgando que el tema no era “acaso de los más habituales en su autor, teólogo más conocido por sus estudios de pensamiento medieval que por su atención a la filosofía moderna y contemporánea”. Además, hacía hincapié en la ausencia de una mínima objetividad en el desarrollo de su argumentación, “tratando de precisar el sentido de los términos que emplea, sus fuentes, las tesis discutidas de Ortega, y que aclaran el sentido de sus afirmaciones propias”⁵¹. Poco después, la revista publicó un artículo del Padre Pierre Jobit, quien salió en defensa de Ortega, afirmando que en la obra de Ramírez “se olfateaba un procedimiento inquisitorial, que se proponía obtener, contra un autor, alguna condenación eclesiástica mayor”⁵². De la misma forma, Juan Zaragüeta consideró *La filosofía de Ortega y Gasset* “un libro importante sobre un hombre importante”; pero criticó los “epítetos denigrantes” que dedicaba al filósofo; y sentenció: “Es de desear que en el ambiente intelectual español se vaya aclimatando una actuación que se señale por su moderación y su espíritu de justicia; por la moderación en la exposición de las doctrinas propias sin acentos dogmáticos ni presunta infalibilidad”⁵³.

Muy irritado, Julián Marías manifestó, en su réplica a Ramírez, que la lectura de Ortega no le había producido “una sola tentación, ni aún ligera, contra la fe católica”. Además, el dominico le parecía filosóficamente “nulo”, porque interpretaba a Ortega de una manera tan deficiente que “apenas se encontrará una frase cuya significación entienda rectamente”. La obra abundaba en

⁴⁸ Victorino RODRÍGUEZ, “Gamba en la polémica del orteguismo católico”, en *Comunidad humana y Tradición Política. Liber Amicorum de Rafael Gamba*. Madrid. Actas, 1998, pp. 149 y 160.

⁴⁹ “La polémica de Ortega como símbolo”, *Nuestro Tiempo*, 61, 1959, pp. 3-20.

⁵⁰ José Luis LÓPEZ ARANGUREN, “Prólogo” a *Obras*. Madrid: Plenitud, 1965, p. XXX.

⁵¹ “Un libro sobre Ortega”, *Religión y Cultura*, 10, abril de 1958, p. 321.

⁵² “La filosofía de Ortega y Gasset”, *Religión y Cultura*, 19, enero de 1959, pp. 97 y ss.

⁵³ “Un libro importante”, *Revista de Filosofía*, 67, octubre-diciembre de 1958, pp. 499-505.

“interpretaciones grotescas”, en “expresiones injuriosas”. Y, al final, advirtió de las consecuencias de una posible condena de la filosofía orteguiana, no sólo para el pensamiento español en general, sino para el propio catolicismo, que “quedaría esencialmente disminuido, que perdería calidad, intensidad, posibilidades de descubrimiento de la verdad y persecución de ella”⁵⁴. José Luis López Aranguren interpretó, frente a Ramírez, la concepción orteguiana de la ética como “esencialmente metafísica”, ya que concebía la vida como “quehacer”, como “proyecto”, tendiendo a “la perfección del ser”, a la “conquista de la felicidad”; todo lo cual era perfectamente asumible por los católicos⁵⁵. Por su parte, el historiador José Antonio Maravall recordó a la figura de García Morente; y señaló que la obra de Ortega había “representado en el mundo y sigue representando en él, un valladar formidable contra las corrientes de anarquía moral y desorden intelectual que han germinado en años recientes”⁵⁶. Pedro Laín Entralgo consideró las acusaciones del dominico “sobremano graves”; y que Ramírez no había sido ni caritativo ni benévolo con Ortega. Ciertamente, el filósofo no era católico; pero siempre respetó la filiación religiosa de sus discípulos y sus planteamientos no podían ser considerados hostiles a la fe católica. Como fruto de la crisis del positivismo y del neokantismo, su filosofía tenía como proyecto la restauración de la metafísica; de ahí que pudiera servir a los católicos como ayuda frente a las nuevas tendencias antirreligiosas. Y concluía: “Mirados en su conjunto, los escritos de Ortega no mueven al pesimismo ni a la desesperación; son, por el contrario, una constante incitación al vigor de ánimo y a la calidad de la acción personal”⁵⁷.

Frente a esta contraofensiva, Ramírez se creyó obligado a contestar a sus críticos con tres libros más: *¿Un orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos*; *La zona de seguridad. Recontre con el último epígono de Ortega*; y *Ortega, el núcleo de su filosofía*, en los que defendió la objetividad y la caridad de su interpretación de la filosofía orteguiana y reiteró su incompatibilidad global con el catolicismo, insistiendo en su laicismo y acatolicismo: “Patrocina modos más suaves y hábiles, pero más eficaces para implantar el laicismo total en la vida de España y de los españoles”⁵⁸.

En una nueva réplica, Laín Entralgo negó la existencia de lo que Ramírez denominaba “orteguismo católico”, porque él se consideraba un “católico cato-

⁵⁴ Julián MARIAS, *El lugar del peligro*. Madrid: Taurus, 1958, pp. 20 y 25 y ss.

⁵⁵ José Luis LÓPEZ ARANGUREN, *La ética en Ortega*. Madrid: Taurus, 1958, pp. 75-76.

⁵⁶ José Antonio MARAVALL, *Ortega en nuestra situación*. Madrid: Taurus, 1959, pp. 17 y ss.

⁵⁷ Pedro LAÍN ENTRALGO, *Ejercicios de comprensión*. Madrid: Taurus, 1959, pp. 57 y ss.

⁵⁸ Santiago RAMÍREZ, *¿Un orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos*. Salamanca: San Esteban, 1958; pp. 11 y ss.; *La zona de seguridad. Recontre con el último epígono de Ortega*. Salamanca: San Esteban, 1959, pp. 77 y ss.; *Ortega y el núcleo de su filosofía*. Madrid: Punta Europa, 1959, pp. 11-12.

liticista”, es decir, “con el propósito de buscar en la obra de Ortega y por doquiera, para hacerlo mío, todo lo que en ella sea o me parezca verdadero y valioso”⁵⁹. Marías continuó acusando a Ramírez de “falseamiento” de los textos de Ortega; y calificó desdeñosamente sus libros posteriores de meros “desahogos particulares”⁶⁰.

El Padre Ramírez recibió, sobre todo, el apoyo de Vicente Marrero, que, tras su paso por *Arbor*, dirigió, desde 1956, la revista *Punta Europa*. El tradicionalista canario comparaba al dominico con el Menéndez Pelayo de *La Ciencia Española*; era un filósofo y un teólogo que había criticado a Ortega como “Dios manda”, porque éste fue el intelectual que trató al catolicismo español con el “mayor desdén e indiferencia”. De paso, arremetió contra sus viejos enemigos, los representantes del “orteguismo católico”, a los que describía como representantes de una “situación” y, sobre todo, de “una infravaloración de casi todo aquello que sea católico y español”. Acusaba, además, a los defensores de Ortega de pretender imponer “un dictador en filosofía, el cual de antemano no aceptaría diálogo ni crítica”⁶¹.

Aparte de Marrero, el dominico recibió el apoyo de Ángel González Álvarez, que interpretó la obra como “una espléndida antología filosófica orteguiana”, y concordaba con su tesis sobre la incompatibilidad de las ideas orteguianas con el catolicismo⁶²; del Padre Eustaquio Guerrero, por haber demostrado “sin dejar lugar razonable a la duda cuanto al conjunto –sea lo que fuere de algunos detalles– que pugnan con las exigencias de la filosofía perenne y de la teología católica”⁶³; y del Padre Roig Gironella, quien denunciaba las campañas de Laín, Marías y López Aranguren “para presentar ante las jóvenes generaciones españolas a Ortega como si fuera lo que por desgracia no es, causando con ello una desorientación y un daño inmensos”. Y es que Roig continuaba considerando a Ortega un “relativista”, un “apóstata”, cuya filosofía carecía de fundamento⁶⁴. No así el filósofo agustinista Adolfo Muñoz Alonso, quien salió en defensa del legado orteguiano. En primer lugar, criticó a Marrero, cuyos artículos tan sólo servían “para ridiculizar el serio prestigio filosófico del Padre Ramírez”; y luego destacó que la obra de Ortega era muy útil para “actualizar verdades cristianas sin desvir-

⁵⁹ Pedro LAÍN ENTRALGO, *Ejercicios de comprensión*. Madrid: Taurus, 1959, p. 79.

⁶⁰ Julián MARÍAS, *El lugar del peligro*. Madrid: Taurus, 1959, 2ª. ed., p. 79.

⁶¹ “El Padre Ramírez y el fin del orteguismo católico”, *Punta Europa*, 35, noviembre de 1958, pp. 74-75. “El buen tono orteguiano”, *Punta Europa*, 30, junio de 1958, pp. 126-128.

⁶² “Un libro de Ramírez sobre Ortega”, *Ecclesia*, 874, 12-IV-1958, pp. 423-424.

⁶³ “La Filosofía de Ortega y Gasset y ¿Un orteguismo católico?”, *Estudios Eclesiásticos*, julio de 1959.

⁶⁴ “Sobre el último epígono de Ortega”, *Espíritu*, 32, octubre-diciembre de 1959, p. 189.

tuarlas, ni falsearlas, sino presentándolas en algunos aspectos de posible y deseable modernización intelectual y cultural”⁶⁵.

Finalmente, según señala Miguel Batllori, el embajador español en el Vaticano acudió ante el cardenal Ottaviani, para impedir la operación clerical-integrista, que quedó paralizada⁶⁶.

Este fracaso no desanimó a los integristas. Vicente Marrero siguió su particular guerra cultural, cuando publicó, en 1961, su libro *Ortega, filósofo mondain*, en la que no sólo criticó su filosofía, sino incluso su apariencia física, “su voz de grajo redondeado en el más castizo acento madrileño, su rumbo tan garboso del más rancio tronío”, sus “aires de torero retirado que paseaba su ruina por Alemania”. Ortega era un “mondain”, es decir, aquél en “quien se produce una ausencia de sentido por una prevalencia del buen tono”, un “superficial”, un “frívolo”, todo ello reflejo de “la ausencia de ser”. Marrero confesaba que, en su juventud universitaria, se sintió influido por su enemigo, a través de “lecturas orteguianas, con deslumbramientos súbitos y no menos súbitos empachos”; pero juzgaba que su influencia en la sociedad española había sido nefasta, porque su concepción mundanal e historicista de la vida vaciaba “toda espontaneidad espiritual”, ya que significaba el fin de “la fe en una transhistoricidad del acontecimiento histórico”; lo que conducía al relativismo: “Dios es suplantado por la historia, y se idolatran a rebeldes que no son más que sumisos –con sumisión de esclavos– a la última ola, a la última nubecilla de la moda”. Ese historicismo era, pues, contrario a la preeminencia del espíritu; y, a ese respecto, Marrero contraponía las actitudes de Maeztu y Ortega, por la defensa que el primero había realizado de la autonomía de lo espiritual en el proceso histórico⁶⁷.

Diez años después, el tradicionalista canario dedicó una biografía ditirámica a su admirado Santiago Ramírez, muerto en 1967, cuya mayor virtud había sido declarar “la certeza católica en todo”. Y, recordando la polémica sobre Ortega, sostenía que gracias a la influencia del dominico los estudiantes españoles no cayeron bajo la influencia de Ortega. Su obra marcaba, en ese sentido, una “línea divisoria” en la historia de la filosofía española. Y terminaba: “Una vez cumplida su misión –que tenía, ésta es la verdad, mucho de alucinante– se volvió, por sus propios medios, a su soledad, a su silencio, a la paz de los siglos”⁶⁸.

⁶⁵ Adolfo MUÑOZ ALONSO, “España”, en Michele Federico SCIACCA (dir.), *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo. I. Panoramas nacionales*. Madrid: Guadarrama, 1959, pp. 443 y ss.

⁶⁶ BATLLORI, ob. cit., p. 328 y ss.

⁶⁷ Vicente MARRERO, *Ortega, filósofo mondain*. Madrid: Rialp, 1961.

⁶⁸ Vicente MARRERO, *Santiago Ramírez. OP. Su vida y su obra*. Madrid: C.S.I.C., 1971, pp. 19 y ss.

Sin embargo, para entonces, hacía tiempo que había cambiado la perspectiva de la sociedad española en general y de sus sectores conservadores en particular, con respecto a Ortega y su filosofía.

4. Cambio de rumbo

A finales de los años cincuenta, el régimen de Franco no sólo dio comienzo a un giro radical en su política económica, sino en la elaboración doctrinal de nuevos tipos de legitimidad, centrada, sobre todo, en el logro del desarrollo económico y la modernización social. El libro de Gonzalo Fernández de la Mora, *El crepúsculo de las ideologías*, se convirtió en símbolo de ese proceso. Heredero de los doctrinarios de *Acción Española* y colaborador de *Arbor*, Fernández de la Mora se sintió, no obstante, influido por Ortega y luego por Zubiri. Cuando cumplió diecinueve años, su padre le obsequió con una edición de *El Espectador*, que “leí y releí fascinado por su agilidad dialéctica y el cromatismo literario”. En su biblioteca juvenil, se encontraban *Estudios sobre el amor*, *Esquema de la crisis* e *Historia como sistema*. Sobre su mesa de estudios estaban siempre, al lado de *Don Quijote de la Mancha*, los tomos de *El Espectador* “cuidadosamente encuadernados”⁶⁹. Cuando Ortega retornó a España, asistió, junto a su amigo Gustavo Bueno, a su conferencia en el Ateneo sobre *Idea del teatro*⁷⁰. Diez días después, el 14 de mayo, Fernández de la Mora logró, gracias a la influencia de Luis Calvo, director del diario *ABC*, una entrevista con el filósofo. Este encuentro fue descrito por vez primera por Fernández de la Mora en un diario juvenil; y luego en sus obras *Ortega y el 98* y *Río arriba*. “A las doce en punto llegué a la *Revista de Occidente*, esperé a que llegase unos minutos”. “Me recibió con una sonrisa en los labios, amablemente”. Pero Ortega se sintió agredido cuando el joven estudiante le dijo: “Lo que ahora verdaderamente importa es que usted defina su posición filosófica ante el existencialismo”. “Ante esto, sin yo saber por qué, Ortega se excitó y elevando la voz, me dijo que no aceptaba exigencias de nadie”. “Sin inmutarme y ante tan inexplicable salida de lugar, le dije que no se trataba de una exigencia, sino de una petición. Cambió entonces súbitamente de actitud y explicó lo que él llama su «sacudida». Me dijo que Heidegger está más allá de su propia filosofía, y que es una pena de hombre ya perdido por completo”. El encuentro duró diecisiete minutos. Lo que, por otra parte, más le llamó la atención del filósofo fue “su excelente biología y vitalidad”, sus “muestras de una serenidad, juventud y clasi-

⁶⁹ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Paradoja*. Madrid, 1944, pp. 52-54; *Río arriba. Memorias*. Barcelona: Planeta, 1995, p.59.

⁷⁰ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Ortega y el 98*. Madrid, 1979, pp. 147 y ss.; Manuel ATIENZA, “Entrevista con Gustavo Bueno”, *Doxa*, 20, 1997, pp. 493-494.

cismo pasmosos, verdaderamente increíbles”. Y, a pesar de aquel encontronazo, seguía considerándole “la máxima figura del pensamiento español”. “Él ha puesto a los españoles a la altura del tiempo en que vivimos, y a él le debemos muchos la inquietud intelectual”⁷¹.

Su primer editorial en el diario *ABC* fue un elogioso comentario a la publicación de las *Obras completas* del filósofo⁷². Y asistió a las lecciones impartidas por Ortega en el Instituto de Humanidades, dedicadas a *Una interpretación de la Historia Universal*, sobre las ideas de Arnold Toynbee⁷³. Y utilizó algunas de las ideas del filósofo para fundamentar su crítica a los planteamientos revolucionarios y su concepción dinámica de la tradición⁷⁴. Fernández de la Mora no participó en la polémica sobre el libro del Padre Ramírez; y tampoco colaboró en *Punta Europa*. Su valoración del filósofo madrileño, sustentada en su obra *Ortega y el 98*, que publicó tres años después, tuvo muy poco que ver con la de Ramírez y Marrero. Y es preciso contemplarla a la luz de su proyecto de *modernización conservadora*, defendido en *El crepúsculo de las ideologías*. Por cierto, que en esta obra tampoco se encuentra ausente la huella orteguiana. En sus páginas, Fernández de la Mora aceptó la distinción de Ortega entre ideas y creencias. Las ideologías estaban “emparentadas con las creencias”, es decir, con los prejuicios, con “lugares comunes recibidos y aceptados, tópicos de los que el creyente no se hace cuestión”. “Se «tiene» ideas, pero en las ideologías se «está»; más que adheridos, se encuentra uno instalado en ellas”⁷⁵. Su publicación marcó un hito en la historia del pensamiento conservador español. Significaba, entre otras cosas, la asunción de la conciencia moderna, que es tanto como decir la racionalidad funcional del cálculo y de la eficacia; la racionalidad que acepta el weberiano “desencanto del mundo”; y con ello la fragmentación de cosmovisiones, la pérdida de unidad cosmovisional religiosa y, sobre todo, la experiencia del relativismo. La historia era presentada por Fernández de la Mora como “el laboratorio del *mitos* al *logos*”. Progreso era sinónimo de “racionalización” de los distintos aspectos de la vida social y política. En ese sentido, el pensamiento de Fernández de la Mora gira en torno a los esquemas correlativos de “*logos-pathos*”, “racional-irracional”, “análisis

⁷¹ Archivo Fernández de la Mora, “Diario”, 14-V-1946. Véase también Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Ortega y el 98*. Madrid, 1979, 3ª ed., pp. 145 y ss; *Río arriba. Memorias*. Barcelona: Planeta, 1995, pp. 59 y ss.

⁷² “Obras Completas”, *ABC*, 9-X-1946.

⁷³ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Ortega y el 98*. Madrid. Rialp, 3ª. ed., 1979, p. 145 y ss.

⁷⁴ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Maetz y la teoría de la revolución*. Madrid: Rialp, 1956, pp. 39 y ss.

⁷⁵ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, *El crepúsculo de las ideologías*. Madrid, 1965, pp. 23, 35 y ss.

racional-intuición". Lo que no sólo conduce a un proyecto de modernización socioeconómica, sino al planteamiento de una reforma intelectual, como necesario complemento de aquél: "Necesitamos una gran cura de racionalización. El buen punto de partida es la ecuanimidad, el orden y el equilibrio. Luego, método, objetividad y especialización, sistematismo, seriedad y rigor". Lo que obligaba a "renovar la galería de iconos venerables", entre los que era preciso destacar a Hinojosa, Menéndez Pelayo, Cajal, Asín, Torres Quevedo, La Cierva, Menéndez Pidal, Torroja, Marañón, Zubiri, Amor Ruibal, D'Ors y Ortega⁷⁶.

El punto de partida de *Ortega y el 98* es la relación del filósofo con el llamado "espíritu del 98". Los escritores noventayochistas heredaron todos los tópicos del regeneracionismo de Macías Picavea, Mallada, Isern, Morote, etcétera. Su tono fue, en consecuencia, "crítico y opositor cuando no disolvente" y carecieron de "sentido constructivo". Sus ideas políticas se caracterizaron por "un claro antidemocratismo", "nacido de una repulsa universal contra la circunstancia más que de un natural entendimiento aristocrático de la vida". "Les disgustaba la democracia y el autoritarismo; su adverbio preferido era el no". Las inquietudes noventayochistas eran el "yo" y "España". A causa de lo primero, su legado fue "una imagen del mundo egocéntrica y precopernicana". Su preocupación nacional fue "más retórica que en ninguna ocasión pasada". Los problemas políticos se abordaron "enfática, frívola y utópicamente, con mentalidad de aficionado y sin la imprescindible apoyatura técnica: económica, administrativa o jurídica". Su concepto de España era "un henchido tópico literario de límites imprecisos, incapaz de alumbrar ninguna solución concreta; es como un fantástico y vagoroso cúmulo que impide fijar la posición del navegante y le veda el descubrimiento del horizonte". Estilísticamente, el "espíritu" del 98 se caracteriza por un "esteticismo sin sistema". Su género literario predilecto era el ensayo y el artículo; pero, dada su ausencia de formación universitaria, renunciaron a la exhaustividad y al sistematismo. Lo que importaba, por tanto, no era lo que se decía, sino "la manera de decirlo; no la veracidad de los juicios, sino su mutua concordancia y armonía, su novedad y su capacidad de sugestión". Sus creencias se reducen al "deísmo" y la "egolatría"; lo que se traducían en "un vago sentido heterodoxo, pero religioso, de la existencia, que contrasta favorablemente con el frío laicismo positivista de la izquierda intelectual española de mediados del siglo XIX y con el anticlericalismo revolucionario de los resentidos y los demagogos". Pero la creencia más firme de los noventayochistas fue "la fe en sí mismos", "la soberbia y la voluntad pura". Aspiraban, en fin, a realizar una obra y "otra España". Amaban a España como

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 11-12.

“futuro”; se trataba de un “amor dinámico” y, por ello, “amargo y en perpetua crisis”. Haciendo balance, Fernández de la Mora llegaba a la conclusión de que el “espíritu” del 98 fue “más disolvente que cristalizador; más demoledor que constructivo”; pero no exclusivamente regresivo, ya que entre sus consecuencias se encontraba la capacidad de “romper el equilibrio y de estimular el desencadenamiento de encontradas fuerzas soterradas, unas afines, como la de Ortega y el grupo de la *Revista de Occidente*; otras adversas como la de Maeztu y el equipo de *Acción Española*”.

A continuación, Fernández de la Mora presenta a Ortega y Gasset como heredero y, a la vez, superador del “espíritu” del 98. El filósofo madrileño era, a su juicio, “el máximo pensador hispano de la primera mitad del siglo XX”. Su primera valoración es como gran escritor, como un fino estilista, “Góngora redivivo”. En su obra, “todos los ingredientes culteranos del modernismo se ponen al servicio de un empaque conceptual que los potencia”. Su estilo era una síntesis del “neoclasicismo cartesiano y sereno de Azorín, y el febril y tumultuoso barroquismo de los modernistas”. Pese a ese dualismo, Ortega es “un fabuloso estilista, al que no se puede leer, como él mismo afirmaba de Góngora, sin sentir a la vez fervor y terror”. Fernández de la Mora valora sobre todo su manejo de la metáfora, que hace de la obra orteguiana una de las más ricas reservas de tropos que existen en la lengua castellana. La maestría retórica de Ortega alcanzaba en ese punto los máximos niveles, unido a su densidad filosófica. El Ortega político es igualmente objeto de primerísima atención en la obra. Y es que Ortega era “después de Maeztu, el intelectual español más politizado del primer tercio del siglo XX”. Su actuación en torno al poder es “una faceta de su vida, casi tan capital como la literaria o el pensamiento”. Sin embargo, ésta fue “una sucesión de clamorosos fracasos”. Su único éxito fue la caída de la Monarquía; lo que le hacía responsable de “una de las más catastróficas quiebras constitucionales de la España contemporánea”. No obstante, el pensamiento político del filósofo era de “signo rotundamente conservador”. A ese respecto, destacaba su influencia en José Antonio Primo de Rivera, su concepción elitista de la sociedad “recibida de Pareto”, su reticencia hacia la democracia, sus críticas a la concepción materialista de la historia y hacia la revolución, sus planteamientos sobre la justicia social, que no debía lograrse mediante el criterio simplista del reparto, de la igualdad a bajo nivel y de la aristofobia, etc. Igualmente, Fernández de la Mora se esforzó en salvar a Ortega de su republicanismo, que fue, a su juicio, de “carácter histórico y oportunista, circunstancial”. A ese respecto, su teoría de la legitimidad desembocaba claramente en una “exaltación de la Monarquía”; y es que, en el fondo, la destinataria de su crítica no era la institución monárquica en sí, sino “la vituperada formulación canovista del Reino”. En su opinión, Ortega,

pese a sus errores, hizo política “por patriotismo y por vocación pedagógica”. El patriotismo orteguiano era “entrañable y verdadero”. Su consigna europeizadora no suponía “extranjerización, sino españolización de la ciencia y elevación de nuestro nivel cultural hasta el de los pueblos que marchaban en la vanguardia de la civilización”; el anhelo de “una España magnífica, alegre, rica, intelectualmente creadora que exigía la altura de los tiempos”.

Filosóficamente, en Ortega existía un sistema tácito. Su trayectoria intelectual pasó por diversas fases: “objetivismo”, “perspectivismo”, “raciovitalismo” y “raciohistorismo”. En la obra orteguiana existían dos interpretaciones del filosofar. En una, la filosofía se nos presenta como necesidad; en la otra como un sustitutivo. La primera parece brotar de supuestos vitalistas: el hombre no puede vivir sin filosofar, sin interpretar su situación. De ahí que, se quiera o no, todos son filósofos. La segunda es cronológicamente posterior y arranca de la aplicación del método histórico: la filosofía sólo puede brotar cuando han sucedido dos hechos: que el hombre haya perdido una fe tradicional, y haya ganado una nueva fe en un nuevo poder de que se descubre poseedor, el poder de los conceptos y razones. La contradicción entre la interpretación vitalista y la historicista sólo puede salvarse si en la primera, la del filosofar por necesidad, se entiende la filosofía en el sentido lato de simple saber a qué atenerse, lo que abrazaría la opinión y la ciencia, el tópico y la tesis, la creencia y la idea, lo recibido y lo ganado. En cambio, a partir de la segunda interpretación de la filosofía habría de entenderse en su acepción más estricta de saber crítico y auténtico. Ello tropieza siempre con la inexactitud histórica del carácter subsidiario de la filosofía ampliamente cultivada por los profesionales de una fe religiosa o con la dificultad de compaginarla con un vivir humano de pura sucesión, carente de naturaleza, que es el único admitido por Ortega.

Entrando ya en el pensamiento filosófico orteguiano, Fernández de la Mora señala que “su técnica expositiva favorita es la afirmación pura, monda de demostraciones adyacentes”. En cuanto al método, no acepta más método de conocimiento teórico que el racional, “pero cree forzoso situar en el centro del sistema ideológico el problema de la vida, que es el problema mismo del sujeto pensador”. Este método es precisamente la “razón histórica” o “razón vital”, “la razón narrativa es la razón histórica”; “el método orteguiano consiste, pues, en una radical historización”. La concepción de la lógica defendida por Ortega tiene por base la crítica de la lógica clásica y “consiste fundamentalmente en desmontar los primeros principios y las definiciones que son los fundamentos de la formulación aristotélico-tomista de la teoría deductiva”. No obstante, la lógica tácita de Ortega es “la tradicional, y sus modos de concepción favoritos la intuición y la deducción, es decir, lo que a su juicio, constituyen precisamente el talón de Aquiles del esquema clásico”. Pese a todas las

diatribas antiaristotélicas y antiescolásticas, el raciovitalismo está forjado con universales. La metafísica orteguiana nace del propósito de superar el realismo y el idealismo, sistemas, que, según Ortega, se reducen a identificar el ser con las cosas y con la subjetividad respectivamente. El “ser” para Ortega no es ni lo uno ni lo otro; significa vivir, y vivir es estar el yo en la circunstancia. Ortega define el “yo” como un proyecto. Sin embargo, para Fernández de la Mora en la solución orteguiana subsiste larvado el dualismo entre sujeto y objeto, porque no describe exhaustivamente “cuál sea la estructura íntima de ese puro dinamismo móvil que es vivir”, pero llega a sostener que el hombre carece de naturaleza; lo que le obliga a explicar “la razón como adquisición colectiva y laboriosa”. Fernández de la Mora concluye que la teoría orteguiana del mundo es “el capítulo menos elaborado de su metafísica, y, desde luego, no responde a las interrogantes verdaderamente primarias que plantea su pretensión inicial de superar el realismo y el idealismo. A su juicio, la negación de la naturaleza humana es errónea, porque el “yo” implica necesariamente “algo interior y previo al primer capítulo de cada biografía, algo dado en el yo antes de que empiece a escribir su propia novela, a crear su propia vida”. En Ortega, esta afirmación implica, además, un evolucionismo, “pero no un finalismo creador”. Tampoco demostraba que el ser humano no fuese racional por naturaleza, porque lo que enseñaba la experiencia es que “nadie ha presenciado la conquista de la racionalidad por un ser vivo; todos hemos asistido, en cambio, al comienzo del uso de razón”. Lo que quedaba del proyecto orteguiano era la crítica del “racionalismo puro, de las cosmologías estáticas y del entendimiento angélico del hombre, y las descripciones nerviosas y sugerentes de signo fugitivo y apremiante de la vida, y de su carácter dialogal, combativo y angustioso”. De otro lado, la teodicea del madrileño era mínima. La mayoría de sus alusiones al tema de Dios eran “históricas, y no suponen una personal toma de posición ante lo absoluto”. A lo sumo, podría hablarse de una “microteodicea”. Tampoco trató con exhaustividad del tema de la ética. En sus escauceos, tocantes a ésta, se advierte, ante todo, “la condenación de las morales rígidas y dogmáticas”, “un sobrecogedor fatalismo” y “un acusado relativismo”. El único imperativo que formula para la conducta es el de “llega a ser el que eres”, “el ideal moral es la fidelidad a sí mismo, la confluencia de la propia vida con lo que Ortega llama destino, vocación y misión”. Su lado positivo era la “exaltación espléndida del esfuerzo de la vida como poesía, es decir, como creación auténtica, poderosa, deportiva y felicitaria”. Fernández de la Mora pone mayor énfasis en la faceta de Ortega como sociólogo. La sociología es “la disciplina predilecta de Ortega”. En su concepción de la sociedad, existía una acertada distinción entre la vida individual, la interindividual y la social propiamente dicha, caracterizada por los usos impuestos por la gente y, a veces, por “un hombre ejemplar, capaz de

mover a los demás a seguirle e imitarle". En ella, advierte la influencia de Durkheim y Tarde.

A juicio de Fernández de la Mora, la contribución más importante de Ortega a la cultura española fue "la movilización de la vida intelectual hispánica". Su *Revista de Occidente* resultó ser "el más vigoroso estímulo ideológico de la vida hispánica durante los catorce años críticos del período de entreguerras". El madrileño, comparado con los noventayochistas, significaba "una dictadura de orden, de rigor y de sistematismo, una verdadera avalancha de razón pura". "Todo ello quiere decir que Ortega ha dado un poderoso impulso a ese largo proceso de racionalización de la cultura española, que, en su momento, había contribuido a estimular el criticismo noventayochista"⁷⁷.

Ortega y el 98 fue un éxito editorial; en pocos meses, consiguió dos ediciones. Y el 12 de octubre de 1963 le fue concedido el Premio Nacional de Literatura Menéndez Pelayo. La obra sirvió, entre otras cosas, para hacer a Ortega asimilable para los sectores de la derecha tradicional. José María Pemán, superviviente de *Acción Española*, destacó su serenidad: "Si en España hay sosiego intelectual a mí me parece que estas trescientas páginas deberían contribuir a la clarificación, pacificación y buen entendimiento en un tema que ha venido siendo polémico y vidrioso"⁷⁸. Los más jóvenes, como Luis María Anson, destacaron su "ecuaníme ponderación, signo inequívoco de madurez intelectual"⁷⁹.

Fernández de la Mora envió la obra a dos filósofos exiliados, Eduardo Nicol y José Ferrater Mora. El primero enjuició *Ortega y el 98* en una carta, donde confesaba haberlo leído "de un tirón"; lo que era una prueba de "la cautivación que ejerce su estilo de pensar y escribir". Manifestaba su discrepancia en "ciertos pasajes de ideología política"; pero, añadía, "eso no tiene para mí ninguna importancia"⁸⁰. A Ferrater Mora le pareció un libro "serenamente crítico". "No estoy siempre de acuerdo con usted; en general, mi actitud al respecto es, por decirlo de algún modo, más favorable, pero reconozco que esto es asunto bastante personal. Lo importante es que su análisis sea, como lo es, penetrante y en este sentido harto objetivo"⁸¹.

Juan Zaragüeta, su antiguo maestro, consideraba que Fernández de la Mora emparentaba "un tanto artificiosamente" a Ortega con el 98; pero creía que el filósofo había sido "concienzudamente estudiado en sus fuentes e imparcialmente enjuiciado sin que esto quiera decir que no queden al margen de ella

⁷⁷ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Ortega y el 98*. Madrid: Rialp, 1961.

⁷⁸ "Ser o no ser de Ortega", *ABC*, 11-IV-1961.

⁷⁹ "Síntesis orteguiana", *ABC*, 23-IV-1961.

⁸⁰ Archivo Fernández de la Mora, 3-IX-1964.

⁸¹ Archivo Fernández de la Mora, 9-II-1964.

aspectos interesantes de aquel pensamiento, que, debidamente realizados contribuirán a revalorizarlo, si bien con dificultades de conciliación con otros de la polifacética producción orteguiana⁸². No todos los eclesiásticos fueron tan generosos y tolerantes como Zaragüeta. Mucho más crítico se mostró el jesuita Eustaquio Guerrero, que le acusó de no insistir en que Ortega era “un autor gravemente peligroso en su conjunto contra la mentalidad cristiana; y no menos peligroso que Unamuno”⁸³. Y el canónigo Cesáreo Rodríguez García-Loredo, quien se escandalizó de que un intelectual católico, como Fernández de la Mora, alabara a un pensador que ni tan siquiera merecía el nombre de filósofo, y de que no insistiera en “la crudeza y enorme gravedad de la heterodoxia orteguiana”⁸⁴. Fernández de la Mora no se arredró ante tales diatribas; y señaló que el filósofo madrileño no podía ser considerado “un escritor anticristiano”: “Sus textos despectivos e irreverentes son excepcionales”⁸⁵.

Elogioso fue el comentario de Antonio Millán Puelles, que consideraba que la obra tenía ya “un puesto en la historiografía filosófica española”; era un “libro ejemplar”; pero negaba que en la obra de Ortega y Gasset existiera un sistema filosófico expreso. Su obra filosófica era genuinamente “circunstancial”, “en el sentido de que está ligada a sus estímulos –y en consecuencia, sigue en su conjunto el mismo flujo de ellos– de un modo semejante al de los primeros movimientos y las reacciones espontáneas; por lo cual no es extraño que haya en ellos esas vitales y palpitantes contradicciones que la psicología y la biografía explican, pero que no pueden integrarse en la disciplinada arquitectura de un sistema lógico de ideas”⁸⁶.

El Concilio Vaticano II, por otra parte, contribuyó a desautorizar las pretensiones del integrismo; y favoreció una interpretación más libre del catolicismo y una visión positiva de la laicidad. De este cambio se benefició indiscutiblemente el orteguismo. Buena prueba de ello fue la obra del joven intelectual católico Ciriaco Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, en la que se estimaba que la influencia de Ortega no era perjudicial para el catolicismo, ya que “la teología católica más moderna encuentra bases preciosas en la sustancia de la filosofía orteguiana”. A ese respecto, señalaba que la crítica del Padre Ramírez tan sólo reflejaba “las opiniones personales del dominico”⁸⁷.

⁸² “Ortega y el 98”, *Revista de Filosofía*, 77, abril-junio de 1961, p. 234.

⁸³ “Ortega y el 98”, *Razón y Fe*, abril 1961, p. 244.

⁸⁴ Cesáreo RODRÍGUEZ GARCÍA-LOREDO, *El esfuerzo medular del krausismo frente a la obra gigantesca de Menéndez Pelayo*. Oviedo, 1961, pp. 731 y 733.

⁸⁵ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, “Ortega y Gasset”, en *Pensamiento español, 1965*. Madrid: Rialp, 1966, pp. 71-72.

⁸⁶ “Ortega y el 98”, *Nuestro Tiempo*, junio 1961, pp. 810 y ss.

⁸⁷ Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá, 1968, pp. 7-8 y 11 y ss.

No obstante, por aquellas fechas, como se dolía Julián Marías, comenzó a palidecer, tanto a derecha como a izquierda, la estrella orteguiana entre los intelectuales y los universitarios⁸⁸. A partir de la publicación por Xavier Zubiri de *Sobre la esencia*, Fernández de la Mora consideraba superado el historicismo orteguiano⁸⁹. En la izquierda, el marxismo ejercía una profunda fascinación. No es extraño que en unas páginas de su célebre novela *Tiempo de silencio*, Luis Martín Santos satirizara la figura de Ortega como un típico filósofo de salón cuyo único objetivo era exhibirse ante los breves sectores cultos de la alta sociedad madrileña⁹⁰. Jóvenes intelectuales como Pedro Altares, José Aumente, José María Castellet, Carlos Castilla del Pino, Alfonso Sastre y Jorge Semprún no dudaban en tacharle de “reaccionario”, “conservador”, “antidemocrático”, “pequeñoburgués”, etc., etc.⁹¹. El historiador José Luis Abellán interpretó su pensamiento político como una “manifestación de aristocratismo burgués”⁹². En plena inflexión izquierdista, José Luis López Aranguren consideraba que el orteguismo formaba parte, desde hacía tiempo, de la “cultura establecida”⁹³. ●

⁸⁸ Julián MARÍAS, *Meditaciones sobre la sociedad española*. Madrid: Alianza, 1968, pp. 52 y 56.

⁸⁹ Gonzalo FERNÁNDEZ DE LA MORA, “El acontecer histórico”, en *Pensamiento español 1965*. Madrid: Rialp, 1966, pp. 149-150.

⁹⁰ Luis MARTÍN SANTOS, *Tiempo de silencio*. Barcelona: Seix Barral, 1973, pp. 131 y ss.

⁹¹ “Ortega hoy”, *Cuadernos del Ruedo Ibérico*, 3, octubre-noviembre de 1965, pp. 35-44.

⁹² José Luis ABELLÁN, *Ortega en la filosofía española*. Madrid: Tecnos, 1965, pp. 68 y ss.

⁹³ José Luis LÓPEZ ARANGUREN, *La cultura española y la cultura establecida*. Madrid: Taurus, 1975, pp. 14 y 18.