

Notas sobre la polémica recepción de Ortega en la España nacional-católica (1939-1961)

Dc. Gerardo Bolado Ochoa
Universidad de Cantabria

1. Creación y recepción filosófica en Ortega y Gasset.

La vinculación profunda de la obra filosófica de Ortega con el desarrollo de la filosofía alemana de la primera mitad del siglo XX -Neokantismo y Filosofía de la existencia, Historismo y Vitalismo, Fenomenología y Ontología hermenéutica-, sin olvidar las influencias de sus lecturas francesas, no significa que su labor filosófica consistiera en un mero recibir y exponer filosofías ajenas. Desde la más íntima concepción orteguiana de la recepción y de la difusión cultural, que se hace explícita en algunos escritos del viejo Ortega, su obra filosófica no puede ser interpretada como una mera recepción o exposición del pensamiento alemán del período, sino como el resultado de su propia elaboración y adaptación hispánica, como escritor y como filósofo, de la problemática del mismo.

En efecto, en el escrito de 1937, estando exilado en París, “*Miseria y esplendor de la traducción*”, Ortega hace una contraposición entre el escritor¹ y el traductor, en correspondencia con la paradójica condición del lenguaje: un ser anacrónico que, sin embargo, hace posible la comunicación y la creación literaria y filosófica. El lenguaje es aquí la lengua, es decir el sistema de signos que contiene y detiene la significatividad. La creación cultural de nuevas teorías científicas, sociales, jurídico-políticas, estético artísticas, desborda de continuo la significatividad del lenguaje. Dinamizar el lenguaje, llenarlo de vida, es el milagro propio del escritor, que, por eso mismo, es el hombre de estilo. Ortega concibe aquí el estilo como “una transgresión de la norma lingüística, que, con todo, no pierde significatividad”.

El escritor tiene estilo, es el creador auténtico de escritura, y queda como tal contrapuesto al traductor, que carece de estilo, y se limita a practicar un género ínfimo de escritura, consistente en recrear en otra lengua la escritura original del autor traducido. La recreación de una escritura en otra lengua, piensa Ortega, se puede hacer de dos maneras: o reduciendo el lenguaje del autor traducido hasta adecuarlo al lenguaje del lector, o dilatando el lenguaje del lector hasta llevarlo al lenguaje del autor. Ortega considera preferible esta segunda opción, ya que, a su juicio, es la más apreciada por el lector. Pone como ejemplo de esta segunda vía, a la manera de proceder de la traductora de sus obras al alemán, la Sra. Elena Weil.

Para Ortega, la buena traducción es casi un milagro, porque cada lengua tiene su propia visión del mundo y su propia sigética. Caben muchas traducciones de una misma obra, que, en realidad, son introducciones a la misma. En sentido estricto, sólo se puede traducir la terminología, es decir un ordenamiento de palabras fijas para conceptos definidos, que es lo contrario al pensamiento vivo.

Ortega se experimentó a si mismo desde la juventud como un escritor, nunca como un traductor, o recreador de estilos ajenos, y como tal parece haber perseguido siempre su nuevo radicalismo.

En su escrito de 1947, estando exiliado en Lisboa, *La idea de principio en Leibniz*, y dentro del epígrafe “Breve paréntesis sobre los escolasticismos”, el Ortega viejo concibe la

¹ No en el sentido del literato, “*écrivain*”, sino del pensador que hace una literatura de ideas “*écrivain*”, por utilizar una terminología francesa, que encontramos en “Ortega y la literatura” (Aranguren: 1992).

recepción como algo esencialmente académico y sucursalista, contrapuesto por completo a la filosofía, que es creación, pensamiento vivo vinculado a problemas reales. Hasta el punto de que, desde esa concepción, la recepción de filosofía es algo imposible, lo único que se podría recibir de una filosofía es su lenguaje. La recepción no puede llevar consigo los problemas vitales, que son el origen de la creación filosófica, por lo que se limita a recibir una terminología, un pensamiento petrificado. Así que, no se puede recibir filosofía, sino únicamente terminología escolástica.

En efecto, la recepción filosófica es un proceso de traducción, comentario, y exposición de terminología filosófica, una cuestión de interpretación de un lenguaje filosófico ajeno, que ha perdido de vista los problemas que le dieron sentido. El comentario y la exposición se orienta a clarificar los términos del autor recibido. En cambio la creación filosófica parte de problemas reales, e intenta escribir las ideas que les dan solución. La recepción pierde la vitalidad, el suelo de problemas, que da sentido a las ideas. Ortega distingue distintos grados de escolasticismo: desde el grado mínimo, que representó la Escuela del Neokantiana, que sólo se había saltado una generación dentro de un mismo contexto cultural, hasta el grado máximo del escolasticismo, que representa la escolástica aristotélico- tomista, y, pero aún, sus neos.

Ortega reduce la recepción a un tipo muy estrecho de la misma, a la recepción académica, escolar, en la que sólo hay traducción y exégesis terminológica. Por lo cual, la recepción aparece como algo tragicómico, y contrapuesto a la filosofía, como algo esterilizante que imposibilita la creación filosófica.

Ciertamente, no es lo mismo pensar algo de la propia obra, que haberlo hecho efectivo en ella; pero me parece dudoso que un filósofo defienda en su vejez unas concepciones, que no se correspondan de alguna manera con su propia obra. Así que, en este texto, se pone de manifiesto, a mi juicio, que el Ortega buscador de un nuevo radicalismo filosófico para la cultura española, no pudo percibirse nunca a sí mismo como un receptor de filosofía alemana o francesa, puesto que consideraba imposible semejante labor. Desde su vuelta de Alemania, Ortega se experimentó a sí mismo como un filósofo, que hace filosofía española para españoles, aunque utilizara con frecuencia fuentes alemanas y francesas, en el desarrollo de su problemática filosófica.

Esta apreciación, por otra parte, puede contrastarse repasando la obra de Ortega, y comprobando que, en sus escritos filosóficos significativos, no hay una labor de traductor, ni de comentarista, ni de expositor de filosofías ajenas, sino, más bien, la exposición de un pensamiento filosófico que considera propio y de cuidadas formas literarias y metafóricas.

La actividad filosófica, tal como la entiende y la practica Ortega, tiene un sentido práctico. La filosofía constituye, a su juicio, la verdadera fuente de la actividad intelectual: “El sistema de las acciones, escribe Ortega, está encajado en el sistema de las ideas y por estas orientado”. La hiperestesia intelectual de la España culta del período, explica que Ortega esté dominado hasta los años treinta por el problema intelectual de España, y considere insuficiente la práctica de la filosofía académica, para no hablar de las esterilizantes terminologías de las filosofías escolásticas.

Por esto, desde 1913 hasta 1933, Ortega fue intelectual y filósofo, y tuvo que hacer compatible su cátedra de filosofía y los problemas específicamente filosóficos, con la tribuna pública y las distintas manifestaciones del problema intelectual de España, que domina todo ese período. Es un error, sin embargo, confundir el problema intelectual de Ortega hasta la Guerra Civil, que no es otro, sino el problema de España, con su problema filosófico, es decir la superación del idealismo mediante el establecimiento y la determinación de un nuevo radicalismo filosófico, y de su correspondiente modo de pensar.

En la España de los intelectuales, Ortega quiso enraizar de manera efectiva a la cultura española en la vida individual e histórica, y dotar ésta de un modo de pensar contemporáneo,

que fuera la fuente de la renovación de aquella. Para hacer efectivo un objetivo semejante, procuró afianzarse en una singular posición de autoridad sociopolítica, académica, y cultural, lo que consiguió en una medida y con un éxito sin precedentes. En efecto, el pilar básico, desde el que comenzó a establecer y mantuvo su influencia social, fueron los medios de comunicación de la época: en un primer momento, desde su casa solariega, *El Imparcial*; después, desde el órgano heredero de la *Liga...*, la revista *España*; por último, y merced a la figura providencial de Urgoiti, mediante una serie de periódicos, desde los que su grupo de intelectuales pudo difundir sus posiciones renovadoras en la opinión pública española, sobre todo el *Sol* entre 1917 y 1931, y, al perder el control de éste, primero *Crisol*, y, finalmente, *Luz*. Además, la revista unipersonal *El Espectador*, de la que publicó 8 volúmenes entre 1916 y 1932, difundió su manera más esencial e íntima de mirar. Por otra parte, la cátedra de Metafísica de la Universidad Central, que había conseguido en 1910, le convirtió en el sucesor de Nicolás Salmerón, del krausismo-institucionismo, y le permitió cimentar su influencia académica. En fin, la fundación de la *Revista de Occidente* en 1923, que dirigió su amigo Francisco Vela, y, poco después, de la *Editorial Revista de Occidente*, que alcanzaron prestigio internacional, le permitieron difundir en España lo mejor de la cultura europea del momento.

Ortega practicó una filosofía creativa de cuidadas formas literarias, nunca una filosofía académica, arquitectónica y conceptual. En sus lecciones y conferencias, en sus artículos y ensayos, reformuló e hizo hablar en español los principales problemas y soluciones de la vida filosófica continental contemporánea, incluida la suya propia. De esta manera, convirtió un erial, la cátedra de metafísica Salmerón, en el núcleo de una de las facultades de filosofía más brillantes de Europa. En aquellos años, coincidieron en la facultad, además de Ortega, García Morente, Xavier Zubiri, José Gaos, Lorenzo Luzuriaga, María Zambrano, Luis Recasens Siches en Derecho, donde se licenció José Antonio Maravall, y Luis Diez del Corral. En el curso 35-36, se licenciaron Manuel Granell, Julián Marías, Eulogio Palacios, y Antonio Rodríguez Huescar. En 1935, con motivo del 25 aniversario de su cátedra en la Universidad Central de Madrid, recibió el merecido homenaje de estos discípulos y amigos. La obra de Ortega gozaba ya entonces de reconocimiento internacional.

Sin embargo, la derrota de la inteligencia en la Segunda República, el desastre de la Guerra Civil, y la consecuente entronización del Franquismo en España, dieron como resultado el exilio de Ortega, no sólo de su nación, sino también de su obra, en la que había conseguido reconciliar la cultura española con la filosofía continental de la primera mitad del siglo XX.

En efecto, en el verano de 1933, tras el fracaso de la intervención política de su grupo de intelectuales en la Segunda República, y perdida su posición de influencia en el diario *Luz*, Ortega enmudeció, y no volvió a intervenir ni como publicista, ni como político. Su testamento político, a juicio de Gonzalo Redondo, fueron sus dos últimos artículos en *El Sol*, publicados con motivo del triunfo electoral de las derechas. Ortega pidió un compromiso claro con la República, previno contra el radicalismo y la confrontación partidista, e insistió en la necesidad de efectuar una política de orientación nacional, que afronte la construcción del destino común.

El proyecto del grupo intelectual de Ortega fracasa ante unas fuerzas políticas cegadas por la oligarquía y por las masas, e incapaces de controlar el radicalismo y el ejercicio irracional de la violencia. La inteligencia fracasada dejó un escenario republicano de confrontación entre dos bloques políticos ciegos, y pasó a formar parte de lo que Cacho Viu ha llamado “la tercera España”. Tal vez era demasiado pronto para que la inteligencia comprendiera los mecanismos de las democracias de masas, y su correspondiente cultura.

Si Ortega había perdido en la Segunda República el pilar básico de su influencia sociopolítica, su posición en la prensa, La Guerra Civil y el Franquismo acabaron de privarle de los

pilares, que cimentaron su influencia académica y cultural, es decir, su cátedra de metafísica, y la Revista de Occidente y su editorial. La Guerra y su desenlace socio-político convirtieron a Ortega y Gasset en un exilado de su nación y de su propia obra, que pasó a ser víctima de la tónica del desprecio y la desconsideración de los partidarios de la España republicana en el exilio, de la hermenéutica inquisitorial y condenatoria de la Iglesia y de los intelectuales tradicionalistas que administraban la institución cultural y educativa en la España franquista, pero también de una obra administrada, a fin de ser convertida en una vía de apertura del pensamiento español en el período franquista desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta la entrada de España en la ONU.

2. Ortega, un exiliado de su propia obra.

Sabemos por Terencio Mauro, el gramático latino del siglo II d. C., que “*Pro captu lectoris habent sua fata libelli*”. Pero quedar exilado en vida de la propia obra, es uno de los destinos más trágicos para un autor, con decisivas consecuencias también, obviamente, para el destino de la obra en sí misma.

Queda exilado de su obra aquel autor que vive en vida la alienación de su obra, es decir, aquel autor que mientras vive y sigue escribiendo deja de ser el punto de referencia fundamental en la interpretación de su obra. Semejante situación puede darse en sistemas totalitarios, que disponen de alguna institución habilitada para imponer la cultura establecida. En lo que a nuestra historia toca, el ejemplo es la España tradicional y su Inquisición, que fue emulada de alguna manera en la España franquista. Se exilia de su obra, por ejemplo, a aquel autor, cuyos escritos se ponen en un índice de libros prohibidos. Una autoridad ajena a la del autor pone en marcha una exégesis inquisitorial, en la que se apodera de su obra, dictando su sentido y su calificación, con el fin de destinarla al fuego y al olvido. Introducir en el Índice de libros prohibidos las obras de aquellos autores, cuyo pensamiento entra en conflicto con la teología católica y su filosofía perenne, ha sido una estrategia general de la Iglesia católica española contra todos los autores modernizantes, con los resultados apetecidos por lo general hasta el siglo XIX.

Todas las intervenciones más o menos estratégicas de los agentes de la institución cultural nacional católica contra Ortega y su obra, y toda la reacción defensiva del orteguismo católico, tienen su origen en esa conocida circunstancia: Ortega está exilado en Portugal, -no reside en Madrid, no administra su obra, ni su cátedra-, y, sin embargo, las sucesivas ediciones de sus Obras Completas en la Editorial Revista de Occidente tienen una presencia sensacional en la España de Franco. Que, por otra parte, y para mayor exasperación de los agentes enfrentados con ellas, permanecen siempre incompletas: las incompletas Obras Completas de Ortega y Gasset están vivas en una España, de la que aquel está exilado. La obra de Ortega se va a convertir en un campo de batalla entre el orteguismo católico, en especial los discípulos, que la identificaban con el destino del pensamiento español, y los agentes del Nacional-catolicismo que la querían desacreditar y erradicar.

En la España franquista, la reacción nacional-católica contra la obra de Ortega formó parte de la persecución general durante los años cuarenta y cincuenta de los grandes intelectuales, que habían protagonizado las tres primeras décadas del siglo XX. Así, lograron que Miguel de Unamuno fuera declarado autor herético, y colocar en el Índice de Libros Prohibidos sus obras más carismáticas, *El sentimiento trágico de la vida* (1942) y *La Agonía del cristianismo* (1957), como habían logrado a finales del siglo XIX poner en el Índice el libro sobre las corrientes intelectuales en Alemania del neokantiano José del Perojo.

Estas campañas de la cultura oficial nacional-católica contra la figura, la obra y la herencia intelectual de Ortega y Gasset, se desencadenaron de manera más o menos organizada, reaccionando contra la presencia de su figura y de su obra en España. Yo voy a establecer los siguientes hitos: a. El fin de la Guerra Civil y la primera edición de las Obras

Completas de Ortega en la España franquista; b. El intento de proyectar su actividad intelectual en España mediante conferencias y cursos privados: La conferencia sobre la *Idea del Teatro* en el Ateneo y el proyecto del Instituto de Humanidades; c. El curso homenaje de sus discípulos en 1953, con motivo de su jubilación de la cátedra; d. La muerte de Ortega en 1955; e. La publicación del *Ortega póstumo*.

Los protagonistas de estas campañas eran representantes de la cultura establecida más o menos comprometidos con el Régimen: algunos obispos, destacados filósofos y teólogos de distintas órdenes religiosas, como los jesuitas, los dominicos, los franciscanos, los mercedarios, etc., y también algunos sacerdotes seculares y periodistas. En esta ferrea oposición, participaron también los intelectuales² vinculados al *Opus Dei*, Rafael Calvo Serer, Vicente Marrero, y el monárquico Gonzalo Fernández de la Mora³, que se posicionaron desde el Departamento de Cultura Moderna del CSIC, desde la revista del consejo *Arbor*, desde la revista *Atlántida*, y tuvieron a su disposición la Editorial Rialp, vinculada entonces al *OPUS*. La cúpula de la institución filosófica del momento, en el Instituto Luis Vives del CSIC y su Revista de Filosofía, contemporizó en este rechazo institucional generalizado con un silencio calculado en torno a la figura y la obra de Ortega, tras el cual latía el menosprecio de su obra desde posiciones neoescolásticas.

Me limito, como se ve, a los ataques contra la figura y la obra de Ortega, perpetrados desde libros y artículos significativos, que conozco, y dejo fuera la labor mediática de difusión de sus conclusiones desde la prensa diaria española, o desde otros medios de la propaganda nacional-católica. La figura y la obra de Ortega fueron vistas por los anticuerpos de la institución cultural y educativa nacional-católica del Franquismo como un organismo infeccioso invasor que amenazaba la buena salud del cuerpo social español, y cuya presencia había de ser combatida y eliminada.

De este exilio de Ortega forma parte también la administración de su obra por parte de sus discípulos. En su exilio mejicano, José Gaos que había sido el discípulo de Ortega hasta la Guerra Civil; y, en especial, Julián Marías, que pasó a ser su discípulo durante el exilio. Ambos discípulos experimentaron cierta decepción ante las formas literarias de la escritura filosófica del maestro, que no les había dotado de un modo de pensar específicamente filosófico, de unos procedimientos filosóficos reconocidos. Los discípulos dudaron de la autenticidad de la escritura filosófica del maestro, cuando, en realidad, el Ortega maduro se había reconciliado con su obra⁴, aunque no llegara a clarificar del todo su concepción del modo de pensar filosófico.

Pero también hay que hablar, en los años cincuenta, de la reivindicación y defensa de la obra de Ortega, por parte de los intelectuales aperturistas de Falange, que eran católicos, y le consideraban su “maestro común”.

Antes de detenernos en la reacción nacional-católica contra la obra de Ortega en la España franquista, conviene recordar también, aunque no lleguemos a desarrollarlo, que la

² Estos autores defendían un peculiar casticismo: España tiene su propia tradición de pensamiento -teología católica y su filosofía perenne neotomista- y su propia forma política -la monarquía-, y su modernización sólo requiere la incorporación de ciencia y tecnología. La visión crítica y pesimista de España, presente en las tres generaciones herederas de Sanz del Río -la krausoinstitucionista y regeneracionista del 70, la pesimista e hipercrítica del 98, y la de la renovación cultural del 14-, desemboca en el *España como problema* de Laín Entralgo, y es antiespañola. Está influenciada por la leyenda Negra contra España, que retroalimenta. Frente a esa visión de los intelectuales, Calvo Serer defendió que España no es un problema, sino lo que tiene que ser.

³ Este intelectual, que no perteneció al Opus, era el subdirector del Departamento de Cultura Moderna del CSIC, y publicó en 1961 su libro antiorteguiano, *Ortega y el 98*. Repitió su minusvaloración de la obra de Ortega en su obra *Filósofos españoles del siglo XX* (1987).

⁴ El Ortega maduro defiende la originalidad de su filosofía y valora su modo de pensar alusivo y metafórico. Ver *La idea de principio en Leibniz* (Ortega: 1983, t. 8, p. 295-296). Posteriormente, con motivo de su reseña de la obra de Ortega *La idea de principio en Leibniz*, Gaos modificó parcialmente su opinión.

figura y la obra de Ortega no corrieron mejor suerte en la España republicana en el exilio. Sólo que, en el caso de la intelectualidad republicana marxista, la estrategia seguida no fue la aproximación condenatoria e inquisitorial, sino su proverbial tónica del desprecio, la desconsideración y el olvido. Estos grandes despreciadores de la obra de Ortega, con Luis Araquistáin⁵ a la cabeza, verterán una serie de tópicos⁶, que serán la moneda corriente para justificar la desconsideración y el olvido de su obra entre los intelectuales de izquierda. En el año 1965, en un especial de Cuadernos de Ruedo Ibérico⁷, reconoció Jorge Semprún, que los intelectuales marxistas “no habían hecho una crítica sería” de la obra de Ortega, a la que ciertamente descalificaron.

a. El fin de la Guerra Civil, y la primera edición de las Obras Completas de Ortega en la España de Franco.

Aunque existía una tradición⁸ de ataques contra la obra de Ortega, tanto de eclesiásticos, como de ideólogos tradicionalistas y marxistas, la Guerra Civil y el Régimen del General Franco trajeron consigo el inicio de las campañas de sectores de la Iglesia y de los intelectuales tradicionalistas contra los intelectuales increyentes del 98⁹, y sus epígonos del 14, estando a la cabeza de ambos Unamuno y Ortega.

La revista *Razón y Fe* de los jesuitas participó en esta persecución de los intelectuales, en especial, en la que tuvo por objeto la figura y la obra de Ortega y Gasset. El colaborador de esta revista, que protagonizó esos ataques, fue el padre Joaquín Iriarte. Este jesuita tenía una imagen muy negativa del intelectual¹⁰, al que consideraba un escritor superficial y fatuo, en busca de la celebridad para ejercer su nefasta influencia social; en realidad, es un ser materialista y mundano, que pretende usurpar el poder espiritual de los clérigos. La persona formada encuentra ridículos a estos usurpadores, pero tiene que advertir del peligro que representan para los jóvenes y los menos formados.

A lo largo del año 1941, el padre Iriarte publicó una serie de cuatro artículos en la revista *Razón y fe*, con el título *La filosofía de Ortega y Gasset*,¹¹ que luego recogió en su libro de 1942, *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*. Este libro no tuvo reediciones, según confiesa el propio autor¹², porque cumplió su objetivo, que, a mi entender, no fue otro, sino demostrar que Ortega no era un filósofo, ni un pensador, sino un “intelectual”, y que,

⁵ No me refiero tan sólo a sus artículos en *Leviatán* (Araquistáin: 1934, 1935). Se moderó en su artículo *En defensa de un muerto profano. El ensayista. El sociólogo*, (Araquistáin: 1956), incluido en un monográfico de homenaje póstumo a Ortega. Pero consolidó su desconsiderado tratamiento de la obra de Ortega en *El pensamiento español contemporáneo* (Araquistáin: 1962).

⁶ Se le considera un epígono del 98, un intelectual literato, más que filósofo, carente de las formas científicas de la filosofía. Si acaso un filósofo poeta que acaba en la frivolidad y el entretenimiento de la sociedad burguesa. Se le considera un intelectual liberal, que fue involucionando, hasta derechizarse y traicionar a la Segunda República; un ejemplo de liberalismo burgués antisocialista y contrarrevolucionario.

⁷ (Semprún: 1965, pp. 35-44).

⁸ Por mero literato, no filósofo (Saldaña 1916, Benancio Carro 1929), por anticatólico (*Acción Católica* 1936), por antiespañol (Benito Carmelo, *Acción Católica* 1936). Ver (Taberner: 1978).

⁹ La caracterización, que hace de la Generación del 98 el padre jesuita Quintín Pérez, resume los centros neurálgicos de los ataques contra los intelectuales del 98, que mutatis mutandis podrían aplicarse también a sus “epígonos de la Generación 14”: su carácter político-literario, su carácter negativo que «destruye muchas cosas sagradas del alma nacional, base del arte y fuente de inspiración»; y, finalmente, su acatolicidad o su cualidad de «no genuinamente nacional en religión». (Pérez, Quintín, «*La generación del 98*», *Razón y Fe* 531 (1942): 311-325.)

¹⁰ Ver Iriarte: 1954, p. 337, 345-346.

¹¹ Iriarte, Joaquín, «La filosofía de Ortega y Gasset I», *Razón y Fe* 517 (1941): 102-115; «La filosofía de Ortega y Gasset II», *Razón y Fe* 519 (1941): 306-328; , «La filosofía de Ortega y Gasset III», *Razón y Fe* 521 (1941): 102-138; «La filosofía de Ortega y Gasset», última entrega de una serie de cuatro artículos, *Razón y Fe* 522-3 (1941): 250-268; «Ortega y Gasset ante la crítica nacional y extranjera», *Razón y Fe* 528 (1942): 11-24.

¹² En el prólogo de su obra *La ruta mental del Ortega* (1949).

como tal, había de ser perseguido y condenado. Este jesuita menéndezpelayista y antifalangista, destacó por su ortegafobia entre sus compañeros de orden más activos contra la proyección filosófica e intelectual de Ortega en España.

Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina es un ataque documentado contra la figura y la obra de Ortega, con el fin de desacreditarlas socialmente y de ponerlas en el punto de mira de la Iglesia y de la intelectualidad tradicionalista. El libro comienza con una revisión de la figura de Ortega, basada en una selección acrítica¹³ de textos autobiográficos. El objetivo de esta manipulación de textos es demostrar que Ortega era un alma triste, desagradecida con sus maestros jesuitas, desertora de la religión, que nunca creyó realmente en su misión intelectual, y que se limitó a hacer periodismo de altura, con algunos retoques de filosofía culturalista. Le vincula con José Antonio Primo de Rivera, como si quisiera dañar de paso a la intelectualidad falangista.

A continuación, hace una aproximación acrítica¹⁴ a la obra de Ortega, que, a su juicio, se compone de una dispersión de temas políticos y culturales, propia de un intelectual culturalista, historista, sin metafísica, ni dimensión religiosa. Su pretendida filosofía no sería otra cosa que un vitalismo ramplón, copia del bergsonismo y del heideggerismo. En efecto, en el fondo, su pensamiento es el vitalismo biologista de Bergson, y su ética, al que se superponen unas reflexiones perogruescas sobre la vida, que quieren pasar por una ontología de la vida, pero que, en realidad, son una trivialización intolerable de *Ser y tiempo*. Ortega vanaliza la existencia heideggeriana, de pathos trágico, en su concepción festival y deportiva de la vida.

El dominico Guillermo Fraile, que por entonces también seguía con prevención la obra de Ortega, mantuvo una opinión parecida sobre la filosofía de Ortega.

En el apartado dedicado al estudio de la religión en la obra de Ortega, Iriarte insiste en su ceguera y falta de fe, en su naufragio religioso, que atribuye a la lectura de Renán, Nietzsche, y de Goethe, en especial, a su identificación con éste último. Las escasas referencias religiosas, que encuentra en su obra, son, a su juicio, una sorprendente e intolerable muestra de indiferencia y falta de sensibilidad religiosa. Le atribuye una interpretación de las relaciones entre razón y fe, entre filosofía y religión, semejante a la defendida por Harnack en *Das Wesen des Christentums*.

El libro concluye con una selección de textos, en los que distintos autores valoran la obra de Ortega, y entre los que se encuentran recolectados los mejores textos de los autores de la tópica antiorteguiana, con los que el jesuita se identifica, y que distribuye con eficacia en su obra. Me refiero a los textos de Tusquets, Carro, Ibeas, Guerrero, Saldaña, Fraile, Borja, Araquistáin.

En la Universidad de Comillas, los jesuitas preparaban a los futuros defensores de la Fe, inspirándoles el menéndez pelayismo¹⁵ e inmunizándoles con argumentos contra Ortega. En febrero de 1945, el jesuita J. M. Alejandro pronunció una conferencia en la Universidad Pontificia de Comillas sobre el antiespañolismo de Ortega, de la que se hizo eco el Diario Montañés. En esta reseña se recuerda, que ya el jesuita Joaquín Iriarte había demostrado “la exigua estatura filosófica de Ortega”; por lo que, conocido su anticatolicismo, sólo quedaba por demostrar su actitud antiespañola, tarea a la que se aplicaba con tesón el padre Alejandro. El final del artículo es elocuente: “lo que nos ha hecho preocuparnos ha sido la advertencia que palpitaba en la conferencia del padre Alejandro: la de que después de la última sangría,

¹³ La selección es arbitraria, y la interpretación de los textos es libre y descontextualizada, sin la debida cautela que requieren los textos autobiográficos. Faltan textos fundamentales, por ejemplo *Prólogo para alemanes*.

¹⁴ Mezcla textos de distintos períodos, no clarifica sus presupuestos peripatético-escolásticos y menéndezpelayistas, desconoce la obra de Ortega perteneciente a su Segunda navegación -de 1929 en adelante; sólo cita *¿Qué es filosofía?*, y por lo que apareció publicado de este curso en *El Sol*.

¹⁵ Ibidem, pp.47-48.

algunas larvas colocadas en los centros de la elaboración de la cultura española, hayan revalidado eso en las inteligencias. Como si no hubiera pasado nada. Y como si Franco no hubiera hablado, condenando a los intelectuales corruptores de la juventud.”¹⁶

b. Contra el intento orteguiano de proyectar su actividad intelectual en España, una vez acabada la Segunda Guerra Mundial.

Entre las advertencias recibidas por Ortega, con motivo de su primer acto público en España tras la Guerra Civil, me refiero a su conferencia sobre la *Idea del Teatro*, en el Ateneo de Madrid, destacamos la del jesuita Jaime Bofill desde la revista *Cristiandad*: “Frente a Ortega y Gasset, escribe el jesuita, no caben actitudes mezquinas. Lo que representa es demasiado para oponerle, como algunos ingenuamente pretendieron, la conjuración del silencio, o para rastrear contradicciones en la suprema consecuencia de su pensamiento”¹⁷. En ese breve documento, Bofill le advierte a Ortega que, o se convierte y sigue los pasos de García Morente, o será combatido con todas las armas disponibles.

Este mismo año, el padre jesuita Roig Gironella lanza un primer ataque en su *Filosofía y vida. Cuatro ensayos sobre actitudes*¹⁸. Se ve a Ortega como un epígono del 98, dominado por el afán de novedades europeas. En el fondo, su vitalismo es el de Nietzsche, que somete la cultura a la vida, y degrada al hombre, que queda reducido a “una curiosa especie zoológica”. La filosofía de Ortega hace suyo el historicismo relativista de Dilthey, hasta el punto de que “cuesta saber cuándo Ortega habla como mero expositor de Dilthey y cuándo habla por cuenta propia”¹⁹. Es una filosofía que desemboca en una vida desilusionada, y en el más completo escepticismo, que duda de la verdad de toda filosofía, incluida la suya propia. “Una filosofía, en cuya verdad nadie cree, ¡ni su mismo autor!”²⁰

La fundación y desarrollo del Instituto de Humanidades en Madrid, que protagoniza Ortega con su discípulo Julián Marías, no pasó desapercibida. En la revista *Alfárez*, en el año 48, se podía leer: “Sus antiguos alumnos (los de Ortega) le llevan dentro de sí, mezclado a la nostalgia de sus años universitarios, y renunciar a él, o colocarlo al menos a una distancia que permita el juicio objetivo y mesurado, les es casi imposible”. Las críticas arrojaron desde todos los centros del nacional-catolicismo.

Un año después el padre jesuita José Sánchez Villaseñor publica en Méjico su tesis doctoral, *Ortega y Gasset. Pensamiento y trayectoria*, dirigida por Recasens Siches. Las dudas frente la filosofía de Ortega del discípulo decepcionado, José Gaos, separado del maestro por los acontecimientos políticos, y al margen de los desarrollos dados por el maestro a su obra en el exilio, inspiran al padre Villaseñor, que ya había combatido el historicismo en su obra de 1945 *La crisis del Historicismo y otros ensayos*. Tres cuerpos de ideas, provenientes de la interpretación gaosiana del maestro, aparecen en los ataques de estos jesuitas contra su figura y su obra filosófica:

En primer lugar, que la obra de Ortega es predictiva y, a veces, profética –siendo la profecía una predicción verificada-, por tratarse de una filosofía inmanentista, culturalista e historicista, que necesita sustituir la dimensión trascendente de las filosofías metafísicas²¹. El

¹⁶ Ver Julio Neira: 2000, pp. 47-48.

¹⁷ *Cristiandad*, 53 (1946), p. 225, Barcelona-Madrid, 1-6-1946.

¹⁸ Barcelona, Editorial Barna, 1946. Roig Gironella había publicado el artículo *Ortega Gasset y su perspectiva de la historia y de la vida* en la revista *Pensamiento*, 5 (1946).

¹⁹ Ortega Gasset y su perspectiva de la historia y de la vida. *Pensamiento* 5 (1946), p. 67.

²⁰ *Ibidem*, p. 74-75.

²¹ “Por ser el hombre radicalmente contingente y futurista no podría menos de ser predicente” José Gaos, *Sobre Ortega y Gasset. La profecía en Ortega*. Imprenta Universitaria, Mexico 1957, p.66. Y, “De la contingencia, futuridad, emotividad, previsión y estar dotado de lenguaje sería simplemente la expresión, el universal predecir humano en general y en particular la índole “expresiva e informal” de las mas de las humanas predicciones. El hombre contingente, futurista, mocional, emotivo, pre-vidente, y diciente, sería predicente.” (*Ibidem*, 65)

tema moderno de la predicción es una profanación moderna de la religiosidad y la profecía²².

En segundo lugar, que el trabajo de hacer metafísica²³, incluso en su forma contemporánea de una ontología fundamental, es “incompatible con las formas todas de la actividad intelectual de Ortega, su forma de leer, de pensar y de escribir, y con los motivos radicales de estas formas”. Esto sería verdad, aunque el maestro hubiese experimentado trágicamente esta incapacidad metafísica, a la que se sentía comprometido en cuanto catedrático, y en cuanto patriota. Salvar a Ortega de si mismo, a juicio de Gaos, es salvarle de esa pretensión de sistematicidad y de ontología. Ortega habría sido un gran filósofo culturalista, vital y estético, compartiendo esta condición filosófica con los clásicos de la Historia de la Filosofía, que protagonizaron los períodos de disolución de los sistemas y de fermentación de ingredientes para las nuevas sistematizaciones, según la división diltheyana de aquella en épocas metafísicas sistemáticas, y épocas críticas asistemáticas.

En tercer lugar, que la obra de Ortega evoluciona desde el “conceptualismo culturalista” de *Meditaciones del Quijote*, al “raciovitalismo” del *Tema de nuestro tiempo*, y de ahí al “historicismo” de *Las Atlántidas*, y, finalmente, por influencia de Heidegger, al raciohistoricismo de los años treinta. “En todo caso, pensaba Gaos, parece como si entre 1935 y 1936 hubiera dado Ortega otro paso decisivo hacia el raciohistoricismo”.

En el mismo año, 1949, recopila el padre Joaquín Iriarte otra serie de artículos²⁴ suyos, aparecidos en *Razón y fe*, y los publica en su libro *La ruta mental del Ortega. Crítica de su filosofía*, que podemos considerar su segundo ataque contra el filósofo madrileño. Salta a la vista la verdadera intención del jesuita -que no es otra, sino desprestigiar la figura de Ortega, descalificar su obra, y demostrar que es impía y pagana, merecedora de la condena inquisitorial-, porque tiene menos preocupación documental y hace una impúdica exhibición de sus dotes literarias, y porque se aplica con esmero en la demostración de que su reconocimiento internacional carece de fundamento – entonces el éxito de Ortega en el extranjero empezaba a ser un hecho difícil de ocultar,.

El primer capítulo de la obra lo dedica a deshacer “exageraciones” tocantes a la resonancia internacional de la filosofía de Ortega –para su resonancia en España, para Julián Marías en especial, no tiene más que desprecio²⁵- “Es mucho lo que han exagerado! No se lleve a mal que la grandeza del héroe [Ortega], vaya viniendo a sus verdaderas proporciones”. El jesuita se aplica con tal rigor y mezquindad a quitar todo valor a los reconocimientos internacionales de Ortega, que llega uno a creer que tienen razón los que hablan de la existencia de gestiones contra la candidatura de Ortega al premio Nobel de literatura en 1950.

En el capítulo segundo, parece obsesionado con los desarrollos de la concepción orteguiana de la historicidad entre 1932 y 1936, que desconocía en su primer ataque. Pero sigue sin tomar en consideración los escritos del llamado *Ortega póstumo*²⁶. Descubre el fondo del nuevo radicalismo de Ortega, la historicidad de la vida, que desde su filosofía perenne le parece insustancial, puro relativismo y anti-espiritualismo²⁷. Se empeña en hacer de Ortega un mero historista, y por partida doble: “historifica la cultura”, e “historifica al hombre”. Ortega es, a su juicio, un historista trasnochado. Dilthey sería el epígono del

²² Gaos, José, *Para una fenomenología de la predicción*, Cuadernos Americanos, 1946, nº 5 y 6, 1947 nº 2, (citado por el libro recopilación de estos artículos *La profecía en Ortega*, obra citada, p. 71)

²³ Tomado del artículo *Salvación de Ortega*, que, si bien es posterior al libro de Villaseñor, recoge ideas que estaban en Gaos, y que pudo transmitir de otras maneras. Ver Gaos: 1957, pp. 79, 85, y 86.

²⁴ *Ortega y la dimensión anglosajona de su pensamiento*, *Razón y fe*; *El valor filosófico y mental de los historismos orteguianos*, *Razón y fe*, 618-619 (1949) p. 8-22; *Las líneas fundamentales de la filosofía de Ortega*, *Razón y Fe*, 139 (1949) 407-424; 344-357; etc.

²⁵ Ver Iriarte: 1949, p.116.

²⁶ Ver la cita número 109

²⁷ Ver Iriarte: 1949, p. 62-63.

historismo, y Ortega el epígono del epígono, un diltheyano tardío, que trae a Madrid el historismo en 1932, cuando ya había periclitado en 1910, al ser superada por Husserl, Hartmann, Heidegger. A juicio del jesuita, Ortega no puede tener ningún sistema quearnos, porque éste es incompatible con el historismo. Iriarte deja de lado, como su hermano de orden, Villaseñor, que Ortega está desarrollando la historicidad en cuanto atribución fundamental de su realidad radical, que es la vida, para la que busca un tipo de racionalidad perspectivista y superadora del relativismo; es decir, que anda por los “camino superadores” de los filósofos antes mencionados.

El jesuita, en fin, se empeña en demostrar que el historismo disolvente de Ortega es impío y pagano, peligroso para las mentes de sus incautos lectores. Para demostrarlo, se basa en la peculiar concepción orteguiana, que pone el origen de la filosofía en la crisis de creencias. La filosofía es la ortopedia de la creencia fracturada. El historista Ortega pretende con su pseudofilosofía superar la fe tradicional y su filosofía perenne: “A un espíritu tan equilibrado como Ortega estaba reservado este hallazgo que, en forma tan grotesca, lleva el anticristianismo al constitutivo de la filosofía, a las raíces mismas del más noble saber humano”²⁸. “En estos ensayos (*El tránsito del cristianismo al racionalismo*, e *Ideas y creencias*) se advertía ya el paganismo sin fondo de Ortega, que ahora, con esta solemne exhibición, ha quedado “con toda la raíz de su ser al aire”²⁹. Nietzsche, Goethe³⁰, Renan, Dilthey son, a su juicio, las fuentes de este paganismo de Ortega.

En uno de los artículos finales del libro, Iriarte identifica a Ortega con Santayana; si bien, hecha de menos en aquel algo que hizo bien éste: haberse tomado en serio y estudiado la concepción aristotélica del ser, sus trascendentales, sus categorías, y sus causas. Ortega habría antropomorfizado el ser.

En 1950, publicará todavía Iriarte en *Razón y fe* su artículo *Carácter científico de la filosofía cristiana. Con una página al final a cargo de Ortega*³¹, donde recoge la condena, de que fue objeto el historismo relativista y pagano en la encíclica *Humani generis*, y de la que sería también merecedora, a su juicio, la obra de Ortega. Aquí se hace explícita la intención inquisitorial y condenatoria, que preside el acercamiento de Iriarte a la obra de Ortega.

En 1950, se publica el libro *Ortega y Gasset ante la crítica. El idealismo en 'El Espectador' de Ortega y Gasset*, del padre Juan Sáiz Barberá, que, desde 1948, había sido becario del Instituto «Luis Vives» de Filosofía, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y estuvo pensionado en la Universidad Pontificia de Comillas. Dedicada a la juventud universitaria española, esta obra se sumó a la corriente antiorteguiana promovida por los jesuitas y por los intelectuales tradicionalistas del Opus, logrando una pronta difusión en España e hispanoamérica.

A las obras de los padres jesuitas Iriarte, Roig Gironella y Sánchez Villaseñor, respondió *cum ira et studio* Julián Marías en su libro *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual* (1950). En ese escrito, Marías intenta demostrar que ha existido una intriga intelectual por parte de tres jesuitas, empeñados en convencer a la opinión pública de que “Ortega no tiene una filosofía; y, si la tiene, es peligrosa para la religión católica”. Estos autores, se queja con razón Marías, ni han comprendido³², ni pretenden comprender la filosofía de Ortega, ni criticarla desde dentro, en un esfuerzo por desarrollarla. Más bien, son hostiles a Ortega -“Estos libros utilizan liberalmente el impropio en su forma más pura y

²⁸ Ibidem, pp.109-110.

²⁹ Ibidem, p. 107.

³⁰ Ortega habría hecho suyo el verso de Goethe: “Harto hemos vivido para la religión, hora es de vivir para la vida”.

³¹ Razón y fe en 1950

³² Marías: 1950, p. 71.

directa”³³-, y citan sin sentido crítico. Sólo aspiran a desacreditar su obra: es “difícil encontrar en ellos una frase que sea verdadera en el sentido habitual de esta expresión, y si se trata de un párrafo entero, la dificultad sube de punto, hasta tocar el límite de la imposibilidad”³⁴.

Julián Marías considera que la intriga es “una desorientación sistemática y deliberada de la opinión pública a cualquier precio –desde luego el de la verdad- y por razones estratégicas, para conseguir determinados fines en oportunidades muy precisas”. La acusación de Marías contra los intrigantes comprende los siguientes puntos:

- Desorientación sistemática y deliberada de la opinión pública. Sistemática y deliberada quiere decir una desorientación conscientemente provocada y buscada, y no un caso aislado, fugaz, circunstancial, sino como sistema perseverante.

- Una desorientación a cualquier precio, desde luego, al de la verdad. Esto significa que quien provoca tal desorientación no repara en medios; se vale de los conocidos métodos de tergiversar, adulterar, falsificar textos, interpretarlos torcidamente y emplearlos a despropósito... Significa llevar de antemano la dañada intención de hacer decir a una doctrina lo que se quiere que diga en orden a los fines preestablecidos.

- Por razones estratégicas. Esto significa que los procedimientos empleados están ordenados a fin de alcanzar de cualquier manera el objetivo pretendido.

- A fin de conseguir determinados objetivos que quien maneja la intriga se propone: desacreditar la persona, la obra y la herencia intelectual de Ortega.

- En oportunidades muy precisas, las cuales hacen posible la concepción, la gestación y la realización de la intriga con la seguridad subsiguiente de que ha de quedar impune.

La intriga es un turbio fenómeno³⁵, ante el que no cabe intrigar, sino desenmascarar, poner de manifiesto los resortes y oscuras intenciones de sus protagonistas. Ante la intriga de esos tres Antípodas contra Ortega, afirma Marías, hay que actuar abiertamente, y desenmascararlos, poniendo de manifiesto su propósito de desorientar a la opinión pública sobre el valor de la figura y la obra de su maestro. El libro tiene tres capítulos y tres apéndices. El capítulo primero tiene el título *Nuevos usos intelectuales*³⁶, y se orienta a mostrar lo que de falsificación hay en esta intriga. El capítulo segundo, *La capacidad teórica*³⁷, se orienta a demostrar que esos jesuitas malinterpretan a Ortega. El capítulo tercero, *Quod erat demonstrandum*³⁸, intenta desentrañar el fondo de la intriga, busca objetivos preestablecidos.

*El arte de citar*³⁹ es la segunda sección del capítulo primero. Según Marías, los antípodas han refinado con nuevas innovaciones los recursos ya conocidos de citar mal, por ejemplo, citar en orden inverso del efectivo, unir citas procedentes de distintas épocas, etc. *La técnica del improprio*⁴⁰ recoge algunas de las lindezas que el padre Iriarte deja caer sobre Ortega. *Nuevas formas de veracidad*⁴¹ insiste en que es difícil encontrar en Iriarte no acierta a escribir una línea verdadera sobre Ortega. Este crítico desconoce las candilejas de la vida y la obra del maestro, y mezcla suposiciones e ignorancias siempre contra su cuenta de haberes.

A la acusación de Julián Marías, respondió el artículo *¿Intriga intelectual contra Ortega?*⁴² del padre J. Iturrioz, uno de los jesuitas que protagonizaron la persecución de la

³³ Ibidem, p. 35.

³⁴ Ibidem, p. 38.

³⁵ Ibidem, p. 10.

³⁶ Ibidem, p. 13-64

³⁷ Ibidem, p. 63-152

³⁸ Ibidem, p. 153-185.

³⁹ Ibidem, p.17-32.

⁴⁰ Ibidem, p. 35-38.

⁴¹ Ibidem, p. 38-55.

⁴² Razón y Fe, 143, (1951), p. 568

obra de Unamuno. En su artículo, defiende al padre Iriarte, cuya nobleza le merece toda suerte de alaba. El libro de Marías, en cambio, le parece una “disputa personal” del autor contra Iriarte. Iturrioz no duda de que Ortega es un historista trasnochado. Su farragoso y maquiavélico artículo concluye que lo peor del libro de Marías no estriba tanto en que no demuestra lo que se propone -la existencia de una intriga intelectual contra Ortega-, sino en que ha seguido un método equivocado. En lugar de refutar filosóficamente las serias críticas que sus tres hermanos de orden formulan contra la filosofía de su maestro, se ha inventado una intriga inexistente⁴³.

Julián Marías estaba obligado a intervenir en su condición de discípulo, y tenía todo el derecho del mundo a indignarse ante semejante falsificación inquisitorial de la filosofía de su maestro, cuando Ortega todavía estaba vivo, y cuando el había publicado ya bastantes trabajos ilustrativos sobre su filosofía. Pero, en la cultura establecida del sistema franquista, que era constitutivamente hostil a lo que representaba la filosofía y la labor intelectual de Ortega, el libro de Marías no podía conseguir el efecto buscado en las élites rectoras de las instituciones, ni en la opinión pública.

c. El curso de homenaje a Ortega, con motivo de su jubilación de la cátedra, en 1953.

En la primera mitad de los años cincuenta, con el ministro Ruíz Jiménez, se experimentó una tímida apertura cultural, que toleraba el Régimen del General Franco, formando parte de su estrategia global de apertura y búsqueda de relaciones y reconocimiento internacional. Dionisio Ridruejo y el falangismo aperturista reivindicaban a Ortega.

En el año 1953, sin embargo, Miguel de Unamuno fue declarado autor herético. Vicente Marrero se incorpora al Departamento de Cultura Moderna del CSIC, que dirigía Calvo Serer, y ocupa la secretaría de la revista general del CSIC, *Arbor*. Ese mismo año, Marrero publica su artículo antiorteguiano *En torno a un juicio sobre Ortega y Gasset*. Además, el número 89 (1953) de la revista, publicaba la noticia “Ortega o ‘El estado de la cuestión’”, en la cual se informaba sobre el curso que con ese título estaban celebrando en honor a Ortega, con motivo de su jubilación de la cátedra, sus discípulos y seguidores D. Ridruejo, J. Marías, García Valdecasas, E. García Gómez, Miguel Cruz, J. L. Aranguren, S. Lissarrague, L. Díez del Corral, E. Lafuente Ferrari, P. Laín Entralgo. En esa nota de *Arbor*, además de atacar ese curso homenaje, se denunciaba la obra de Ortega en su conjunto, pese a sus muchas virtudes, “como el esfuerzo encaminado a descristianizar España, más inteligente, más sistemático y brillante que se ha visto en nuestra patria desde la aparición de la Institución Libre de Enseñanza”. Además, se expresaba “el temor de que crezca, o, mejor dicho, de que se sostenga por mucho tiempo el mal tonificante, la blandengue y envenenada confusión de la que tanto se habla también hoy, porque nos ronda ya con bastante poca fortuna desde unos años a esta parte.”

Los orteguianos mencionados en la nota, enviaron una carta de protesta contra la noticia antiorteguiana, dirigida al Ministro de Educación, José Ibáñez Martín, para que fuera publicada en *Arbor*; cosa que se hizo efectiva en el nº 25 de 1953. Estamos ante un enfrentamiento abierto entre los intelectuales tradicionalistas del Opus Dei, y los discípulos e intelectuales falangistas, que eran orteguianos católicos.

El grupo antes mencionado argumentaba, contra las acusaciones vertidas en *Arbor*, defendiendo, que la obra de Ortega no pretendía la descristianización de España, sino la renovación del catolicismo español. El texto que citan en la carta, para demostrar su opinión, es el conocido fragmento en que Ortega afirma que el “*El catolicismo* español está pagando

⁴³ *Ibidem*, p. 591.

deudas que no son suyas, sino del catolicismo *español...*⁴⁴. Una prueba fehaciente de que Ortega no descristianiza es, argumentaban los orteguianos arriba firmantes, que ellos son católicos y llaman a Ortega “maestro común”, en cuanto que de él han recibido en distintas proporciones y formas doctrina filosófica y entusiasmo español, voluntad de veracidad y rigor intelectual, afán de comprensión y plenitud. Los frutos de Ortega, sus seguidores, no son de descristianización.

La expresión “nuestro maestro común” del documento anterior pone de manifiesto, que la reivindicación de Ortega por parte de estos autores que le habían recibido de diferente manera, y en diferente medida, no significaba que de hecho fuera su principal maestro. No lo era de Laín Entralgo, que había criticado el historicismo de Ortega, ni tampoco de Aranguren, que, como aquel, se remite más bien a la filosofía de Xavier Zubiri, cuyo contenido católico y formas sistemáticas resultaban más consonantes en aquel medio. Estos intelectuales homenajearon a Zubiri este mismo año.

A la publicación de esta carta de los católicos orteguianos, añadió Vicente Marrero su réplica, de la que entresacamos algunas revelaciones de la trama institucional antiorteguiana:

- La revista general del CSIC, Arbor, declara seguir una línea de pensamiento nacional y católico, por completo contraria a las concepciones anticatólicas y antiespañolas de Ortega.

- El texto aducido por los orteguianos católicos no es aceptable, porque forma parte del artículo “*La forma como método histórico*” (1927), escrito para introducir la obra de carácter exegético de un profesor protestante, Bultmann. Se trataría de “un texto en alabanza de una obra heterodoxa que Ortega toma como modelo para censurar al mundo católico español”.

- Hace referencia al libro de Rafael García y García de Castro, entonces arzobispo de Granada, en su obra *Los intelectuales y la Iglesia*, pp. 283-289, donde comenta ese texto. “Este comentario refleja admirablemente no sólo un punto de vista verdaderamente católico, sino algo muy importante y significativo que se echa de menos en otras actitudes; el estado de ánimo y sufrimiento de la Iglesia en España frente a la obra de aquellos intelectuales, de los cuales Ortega es por derecho propio la figura más representativa.”

- Insiste Marrero, en que el texto aducido por los intelectuales católicos es una de las tres únicas páginas dedicadas por Ortega al catolicismo en toda su extensa obra.

- Haber desarrollado amplia y eficazmente un conjunto de ideas irreligiosas y anticatólicas, concorde con las arriba citadas (en una selección de fragmentos orteguianos), y no de modo esporádico, sino persistente y tenaz, en la cátedra, en el periódico, en los libros, en el Parlamento y en la actuación pública, es lo que en Arbor ha sido calificado de manera sintética como “esfuerzo encaminado a descristianizar a España”.

⁴⁴ “El *catolicismo* español está pagando deudas que no son suyas, sino del catolicismo *español*. Nunca he comprendido cómo falta en España un núcleo de católicos entusiastas resuelto al liberar el catolicismo de todas las protuberancias, lacras y rémoras exclusivamente españolas que en aquél se han alojado y deforman su claro perfil. Ese núcleo de católicos podía dar cima a una noble y magnífica empresa; la depuración fecunda del catolicismo y la perfección de España. Pues tal y como hoy están las cosas, mutuamente se dañan: el catolicismo va lastrado de vicios españoles, y, viceversa, los vicios españoles se amparan y fortifican con frecuencia tras una máscara insincera de catolicismo. Como yo no creo que España pueda salir al altamar de la historia si no ayudan con entusiasmo y pureza a la maniobra los católicos nacionales, deploro sobre manera la ausencia de ese enérgico fermento en nuestra Iglesia oficial. Y el caso es que el catolicismo significa hoy, dondequiera, una fuerza de vanguardia donde combaten mentes clarísimas, plenamente actuales y creadoras. Señor, ¿por qué no ha de acaecer lo mismo en nuestro país? ¿Por qué en España ha de ser admisible que muchas gentes usen el título de católicos como una patente que les excuse de refinar su intelecto y su sensibilidad y los convierte en rémora para todo perfeccionamiento nacional?... Se trata de construir España, de pulirla y dotarla magníficamente para el inmediato provenir. Y es preciso que los católicos sientan el orgullo de su catolicismo y sepan hacer de él, lo que fue en otras horas: un instrumento exquisito, rico de todas las gracias y destrezas actuales, apto para poner a España “en forma” ante la vida presente”.

- Este reproche de Arbor al anticatolicismo de Ortega tiene precedentes: y cita un comentario sobre *Historia como sistema* del propio Laín Entralgo, en el número 7 de la revista Escorial, en el que corrige la “posición historicista de Ortega ante el cristianismo”, que identifica a éste con la cultura del período histórico concreto, que da paso de la Antigüedad a la Edad Moderna. Además, cita al entonces rector de la Universidad de Valencia, José Corts Grau, quien se lamenta del trato irreverente, superficial y ofensivo, que Ortega ha dado a algunos temas y personajes del cristianismo.

Ortega aparece como un enemigo del nacional-catolicismo, un peligro para las mentes incautas, y un corruptor de la juventud.

Esta réplica de Vicente Marrero se hace eco del libro del jesuita Juan Roig Gironella, *Lo que no se dice. Con una antología Teofánica de textos de Ortega y Gasset* (1953), del que recoge algunos de los fragmentos tendentes a demostrar que Ortega es un autor pagano e impío, corruptor de mentes incautas. Y eso, puntualiza Marrero, a pesar de que la antología fue hecha con la edición de las obras completas de 1949, que dejan fuera muchos fragmentos especialmente ofensivos, que aparecían en la edición de 1932.

En *Lo que no se dice*, aleccionado por el libro de Marías *Ortega y tres antípodas*, Roig Gironella vuelve a la táctica inicial de Iriarte: hace una selección de fragmentos, elegidos y cortados con la intención de mostrar el anticatolicismo y el paganismo de Ortega, es decir su peligrosidad para la fe y las costumbres de la juventud. Esa selección de fragmentos concluye con unas reflexiones, que sostienen el argumento nacional-católico: la Santa Cruzada de Franco ha devuelto España a su esencia católica, ahora no se puede permitir que se implanten en su seno, a través de intelectuales impíos como Ortega [se refiere al orteguismo católico, que representan los discípulos de Ortega y los intelectuales aperturistas de falange], los gérmenes de lo que se erradicó heroicamente. Que en España no pase lo que pasó en Roma, que vencedora de Grecia, se vió vencida por su cultura; o a la España vencedora de Napoleón, que se vió vencida por la cultura ilustrada. Menciona a Morente, cuya conversión agradece al cielo, para demostrar que una “España no católica es un imposible histórico”. El error de los que quisieron modernizar España, superando su catolicismo y europeizándola fue doble: 1. Olvidar que el catolicismo es algo esencial e inseparable de la cultura española, del ser de España; 2. Olvidar que el catolicismo es algo esencial, inseparable del ser de Europa⁴⁵.

En el libro, Roig Gironella incluye una carta pastoral⁴⁶ del Arzobispo de Barcelona, Gregorio Modrego, en la que este prelado advierte contra los intelectuales impíos que corrompen con sus escritos la fe y las costumbres de los jóvenes.

También del año 1953, es el libro antiorteguiano del padre franciscano Miguel Oromí, *Ortega y la Filosofía. Seis glosas*. Esta obra desconoce el núcleo de la obra de Ortega en su segunda navegación, y menosprecia la filosofía de Ortega desde parámetros ajenos a su forma peculiar de pensar: por un lado, la teología católica y su filosofía perenne, y, por otro, las formas escolásticas de hacer filosofía.

d. La muerte de Ortega en 1955.

La muerte del filósofo, el 18 de octubre de 1955, contribuyó al despertar de la conciencia democrática⁴⁷ de los estudiantes madrileños, pero también desató, como era de esperar, una nueva campaña contra su obra. La prensa española se hizo eco de su muerte, siguiendo precisas instrucciones del Ministerio de Información y Turismo en cuanto a la

⁴⁵ Ibidem, p. 26-33.

⁴⁶ Del 15 de abril de 1953.

⁴⁷ En su libro *Ortega y Gasset y los orígenes de la Transición Democrática*, José Luis Abellán describe el malestar estudiantil producido por la muerte de Ortega en la infame circunstancia del Régimen, que, a su juicio, constituyó la conciencia generacional de su grupo. No pensaban lo mismo los participantes en la encuesta de Cuadernos de Ruedo Ibérico (Semprum: 1965, pp. 35-44).

extensión y enfoque de la información. La noticia no podía excederse ni en extensión, ni en alabanzas, y desde luego, debía manifestar sus errores en materia de religión y en su visión liberal de España.

La conciencia de cruzada que tenían los protagonistas de las campañas contra Ortega, se pone de manifiesto en las informaciones de la prensa nacional con motivo de la muerte del filósofo madrileño, por ejemplo en la noticia recogida en La Gaceta del Norte ⁴⁸ de Bilbao, donde se le considera un brillante escritor, epígono del 98, cuya obra, sin embargo, encierra peligros para la fe de los lectores. La noticia concluye: “Nosotros que hemos combatido sus errores doctrinales y políticos, elevamos al cielo una oración, en esta hora de la verdad, con el deseo de que el Señor haya querido concederle en su misericordia infinita la gracia de que sus últimos momentos hayan estado iluminados por la fe cristiana de su juventud.”

El jesuita Joaquín Iriarte publicó todavía dos artículos antiorteguianos tras la muerte del maestro. Pocos días después de su muerte, apareció el primero, *Ortega y su circunstancia última*⁴⁹, donde insiste en que fue un pensador de mediodía, que evitó siempre las cuestiones últimas, pero que en la hora de la verdad última, la muerte, cambió su testimonio.

En 1956, Iriarte publicó en Razón y fe el artículo *Ortega en su vivir y pensar*⁵⁰. Este escrito es un mal resumen de los anteriores, en el que de nuevo, pero todavía con mayor desconsideración, intenta desacreditar el reconocimiento internacional de la figura y de la obra de Ortega. Sigue sin tener conocimiento del *Ortega póstumo*. Una lista de los errores de interpretación de Iriarte podría ser la siguiente:

- No acierta a reconocer el nuevo radicalismo de Ortega, cuya obra reduce al ensayismo y la divagación propios de una filosofía historicista de la cultura. A juicio del jesuita, Ortega dependió de la cultura francesa, es decir de Renan, Descartes, y Bergson, hasta que, en los años treinta, Dilthey le convierte al historicismo relativista.

- En sus viajes a Alemania, Ortega sólo encontró maestros mediocres, los filósofos neokantianos de la cultura, de los que aprendió a adentrarse en los secretos del idealismo y de la conciencia cósmica, así como la disciplina mental del criticismo.

- Ortega es un epígono del 98, un intelectual individualista y egolatra: “hay un cerebro en Madrid, escribe Iriarte, que piensa por todos y prepara el futuro de la nación”. Iriarte oculta que el filósofo madrileño entendió su obra como un proyecto generacional de renovación cultural de la sociedad española.

- Ortega traicionó su vocación académica y metafísica por su dedicación a la labor intelectual. Iriarte oculta que aquél se aproximó con acierto a los renovadores del pensamiento filosófico contemporáneo, desde el neokantismo hasta la fenomenología hermenéutica, en su búsqueda decidida de un nuevo radicalismo, y de su correspondiente modo de pensar; una búsqueda, que el filósofo madrileño compatibilizó con su actividad intelectual.

- Ortega no desarrolló el tema de Dios, cosa que otros filósofos contemporáneos como Bergson, Heidegger o Sartre, si hicieron. “Lo que no se puede hacer, escribe Iriarte, es hablar de la Historia y silenciar el sentido último de la misma, disertar sobre la vida y rehuir preguntar sobre sus orígenes, analizar la rebelión de las masas e ignorar su apostasia, que seguramente ha exacerbado el problema. Obrar con tal finitismo es de humanista que, bien instalado en la mediedad de las cosas, diserta burguesamente sobre esto y aquello”⁵¹. Sin embargo, hasta donde yo se, Heidegger es tan reacio a tematizar el tema de Dios como Ortega, y Sartre se podía haber ahorrado sus falacias teológicas de *El ser y la nada* que no

⁴⁸ La Gaceta del Norte, nota de la redacción. (19-10-1955, 1ª pág.). Tomado de “La muerte de Ortega, en la prensa de Bilbao”, de Fermín Galindo Arranz, *Revista Latina de Comunicación social*, La Laguna (Tenerife), enero de 1999, nº 13.

⁴⁹ Índice, octubre de 1955, p. 14.

⁵⁰ Razón y Fe, (1956), p. 427-448.

⁵¹ Ibidem, p. 446

resisten un análisis somero. Ortega escribe poco de Dios, como es habitual en las corrientes de filosofía contemporánea por las que transitó.

Iriarte concluye recriminando a Ortega el paganismo y el laicismo de su obra, y pronosticando que su destino será el olvido⁵². Este jesuita, a mi juicio, manipula incluso el lugar de la religión y de Dios en el pensamiento del filósofo madrileño.

También con motivo de la muerte de Ortega, el padre mercedario Martín Ortuzar publica en Salmanticensis el artículo antiorteguiano *La “razón vital” de José Ortega y la razón natural*⁵³. A su juicio, la física y las ciencias de la naturaleza refutan el empirismo, el funcionalismo⁵⁴ y el ateísmo de la filosofía raciovitalista de Ortega, y ponen de manifiesto la existencia de entes, de causalidad y de Creador. Por eso, su rechazo de la filosofía de Ortega es completo: “En definitiva, la alquimia interpretativa de Julián Marías no podrá dar viabilidad a la “razón vital” de Don José Ortega. Al menos yo no veo esos montes y morenas que él nos prometiera.”⁵⁵. Lo que puede haber de útil en la concepción orteguiana de la “razón vital”, a juicio del mercedario, ya lo había cobrado Santo Tomás de Aquino en su exposición de la *cogitativa*.

Martirián Brunsó publicó el artículo antiorteguiano *Otro sí sobre Ortega y Gasset*⁵⁶, en el que da testimonio de la laguna cultural del filósofo madrileño, que abarcaba desde el siglo V hasta el siglo XV, de ahí su incompreensión y desprecio de la tradición cultural española. Para justificar su testimonio, se apoya en la autoridad de Pedro Font y Puig⁵⁷, quien consideró que Ortega era un profesor estimulante para alumnos formados, pero un maestro de perdición “de los que en él creyeron encontrar el adoctrinamiento capital.”⁵⁸

La Revista de Filosofía, publicada por el Instituto Luis Vives de Filosofía del CSIC, que había mantenido un calculado silencio frente a la obra de Ortega entre 1940-1955, también publicó una breve nota necrológica con motivo de la muerte del maestro. Además, encargó a una serie de reconocidos catedráticos universitarios, representantes de la institución filosófica del momento, el estudio crítico de distintos aspectos filosóficos de su obra, que habían de ser publicados en un número monográfico dedicado a Ortega y Gasset. En este monográfico, se puso de manifiesto el trasfondo del silencio institucional de la filosofía oficial española frente a la obra del filósofo madrileño. El número es muy significativo, además, porque permite comprobar que el abandono de la obra de Ortega, por parte algunos de los representantes más influyentes del grupo de Catedráticos de Postguerra, la “generación perdida”, se basó en críticas superficiales, dependientes de la atmósfera nacionalcatólica y su neoescolástica, o, peor aún, en la desconsideración y el desprecio.

En efecto, el número de enero-febrero de 1957, de la *Revista de Filosofía*, es el monográfico que recoge los acercamientos “críticos” a los aspectos filosóficos de la obra de Ortega, encargados a los próceres de la escena filosófica del momento. De entrada, el editorial no puede ocultar los prejuicios frente a aquella, característicos de la cultura nacionalcatólica imperante⁵⁹. No hace falta insistir en que ninguno de los conspicuos colaboradores del

⁵² Ibidem, p. 448.

⁵³ Salmanticensis, 3 (1956).

⁵⁴ Ortuzar entiende por funcionalismo, la tendencia a reducir el conocimiento de las cosas al conocimiento de nuestra interacción funcional con ellas.

⁵⁵ Ibidem, p. 239.

⁵⁶ Cristiandad, 283 (1956), pp. 10-12.

⁵⁷ Ibidem, p. 10.

⁵⁸ Ibidem, p. 10-12

⁵⁹ “Ortega nos ha dejado una obra considerable y varia de gran resonancia cultural y transida toda ella de una preocupación filosófica que sería injusto silenciar en una revista de filosofía como la nuestra. Naturalmente, no nos incumbe enjuiciar su vida o su conducta, y en consecuencia sólo nos proponemos estudiar serenamente algunas manifestaciones de su pensamiento desde el punto de vista de su valor filosófico (...) El criterio recomendado para todos estos trabajos ha sido el de exponer fielmente el pensamiento de Ortega en cada punto y

número ha seguido la obra de Ortega en el exilio, por lo que desconocen el Ortega póstumo. Veamos algunos de los trabajos más significativos del monográfico.

El vitalismo de Ortega, de Juan Zaragüeta, es un artículo respetuoso con la figura de Ortega, pero que no se orienta bien en su obra, no distingue las etapas de evolución de su vitalismo, y no identifica su posición final. No maneja las lecciones centrales de su exposición raciovitalista, ni las últimas obras. Interpreta la posición de Ortega desde su propia comprensión del vitalismo y del problema crítico, y desde su propia valoración del espíritu y de la religión. Es decir, entiende la vida desde lo biológico y lo cultural espiritual, y no acierta a ver el carácter fundamentalmente histórico de la concepción orteguiana. El respeto con que trata la figura de Ortega, no se corresponde a su conocimiento de la misma: es un trabajo pobre y desenfocado.

Zaragüeta le recrimina a Ortega cierta imprecisión terminológica al desarrollar el aspecto biológico y cultural de su vitalismo. Aprueba su sentido para la objetividad de los valores, pero se opone a la defensa del “sentido deportivo y festival de la vida”, en lo que tiene de predominio de lo lúdico sobre lo serio. Encuentra innecesario, aunque legítimo, su concepto de razón vital -al que se habría visto avocado por identificar razón con evidencia-, y muy difícil de entender y de justificar su concepto de razón histórica.

Un párrafo revelador del punto crítico que explica el silencio oficial de la academia filosófica española frente a la obra de Ortega, es el siguiente: “Fuera de esto, de ese hombre destituido de naturaleza –incluso de una naturaleza señalada por una gran flexibilidad vital y mental- y reducido por Ortega a la condición de simple “acontecimiento” temporal, privado por añadidura de la fe en Dios, y en su propia razón, sólo frente a su curso vital, entiendo que no cabe ciencia de ninguna clase.”⁶⁰

En relación al tema de Dios, lamenta que “no haya dado más de sí, bajo la pluma de Ortega, esa “gran ciencia de Dios” que tan brillantemente auguraba en su introducción *Dios a la vista*”⁶¹

La idea del hombre en Ortega y Gasset, de Eugenio Frutos, critica la antropología orteguiana desde una metafísica del ser del hombre, que parece remitir al concepto boeciano de persona como *individua substantia naturae rationalis*. En su deficiente aproximación, Frutos es un filósofo cristiano, abierto a la trascendencia, y contrario al evolucionismo, que desde su concepción metafísica del hombre, no acierta a comprender la fórmula orteguiana que insiste en el ser histórico del hombre, por lo que tiende a interpretarla en un sentido reduccionista. Ortega reduce el hombre a su vida individual e histórica, dando una visión historicista y culturalista del ser humano, de la que resulta una visión antropocéntrica, sinsentido y desesperanzada⁶².

En general, el acercamiento de Eugenio Frutos a la antropología de Ortega adolece de los siguientes defectos: a. Desconoce la obra del Ortega póstumo; b. Ve la evolución de la obra de Ortega, pero no acierta a valorarla; b. No se libra de sus prejuicios metafísicos, ni de ocasionales ocurrencias críticas sin sentido; c. Ve la complejidad, incluso contradicción de la obra, pero no acierta a resolver una posición positiva e interesante; d. No enfoca de manera teórico-constructiva.

Frutos repetirá esta crítica a la antropología de Ortega en su reseña del libro de Julian Marías, *Ortega I. Circunstancias y Vocación*. Esa obra de Marías, a su juicio, expone la

hacer sincera y objetivamente la crítica, tanto positiva como negativa, siempre desde el punto de vista filosófico y según la opinión del que lo escribe, con la cual, naturalmente, la Revista no se compromete”. *Revista de Filosofía*, Enero-febrero de 1957, Presentación.

⁶⁰ Zaragüeta, Juan, *El vitalismo de Ortega*, Ibidem, p. 32.

⁶¹ Ibidem, p. 32.

⁶² Frutos, Eugenio, “La idea del hombre en Ortega y Gasset”, Ibidem, p.87-88. Ideas semejantes nos encontramos en la crítica de Ramírez a la concepción orteguiana del hombre.

filosofía que Ortega dejó latente en su obra por su infidelidad a la vocación académica en esta exposición, sin embargo, el discípulo no es del todo fiel, pues desarrolla una filosofía abierta a la trascendencia, que, a su juicio, no se corresponde con la obra de su maestro. “El antropocentrismo orteguiano, escribe Frutos en su recensión, el carácter absolutamente terreno de la circunstancia, se patentizan aquí. Sin poseer o ser una naturaleza racional, el hombre no sería luz de nada. La teoría orteguiana de la vida humana y de la razón a ella ordenada, no da razón última. La seguridad que el hombre busca en este ámbito –creando una cultura- se revela siempre como precaria, es siempre una inseguridad última, porque descansa sobre lo contingente. La última seguridad necesita afirmarse sobre el Ser Necesario.”⁶³

En su artículo, *Concepto de ciencia natural en Ortega*, Carlos París parece familiarizado con el nuevo radicalismo de la filosofía de Ortega, la vida individual e histórica⁶⁴, que contrapone a los planteamientos afines al naturalismo. Se aproxima a la filosofía de Ortega insistiendo en la polaridad “razón físico-matemática/razón histórico-vital”, y afirma que aquella incorpora de manera acrítica y dogmática tópicos de la epistemología positivizadora y operacionalista de la ciencia. París no acierta a estructurar adecuadamente la epistemología de Ortega, ni ve que se inscribe en el giro pragmático. Tampoco valora la necesidad de separar el modo de pensar filosófico del modo de pensar específico de las ciencias, a fin de buscar un modo de pensar específico de aquella, como tampoco ve la necesidad de desarrollar un pensamiento dialéctico, sin incurrir en la tradición retorizante, en la que Ortega nunca quiso caer.

Desde su peculiar mezcla de epistemología escolástica y teoría neopositivista de la ciencia, que compuso por esos años, París defendió la necesidad de vincular la filosofía a la ciencia⁶⁵, y rechazó la filosofía de Ortega por su irracionalismo, y su excesiva distancia con respecto a la ciencia. El posicionamiento de este catedrático de postguerra facilitó el desinterés por la obra de Ortega de importantes representantes de la Generación de Filósofos Jóvenes que se lanzaron a la búsqueda de formas filosóficas más científicas, lejos de las filosofías de formas literarias, como la del maestro madrileño, que veía el modo de pensar específicamente filosófico del lado de la filología.

El monográfico incluye también un elogioso acercamiento a las ideas estéticas de Ortega, por parte de Camón Aznar, que no tiene sin embargo la pretensión de ofrecer una visión sistemática de su estética.

El artículo de Francisco Maldonado de Guevara *El lenguaje de Ortega y Gasset*, también incluido en el monográfico, es un incondicional elogio de la aportación de Ortega en la empresa de convertir el lenguaje español en un lenguaje filosófico⁶⁶. Propone estudiar la evolución de su estilo filosófico, y catalogar su uso filosófico de palabras castizas, de cultismos, o de neologismos.

En el mismo monográfico, Manuel Mindán publicó sus apuntes de *El último curso de Ortega en la Universidad de Madrid: “Principios de Metafísica según la razón vital”*. Su comentario sobre el Ortega profesor no puede ser más elogioso⁶⁷. Ofrece un testimonio

⁶³ Revista de Occidente. Madrid 1960, p. 569. Aquí insiste en el error de fondo que comete la antropología orteguiana: identificar la vida con el hombre, que es el yo personal.

⁶⁴ Carlos París había publicado en Arbor [nº 123 (1956) p.329 y ss.] el artículo *Meditación sobre la filosofía de Ortega*, en el que criticaba el pensamiento radical de Ortega, la vida individual e histórica, por su carácter contingente y por su intrascendencia religiosa, en una línea que aprovechará Santiago Ramírez.

⁶⁵ París, Carlos, “Concepto de ciencia natural en Ortega”, *ibidem*, p. 107-108.

⁶⁶ Maldonado de Guevara, Francisco, “El lenguaje de Ortega y Gasset”, *ibidem*, p. 130

⁶⁷ Mindán Manero, Manuel, “El último curso de Ortega en la Universidad de Madrid: ‘Principios de Metafísica según la razón vital’”, *ibidem*, p. 141: “Ortega fue ante todo, un profesor de extraordinaria brillantez que logró interesar vivamente a sus alumnos y que ejerció un gran influjo en los medios universitarios. Pensando en la nueva generación, que como tal no le conoció y en todos los que no tuvieron ocasión de oírle, me ha parecido que podría ser interesante dar a conocer lo que como profesor universitario fue Ortega, publicando los apuntes de

interesante referente a la existencia de una “escuela de Madrid”: ”Sin duda el grupo más homogéneo [se refiere a la heterogeneidad de las enseñanzas en la facultad de filosofía de Madrid] y que nos hacía sentir un clima más coherente a pesar de sus enfoques y aún soluciones distintas, era el formado por los profesores Gaos, Zubiri, García Morente y Ortega. La fenomenología, la filosofía de los valores y de la cultura, los temas vitalistas orteguianos y también alguna preocupación por la filosofía de la existencia, junto con una visión muy al día del pasado filosófico, era lo que dominaba.”⁶⁸

Este monográfico contiene un breve artículo de Emilio Lledó, *Filosofía y éxito, dos palabras sobre Ortega en Alemania*, en el que muestra un desapego y desconsideración proverbial frente a la obra de Ortega. En este artículo antiorteguiano, que con gusto habría firmado el padre Joaquín Iriarte, no da muestras de haber leído ni una sola línea de un libro de Ortega, pero sus dos palabras se orientan a desacreditar su éxito en Alemania. Lledó reconoce, que los alemanes acogieron a Ortega como uno de los suyos; sin embargo, y éstas son sus dos palabras, le acogieron como un literato intelectual, que no ha despertado el interés de la filosofía universitaria⁶⁹, y como un intelectual burgués, un autor del gusto de la burguesía contra el ascenso de las masas⁷⁰.

“Si detrás de todo esto [el literato y el intelectual burgués], escribe Lledó, se ocultaba esa expresión tan sonora y al par confusa de “sistema filosófico”, es cuestión que habrá que ir estudiando con objetividad y crítica, previo un análisis de qué sea un sistema (...)”⁷¹. Pero Lledó, que desconoce la obra de Ortega, no tiene ningún interés en comprobarlo, porque sus ídolos filosóficos son otros.

Después de la muerte de Ortega, continuaron las publicaciones antiorteguianas en las universidades y centros de enseñanza superior de los jesuitas. En la Universidad Gregoriana de Roma, leyó Joaquín Martínez Díez su tesis doctoral, *Religión y moral en la trayectoria Filosófica de José Ortega y Gasset*, cuya separata se publicó en 1958 en Santander, aunque fue defendida en 1956. En ella aparecen los nombres de los jesuitas José Goenaga, y Aloisius Naber.

En la introducción, se insiste en que se pretende un trabajo objetivo, una vez que Ortega nos ha dejado su obra, que “pertenece casi a la historia”. En realidad, la tesis tematiza de manera más torpe y escolar los principales tópicos de la crítica jesuítica⁷² sobre la obra de Ortega, en especial, la acusación de defender una visión historicista de la religión cristiana, o la de tener una filosofía historicista impía y pagana. En la bibliografía, de hecho, encontramos a los Padres Roig Gironella, Joaquín Iriarte, Miguel Oromí, Juan Sáiz Barberá. Cita en alguna ocasión a Julián Marías, pero sin asimilar su interpretación. Maneja la edición de las obras completas editadas por Revista de Occidente en 1946, y desconoce el Ortega póstumo.

En efecto, tras un tratamiento deficiente de la epistemología y de la ontología de Ortega, tanto por las fuentes utilizadas, como por la precisión y estructura conceptual

clase de uno de sus últimos cursos, precedidos de unas breves notas que presentan el ambiente reinante entonces en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, y en especial en su sección de Filosofía.”

⁶⁸ Ibidem, p. 144.

⁶⁹ Lledó, Emilio, “Filosofía y éxito, dos palabras sobre Ortega en Alemania”, Ibidem: “Sin embargo, es curioso que de esa universidad no haya salido todavía un estudio sobre las fuentes de Ortega [supuestamente alemanas] y su manera peculiar de entender la filosofía y hacerla suya.”

⁷⁰ Lledó se hace eco de la crítica de Hans Heinz Holz: “sus motivos respondían perfectamente a los de la burguesía de nuestro tiempo(...) La élite quiere ser conductora para asegurar su existencia, sin ninguna obligación ni atadura social, sin ningún esfuerzo para conseguir una verdadera productividad. Es pues una élite sin responsabilidad alguna (...) toda la filosofía de Ortega choca contra un muro que no puede traspasar; es un ejemplo de todas las enfermedades que padece nuestra época, y a las que precisamente Ortega quiere combatir”. Ibidem, p. 200.

⁷¹ Ibidem, p. 200.

⁷² Martínez: 1958, pp. 48-49.

utilizada, entra en la cuestión, que no es otra, sino la filosofía de la religión y la moral de Ortega. En lo que se refiere a la religión, a su juicio, Ortega mantiene una visión historicista, y sustituye el culto a Dios por el culto a la vida. Para demostrarlo en su trabajo escolar, reconstruye con fragmentos de textos de Ortega, lo que sería una visión historicista de la evolución histórico cultural de la religión cristiana en cuatro actos: el cristianismo original, el cristianismo de San Agustín, el cristianismo del siglo XIII, de Santo Tomás, y una cuarta de despreciación de la razón para llegar a Dios. “Es decir, concluye Martínez Díez, a la religión cristiana le ha llegado la hora de morir. Sólo le falta a Ortega repetir las palabras de Nietzsche, a quien gusta seguir con frecuencia: Dios ha muerto. El cristianismo según Ortega sería negador de la vida, unilateral y extremista.”

Ortega niega a Dios y exalta al hombre, terminando por plantear la religión de la vida. Al no saber compatibilizar lo divino y lo humano, se deshace de Dios, destruye todo lo que pueda limitar la supervaloración de la vida y de lo humano: “Ortega, escribe Martínez Díez, no ha querido reconocer a Dios para caer en la adoración de dioses más burdos”. Ortega habría hecho suyo el panteísmo de Renán.

En lo que se refiere a la moral⁷³, Ortega sustituye los valores tradicionales del cristianismo, por valores humanos inmanentes. Así que, en lo referente a las virtudes, menosprecia, como carentes de valor, las virtudes cristianas, todo lo que tiene que ver con obediencia, castidad, humildad, renuncia. Ortega promueve el tomarlo todo de la vida.

La reacción emprendida contra Ortega tras la Guerra Civil alcanza su momento culminante con el libro del teólogo dominico Santiago Ramírez, *La filosofía de Ortega y Gasset*. La mayor parte del libro estaba escrita antes de la muerte de Ortega, confiesa su autor en el prólogo. Lo cierto es que el *nihil obstat* es de Guillermo Fraile y de Victoriano Rodríguez, y el imprimatur es de octubre de 1956. Según la declaración de intenciones, en el prólogo, la obra nace de la simpatía, y pretende una crítica objetiva y benévola de la obra de Ortega; en realidad, representa un frío y calculado ataque⁷⁴ a la obra de Ortega desde la teología católica y su filosofía perenne, tendente a condenarla e introducirla en el Índice, y, así, de prohibirla, o, cuando menos, limitarla y teñirla de sospecha. En esta obra se condensan las críticas de los jesuitas, y de otros clérigos, que habían atacado a Ortega, como el P. Miguel Oromí, el P. Bruno Ibeas, o de Izquierdo Ortega, etc., pero también la de Eugenio Frutos, o la de profesores de postguerra, como Carlos París, que obviamente gozaba de predicamento entre jesuitas y dominicos.

No se cuando, ni con que motivo exacto, empezó Santiago Ramírez su persecución de la obra de Ortega. Pero las obras completas de Ortega, que la Editorial Revista de Occidente publicaba en España, su amistad con el Padre Guillermo Fraile, la polémica de Arbor, que atrajo su atención, y la muerte de Ortega, que cerraba aparentemente su obra, atrajeron al teólogo dominico, y le impulsaron a culminar la reacción de la intelectualidad clerical nacional-católica contra la obra del filósofo madrileño, impío y corruptor de la juventud.

El libro de Santiago Ramírez es una aproximación inquisitorial a la filosofía de Ortega y Gasset, que busca calificarla desde el punto de vista de la pureza de la fe, según la teología y filosofía aristotélico-escolástica. La arquitectura de la obra es rigurosa: empieza exponiendo las distintas partes de la filosofía de Ortega, -en epígrafes habilitados por el propio Ramírez-, a base de citas y fragmentos, que pretenden ser un despiece de su obra filosófica⁷⁵; a continuación, el dominico arriesga una síntesis de la filosofía orteguiana en 24 apretadas páginas⁷⁶. Concluye con una revisión crítica de la filosofía de Ortega⁷⁷. El libro debió de

⁷³ Ibidem, p. 46.

⁷⁴ La verdadera intención, inquisitorial y condenatoria, que domina la obra de Ramírez, se pone de manifiesto por lo inadecuado de su hermenéutica, y por las conclusiones de su libro. (Ramírez: 1958a, pp. 442-447)

⁷⁵ Ramírez: 1958a, hasta la página 154.

⁷⁶ Ramírez: 1958a, pp.155-179.

resultar árido y repetitivo ya entonces. Hoy no tiene otro interés, sino el de documentar el modelo dominicano de escrito, orientado a poner en el índice tendencias modernizadoras del pensamiento español en el corazón del siglo XX.

Resulta un tanto ridículo pretender analizar el procedimiento de Santiago Ramírez, habida cuenta de que se trata de la aproximación inquisitorial de un eminente teólogo dominico de formación neoescolástica. Sin embargo, voy a hacer explícitas sus principales insuficiencias:

a. En primer lugar, un deficiente conocimiento y acrítico manejo de la obra de Ortega. Desconoce la obra del Ortega póstumo. No utiliza ningún método evolutivo de aproximación a la obra de Ortega, que es una obra circunstancial y en evolución, por lo que su manipulación de los textos es arbitraria y acrítica. No utiliza ningún método de fuentes, por lo que no tiene una apreciación ajustada de sus referentes.

b. No se atiene al estilo de Ortega, y somete sus textos a una articulación sincrónica y ajena. Interpreta de manera terminológica y conforme a una articulación extraña, unos textos dominados por un peculiar estilo literario y retorizante, que usa de la metáfora y de la alusión, del decir como de paso y del sugerir. Articula los fragmentos, según un esquema disciplinar extraño, unos textos que piden un previo análisis contextual.

c. Airea acríticamente sus presupuestos, que impone dogmáticamente en la interpretación, como medida de verdad y de justicia, y que no son otros que la Filosofía Perenne de Tomás de Aquino [en la versión neoescolástica dominicana], así como los dogmas de fe de la Iglesia Católica Apostólica Romana: “Se pretende, escribe el inquisidor dominico, someter las ideas filosóficas de Ortega a un “examen crítico benévolo y lo más objetivo posible (...) desde el punto de vista puramente filosófico [neoescolástico] y desde el punto de vista de la fe y de la teología católica”.

No es de extrañar, que en varias ocasiones, durante su evaluación de la obra de Ortega, nos confiese Ramírez sin rubor, que Ortega se equivocó en casi todo, y que las pocas verdades por él vislumbradas, ya las había expuesto magistralmente Tomás de Aquino. O, su insistencia, en que Ortega conocía muy mal la escolástica, por lo que su crítica al racionalismo, que es apropiada contra la concepción moderna postcartesiana de la razón, no alcanza al perenne concepto tomista de razón. Inexcusable es para Ramírez el desonocimiento por parte de Ortega de la epistemología y de la lógica tomista – ni sospecha el dominico, que a Ortega no le merecían ni la más mínima consideración.

d. Ramírez es ciego para la problemática de la filosofía contemporánea, y no es capaz de valorar adecuadamente lo poco que conoce de ella, dominado por su terminológica filosofía perenne. Así menosprecia los desarrollos desde Dilthey y el Neokantismo hasta la fenomenología hermenéutica, y, con ellos, la filosofía de Ortega⁷⁸.

e. Ramírez menosprecia los desarrollos de la filosofía de Ortega, que han hecho sus discípulos Marías, Garagorri, Rodríguez Huescar, Manuel Granell. Desde luego, omite los intentos del orteguismo católico (el grupo de El Escorial) por defender, que la filosofía de Ortega es compatible con el catolicismo (o, si les cita, es, como en el caso de Laín, en momentos de reproche). Pero si recoge a los autores de la tópica contra Ortega.

Habida cuenta de lo inapropiado del tipo de aproximación de Ramírez a la obra de Ortega, los resultados de la misma no podían ser muy estimulantes. En realidad, el dominico empieza a forzar el pensamiento de Ortega con su inapropiada fragmentación y articulación de sus textos, y a confundirlo, ya en la segunda parte del libro, desde sus propios prejuicios interpretativos, en la apretada síntesis de su pensamiento. Pero es en la evaluación final, donde los errores de interpretación son capitales, debido, no sólo a su inapropiada

⁷⁷ Ramírez: 1958a, pp. 179-447.

⁷⁸ Ramírez: 1958a, p.197.

metodología y a su desconocimiento del Ortega póstumo, sino a su retrógrada posición neotomista, que ciega toda posibilidad de comprensión de los planteamientos ontológicos y lógicos de la primera mitad del siglo XX. Veamos tres ejemplos.

Los prejuicios neoescolásticos llevan a Santiago Ramírez a afirmar, que Ortega identifica el ser con la vida individual e histórica. Esta interpretación contiene tres errores: confundir la ontología general con la ontología fundamental; confundir una ontología fundamental con la determinación de los atributos fundamentales de la realidad radical; confundir la “existencia” de la moda existencialista francesa con la realidad radical de Ortega.

En efecto, el análisis descriptivo de los atributos fundamentales de la vida en Ortega, inspirado en la ontología fundamental de Heidegger, no es una metafísica general, ni siquiera una ontología fundamental: es decir, no pretende darnos una idea del ente, ni preparar la pregunta por el “ser”, sino clarificar el modo de ser de la vida individual e histórica, que necesita clarificar el misterio del universo, para orientarse vitalmente. Esto no implica reducir el nuevo radicalismo de Ortega a la concepción situacionista y nihilista de la existencia, propia de la literatura existencialista francesa de la náusea y el sinsentido, respecto de la cual, el filósofo madrileño tomó explícita distancia.

Ortega nunca disparató, pretendiendo que el ser es la vida, o que la vida es el ser. Ni siquiera, que la vida ocupe el papel principal otorgado al ser en la ontología tradicional; puesto que su lugar no puede ser el mismo. Lo que afirma Ortega, es que el modo de ser de la vida no se puede pensar con la idea parmenidea del ser, porque el atributo fundamental de la vida es la historicidad. El dominico no entiende el nuevo radicalismo de Ortega: la realidad radical ni es el ser, ni es la evidencia del pensamiento, ni ocupa el lugar de ninguno de estos, sino que es el dato radical del vivir humano, la vida individual e histórica. Probablemente, el resultado de la investigación orteguiana del atributo fundamental de la vida, la historicidad, marcó aún más el giro pragmático de su filosofía.

Por otra parte, la interpretación de la concepción orteguiana de la verdad, por parte del teólogo dominico, pone de manifiesto claramente su intención inquisitorial y condenatoria. Dado que la concepción modernista de la verdad de Eduardo Le Roy, expresada en su obra, *Dogme et critique*, fue incluida en el Índice de libros prohibidos, Santiago Ramírez intenta identificar con ella la concepción de Ortega, atribuyéndole tesis extrañas, como la identificación de la verdad con la vida, y el relativismo epistemológico. Ortega no aceptó nunca el relativismo, ni ha de presuponerse, que incurriera en él, porque defendió el perspectivismo, y rechazó la pretensión de la filosofía perenne y sus verdades eternas.

En fin, Ramírez acusa a Ortega de intentar sustituir los principios de la lógica aristotélico-escolástica (identidad, no contradicción y tercero excluido), que, a su juicio, son verdades eternas, no necesitadas de demostración, por una lógica vital de carácter retórico y ocasional, que es una lógica utilitaria, falaz e inmoral⁷⁹. En realidad, en la actitud de Ortega hay un reconocimiento de los logros de la lógica formal, pero también una exageración de sus insuficiencias, con la consiguiente pretensión de una lógica informal, de tradición dialéctica, que cubra las insuficiencias de aquella para la vida en todas sus formas, incluida la vida científica. En realidad, la errónea interpretación de Ramírez se debe, como de sólo, a su desconocimiento de los desarrollos de la lógica formal contemporánea –cuando ya se había publicado la *Lógica* de Manuel Granell- y a su desconocimiento de la obra de Ortega.

En efecto, el dominico desconoce el cambio en la concepción de los principios, que se experimenta en la lógica y la matemática contemporánea. Los principios ya no son verdades, sino postulados, asunciones, que se hacen, para obtener determinadas conclusiones. Su apreciación de los principios lógicos, que tienen que ver con la negación, denota una insuficiente comprensión de la naturaleza de los principios lógicos, que no estaba a la altura

⁷⁹ Ramírez: 1958a, p. 341.

de los desarrollos de la lógica contemporánea. Por otra parte, Ramírez desconoce fuentes elementales para hablar de la concepción orteguiana de los principios y de la lógica. En efecto, el dominico desconoce *La idea de principio en Leibniz*, los *Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y demiurgia*. Tampoco conoce la obra más ambiciosa para desarrollar la lógica de la razón vital, que es la *Lógica* del discípulo de Ortega, Manuel Granell. El desconocimiento del dominico se pone de manifiesto, si comparamos su defensa de los principios de la lógica aristotélico-escolástica⁸⁰, con el epígrafe *Ensayo sobre lo que pasó a Aristóteles con los principios*, dentro de la obra de Ortega *La idea de principio en Leibniz*, en el que el filósofo madrileño discute a fondo el problema de los principios en Aristóteles.

La extraordinaria acogida⁸¹ del libro de Santiago Ramírez en los medios oficiales y académicos, confirma la incompatibilidad de la figura y de la obra de Ortega con el medio cultural del sistema franquista. Muchos consideraron la crítica del padre Ramírez como irrecusable y definitiva.

En su recensión⁸² del libro de Ramírez, por ejemplo, Juan Zaragüeta no cuestionó el procedimiento de Ramírez (hecha de menos el texto “*Dios a la vista*”), ni su esquematización del pensamiento de Ortega. Tampoco se opone a su condena del pensamiento de Ortega. Más aún, Zaragüeta insiste en su propia valoración negativa de la filosofía de Ortega: a. Por ser imprecisa conceptualmente y con equívocos lingüísticos; b. Por incurrir en posiciones contradictorias, por su tendencia a la exageración; c. Por ser víctima del perspectivismo, insistiendo en exceso en el aspecto fluido y cambiante del ser y la verdad, y no acabando de poder afirmar su actualidad (grave, pero no incurable defecto); d. Por su vaciedad e inanidad para abordar las preguntas por el sentido de la vida humana (¿Qué somos?¿De dónde venimos?¿A dónde vamos?).

Zaragüeta, con todo, ve los siguientes aspectos positivos en la obra de Ortega: a. Centra la filosofía en torno a la vida humana; b. Subraya el sentido histórico del ser y de la vida; c. Su perspectivismo, para superar el relativismo. Zaragüeta concluye su recensión, pidiendo que la moderación vuelva a presidir el ambiente intelectual español. Esa actitud

⁸⁰ La idea de principio del padre Ramírez no es otra que la aristotélico-escolástica, que Ortega critica en *La Idea de principio en Leibniz*. Ver Ramírez: 1958, pp. 331-335.

⁸¹ Algunos testimonios: a. **Esteban Molist Pol**, en Diario de Barcelona 7 marzo 1958, p. 22: exposición serena, metódica, análisis ponderado y prudente, estudio de gran pulcritud y altura; b. **J.B.O.**, Hoja del lunes, Barcelona, 17 marzo 1958: estudio objetivo, ponderación serena y verdadera, caridad y elegancia; c. **F. R.**, en Perseverancia, nº200, abril 1958: valoración objetiva y certera de la filosofía de Ortega; d. **Enrique Sordo**, en Revista, Barcelona, nº 310, 26 marzo 1958: una exposición objetiva y una valoración certera de la filosofía de Ortega, que este sin duda habría aceptado; e. **Angel Marza**, en El correo catalán, 11 abril 1958: “probidad realmente admirable”; f. **Ernesto Salcedo**, en La Hora, Madrid 22 marzo 1958: exposición objetiva y valoración precisa y libre de prejuicios; g. **Destino nº 1077**, Barcelona de 29 marzo 1958: este libro es un modelo de objetividad; h. **A. Lobato**, en La Ciencia Tomista, nº266, abril-junio 1958, p.315: refutación siempre serena, luminosa, objetiva, sin mezcla de pasión; i. **A. Topete S.I.**, en Radio Vaticana, de 4 junio 1958: honestidad científica, respeto y ciencia, serenidad y caridad hacia la obra de Ortega, escueto sentido de la verdad; j. **Cruzado Español**, nº5, 1 junio 1958: espíritu de total objetividad; k. **Salvador Caballero Sánchez**, en Estafeta Literaria, 7 junio 1958, p. 7: una crítica objetiva de las ideas de Ortega y Gasset; l. **Alejandro Díez Macho**, en El libro español. t.I, nº 5, mayo 1958, p. 217: “El juicio más sereno, objetivo y autorizado que sobre la filosofía y heterodoxia de tan dicutado pensador hemos leído”; m. **Joaquín de Entrambasaguas**, Madrid, ibidem p. 218: “el estudio más sereno y objetivo de la obra de Ortega que se ha hecho entre nosotros”; n. **Guillermo Fraile**, en Salmanticensis, 5(1958), 237, o el mismo A. Lobato: Ortega habría salido ganando con la sistematización realizada por Ramírez; o. **P. Alberto G. Fuente O.P.**, *La doctrina de Ortega y Gasset*, 163-173, considera que la obra de Ortega es funesta (“No se pueden poner en manos inexpertas las obras de Ortega y Gasset, ni tampoco exponer sus doctrinas fundamentales sin el correspondiente correctivo.”, esta es un acertado colofón de Ramírez) y que la obra de Ramírez es una crítica definitiva, no sólo de la obra de aquel, sino de sus secuaces católicos; p. **Victorino Capánaga**, en Augustinus 13 (1959), pp 103-107: acepta el procedimiento y las conclusiones de Santiago Ramírez, pero invita a aprovechar lo que de aprovechable hay en Ortega.

⁸² en *Revista de Filosofía*, 17 (1958), pp. 499-505,

logrará el apaciguamiento de los espíritus, que se hace cada vez más necesario.

El libro de Ramírez fue compartido, en su oportunidad y en su factura, por su hermano de hábitos, Guillermo Fraile, el historiador de la filosofía española. Este dominico, como ya dijimos, había seguido con prevención la obra de Ortega desde su juventud. Admiraba al escritor filósofo, pero se oponía a la inanidad de su pensamiento para las demandas de un cristiano. Se indignaba ante la obra de Ortega, porque deja preteridos, cuando no maltrata, los grandes temas de la filosofía cristiana. Fraile se va a sumar a la campaña contra Ortega, recensionando libros sobre su obra.

En su recensión⁸³ del libro de Santiago Ramírez, defiende tanto el procedimiento, como las conclusiones de su compañero de orden, al que considera el tomista más prominente de la actualidad. Habla de la filosofía de Ortega como algo decepcionante, porque no da respuestas a las preguntas por un sentido trascendente de la vida. Justifica la oportunidad de la obra de Ramírez, porque, tras la muerte de Ortega, sus obras siguen publicándose, y “están en franca oposición con las enseñanzas de la filosofía cristiana y de la Iglesia católica”. Con el agravante, de que esas obras ejercen un “enorme influjo (...) en la juventud española”. Sorprende la incoherencia de Fraile al hablar de la vacuidad e inanidad del pensamiento de Ortega, que no da respuestas, y, a la vez, del gran peligro que representa para la fe.

En 1958, este dominico recensiona también el libro de Charles Cascales *L'humanisme de Ortega y Gasset* (1957), en el que expresa esa admiración por la obra de Ortega, a la vez que la decepción y la preocupación del pensador cristiano, del teólogo, ante una filosofía que deja en el segundo plano los temas de la filosofía cristiana, cuando no los maltrata.

Por estas mismas fechas, llevado de su preocupación por el funesto influjo de la obra de Ortega en la juventud española, publica una “Epístola a un lector de Ortega”, en la que insiste en la gran paradoja de la obra de Ortega: su carácter seductor y, al mismo tiempo, vacuo.

Aunque no todos aceptaron la obra de Ramírez, los únicos que publicaron réplicas contra la misma fueron destacados representantes del Ortegismo católico⁸⁴: Laín Entralgo, Aranguren, Marías, y algún autor anónimo en la revista *Religión y Cultura*. En aquel ambiente cultural y académico, un clérigo, o alguien con aspiraciones académicas, al oponerse al libro de Ramírez, ponía en entredicho su nombre. Estos autores intentaban poner de manifiesto, que la obra de Ortega no es incompatible con el catolicismo, sino que más bien, puede ser un estímulo para que los católicos revitalicen su doctrina. En especial, denuncian que Santiago Ramírez no había practicado una aproximación científica, sino una exegesis inquisitorial y condenatoria, e insisten en lo inadecuado de su método de citas o de sus prejuicios tomistas y dogmáticos, en su desonocimiento de la filosofía contemporánea, y en su voluntad de condenar.

En su escrito, *La ética de Ortega*, Aranguren intenta demostrar que es una ética de la autenticidad, estimulante de la excelencia, y compatible con el aristotelismo y con el catolicismo. Esta intención fundamentalmente apologética, convalidar la ética de la autenticidad de Ortega en la cultura nacional-católica, hace que este opúsculo sea una lectura irreparable de Ortega, por desgracia la única que tenemos de su ética por parte de Aranguren. En este breve opúsculo, Aranguren no escatima las descalificaciones de la obra de

⁸³ en la revista *Salmanticensis*, 1958.

⁸⁴ Pedro Laín Entralgo, *Los Católicos y Ortega*, en Cuadernos Hispano Americanos, nº 101, 16 pp., mayo de 1958. Ramírez se tomó en serio la refutación del artículo de Laín, a la que dedicó 219 páginas.

Anónimo, “Un libro sobre Ortega”, en *Religión y Cultura*, nº3 abril de 1958, p. 321-325.

Aranguren, José Luis, *La ética de Ortega*, Madrid 1958. A la refutación de este opúsculo breve de Aranguren, dedica Santiago Ramírez 39 páginas (220-259), pues la crítica de la moral de Ortega ya la había tratado en relación a Laín.

Marías, Julián, *El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno a Ortega*, Madrid 1958, 43 páginas.

Ramírez, que este recopila y le hecha en cara⁸⁵. “Con lo cual, escribe Ramírez, me hago responsable de poner en ridículo la ciencia católica y de favorecer la fobia anticlerical de muchos jóvenes universitarios, o su alejamiento de la religión cristiana.”⁸⁶

De toda esta polémica, me interesa hacer alguna observación a la contrarréplica del padre Ramírez, en su libro *¿Un Orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos* (1958), que, como se pone de manifiesto en el mismo título elegido por el dominico, quiere ir más allá de la refutación de las réplicas de Laín Entralgo, Aranguren y el anónimo de *Religión y cultura*. En realidad, el libro se centra en analizar pormenorizadamente los argumentos de Laín, único al que Ramírez se toma en serio, dedicando sólo un apartado final del libro al opúsculo de Aranguren, y tratando meramente de paso al anónimo de *Religión y cultura*. Santiago Ramírez no se conforma con mostrar, que su interpretación y calificación de la obra de Ortega es correcta, quiere envolver en sus sospechas inquisitoriales a Laín Entralgo y a Aranguren, cuestionar su condición de intelectuales católicos, en cuanto que son epígonos de Ortega. Aunque fuera equivocado considerar que Laín o Aranguren eran epígonos de Ortega en 1958, es un ataque contra el orteguismo católico que se había manifestado en *Arbor*.

Los temas de discusión son: el fin de la vida humana, naturaleza y origen del hombre, la fórmula de la filosofía orteguiana, la idea orteguiana de la verdad, la ética de Ortega, El Dios de Ortega, El espíritu de Ortega y su valoración del catolicismo, Ortega y el modernismo, Ortega y la filosofía cristiana, balance de la filosofía Orteguiana. Ramírez no modifica ni un ápice sus posiciones.

Para hacer justicia en esta polémica, conviene distinguir entre dos tesis distintas: 1. Que la persona Ortega y Gasset y su filosofía, desarrollada en su obra, sean católicas, o, en un sentido menos fuerte, que sean susceptibles una interpretación católica; 2. Que la filosofía legada por Ortega en su obra sea compatible con una interpretación moderna de la vida cristiana, más aun, que pueda servir de estímulo para una revitalización del pensamiento cristiano -sin ninguna pretensión, claro está, de que la obra de Ortega ofrezca un sistema conceptual, que permita una nueva filosofía cristiana, alternativa al aristotelismo.

En la medida, en que nos empeñemos en afirmar la primera tesis, incluso en su versión más débil, no somos fieles a la obra de Ortega. Pero la segunda tesis es perfectamente defendible, y así lo entendieron los orteguianos católicos, que publicaron en *Arbor* la citada carta de protesta. Una cosa es que la filosofía de Ortega sea acatólica, y otra, bien distinta, que sea anticatólica, en el sentido de que niegue la posibilidad, incluso, la necesidad, de vida cristiana auténtica a la altura del siglo XX en España. Ortega no negaba la posibilidad de una vida y una moral católica a la altura de los tiempos, más aún la consideraba necesaria para construir la sociedad española. Esto es lo que, en realidad, quieren salvar Marías, Laín y Aranguren, aunque, por la presión del contexto, se vean obligados a defender la primera tesis, la ortodoxia de la obra de Ortega. En aquella España católica e inquisitorial, que había declarado autor herético a Unamuno, y colocado en el Índice sus principales ensayos filosóficos, ¿no podían correr una suerte parecida Ortega y su obra?

⁸⁵ “desconocimiento de la filosofía actual y del mismo Ortega; imprudencia intelectual por meterme a juzgar de lo que no entiendo; improvisación de ese juicio por haber leído de un tirón y precipitadamente las Obras Completas de Ortega, sin interesarme por ellas; condenación de éste sin haberlo entendido; carencia de espíritu científico y de sentido histórico; simplificador terrible y antípoda simplista, que se contenta con facilonas interpretaciones sin darse siquiera cuenta de los problemas; hombre que se escandaliza por nada y que no ve en Ortega más que veneno; ocultador-o desconocedor- de sus textos principales, por haber leído sus obras con prejuicios, o sin interés, y haberme fijado únicamente en los que convenían a mi propósito condenatorio” (Ramírez: 1958 b, p.221). Referencia a Aranguren en *Ibidem*, pp. 9,10, 13, 23, 27, 36, 38,39-40, 41, 43, 47, 54)

⁸⁶ *Ibidem*, p.221.

Santiago Ramírez condena la filosofía de Ortega desde una posición filosófica y teológica que se opone al avance histórico del conocimiento. Se aferra a los dogmas de la Filosofía perenne tomista, y de la doctrina de la Iglesia católica, y considera falso todo lo que les sobreviene y obliga a evolucionar. El futuro solo puede repetirlos. Ejemplos de su retrógrada posición, además de los ya mencionados en materia de ontología y de lógica, podrían ser los dos siguientes:

a. Su obstinación, por ejemplo, contra la teoría de la evolución del hombre, que sólo toma en consideración en cuanto a la evolución del cuerpo: “Una evolución natural y necesaria de la bestia en hombre en cuanto al cuerpo [ni que decir tiene que el alma del hombre es de origen celeste] por las solas fuerzas y exigencias naturales de dicho animal inferior, no es segura en teología...”⁸⁷.

b. Su epistemología ahistórica, que se niega a aceptar el carácter histórico del conocimiento científico, se constata en expresiones como: “La ciencia es una virtud intelectual en la que, en cuanto tal, no cabe error; exactamente lo contrario de lo que piensan Ortega y Laín...”⁸⁸.

Julián Marías participó en la polémica con su escrito de 1958, *El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno a Ortega*, donde se insiste en que “los discípulos cercanos o remotos de Ortega no ven en su filosofía nada que les impida o dificulte ser católicos, ortodoxos, antes bien, encuentran en ella frecuente ayuda para esclarecer su fe”. Marías defiende, que el libro de Ramírez, falseando de continuo el pensamiento de Ortega, constituye un peligro verdadero: el peligro de cerrar la puerta de Ortega a los católicos, y la del catolicismo a los orteguianos. Al opúsculo de Marías, respondió Ramírez con su escrito de 1959, *La zona de seguridad: “Recontre” con el último epígono de Ortega*, siguiendo su misma línea e incidiendo más si cabe en la peligrosidad de la obra de Ortega.

Santiago Ramírez escribió finalmente su opúsculo *Ortega y el núcleo de su filosofía. El tema del hombre. Los primeros principios* (1959), probablemente a fin de incorporar en su interpretación obras póstumas que salieron entonces a la luz, como *La idea de principio en Leibniz, ¿Qué es filosofía?*, y *El hombre y la gente*, éstas dos últimas ya leídas, pero apresuradamente. La posición del dominico es la conocida, pero con una matización y una moderación nuevas. Acierta el padre jesuita Luis Martínez Gómez en su breve recensión⁸⁹ de ésta obra, cuando dice que su tomismo no le deja ver claro en el planteamiento que hace Ortega de la cuestión de los principios y del hombre. Escribe Martínez Gómez: “(...) tiene el lector inevitablemente la impresión de estar ante dos mundos de pensamiento impenetrables: tal la lucha de dos gladiadores, el uno con una buena espada, tendido al golpe directo y el otro protegido por una sutil malla, con la que juega, más que combate, y parece que le sale bien el hurtar el cuerpo a las cuchilladas”.

e. La publicación del *Ortega póstumo*.

No faltaron intentos de conciliar las posiciones de Santiago Ramírez y el Orteguismo católico, como la del padre dominico M. Llamera en “El problema católico de Ortega” (1959), pero el ataque de Ramírez había quedado desbordado ya por la publicación del llamado “*Ortega póstumo*”, y por la necesidad, puesta de manifiesto en toda esta polémica, de tener en cuenta la evolución, los contextos y las fuentes de una obra tan compleja y sugerente, como difícil de sistematizar. Se imponía un nuevo tipo de acercamiento crítico a su obra, el histórico genético, que tomara en consideración las distintas etapas en la evolución de los textos de Ortega.

⁸⁷ Ramírez: 1958b, p.94.

⁸⁸ Ibidem, p. 81.

⁸⁹ Pensamiento, 19 (1963), pp. 21-22.

En efecto, el jesuita Nemesio González Caminero, en su escrito “Ortega, póstumo” (1962), definió un tercer Ortega, en relación a los escritos póstumos que se publicaron a partir de 1957⁹⁰. Hasta entonces se conocía el primer Ortega de *Meditaciones del Quijote*⁹¹, y un segundo, tras la segunda navegación, marcada por la edición de sus obras completas en 1932⁹². Con respecto a los escritos del Ortega póstumo, el padre Caminero escribió lo siguiente:

“Lo que los libros citados contienen no nos revela nada esencialmente nuevo del ideario de Ortega, pero aclara muchos puntos discutidos y, sobre todo, organiza sistemáticamente los puntos más esenciales de su filosofía.

Hay en estos escritos, plenamente desarrollados, una metafísica de la realidad radical, una nueva sociología y una filosofía de la historia.

Además, entreveradas en el tejido de la exposición principal, figuran infinitas intuiciones y esbozos de teoría sobre temas enormemente heterogéneos, como son filosofía, historia, lingüística, etnología, biología y física. Recogiendo y coordinando los textos relativos a cada una de esas disciplinas se obtendrían ensayos interesantes y sugestivos de lo que Ortega dijo acerca de tan importantes temas.”⁹³.

En su artículo, el padre Caminero defendió con numerosos textos, que el Ortega póstumo era más amante de España y respetuoso con la religión, de lo que habían sostenido sus críticos:

“Respecto de ambos temas, España y la religión, la actitud del Ortega de los escritos póstumos es notoriamente diversa. Hay negaciones y hay afirmaciones, pero predomina la tendencia a hacer resaltar lo luminoso, a ensalzar lo español sobre lo extranjero y lo cristiano sobre lo no cristiano.”⁹⁴.

Por otra parte, en los años sesenta la crítica americana y el propio Julian Marías iban a imponer el acercamiento histórico genético que requiere toda aproximación crítica a una obra tan viva y circunstancial, como es la de Ortega y Gasset. En efecto, la polémica desatada por el libro de Ramírez había dejado en la sombra el acercamiento histórico genético de José Ferrater Mora, publicado en 1957 en inglés *Ortega y Gasset: An Outline of His Philosophie*, que tradujo el propio autor, y se publicó en español en 1958, con el título *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Entre la aproximación de Ferrater, y la del hispanista español, afincado en Estados Unidos, Ciriaco Morón Arroyo, que la publicó en 1968 con el significativo título, *El sistema de Ortega y Gasset*, se publicaron otras obras de enfoque evolutivo, que pusieron de manifiesto la necesidad de este tipo de acercamientos.

En su reseña de la obra de Ciriaco Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, 1968, el dominico Guillermo Fraile cambia a un tono más amable en su apreciación de la filosofía de Ortega. Dos nuevos puntos de vista en la investigación de su obra explican este cambio: el evolutivo, y el de sus fuentes germánicas. Por otra parte, el mejor conocimiento de su obra, y el cambio de clima intelectual frente a la obra de Ortega, que no representaba ya ningún peligro, hacen a Fraile más condescendiente con el filósofo madrileño. Esta reseña es interesante, porque expone la razón que le llevó a mantener su interpretación del sistema de

⁹⁰ *El hombre y la gente* (1957), *Idea del teatro* (1958), *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1958), *Prólogo para alemanes* (1958), *Meditación del pueblo joven* (1958), *Meditación de Europa* (1960), *Origen y epílogo de la filosofía* (1961), *Vives-Goethe* (1961) (todavía faltaban otras lecciones, como *Unas lecciones de metafísica*, *Investigaciones psicológicas*, o *¿Qué es conocimiento?*).

⁹¹ *Meditaciones del Quijote*, *El Espectador*, *España invertebrada*, *La deshumanización del arte*, *Espíritu de la letra*.

⁹² *La rebelión de las masas*, *Historia como sistema*, *Ideas y creencias*, *Ensimismamiento y alteración*, varios prólogos magistrales, p. e. a la *Historia* de Brehier, *Un tratado de montería al Conde de Yebes*.

⁹³ Caminero: 1962, p. 249.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 261.

Ortega como un panteísmo biologista y evolucionista de inspiración bergsoniana⁹⁵ en su conocida *Historia de la filosofía española*. El afán de novedad y originalidad, afirma el dominico, habría llevado al filósofo madrileño a recubrir su vitalismo de literatura culturalista: dado que su panteísmo biologista y evolucionista había sido defendido ya por muchos biólogos y filósofos contemporáneos, Ortega “multiplicó y desparramó pródigamente su actividad en otras regiones correspondientes a las formas vitales humanas y culturales, más periféricas y superficiales, pero también más claras, más brillantes y más propias al lucimiento del escritor”.

Por otra parte, la década de los sesenta se inauguró con la publicación de *Ortega I. Circunstancia y vocación* (1960), el primer volumen del monumental estudio genético histórico de la obra de Ortega, dedicada a su maestro por Julián Marías.

Pero la sombra de la polémica siguió acompañando a la obra de Ortega. En 1961, los intelectuales tradicionalistas vinculados al Opus Dei, y pertenecientes al Departamento de Cultura Moderna del CSIC, van a atacar la obra de Ortega desde la editorial Rialp. En efecto, Vicente Marrero publicó su trabajo *Ortega, filósofo «mondain»* (1961), en el que ofrece su particular visión de la filosofía de Ortega, como una filosofía superficial y mundana, de vividores y diletantes, superada por el rigor de los tiempos. Por su parte, Gonzalo Fernández de la Mora publica su estudio *Ortega y el 98*, en el que convierte a Ortega en un epígono del 98, aunque con más quilates de racionalidad en su actuación intelectual, desconocedor de la filosofía tradicional española, la neoescolástica, y máximo responsable del advenimiento de la Segunda República. Ortega sería, a juicio de Fernández de la Mora, un filósofo poeta ya superado por la evolución de la cultura española.

Mediados de los años sesenta, superada ya la reacción de la cultura establecida, Rodríguez Huescar alertaba del peligro de convertir a Ortega en un clásico prematuro⁹⁶. Entonces era ya un hecho que Ortega y su herencia intelectual no formaban parte de los referentes del grupo de Catedráticos de Postguerra que iban a jugar un papel decisivo en la reinstitucionalización de los estudios universitarios de filosofía desde los años sesenta y durante la Transición.

⁹⁵ “La voluntad de sistema es evidente. Ahora bien, ¿tiene Ortega un sistema? Si por sistema se entiende una visión totalitaria de la realidad, centrada en torno a un principio fundamental o apoyada sobre una idea que da sentido y cohesión a todas sus derivaciones, nosotros responderíamos que sí. (...) Conforme a esto, tendríamos como primer principio ontológico y como fondo básico de toda la realidad y de todo el Ser a la misma Vida, la cual no es un principio estático, inerte, sino móvil, dinámico, evolutivo, en perpetuo devenir creador de formas de vida, más o menos a la manera de Bergson (...) Ahora bien, en este aspecto la originalidad de Ortega es escasa o nula. Lo mismo y mejor habían dicho ya otros filósofos y biólogos contemporáneos. Cada uno debe medir sus propias posibilidades. Tal vez, por esto nunca puso especial interés en explicar y desarrollar esos conceptos, y prefirió dejar en una discreta penumbra esa zona soterrada de su pensamiento, sin los desarrollos y ampliaciones acostumbrados en los tipos corrientes de filosofía. En cambio multiplicó y desparramó pródigamente su actividad en otras regiones correspondientes a las formas vitales humanas y culturales, más periféricas y superficiales, pero también más claras, más brillantes y más propias al lucimiento del escritor (...) La adopción de un sistema cerrado habría quizá privado a Ortega de la libertad, la flexibilidad, la riqueza y de la gracia literaria, que son sus principales encantos. Para nosotros al menos, el Ortega que más vale no es el “filósofo sistemático”, sino el escritor culturalista, que aunque siempre hizo profesión de filósofo –y lo era de verdad- tuvo el acierto de moverse en un campo, o en múltiples campos, en que supo brillar desplegando a velas henchidas la agudeza de su ingenio fertilísimo, en captar destellos y matices de las personas, las obras y las cosas, luciendo de paso una amplia riqueza de información sobre el pensamiento extranjero, entonces poco menos que desconocido en España.” (*El sistema de Ortega*, recensión de la obra del mismo título de Ciriaco Morón Arroyo, publicada en la revista *Salmanticensis* en 1968, pp. 150-152)

⁹⁶ Peligro de anactualidad y de ineffectividad. En “Carta abierta a J. A. Maravall”, Cuadernos Hispano Americanos, 190 (1965). Tomado de Rodríguez Huescar, A. (1994), *Semblanza de Ortega*, José Lasaga (Ed.), Barcelona: Anthropos, p. 154.

Bibliografía:

- Abellán, José Luis (2000), *Ortega y Gasset y los orígenes de la Transición Democrática*, Madrid: Espasa-Calpe.
- Aranguren, José Luis (1992), "Ortega y la literatura", en *Ortega y la fenomenología*, Ed. Javier San Martín, Madrid: UNED.
- (1958), *La ética de Ortega*, Madrid: Taurus.
- Araquistáin, Luis (1962), *El pensamiento español contemporáneo*, Buenos Aires: Losada.
- (1956), "En defensa de un muerto profano. El ensayista. El sociólogo", *Sur* (Buenos Aires), 241, pp. 120-130.
- (1934), "José Ortega y Gasset: profeta del fracaso de las masas I", *Leviatán*, 8, p. 13-22.
- (1935), "José Ortega y Gasset: profeta del fracaso de las masas II", *Leviatán*, 9, p. 1-14.
- Cascales, Charles (1957), *L'humanisme de Ortega y Gasset*, Paris: PUF.
- Fernández de la Mora, Gonzalo (1961), *Ortega y el 98*, Madrid: Rialp.
- (1987), *Filósofos españoles del siglo XX*, Madrid: Planeta.
- Ferrater Mora, José (1957), *Ortega y Gasset: An Outline of His Philosophie*, New Haven: Yale University Press.
- (1958), *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Barcelona: Seix Barral.
- Gaos, José (1957) *Sobre Ortega y Gasset. La profecía en Ortega*, México: Imprenta Universitaria.
- González Caminero, Nemesio (1962), "Ortega, póstumo", *Crisis*, 33-36, pp. 245-294.
- Iriarte, Joaquín (1954), "Los intelectuales y Benavente", *Razón y Fe*, 682, pp. 335-350.
- (1949), *La ruta mental del Ortega*, Madrid: Razón y fe.
- (1942), *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*, Madrid: Razón y fe.
- Laín Entralgo, Pedro (1958), "Los Católicos y Ortega", *Cuadernos Hispano Americanos*, n° 101, 16 páginas.
- Llamera, M. (1959), "El problema católico de Ortega", *Teología espiritual*, Valencia, 7, pp. 139-144.
- Llano Alonso, Fernando H. (Ed.) (2005), *Meditaciones sobre Ortega*, Madrid: Fundación Ortega y Gasset.
- Marías, Julián (1960), *Ortega I. Circunstancia y vocación*, Madrid: Revista de Occidente.
- (1958), *El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno a Ortega*, Madrid: Taurus.
- (1950), *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual*, Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina.
- Marrero, Vicente (1961), *Ortega, filósofo «mondain»*, Madrid: Biblioteca del pensamiento actual de Rialp.
- Martínez Díez, Joaquín (1958), *Religión y moral en la trayectoria Filosófica de José Ortega y Gasset*, Santander: separata.
- Morón Arroyo, Ciriaco (1968), *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid: Alcalá.
- Neira, Julio (2000), *Menéndezpelayismo y ortegafobia*, Santander: Sociedad Menéndez Pelayo.

Oromí, Miguel (1953), *Ortega y la Filosofía. Seis glosas*, Madrid: Editorial E. T., Colección Esplandián.

Ortega y Gasset, José (2004-2010), *Obras completas*, Tomos I-X, Madrid: Taurus.

-- (1983), *Obras Completas*, Tomos I-XII, Madrid: Alianza Editorial.

Pérez, Quintín (1942), “La generación del 98”, *Razón y Fe*, 531, pp. 311-325.

Ramírez, Santiago (1958 a), *La filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona: Herder.

-- (1958 b), *¿Un Orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos*, Salamanca: San Esteban.

-- (1959), *Ortega y el núcleo de su filosofía. El tema del hombre. Los primeros principios*, Madrid: Ediciones Punta Europa.

-- (1959), *La zona de seguridad: “Recontre” con el último epígono de Ortega*, Salamanca: San Esteban.

Rodríguez Huescar, Antonio (1964), *Con Ortega y otros escritos*, Madrid: Taurus.

-- (1966), *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Madrid: Revista de Occidente.

Roig Gironella, Juan (1953), *Lo que no se dice. Con una antología Teofánica de textos de Ortega y Gasset*, Barcelona: Instituto Filosófico Balmesiano.

-- (1946), *Filosofía y vida. Cuatro ensayos sobre actitudes*, Barcelona: Editorial Barna.

Sáiz Barberá, Juan (1950), *Ortega y Gasset ante la crítica. El idealismo en 'El Espectador' de Ortega y Gasset*, Madrid: Ediciones Iberoamericanas.

Sánchez Villaseñor, José (1949), *Ortega y Gasset. Pensamiento y trayectoria*, Méjico:

Semprún, Jorge (1965), “Encuesta”, *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, París, 3, oct.-nov., pp. 35-44.

Taberero del Río, S. M. (1978), “Actitudes ante Ortega”, *Actas del primer Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Antonio Heredia Soriano (Ed.), Salamanca: Universidad de Salamanca.

VV.AA. (1957), (número monográfico dedicado a Ortega y Gasset), *Revista de Filosofía*, Enero-febrero.