

**En torno a la polémica recepción de Ortega**  
**en la España nacional-católica (1939-1961)**

**1. Ortega ante la peculiar dialéctica de la cultura española en la modernidad.**

En el reinado de Felipe II, la cultura española remedievalizó. Los elementos de modernidad, que llevaban consigo las corrientes renacentistas de la primera mitad del siglo XVI, el nominalismo y el humanismo, fueron erradicados de nuestras instituciones culturales, que volvieron a enraizarse en el pensamiento escolástico medieval, eso sí, con su teología y su filosofía perenne aristotélico tomista renovadas. Este pensamiento neoescolástico se convirtió en la fuente de las ideas, que inspiraron las formas expresivas de nuestra cultura barroca contrarreformista, que se opuso al sentido moderno de la cultura europea, y entró con ésta en una peculiar dialéctica invertida.

En un primer momento, España pugnó por mantener vigente en Europa su cultura remedievalizada, frente a una cultura europea naciente, que se había enraizado en la razón humana, y tendía hacia las formas modernas: el conocimiento matemático experimental con sentido técnico, el liberalismo económico-político, la autonomía de las bellas artes, y una religión cristiana efectiva en la esfera de lo privado. Desde finales del siglo XVII, sin embargo, la cultura española tradicional ya no estuvo en condiciones de hacer otra cosa, sino pugnar por mantenerse frente al avance imparable de las formas modernas, que la impactan con violencia por las inevitables influencias políticas y tecnológicas, y que percibía culturalmente a través de los sucesivos intentos de recepción -por dar entrada e incorporar las formas modernas-, protagonizados por los novatores, por los ilustrados, por los krausistas.

Nuestra cultura se escinde, entonces, entre momentos de afirmación, dominados por un pensamiento tradicional remedievalizante, y momentos de negación, dominados por la recepción de un pensamiento extraño sobrevenido: el conocimiento científico, el liberalismo, y sus filosofías.

En el último tercio del siglo XIX, cuando se consuman las tendencias de la cultura moderna -la ciencia forma parte de los sistemas tecnológicos e impera la mentalidad positiva, se ha establecido la economía de mercado y sus sistemas políticos liberales y laicos, el mundo del arte tiene su autonomía, y la religión cristiana está en la esfera de lo privado-, nuestra peculiar dialéctica histórica moderna se hace explícita en las famosas polémicas en torno a la *Ciencia Española*. Fue la primera generación intelectual aperturista después de Sanz del Río, la Generación del 68, la que se vio inmersa en esta polémica, protagonizada, entre otros, por los neokantianos Manuel de la Revilla, y el precoz José del Perojo, que tienen enfrente al joven Menéndez Pelayo, erigido por Laverde, y por derecho propio, en defensor de la tradición filosófico-científica española -siendo tanto Revilla como Menéndez Pelayo catedráticos de literatura.

Esta generación del 68, la generación de Giner de los Ríos, Nicolás Salmerón y la Institución Libre de Enseñanza, dilatada es también la Generación de Costa y el regeneracionismo, que busca la solución al atraso de la sociedad española en las formas modernas europeas. En su aperturismo, a juicio del joven Ortega y Gasset, va a predominar la mentalidad positiva y la tendencia al practicismo, que pone en el primer plano los problemas socioeconómicos concretos y busca soluciones técnicas.

La segunda generación aperturista después de Sanz del Río es la del Desastre, la del 98, que llevó a la hiperestesia intelectual de la vida española. En la Generación del 98, la

actividad literaria desborda los límites del arte, y llega a convertir España en un problema intelectual, sin solución. Estos escritores no sólo se transforman en improvisados publicistas, que alertan a la opinión pública con sus diagnósticos y sus críticas, sino que llegan a convertirse en bienintencionados políticos de las situaciones, que percibían como especialmente críticas.

El pesimismo y la tendencia al casticismo parecen caracterizar el aperturismo de esta generación de literatos intelectuales y de intelectuales literatos. La cultura española, según esto, ha de extraer y desarrollar su propio pensamiento desde su vitalidad, desde su sensibilidad, sin tener por qué sacrificar su idiosincrasia a las formas de vida específicamente modernas. Las soluciones técnicas, que parecen imponer las formas económico-políticas de las sociedades modernas, pueden ser incorporadas por la vía de la importación. ¡Qué inventen ellos! Como si las tecnologías fueran neutras, y no condicionaran las formas de vivir y de pensar.

Entre 1904 y 1913, el joven Ortega no sólo va a encontrar las primeras fuentes filosóficas de su actividad intelectual, sino que va a cimentar su influencia social y académica, en singular y audaz confrontación con los intelectuales y las instituciones de futuro en su circunstancia. Entonces va a definir su posición aperturista y modernizadora, reaccionando frente al pensamiento tradicional, y rectificando las posiciones de las dos generaciones aperturistas anteriores. Ortega ejerce esta enérgica labor intelectual, porque aspira a erigirse en el guía de su generación, y a convertir ésta en heredera de las dos generaciones intelectuales precedentes: la Generación del 68 (Giner de los Rios, Salmeron, Costa, Ortega Munilla, etc.), y la Generación del 98 (Unamuno, Baroja, Azorín, Maeztu, etc.). Por eso, pretende levantar el pendón de Joaquín Costa.

El joven Ortega no duda, que el pensamiento aristotélico-tomista, en el que enraiza nuestra cultura tradicional, está petrificado; por eso mismo, piensa que la esterilidad de ésta no tiene recuperación posible. Frente a Menéndez Pelayo y el tradicionalismo, defiende que no existe una tradición filosófico-científica en España, capaz de ofrecer ideas fértiles para afrontar el futuro. Las dudas que pudiera haber habido al respecto, quedaron disipadas cuando Menéndez Pelayo sacó a la luz pública sus listados de científicos españoles, escribe Ortega, con esa mezcla de ironía y de exageración, que dan lugar al sarcasmo más cruel.

Pero tampoco se va identificar el joven Ortega con la posición aperturista de las dos generaciones intelectuales anteriores, que también fueron críticas con el tradicionalismo, sino que más bien perfilará su posición desde ellas, aprovechando sus fuentes.

Frente a la mentalidad positiva y el practicismo, que se apodera del krausoinstitucionismo y del regeneracionismo, Ortega va a defender que la modernización de la sociedad española ha de empezar por ser una modernización cultural. En especial, hay que renovar el pensamiento filosófico científico, fuente de las ideas dinamizadoras de la sociedad, y educar a las élites cultas, que las hagan efectivas en la sociedad. Con ser acuciantes los problemas económicos y políticos de la sociedad española, todos ellos nacen del problema de fondo: la tradición cultural española lleva siglos siendo estéril.

La experiencia del 98 y de su Generación marcará la vocación intelectual de Ortega; si bien, el irá más allá del diagnóstico del Desastre y del pesimismo, para convertir a España en un problema intelectual, cuya solución está en la ciencia germánica. Ortega se propuso radicalizar científicamente la actividad intelectual de la Generación del 98, que, por su carácter meramente literario, se hundía en el pesimismo de la crítica estéril o, peor aún, del servilismo al poder. La actividad intelectual, a su juicio, no puede ser mera literatura, sino que ha de tener el rigor científico de la idea: “O se hace literatura, escribe, o se hace precisión, o se calla uno”.

Por otra parte, frente al pesimismo y la tendencia al casticismo de la Generación del 98, que pretendía enraizar la cultura española en un pensamiento artístico literario, que diera

expresión a la sensibilidad propia, supliendo los déficits de ciencia y tecnología mediante la recepción y la importación, Ortega va a buscar un pensamiento filosófico-científico del siglo XX adecuado a la cultura española. Un nuevo radicalismo, que ilumine las formas de vida de la España contemporánea.

## **2. La reconciliación de la cultura española con la filosofía del siglo XX en la obra de Ortega.**

Ortega va a buscar el nuevo radicalismo de la cultura española contemporánea en la ciencia germánica. En efecto, en 1905, Ortega tomó la decisión de hacer un viaje de estudios a Alemania con la ayuda económica de su familia. Su lectura de Renan, y la inspiración de la Institución Libre de Enseñanza, influyeron en este golpe de timón decisivo, que le llevaba al encuentro de las fuentes de su actividad intelectual.

En su primer viaje a Alemania, en Berlín, Ortega parece haber llegado a la convicción de que la filosofía neokantiana podía ser la fuente de la renovación de la cultura española, de manera que, en su segundo viaje, se dirigió a la Meca del Neokantismo, a Marburgo, donde estudió con intensidad el sistema trascendental de Hermann Cohen y la Pedagogía social de Natorp. En su tercer viaje a Alemania, siendo catedrático de metafísica de la Universidad Central, se dirige también a Marburgo, sin embargo, en esta ocasión se va a encontrar con la problemática filosófica de su propia generación intelectual, tal y como era discutida, sirviéndose del postkantismo y de la fenomenología, en el grupo de Nicolai Hartmann en Marburgo.

A la generación de Ortega pertenecieron autores tan notables, como Heidegger, Wittgenstein, Adorno, Benjamin, Mannheim, entre otros, que, desde corrientes tan dispares como la fenomenología, la analítica o el marxismo, pusieron el nuevo radicalismo de la filosofía en la vida histórica concreta, y decidieron el llamado giro pragmático de la filosofía del siglo XX. Desde su vuelta a España, la actividad filosófica de Ortega está conectada con la problemática central, que constituye el programa de esta generación, si bien no lo formuló de manera explícita hasta 1923, en el *Tema de nuestro tiempo*: la superación del idealismo moderno.

1928 fue otra fecha decisiva para el encuentro de Ortega con el pensamiento radical de su filosofía. Su lectura de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger, que coincide prácticamente con su segundo viaje a Argentina, impulsa y da rumbo a la segunda navegación de su obra. Desde entonces, con el intervalo que supuso su intervención intelectual y política en el advenimiento y constitución de la Segunda República, Ortega va a ir ganando en intensidad filosófica, hasta tomar plena conciencia de su nuevo radicalismo en sus lecciones<sup>1</sup> de esta segunda navegación, y en escritos, como *La idea de principio en Leibniz, Origen y epílogo de la filosofía, El hombre y la gente*, etc.

La vinculación 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 negar 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 escritor<sup>2</sup> 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 exilado en Lisboa, *La idea de principio en Leibniz*, y dentro del epígrafe “*Breve paréntesis sobre los escolasticismos*”, el Ortega viejo concibe la 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 el 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 propio 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 con 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 propia 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 Díez 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 europea 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 socio-política, 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 tópica del desprecio y la desconsideración de los intelectuales de izquierdas, de la hermenéutica inquisitorial y condenatoria de la Iglesia y de los intelectuales tradicionalistas, pero también en una obra administrada, a fin de ser convertida en la vía de apertura del pensamiento español en el período franquista.

### **3. Ortega, un exilado de su propia obra<sup>3</sup>, y el triunfo póstumo del nacional-catolicismo.**

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 pureza ideológica. 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 exila 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 buenos resultados hasta el siglo XIX.

Toda la cruzada del Nacional-catolicismo 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 clérigos conjurados contra 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 identificaron con el destino del pensamiento español, y los agentes del Nacional-catolicismo, que la quisieron desacreditar y erradicar.

En la España franquista, la cruzada 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 poner en el Índice, a finales del siglo XIX, el libro sobre las corrientes intelectuales en Alemania del neokantiano José del Perojo.

Esta cruzada nacional-católica contra la figura, la obra y la herencia intelectual de Ortega y Gasset, se desarrolló en distintas campañas, 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 esta cruzada fueron 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 comprometidos con el Régimen. En esta cruzada, participaron también los intelectuales<sup>4</sup> vinculados al *OPUS DEI*, Rafael Calvo Serer<sup>5</sup>, Vicente Marrero, y el monárquico Gonzalo Fernández de la Mora<sup>6</sup>, 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*. En la cruzada, participó también la cúpula de la academia filosófica del momento, en el Instituto Luis Vives del CSIC y su Revista de Filosofía, con un pacto tácito de silencio en torno a la figura y la obra de Ortega; un silencio calculado, que escondía la crítica neoescolástica y el menosprecio de su obra.

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.

De este exilio de Ortega forma parte también la administración de su obra por parte de sus discípulos, José Gaos en México, 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 obra<sup>7</sup>, 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 esta cruzada nacional-católica contra la obra de Ortega en la España franquista, conviene recordar también, aunque no lleguemos a desarrollarlo, que la 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 Araquistáin<sup>8</sup> a la cabeza, verterán una serie de tópicos<sup>9</sup>, 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 Ibérico<sup>10</sup>, reconoció Jorge Semprún, que los intelectuales marxistas “no habían hecho una crítica seria” 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 tradición<sup>11</sup> 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 la particular cruzada de la Iglesia y de los intelectuales tradicionalistas contra los intelectuales increyentes del 98<sup>12</sup>, y sus epígonos del 14, estando a la cabeza de ambos Unamuno y Ortega.

La revista *Razón y Fe* de los jesuitas participó decididamente 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 jesuita Joaquín Iriarte. Este jesuita tenía una imagen muy negativa del intelectual<sup>13</sup>, 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*,<sup>14</sup> que luego recogió en su libro de 1942, *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*<sup>15</sup>. Este libro no tuvo reediciones, según confiesa el propio autor<sup>16</sup>, 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, como tal, había de ser perseguido y condenado. Tal vez fuera este jesuita menéndezpelayista, antifalangista, y dominado por la ortegafobia, quien terminó por movilizar a los jesuitas contra Ortega.

*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 acrítica<sup>17</sup> 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 acrítica<sup>18</sup> 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 perseguía 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 pelayismo<sup>19</sup> 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 P. Alejandro: la de que después de la última sangría, 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.”<sup>20</sup>

#### **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”<sup>21</sup>. 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*<sup>22</sup>. 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”<sup>23</sup>. 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!”<sup>24</sup>

La fundación y desarrollo del Instituto de Humanidades en Madrid, que protagoniza Ortega con su discípulo Julián Marías, desata las iras de los agentes del nacional-catolicismo. En la revista *Alferez*, 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 van a arreciar desde todos los centros del nacional-catolicismo.

En Méjico, el padre jesuita J. Sánchez Villaseñor<sup>25</sup> publica su tesis doctoral, dirigida por Recasens Siches, *Ortega y Gasset. Pensamiento y trayectoria*. Las dudas frente la filosofía de Ortega de José Gaos, el discípulo decepcionado, separado del maestro por los acontecimientos políticos, pero también desconocedor de los desarrollos dados por el maestro a su obra en el exilio, inspiran al jesuita Villaseñor, que ya había combatido el historicismo en su obra de 1945 *La crisis del Historicismo y otros ensayos*. José Gaos ha podido sugerir a Villaseñor tres cuerpos de ideas utilizables:

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 metafísicas<sup>26</sup>. El tema moderno de la predicción es una profanación moderna de la religiosidad y la profecía<sup>27</sup>.

En segundo lugar, que el trabajo de hacer metafísica<sup>28</sup>, 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 artístico, 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 artículos<sup>29</sup> 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 a demostrar que el reconocimiento internacional de Ortega no tiene fundamento.

El primer capítulo de la obra lo dedica a deshacer “exageraciones” tocantes a la resonancia internacional de la filosofía de Ortega –por supuesto, que para su resonancia en España, en especial, para Julián Marías, no tiene más que desprecio<sup>30</sup>- “Es mucho lo que han exagerado! No se lleve a mal que la grandeza del héroe [Ortega], vaya viniendo a sus verdaderas proporciones”. Semejante ejercicio de soberbia y resentimiento sólo son concebibles en ambientes culturales tan deteriorados, como el nacional-católico de la España

franquista. 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 desconoció en su primer ataque. Pero sigue sin tomar en consideración los escritos del llamado *Ortega póstumo*<sup>31</sup>. 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-espiritualismo<sup>32</sup>. 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 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, que darnos, porque éste es incompatible con el historismo. Iriarte deja de lado, como su hermano de orden, el jesuita 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 “caminos 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”<sup>33</sup>. “En estos ensayos (en *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”<sup>34</sup>. Nietzsche, Goethe<sup>35</sup>, 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*<sup>36</sup>, 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*<sup>37</sup>, 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<sup>38</sup> Joaquín 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*<sup>39</sup>. 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 comprendido<sup>40</sup>, 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 directa”<sup>41</sup>-, 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”<sup>42</sup>.

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 estratégicamente dispuestos para en todo caso llegar al objetivo pretendido.

- Para conseguir determinados fines que quien maneja la intriga se preestablece: 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 fenómeno<sup>43</sup>, que intenta desorientar a la opinión pública sobre el valor de la figura y la obra de Ortega. Ante ella, afirma Marías, hay que actuar abiertamente, para desenmascarar a esos tres antípodas, y mostrar que han intrigado para demostrar que Ortega no está vigente como filósofo.

El libro tiene tres capítulos y tres apéndices. El capítulo primero tiene el título *Nuevos usos intelectuales*<sup>44</sup>, se orienta a poner de manifiesto lo que de falsificación hay en una intriga. El capítulo segundo, *La capacidad teórica*<sup>45</sup>, estudia la mala interpretación de Ortega por parte de los antípodas. El capítulo tercero, *Quod erat demonstrandum*<sup>46</sup>, intenta desentrañar el fondo de la intriga, busca objetivos preestablecidos.

*El arte de citar*<sup>47</sup> 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 impropio*<sup>48</sup> recoge algunas de las lindezas que el padre Iriarte deja caer sobre Ortega.

*Nuevas formas de veracidad*<sup>49</sup> insiste en que es difícil encontrar una frase verdadera, y que es misión imposible, si lo que se busca es un párrafo verdadero. Iriarte desconoce las candilejas de la vida y la obra de Ortega, y mezcla suposiciones e ignorancias siempre contra la cuenta de haberes de Ortega.

A la acusación de Julián Marías, respondió el artículo *¿Intriga intelectual contra Ortega?*<sup>50</sup>, del padre J. Iturrioz, que fue uno de los jesuitas dedicados a perseguir la obra de Unamuno. En su artículo, defiende al padre Iriarte, del cual alaba su nobleza. En cambio, el libro de Marías le parece una “disputa personal” de Marías contra Iriarte. Está convencido de que “Ortega es historista”. Este farragoso y maquiavélico artículo de Iturrioz concluye afirmando, que el libro de Marías no demuestra la existencia de ninguna intriga intelectual, y, lo que es peor, que ha seguido un método equivocado. En lugar de refutar filosóficamente las

serias críticas, que formulan contra la filosofía de su maestro sus tres hermanos de orden, se ha inventado una intriga inexistente<sup>51</sup>.

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 él había publicado ya bastantes trabajos ilustrativos sobre su filosofía. Pero, en aquel ambiente nacional-católico, que era masivamente hostil a Ortega, el libro de Marías no logró su objetivo, por no decir que resultó contraproducente.

### **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, como parte de su estrategia global de apertura y búsqueda de relaciones y reconocimiento internacional. Dionisio Ridruejo y el falangismo aperturista reivindicaron a Ortega.

En el año 1953, sin embargo, Miguel de Unamuno es 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 de la revista de 1953, publica la noticia *Ortega o "El estado de la cuestión"*, que hacía referencia al curso, que, con ese título, estaban celebrando en honor a Ortega, con motivo de su jubilación de la cátedra, sus discípulos y seguidores, entre los cuales estaban 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, y 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 arriba citados, 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 pretende 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 deudas que no son suyas, sino del catolicismo *español...*”<sup>52</sup>. Una prueba fehaciente de que Ortega no descristianiza es, a juicio de 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 verdadero maestro. No lo era de Laín Entralgo, que había criticado el historicismo de Ortega. Ni tampoco de Aranguren,

que se remite más bien, como aquel, a la filosofía de Xavier Zubiri, que les resulta más convincente por su carácter sistemático y cristiano. En este mismo año, estos intelectuales homenajearon a Zubiri.

A la publicación de esta carta de los católicos orteguianos, añadió Vicente Marrero Suárez su contrarréplica, de la que entresacamos algunas revelaciones, que hoy nos pueden parecer sorprendentes:

- 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".

- 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.

En su contrarréplica, 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*<sup>53</sup>, 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 Europa<sup>54</sup>.

En el libro, Roig Gironella incluye una carta pastoral<sup>55</sup> del Arzobispo-obispo de Barcelona, Gregorio Modrego, en la que este prelado advierte contra los intelectuales impíos que corrompen la fe y las costumbres de los jóvenes con sus escritos impíos.

También del año 1953, es el libro antiorteguiano del padre franciscano Miguel Oromí, *Ortega y la Filosofía*<sup>56</sup>. 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 democrática<sup>57</sup> de los estudiantes madrileños, pero también desató, como era de esperar, una nueva campaña contra su obra, y no sólo por el hecho de que recibiera la Confesión y la Extremaunción de manos del padre agustino Félix García. La prensa española se hizo eco de su muerte, siguiendo precisas instrucciones del Ministerio de Información y Turismo en cuanto a la 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 la cruzada antiorteguiana, que tenían los agentes del Nacional-catolicismo, se pone de manifiesto en las noticias de la prensa nacional, con motivo de la muerte del filósofo madrileño, por ejemplo en la recogida en *La Gaceta del Norte*<sup>58</sup> 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 de Ortega. Pocos días después de la muerte del filósofo madrileño apareció el primero, *Ortega y su circunstancia última*<sup>59</sup>, donde insiste en que Ortega 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 publica en *Razón y fe* el artículo *Ortega en su vivir y pensar*<sup>60</sup>. 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, según el jesuita, 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, a juicio del jesuita, 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 no ve, que Ortega entendió su obra como un proyecto generacional de renovación cultural de la sociedad española.

- Ortega, según el jesuita, traicionó su vocación académica y metafísica por su dedicación a la labor intelectual. En realidad, Ortega 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 supo hacer compatible 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”<sup>61</sup>. 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 hoy se nos caen de las manos. 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 olvido<sup>62</sup>. Este jesuita, a mi juicio, no acierta ni siquiera a fijar 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*<sup>63</sup>. A su juicio, la física y las ciencias de la naturaleza refutan al empirismo, al funcionalismo<sup>64</sup> y al 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.”<sup>65</sup>. 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 *Otrosí sobre Ortega y Gasset*<sup>66</sup>, 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 Puig<sup>67</sup>, 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.”<sup>68</sup>

*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 academia 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 academia filosófica 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 de la época. De entrada, el editorial no puede ocultar los prejuicios frente a aquella, característicos de la cultura nacionalcatólica imperante<sup>69</sup>. No hace falta insistir en que ninguno de los conspicuos colaboradores del 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, porque identifica 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.”<sup>70</sup>

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*”<sup>71</sup>

*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, y tiende a interpretarla en un sentido reduccionista, como si Ortega redujese el hombre a su vida individual e histórica, dando una visión historicista y culturalista del ser humano, de la que resultaría una visión antropocéntrica, sinsentido y desesperanzada<sup>72</sup>. En realidad, Ortega distingue entre lo que las ciencias empíricas pueden conocer objetivamente del hombre, y lo que del mismo puede interesar a la filosofía, que no es otra cosa, sino la realidad histórica de la que es protagonista.

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; c. No se libra de sus prejuicios metafísicos, ni de ocasionales ocurrencias críticas sin sentido; d. Ve la complejidad, incluso contradicción de la obra, pero no acierta a resolver una posición positiva e interesante; e. No enfoca de manera teórico-constructiva.

Frutos repetirá esta crítica a la antropología de Ortega en su reseña<sup>73</sup> del libro de Julian Marías, *Ortega I. Circunstancias y Vocación*. Esa obra de Marías, a su juicio, expone la

filosofía que Ortega, por infidelidad a su vocación académica, dejó latente en su obra; 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”.

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 histórica<sup>74</sup>, 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 ciencia<sup>75</sup>, 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 filosófico<sup>76</sup>. Propone estudiar la evolución de su estilo filosófico, y catalogar su uso filosófico<sup>77</sup> 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 elogioso<sup>78</sup>. Ofrece un testimonio 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.”<sup>79</sup>

En este monográfico, así mismo, Emilio Lledó tiene un breve artículo, *Filosofía y éxito, dos palabras sobre Ortega en Alemania*, en el que muestra un desapego y desconsideración proverbiales 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 universitaria<sup>80</sup>, y como un intelectual burgués, un autor del gusto de la burguesía contra el ascenso de las masas<sup>81</sup>.

“Si detrás de todo ésto [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 (...)”<sup>82</sup>. 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, los jesuitas continuaron la cruzada contra su obra en sus universidades y centros de enseñanza superior. Así promovieron la realización de tesis doctorales. Por ejemplo, en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, se leyó la tesis *Religión y moral en la trayectoria Filosófica de José Ortega y Gasset*, de Joaquín Martínez Díez, cuya separata se publica en Santander en 1958, aunque fue defendida en 1956. Constan 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 jesuítica<sup>83</sup> 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 Saiz 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 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 despreción 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.<sup>84</sup>

En lo que se refiere a la moral<sup>85</sup>, 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 cruzada 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*<sup>86</sup>. 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 ataque<sup>87</sup> 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 cruzada de la Iglesia 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 filosófica<sup>88</sup>; a continuación, el dominico arriesga una síntesis de la filosofía orteguiana en 24 apretadas páginas<sup>89</sup>; finalmente, reexpone la filosofía de Ortega evaluándola<sup>90</sup>. El libro debió de resultar árido y repetitivo ya entonces, en la España nacional-católica. 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 Ortega<sup>91</sup>.

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 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 nausea y el sinsentido, respecto de la cual, el filósofo madrileño tomo 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 inmoral<sup>92</sup>. En realidad, en la actitud de Ortega hay un reconocimiento de los logros de la lógica formal, pero también un 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, 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 de los desarrollos de la lógica contemporánea<sup>93</sup>.

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-escolástica<sup>94</sup>, con el epígrafe *Ensayo sobre lo que pasó a Aristóteles con los principios*<sup>95</sup>, 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 acogida<sup>96</sup> del libro sobre Ortega de Santiago Ramírez en los medios oficiales y académicos, sólo se puede explicar en una atmósfera cultural como la nacional-católica, propia de la dictadura militar franquista. Muchos consideraron la crítica del padre Ramírez como irrecusable y definitiva.

En su recensión<sup>97</sup> 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<sup>98</sup> vuelva a presidir el ambiente intelectual español. Esa actitud 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 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 recensión<sup>99</sup> 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*<sup>100</sup>, 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 Orteguismo católico<sup>101</sup>: 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 la ética de Ortega, que es una ética de la autenticidad, estimulante de la excelencia, no es incompatible con el aristotelismo, ni 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 irrecuperable 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 Ramírez, que este recopila y le hecha en cara<sup>102</sup>. “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.”<sup>103</sup>

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*, 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?

Santiago Ramírez es un prototipo de la *indocta ignorancia* clerical, 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 perseverante ignorancia, 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...”<sup>104</sup>.

b. Su epistemología ahistórica, que se niega a aceptar el carácter histórico del conocimiento científico, se ve 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...”<sup>105</sup>.

Julián Marías participó en la polémica con su escrito de 1958, *El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno a Ortega*<sup>106</sup>, 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*, siguiendo su misma línea e incidiendo más si cabe en la peligrosidad de la obra de Ortega.

Finalmente, Santiago Ramírez escribió su opúsculo *Ortega y el núcleo de su filosofía*.

*El tema del hombre. Los primeros principios*<sup>107</sup>, que nace de un desesperado intento por hacer compatible su versión, con la publicación de obras póstumas como *La idea de principio en Leibniz, ¿Qué es filosofía?*, y *El hombre y la gente*, éstas dos últimas ya leías, 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 recensión<sup>108</sup> 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 incompenetrables: 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 su *El problema católico de Ortega*<sup>109</sup>, pero el ataque de Ramírez había quedado desbordado ya por la publicación del llamado “*Ortega póstumo*”, y por la imposibilidad, puesta de manifiesto en toda esta polémica, de hacer una interpretación aceptable de carácter sincrónico y esquemático de la obra de Ortega. 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.

En efecto, el jesuita Nemesio González Caminero, en su escrito *Ortega, póstumo*<sup>110</sup>, definió un tercer Ortega, en relación a los escritos póstumos que se publicaron a partir de 1957<sup>111</sup>. Hasta entonces se conocía el primer Ortega de *Meditaciones del Quijote*<sup>112</sup>, y un segundo, tras la segunda navegación, marcada por la edición de sus obras completas en 1932<sup>113</sup>. 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.”<sup>114</sup>.

En su artículo, este jesuita 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.

Al Ortega último no se le ocultó como algunos de sus mejores discípulos, sin que ello resfriase su fe católica, le tomaban como guía de su vida intelectual, y encuadraban en la filosofía orteguiana sus propias y heterogéneas investigaciones. Vió, sobre todo, que, lejos de despreciarle, sin leerle, y de atacarle sin entenderle –a lo que estaba acostumbrado desde hacía muchos años- ahora se le dedicaban por parte de este sector católico, en el que no faltaban algunos clérigos, estudios seriamente documentados y sin apasionamiento.”<sup>115</sup>.

Por otra parte, la crítica americana, y el discípulo Julian Marías, iban a imponer en los años sesenta 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 recensión 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 recensión es interesante, porque expone la razón que le llevó a mantener su interpretación del sistema de Ortega como un panteísmo biologista y evolucionista de inspiración bergsoniana<sup>116</sup> 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, en 1960, apareció con el título *Ortega I. Circunstancia y vocación*. el primer volumen del monumental estudio genético histórico de la obra de Ortega, dedicada a su maestro por Julián Marías.

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»*<sup>117</sup> (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*<sup>118</sup>, 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.

En ningún momento dejó de estar acompañada la obra de Ortega por la sombra de la polémica. Tenía sus buenas razones el discípulo de Ortega, Rodríguez Huescar, cuando, finalizada ya la cruzada a mediados de los años sesenta, alertaba del peligro de convertir a Ortega en un clásico prematuro. Y, desde luego, en los años sesenta ya era un hecho que Ortega y su herencia intelectual habían perdido al grupo de Catedráticos de Postguerra, que jugarían un importante papel en la reinstitucionalización de los estudios universitarios de filosofía desde los años sesenta y durante la Transición.

#### **f. La generación perdida y el triunfo postumo del nacional catolicismo.**

El Grupo de *Catedráticos de Posguerra* se formó en los momentos más oscuros del Régimen franquista, los años cuarenta, con la cultura nacionalcatólica presionando sobre sus mentes, en una Facultad de Filosofía, de la que había sido erradicada la obra y la herencia intelectual de Ortega, y dominada por una neoescolástica decadente y estéril. Con la terminología escolástica, se impusieron en la universidad española las formas filosóficas

arquitectónicas y conceptuales, cayendo en descrédito las formas más literarias y retóricas.

Ninguno de estos catedráticos de Posguerra llegó a experimentar a Ortega, aunque leyera en alguna medida su obra; en realidad, sus “dioses intelectuales fueron otros”<sup>119</sup>. Los miembros de este grupo, que eran de alguna manera académicos y aperturistas, buscaron una institución filosófica normalizada desde el punto de vista científico y docente, bien con la recepción de autores analíticos o continentales contemporáneos, como Carlos París, Manuel Garrido, o Emilio Lledó, etc., bien avanzando desde ésta al desarrollo de su propia filosofía, como Gustavo Bueno. Otros autores del grupo, más académicos, como Valls Plana, Sergio Rábade, Montero Moliner, etc., contribuyeron a incrementar el conocimiento de la Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea, y, en algunos casos, pusieron en marcha recepciones de filosofía contemporánea, sin tomar en consideración a Ortega, como la recepción de fenomenología<sup>120</sup>, de la que surgió la presente Sociedad Española de Fenomenología. Los autores con un planteamiento antiacadémico y rupturista, como Sacristán, marxistas y alejados de las coordenadas filosóficas de Ortega, intentarán normalizar nuestra cultura filosófica mediante la recepción de autores de la primera analítica y de las principales corrientes del marxismo contemporáneo.

Desde la segunda mitad de los años cincuenta, fue especialmente importante la presencia de los catedráticos aperturistas de este grupo en las universidades españolas, donde dieron entrada en muchos casos a los autores decisivos de la Generación de Filósofos Jóvenes, impulsando así las recepciones de analítica, marxismo, fenomenología, hermenéutica, y ciencias sociales. Como también fue importante, en este sentido, su labor como directores de colecciones y revistas de filosofía.

Julián Marías había pronosticado, que el olvido de Ortega traería consigo la involución de la filosofía española. Ciertamente, esta discontinuidad con la cultura filosófica anterior a la Guerra Civil, en especial, con la obra y la herencia intelectual de Ortega, trajo consigo la orfandad y la tendencia rupturista de los Catedráticos de Postguerra aperturistas y, en especial, de la Generación de Filósofos Jóvenes. Así que, la tardía renovación de las materias tradicionales de la Facultad de Filosofía, en las que los miembros neotomistas del grupo mantuvieron las formas arcaizantes de la filosofía tradicional hasta los años ochenta, y el carácter académico y sucursalista de las nuevas recepciones sobrevenidas y protagonizadas por aquellos desde los años sesenta, facilitaron la escisión de la Facultad de Filosofía en cuatro áreas de conocimiento filosófico, y la escisión entre filosofía y filosofía española.

Ésta ha sido, a mi juicio, la consecuencia del triunfo póstumo y vergonzoso del nacional-catolicismo y su escolástica sobre Ortega, es decir, del silencio en torno a su obra de las dos generaciones, que protagonizaron la reinstitucionalización de la filosofía española en la Transición.

Los representantes de la filosofía tradicional fueron conscientes de la transformación, que se estaba produciendo en nuestra institución filosófica. La revista *Pensamiento* dedicó el volumen 29 del año 1973 a *las tendencias actuales de la filosofía*, que no eran otras sino los autores y las corrientes, que estaban traduciendo y exponiendo, desde los años sesenta, los catedráticos aperturistas y los filósofos jóvenes. En el artículo de este número, titulado *Filosofía española actual*, el padre jesuita Luis Martínez Gómez informaba sobre los agentes y las recepciones, que estaban entrando en la universidad española, y constataba la ausencia de los “intelectuales de la ante-guerra”, en el caso de Ortega, a su juicio, debida al “apagamiento de su influjo social”.

Este destino trágico de la obra de Ortega, que, hablando irónicamente de la suerte de los krausistas en el siglo XIX, denunció la cruzada desatada en España contra su obra, constituye una prueba histórica, de que el catolicismo y su neoescolástica esperan su momento en el fracaso de los períodos modernizadores de nuestra cultura:

“Por los años del setenta, escribe Ortega, quisieron los krausistas, único esfuerzo

medular que ha gozado España en el último siglo, someter el intelecto y el corazón de sus compatriotas a la disciplina germánica. Más el engaño no fructificó porque nuestro catolicismo, que asume la representación y la responsabilidad de la Historia de España ante la Historia Universal, acertó a ver en él la declaración del fracaso de la cultura hispánica y, por tanto, del catolicismo como poder constructor de pueblos. Ambos fanatismos, el religioso y el casticista, reunidos, pusieron en campaña aquella hueste de almogavares eruditos que tenía plantados sus castros ante los desvanes de la memoria étnica”<sup>121</sup>.

---

<sup>1</sup> Pertenecientes a cursos que desarrolló entre su vuelta del segundo viaje a Argentina (enero 1929) y el advenimiento de la II República (abril de 1931): “¿Qué es filosofía?” (febrero-mayo de 1929); “Vida como ejecución” (diciembre de 1929-enero de 1930); “Sobre la realidad radical” (abril 1930); “¿Qué es la vida?” (1930-1931).

<sup>2</sup> No en el sentido del literato, “écrivain”, sino del pensador que hace una literatura de ideas “écrivain”, por utilizar una terminología francesa, que citará más adelante Aranguren en su artículo *Ortega y la literatura*, en *Ortega y la fenomenología*, Ed. Javier San Martín, UNED, Madrid 1992.

<sup>3</sup> Desarrollo aquí la expresión “Ortega, un exilado de su obra”, que utilizó José Luis Molinuevo en su conferencia del ciclo “*Ortega y Gasset, cincuenta años después*”, que tuvo lugar en la Fundación Botín de Santander en octubre del 2005.

<sup>4</sup> Estos intelectuales integristas van a defender un casticismo peculiar: España tiene su propio pensamiento tradicional, que es la teología católica y su filosofía perenne neotomista, tiene su propia forma política, que es la monarquía, y la bastará para modernizarse con importar ciencia y tecnología. Por eso, consideran que la visión crítica y pesimista de España, que está en las tres generaciones intelectuales después de Sanz del Río -la krausoinstitucionista y regeneracionista del 70, la pesimista e hipercrítica del 98, y la de la renovación cultural del 14-, y desemboca en el *España como problema* de Laín Entralgo, es antiespañola: está influenciada y alimenta la leyenda Negra contra España. Frente a esa visión crítica de los intelectuales, Calvo Serer va a defender que España no es un problema, España es como tiene que ser.

<sup>5</sup> Este intelectual del Opus Dei fue el primer catedrático de Historia de la filosofía española y de la Filosofía de la Historia, y el director del Departamento de Cultura Moderna del CSIC. Estaba vinculado a José María Albareda, director del CSIC, y amigo de Ibáñez Martín, que era Ministro de Educación y miembro de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas.

<sup>6</sup> Este intelectual, que no perteneció al Opus, era el subdirector del Departamento de Cultura Moderna del CSIC, y escribió su libro antiorteguiano, *Ortega y el 98*, ed. Rialp, Madrid, 1961, 266 páginas. Repitió su minusvaloración de la obra de Ortega en su obra *Filósofos españoles del siglo XX*, Planeta, Madrid 1987.

<sup>7</sup> Escribe Ortega: “Pensar que durante más de treinta años –se dice pronto– he tenido día por día que soportar en silencio (...) que muchos pseudos-intelectuales de mi país descalificaban mi pensamiento, porque “no escribía más que metáforas” –decían ellos. Esto les hacía triunfalmente sentenciar y proclamar que mis escritos no eran filosofía. [...] Parece mentira que ante mis escritos... nadie haya hecho la generosa observación que es, además, irrefutable, de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta ser filosofía” (La idea de principio en Leibniz, § 30. En la edición: Madrid, Rev. de Occidente / Alianza 1979, pp. 295-6 nota; en la edic. *OC*, t. 8 (1983), p. 296).

El Ortega maduro valora su modo de pensar alusivo y metafórico: “Hay que tomar en serio estas expresiones de la lengua donde la Humanidad ha ido decantando su milenaria “experiencia de la vida”. Esas expresiones son metáforas; pero la metáfora es *el auténtico nombre de las cosas*, y no el término técnico de la terminología. El Término –en este sentido, no de concepto definido, sino de vocablo que lo designa-, el término técnico es una palabra cadaver, esterilizada, aseptizada, y que por lo mismo se ha convertido en ficha y ha dejado de ser viviente nombrar, esto es, de ejecutar ella por sí esa operación y función que es “decir la cosa” que llamamos “nombrar”. El verdadero sentido del “nombre” es “lo que sirve para llamar a alguien”. La palabra “llama” a la cosa que no está ahí, ante nosotros, y la cosa acude como un can, se nos hace más o menos presente, se dirige a nosotros, responde, se manifiesta. Por tanto, la noción de que el hombre “llama” a las cosas proviene del pensar “animista” primitivo en que toda cosa tiene alma, un centro íntimo, desde el cual oye, entiende la llamada, responde y viene.

---

En el momento en que un nombre se convierte en término técnico, lejos de decirnos él la cosa, de traémosla y hacémosla visible, tenemos inversamente que buscar por otros medios la cosa que el término designa, verla bien, y sólo entonces entendemos el término. Una terminología es todo lo contrario de una lengua.” (La idea de principio en Leibniz, Cita tomada del epígrafe Creencia y verdad, p. 295.).

Posteriormente, con motivo de su recensión de la obra de Ortega *La idea de principio en Leibniz*, Gaos modificó parcialmente su opinión.

<sup>8</sup> No me refiero tan sólo a sus artículos *José Ortega y Gasset: profeta del fracaso de las masas*, *Leviatán*, 8 (1934), p. 13-22; 9(1935), p. 1-14. Se moderó en su artículo *En defensa de un muerto profano. El ensayista. El sociólogo*, publicado en el número monográfico de la revista *Sur* (Buenos Aires, 241 (1956), p. 120-130), en homenaje a Ortega, con motivo de su muerte. Pero consolidó su desconsiderado tratamiento de la obra de Ortega en su obra *El pensamiento español contemporáneo*, editada por Losada en Buenos Aires 1962.

<sup>9</sup> Se le considera un epígono del 98, un intelectual literato, más que filósofo, en cuanto que desconoce las formas de la filosofía científica. 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.

<sup>10</sup> París, 3(1965), octubre-noviembre, pp. 35-44.

<sup>11</sup> Por: mero literato, no filósofo (Saldaña 1916, Benancio Carro 1929), por anticatólico (*Acción Católica* 1936), por antiespañol (Benito Carmelo, *Acción Católica* 1936). Ver Taberner del Río, S. M., *Actitudes ante Ortega*, Actas del primer Seminario de Historia de la Filosofía Española, E. Antonio Heredia Soriano, Universidad de Salamanca, 1978.

<sup>12</sup> 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». (Quintín Pérez, S. J., «*La generación del 98*», *Razón y Fe* 531 (1942): 311-325.)

<sup>13</sup> “el intelectual no es precisamente el cerebral, ni el científico, ni el filósofo o pensador insigne; es el miembro de una agrupación que vive para las tareas del espíritu: arte, letras, ciencias, derecho, filosofía, periodismo, humanidades y, colectivamente, actúa en política o en algo que con ella se relaciona. Y actúa, muchas veces al menos, en sustitución de los poderes religiosos que anteriormente imprimían a la sociedad el sentido espiritual que necesita, y que ahora están descartados o se quisiera que lo estuvieran. De ahí el marcado matiz izquierdista de los intelectuales. Matiz que tampoco es propiedad de su ser [...] pero que habitualmente acompaña a los intelectuales sin adjetivación [...]

[Son materialistas, aunque algunos] «viven sin previsión alguna para el porvenir, que visten mal y comen peor, se alojan en miserables viviendas, y son conocidos entre sus ciudadanos por sus actitudes estrafalarias»(...)

[Buscan convertirse en celebridades, para impresionar al político, al industrial y al financiero] “tienen con todo tal conciencia de su superioridad, de ser la categoría máxima, que necesitan hacerla valer y sentir. Por eso hablan como hablan.” (...)

[De esto se deriva también su nefasta influencia social]

“Quienes no son el cuarto sino el primer poder --al menos donde falta el religioso--, y lo son más que por la conciencia propia, por la manera gregaria con que se somete a su fascinación la baja y alta sociedad con sus economistas e industriales, con sus universitarios y políticos. Que mande el espíritu, decimos todos en los momentos de más lucidez mental, y ¡el espíritu son ellos!”

(Joaquín Iriarte, S.J., «Los intelectuales y Benavente», *Razón y Fe* 682 (1954): 335-350, p. 337, 345-346)

<sup>14</sup> Joaquín Iriarte-AG, «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,

<sup>15</sup> *Razón y Fe*, Madrid 1942

<sup>16</sup> En el prólogo de su obra *La ruta mental del Ortega*, Madrid 1949.

<sup>17</sup> 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, como por ejemplo *Prólogo para alemanes*.

<sup>18</sup> Mezcla textos de distintos períodos, no clarifica sus presupuestos peripatético-escolásticos y menéndez-pelayistas, 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*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp.47-48

---

<sup>20</sup> Tomado de Julio Neira, *Menéndezpelayismo y ortegafobia*, SMP, Conferencias y discursos, Santander 2000, pp. 47-48

<sup>21</sup> *Cristiandad*, 53 (1946), p. 225, Barcelona-Madrid, 1-6-1946.

<sup>22</sup> Barcelona 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).

<sup>23</sup> *Ortega Gasset y su perspectiva de la historia y de la vida*. *Pensamiento* 5(1946), p. 67.

<sup>24</sup> “Encontramos un escepticismo elegante: duda, vaciedad. Filosofía sólo por filosofar, como se fuma para pasar el rato; pero no para encontrar la verdad (entiendo la verdadera verdad, la que aún siendo limitada y proporcionada a la pequeña capacidad humana, con todo dice que algo que es, y que como afirmación “absoluta” se opone al “error”. Pues bien; no hay esta “verdad” en su obra, ni pretende buscarla; filosofa creyendo a ciencia y conciencia que su mismo raciovitalismo, su mismo historismo, es un error, como cualquier otro aserto; que no tiene derecho, ni medios para asentar ninguna verdad en firme, ¡Nada de esto! Así como hay glándulas que segregan la saliva, y no se pretende negar que en otro lado el hígado contiene la bilis, del mismo modo, históricamente, vitalmente, el prodigioso cerebro filosófico de José Ortega y Gasset ha segregado unas gotas de elegante y culto perspectivismo, historismo, raciovitalismo, y otros ismos parecidos, que no pretenden ser más que algo puramente “relativo”.

Han bajado algunos filósofos poco a poco en la escala zoológica: al principio eran hijos de Dios, y tenía en su alma esta preciosa esperanza, prenda de eternidad; después negaron esta suprema dignidad del hombre deificado, a trueque de erigir su propia razón en Dios; fueron los tiempos de la “diosa razón” y del racionalismo alemán. Luego han descubierto que esta diosa es un maniquí hueco por dentro, y le han dado un puntapié, rompiendo sus percales; pero aún renunciando a la filosofía, por lo menos quedaba el hombre espontáneo que posee una verdad y procura evitar el error, convencido que, considerados como tales, no coexisten, que se oponen, se excluyen, tienen algo de absoluto. Ahora, ¡ni esto!, ¡ni sencillamente hombre! Han bajado el último peldaño: la razón que caracteriza al hombre, los anhelos del alma inmortal por lo eterno, lo bello y lo bueno, todo el prestigio de la cultura, en una palabra, lo que en el hombre es superior, queda relegado al simple papel de una función vital puramente relativa como cualquier otra función biológica, a fin de teorizar la supremacía de lo inferior que hay en el hombre, la vida espontánea; pero aún esto, ¡sin ni asentar en firme esta teoría! ¡sería ya algo “absoluto! (...) Este es el término último a que ha de llegar por fuerza *Historia como sistema*,” *Ortega Gasset y su perspectiva de la historia y de la vida*. *Pensamiento* 5(1946), p. 74-75.

<sup>25</sup> México 1949.

<sup>26</sup> “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 dicente, sería predicente.” (Ibidem, 65)

<sup>27</sup> “Al moderno inmanentismo le parece el tema de la predicción un tema profano. Siguiera mostrar que el tema profano de la predicción no es sino una moderna “profanación” más de un tema religioso, el tema religioso de la profecía, mostrando el “lugar” filosófico del primero, era lo menos que podían proponerse las notas anteriores en compensación de otras aportaciones y aciertos”, *Para una fenomenología de la predicción*, Cuadernos Americanos, 1946, n° 5 y 6, 1947 n° 2, (citado por el libro recopilación de estos artículos *La profecía en Ortega*, obra citada, p. 71)

<sup>28</sup> 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. Cito los distintos textos entrecuillados por la publicación, José Gaos, *Sobre Ortega y Gasset. La profecía en Ortega*. Imprenta Universitaria, Mexico 1957, en las páginas 79, 85, y 86.

<sup>29</sup> *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.

<sup>30</sup> “Son varios los orteguistas que en estudios recientes han desflorado estos mismos puntos [culturalismo e historismo], presentándolos desteñidos, sin personalidad, como algo que se exhibe de prestado, que no surge de ideología, que les sea propia. Por eso mismo desentonaban más. Se veía que predominaba allí lo discipular, que

---

había desproporción entre su preparación doctrinal y tales audacias, que se situaban donde no habían tenido tiempo todavía para haber llegado mentalmente y por propia reflexión.”  
Joaquín Iriarte, *La ruta mental de Ortega*, Madrid 1949, p.116.

<sup>31</sup> Ver la cita número 109

<sup>32</sup> “He aquí las líneas fundamentales de una filosofía que es la disolución de toda fórmula religiosa, moral y filosófica, y que sin objetividad, sin ejes fijos ni lastre, vuela vagarosa por los campos de la historia. Ninguna huella del Absoluto, del Trascendente, en su horizonte finista. Ningún valor incommovible en sus normas. Ningna realidad intemporal en sus esencias,. Ningún ser estable en el sujeto de sus cogniciones o actos de conciencia. Ningún espíritu en sus ciencias del espíritu y en sus actos espirituales. Nada meta-histórico. Todo sujeto, al fluir del tiempo, “qual piuma al viento”.”(*La ruta mental de Ortega*, Madrid 1949, p. 62-63)

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp.109-110.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>35</sup> Ortega habría hecho suyo el verso de Goethe: “Harto hemos vivido para la religión, hora es de vivir para la vida”.

<sup>36</sup> Razón y fe en 1950

<sup>37</sup> Ediciones Iberoamericanas, Madrid 1950, XVI + 275 páginas.

<sup>38</sup> J. Iriarte, S.I., *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*, Madrid 1942;

“ , *La ruta mental de Ortega*, Madrid 1949

J. R. Gironella, *Filosofía y vida. Cuatro ensayos sobre actitudes*, Barcelona 1946.

J. Sánchez Villaseñor, *La crisis del Historicismo y otros ensayos*, México 1945.

“” , Ortega y Gasset. *Pensamiento y trayectoria*. México 1949.

<sup>39</sup> Buenos Aires 1950.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>41</sup> *Ortega y tres antípodas*, Buenos Aires 1950, p. 35.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>43</sup> “Como la intriga es por su misma naturaleza suplantación de unas cosas por otras, empieza por actuar sobre sí misma y aparece siempre enmascarada, por lo cual es bueno buscar su inspiración a alguna distancia de su faz pública y manifiesta; la segunda cosa es que se suele incurrir en la frivolidad y la candidez de combatir una intriga con otra, sin advertir que la intriga se nutre de intriga, de cualquier intriga, y que sólo se la puede superar justamente a fuerza de evitarla. Y, por eso, la intriga ninguna es el único adversario serio de las intrigas todas.” (*Ortega y tres antípodas*, Buenos Aires 1950, p. 10).

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 13-64

<sup>45</sup> *Ibidem*, p.63-152

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 153-185.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p.17-32.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 35-38.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p.38-55.

<sup>50</sup> Razón y Fe, 143 (1951) p. 568

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 591. “Con el mayor afán de lealtad y nobleza hemos suministrado al lector datos suficientes, para que concluya por sí mismo sobre la existencia de una intriga intelectual, en el caso del P. Iriarte, o colectiva en el caso de los tres. A título de información, sin ánimo de imponer al lector mi juicio, voy a formularlo, como un dato más, cuyo valor definirá él. El subtítulo del libro, como queda dicho, es una tesis que probar. Esa tesis era para mi apriori falsa, proque estos tres autores, a dos de los cuales conozco personalmente, no obran así; y a posteriori, resulta también falsa, porque los argumentos no la han probado en modo alguno. Y añadido un dato más. Si Marías quería salir por los fueros de su Maestro –y no le discuto su derecho de hacerlo- ha sido equivocado el camino escogido. Otro más serio más filosófico debía haber seguido. Sin acudir al fácil recurso de inventar una intriga, debía haber tomado en serio lo que estos tres autores dicen en serio contra Ortega, estudiarlo a fondo y refutarlo filosóficamente. Ese era el único camino válido. El otro no era camino para una firma como la de Marías, y mucho menos si ese camino está pavimentado con un procedimiento tan poco científico, cual es el tono polémico que en cada una de las páginas de Marías hemos escuchado.”

<sup>52</sup> “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”.

<sup>53</sup> Instituto filosófico Balmesiano, Barcelona 1953.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 26-33.

<sup>55</sup> Del 15 de abril de 1953.

<sup>56</sup> Madrid, 1953, Colección Esplandián, págs. 362.

<sup>57</sup> 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 pensaron lo mismo los participantes en la encuesta de Cuadernos de Ruedo Ibérico, octubre-noviembre, nº3 (1965), pp. 35-44.

<sup>58</sup> 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 Dc. Fermín Galindo Arranz, Universidad de Santiago de Compostela. Revista Latina de Comunicación social. La Laguna (Tenerife) - enero de 1999 - número 13.

"Don José Ortega y Gasset ha ocupado durante muchos años uno de los lugares más destacados de la intelectualidad española, anterior a nuestra Cruzada, en la que acertó a despertar inquietud ante algunos de los problemas con que se enfrentará la realidad de la patria sin que lograra, sin embargo, orientarla hacia su debida solución. Él mismo vivió desorientado y sembró la desorientación entre sus discípulos.

Aunque Ortega y Gasset no perteneció a la "generación del 98", estaba íntimamente vinculado con ella, lo mismo por su insatisfacción ante la realidad española, como por su pesimismo y falta de fe en la virtualidad del espíritu español, lo que le llevó a querer abrir a España a todas las corrientes del pensamiento moderno extranjero, en lo que consistió una de sus tareas más afanosas en la "Revista de Occidente".

Como escritor destaca la elegancia de su prosa y el extraordinario dominio de la metáfora. Su sismógrafo espiritual fue siempre sensibilísimo a toda clase de temas. De aquí que escribiera mucho sobre cuestiones filosóficas, políticas, estéticas, etc. Pero contra lo que muchos han podido pensar, no fue su fuerte la filosofía, en la que su mérito mayor consistió en una cultura amplísima que le hacía seguir al día toda novedad, pero a costa de una falta de profundidad y de estima, del que no puede prescindir el verdadero filósofo.

Su estilo personal hace especialmente agradable la lectura de sus obras, pero se esconden en ella dos peligros gravísimos: su cuidadoso laicismo, que le hace orillar cuidadosamente los problemas de Dios, el gran ausente en sus páginas -cosa inconcebible en un filósofo español, por ser Dios el problema más hondo de la filosofía- y su relativismo, que le hizo afirmar en alguna ocasión que todo el sistema filosófico no es sino el bracear angustioso del hombre para no ahogarse en la nada. Ambos peligros han sido causa de que sean muchos los que han visto zozobrar en la lectura de las páginas de Ortega y Gasset su espíritu religioso y aún su fe.

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".

<sup>59</sup> Índice, octubre de 1955, p. 14.

<sup>60</sup> Razón y Fe, (1956), p. 427-448.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 446

<sup>62</sup> “A tales extremos de paganía le vieron avanzar a Ortega sus amigos de Alemania. Una antropología en si misma conclusa, sin abertura, ni apuntamientos a un Ser u Orden trascendentes, late en la obra de Ortega. Su concepción de la historia, salvando naturalmente eventuales deismos privados, es la del hombre que, perdido en bosque sombrío, trabaja por hallarse a sí y hallar el sentido del mundo circundante apoyado en su propio ser, diría yo como si se hiciera origen y término de si mismo “causa sui” (...)

---

El Dios de Ortega es la Cultura. Portador o realizador de ésta el hombre que, a través de una historia de este juego dialéctico: proyectos, ejecución, crisis, y puntos nulos, avanza en cadena cerrada quiero decir, sin relacionarse con la Providencia y bajo la acción de mentalidades descollantes que son las encargadas de dar tono y moral a la comedia humana.

Pensamiento superado, evidentemente, y como tal descrito por alguno de allende el Rhin. Ortega, por azares de la fortuna, es constitutivamente transicional. Está entre la filosofía clásica del Ochocientos representada en último término por Bergson y la existencialista que enlaza con la era atómica. Está en medio de ambas como un medieval, es decir como mentalidad de medias tintas. ¿Abocado a qué porvenir?

De sus doctrinas o teoría quedará poco o nada. Su bello estilo deportivo, en ocasiones algo preciosista, sigue mandando. Su actitud y su labor europeizantes, tal vez mejor, germanizantes, perviven. ¿Pervivirá también su gesto laico, integralmente laico, escrupulosamente laico?” Ibidem, p. 448.

<sup>63</sup> Salmanticensis, 3 (1956).

<sup>64</sup> Ortuzar entiende por funcionalismo, la tendencia a reducir el conocimiento de las cosas al conocimiento de nuestra interacción funcional con ellas.

<sup>65</sup> Ibidem, p. 239.

<sup>66</sup> Cristiandad, 283 (1956) pp. 10-12: “¿Qué queremos decir con todo esto? ¿Qué intentamos echar por la borda a maestro y discípulos con todo el bagaje de sus opiniones? De ninguna manera. Queremos repetirles que el maestro tenía en su cultura un extenso vacío, y por tanto que en estas materias su autoridad no podía ser la que corresponde a un maestro, por si no bastara la fluctuación de sus opiniones. La ciencia verdadera tiene un poco más de formalidad. No se darían los contrasentidos que observamos. Como éste: «Amó a España *ardientemente*; la tenía en muy poco en el orden, de la inteligencia; pero su poco aprecio no menguó jamás su amor. En sus obras se advierte fácilmente esta posición: *apasionado amor con escasa estimación*». ¿Cómo podía tenerla –nos preguntamos– si su vacío empieza cabalmente en donde empieza a gestarse una de las épocas más [12] fundamentales, y gloriosas de España? Lo mismo debe decirse respecto a la fuerza cultural del Catolicismo”.

<sup>67</sup> Ibidem, p. 10:” Escribe así el doctor Font y Puig: «Ortega y Gasset conocía la Filosofía griega hasta Plotino (suponemos que querría decir Plotino, un lapsus de imprenta), inclusive a San Agustín, y todo el pensamiento filosófico que va desde Leonardo de Vinci hasta la última hora de nuestros días, con extensión, profundidad e ilación singulares. En su cultura había, un extenso vacío: desde el siglo V hasta el XV; y lo más sensible es que en ocasiones emitía juicio o pretendía informar acerca del pensamiento y de los grandes maestros de aquellos diez siglos».

<sup>68</sup> Ibidem, p. 10-12

<sup>69</sup> “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 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.

<sup>70</sup> Ibidem, Juan Zaragüeta, *El vitalismo de Ortega*, p. 32.

<sup>71</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>72</sup> Frutos concluye: “La idea del hombre se ha ido formando en el pensamiento de Ortega y Gasset, sobre unos supuestos que aparecen ya en sus primeros escritos: una situación puramente terrena y antropocéntrica del hombre, y una reducción historicista del hombre a su vida.

En este punto, Ortega ha sido consecuente con sus propios principios, de modo que los enunciados iniciales conducen a la última fórmula en que su pensamiento ha cuajado: la negación radical de una “naturaleza” en el hombre, y, con ello, de la especie humana como tal especie; la negación de la racionalidad en el hombre como algo naturalmente dado y ya realizado; y la identificación del hombre con su historia.

El *antropocentrismo* es la forma más típica del *Humanismo*. Ciertamente, se puede dar un humanismo cristiano. Pero éste, por ser cristiano, será teocéntrico. Ortega, se cierra a la consideración de una dimensión trascendente en el hombre. El artículo “*Dios a la vista*” no se refiere para nada a Dios como un Ser trascendente.

---

Ortega considera como un hecho la pérdida de la fe en Dios en el hombre actual. A esto se añade que se ha perdido la fe en la razón, con lo cual no sólo la ciencia, sino toda la metafísica queda desvalorizada. Y, por ende, la Teología natural. Ni por vía de fe, ni por vía de razón, el hombre puede fundamentar su propia existencia y la existencia del mundo.

Porque la “razón histórica” es un sustitutivo, a que forzosamente recurre el hombre de hoy, desheredado, y al que sólo le queda su “desilusionado vivir”. Y, como hemos visto, la “razón histórica” no es fundamentadora: nos dice cómo se ha hecho lo que el hombre ha hecho, en un momento dado. Puede resultar incluso insuficiente, para explicar la trayectoria de una actividad humana a lo largo de los siglos; por ejemplo, el hacer filosofía. Se explica porque se comenzó a hacer, qué situación forzó a ello; pero no por qué se sigue haciendo en muy diversas situaciones, pues la “razón histórica” tiene que renunciar, por principio, a explicar la actividad humana en virtud de un modo de ser dado, de una “naturaleza humana”.

Dejar al hombre y al mundo sin fundamento impide toda sistematización filosófica: “fluidifica” la filosofía y la aproxima a la historia. Los ensayos y conferencias de Ortega están cargados, acaso por esto, de divagaciones culturalistas.

Habrà quien considere que la fundamentación del ser contingente en el Ser Necesario remite a un principio tan irracional como el “azar”. Pero no es así: da al ser contingente un fundamento “sobrenatural”, no irracional; pero le funda. La remisión al “azar” no da fundamento alguno.

Se pueden dar doctrinas que consideren al hombre como un ser puramente terreno, pero de otra manera, como ocurre en el positivismo o en el materialismo. Pero estas doctrinas no son antropocéntricas, sino cosmocéntricas. El hombre es un tipo de ente entre los demás del universo, con características específicas y encajado en el orden conjunto del cosmos. La posición antropocéntrica es una consecuencia del racionalismo, que tanto fustiga Ortega. Por eso no quiere renunciar a la razón, aunque sea en la precaria forma de “razón histórica”, como una necesidad vital que obliga al hombre a resolver su situación. Pero de lo que habría que dar razón es del modo de ser de un ente que resuelva así sus situaciones. Y, más allá, si se ha de hacer filosofía, y no sólo historia o ciencia de la cultura, buscar el fundamento de un modo tal de existir y realizarse.

Dentro de la posición Orteguiana, su doctrina sobre el hombre es correcta. Pero esa posición está previamente tomada y conduce, como hemos visto, a una idea del hombre que no se sostiene por sí misma, independientemente de su coincidencia o no con las ideas corrientes o con la idea del hombre según una religión determinada; no se sostiene en el plano estrictamente filosófico, porque no es una idea del “hombre”, sino de la “vida humana”, y ésta identificación no aparece justificada.” (Ibidem, p.87-88)

Ideas semejantes nos encontramos en la crítica de Ramírez a la concepción orteguiana del hombre.

<sup>73</sup> Revista de Occidente. Madrid 1960, p. 569. Aquí insiste en el error de fondo que, a su juicio, comete la antropología orteguiana: identificar la vida con el hombre, que es el yo personal.

<sup>74</sup> 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.

<sup>75</sup> “El incitante tema señala el amanecer de una nueva jornada en la exploración de Ortega, con ello el final de la aquí cumplida sobre su epistemología, pero indiquemos nuestra impresión negativa en este sentido. Entiendo personalmente, que el racio vitalismo incide mucho más en lo vital que en lo racional. Y, con ello, el escollo del irracionalismo no es salvado.

Sólo una filosofía en muy eficaz contacto con la ciencia puede a nuestro ver, traer la clave salvadora al orbe filosófico. La epistemología de Ortega hace presa en el modo en que la ciencia actual ha recortado sus propios perfiles, su fisonomía de positividad científica en general, y aún los contornos peculiares de cada modo de saber, matemático, físico, biológico. Esta más limpia conciencia de la propia silueta debe ser, empero, no ocasión de un fácil distanciamiento, sino, por el contrario, de una integración más rigurosa. El conocimiento humano es unitario, positividad y saber metafísico puro son los límites polares de nuestra condición noética, intelectual y sensible, carne y espíritu, nunca, sin embargo, escindidos. Y la palabra de nuestro tiempo tiene que ser una palabra más difícil, sí, pero más plena de unidad” (*Concepto de ciencia natural en Ortega*, ibidem, p. 107-108)

<sup>76</sup> “La tarea cultural y lingüística de Ortega, escribe Maldonado, ha consistido en hacer apto el castellano para la faena filosófica. Esta ha sido su misión histórica. Y siendo tan importante como es necesaria en su condición de preludeo, ¿qué importa que no haya impuesto al mundo una nueva teoría, un nuevo sistema? ¿Qué importa, es decir, qué nos importa a nosotros para venerarle que su nave haya zozobrado en la teoría y en el sistema en cuanto que los dejara sólo someramente esbozados, en cuanto que no pudiera dedicar toda su vida al desarrollo de una teoría y de un sistema en un solo libro fundamental, para nuestro occidente?” Ibidem, *El lenguaje de Ortega y Gasset*, p. 130

---

<sup>77</sup> Palabras castizas ('circunstancia', 'faena', 'quehacer', 'rango', 'acontecer', 'instalarse', 'ingrediente', 'haz', 'vertiente', 'dispararse', 'tarea', 'hacerse', etc.), su rehabilitación de cultismos ('contorno', 'equipo', 'repertorio', 'perfil', 'obliviscencia', 'gesticulación', 'superfetación', 'absoluta', 'metáfora', 'inserción', etc), o su creación neologismos ('vivencia', 'fluencia', 'dintorno', 'psico-cuerpo', 'rigoroso', 'el mi-mismo', 'mismidad', 'felicitar', etc.)

<sup>78</sup> Ibidem, *El último curso de Ortega en la Universidad de Madrid: "Principios de Metafísica según la razón vital"*, 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 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".

<sup>79</sup> Ibidem, p. 144.

<sup>80</sup> Ibidem, *Filosofía y éxito, dos palabras sobre Ortega en Alemania* : "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".

<sup>81</sup> Ibidem, p. 200: 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".

<sup>82</sup> Ibidem, p. 200.

<sup>83</sup> Joaquín Martínez Díez, *Religión y moral en la trayectoria Filosófica de José Ortega y Gasset*, publicada en Santander en 1958:

"Resumiendo: Ortega envuelto en su propia filosofía inmanentista [aquí escuchamos el reproche de culturalista e historicista], no se remonta a estructuras superiores al hombre, y aún el vitalismo que el exige no aparece revestido con los caracteres de una potencialidad espiritual. Creemos sinceramente que Ortega no trasciende hasta llegar al mundo del espíritu. Prefiere omitir la cuestión y cuando la toca lo hace de pasada y con ironía (...) Así concluye Ortega su obra demoledora de culturas fijas y valores eternos. Todos está definitivamente sumergido en el fluir histórico de la vida; nada que haya sobre el hombre o en él, está libre de esta contingencia mundanal. De Dios ya lo hemos visto; del hombre, sería fácil deducirlo al negarle su parte espiritual, si no lo dijera expresamente él mismo con palabras que no dejan lugar a duda: "En el hombre en cuanto hombre no hay nada eterno, sino que todo es en él transitorio y corruptible.... No hay una "belleza eterna", ni una "eterna verdad".(Papeles de Velázquez y Goya, Revista de Occidente, 1950, p. 44)

No podemos detenernos en una crítica minuciosa. Basta, por otra parte, con notar las consecuencias de un gran error: afincar una concepción filosófica no en la trascendentalidad del ser, sino en la mera categoría de la vida". (p. 48-49).

<sup>84</sup> En su escrito sobre *La teología de Renán*, Ortega haría suyo el panteísmo de Renán: "El Dios aquí descrito es algo inmanente a la historia, que corre enfilado por el tiempo con el mismo estilo que el Dios orteguiano". El polemista Ortega podía haber corregido a Renán en ese escrito, y, sin embargo, no lo hace. Citas tomadas de la separata de *Religión y moral en la trayectoria Filosófica de José Ortega y Gasset*, publicada en Santander en 1958.

<sup>85</sup> Ibidem, p. 46: "Como vemos Ortega ha trastocado todos los valores morales dándoles un horizonte diametralmente opuesto al tradicional. Estamos en los tiempos en que sólo cotizan los valores humanos: los morales no tienen otra realidad que la de ser antes humanos en un sentido exacerbado. A un hombre al que todos llamarán inmoral y malvado por llevar una vida impía, Ortega le llamará héroe con tal de que esa vida esté vivida toda entera en toda su intensidad."

<sup>86</sup> Santiago Ramírez, *La filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona Herder 1958.

<sup>87</sup> La verdadera intención, inquisitorial y condenatoria, que domina la obra de Ramírez, se pone de manifiesto por su deficiente hermenéutica, y por las conclusiones de su libro, de las que copio algunas.

---

La conclusión última y su valoración de la filosofía de Ortega es la siguiente: “La filosofía de Ortega, como consta por todo lo dicho en los capítulos anteriores, es netamente falsa e infundada en sí misma y en todas sus partes sustanciales.”

Pero la voluntad inquisitorial del dominico se pone de manifiesto más claramente en su conclusión sobre la filosofía de Ortega y el catolicismo:

“Por lo dicho hasta aquí, consta que las ideas fundamentales de la filosofía orteguiana son incompatibles con la fe y la moral del catolicismo. Esa oposición es unas veces formal y explícita, y otra implícita y equivalente; pero siempre real. No hay modo de librar de esta mancha la filosofía de Ortega, tal como aparece en sus escritos hasta ahora publicados.

Su lectura hecha sin discreción y sin cautela por personas no suficientemente preparadas en filosofía y en teología, es sumamente peligrosa y nociva. (...)

En realidad, es tanto más peligroso cuanto menos lo parece. Una lectura superficial no descubre todo el veneno que allí se oculta, y que es mucho como hemos probado en los capítulos anteriores. De ese modo, la intoxicación viene sin darse cuenta (...)

No hay armonía posible entre la filosofía orteguiana y la fe católica. (...)

De donde resulta esta conclusión, que todo filósofo –si es católico- debe tener muy en cuenta, no sólo como católico, sino también como filósofo: la filosofía de Ortega en sus líneas fundamentales es una filosofía falsa. Porque una filosofía contraria a la fe católica no solamente es falsa en relación con dicha fe, sino también en sí misma, en su propia esfera filosófica (...) No se pueden poner en manos inexpertas las obras de Ortega y Gset, ni tampoco exponer sus doctrinas fundamentales, sin el correspondiente correctivo.”

(Ibidem, 442-447)

<sup>88</sup> Ibidem, (hasta la página 154).

<sup>89</sup> Ibidem, páginas 155-179.

<sup>90</sup> Ibidem, páginas 179-447.

<sup>91</sup> “Es más: opino, escribe el dominico, que Ortega ha dado demasiada importancia a Guillermo Dilthey, que, a mi juicio, no pasa de ser un filósofo mediocre, incapaz, como todos saben, de formular sus propios pensamientos.

Lo ha mejorado Ortega al hacerlo conocer en España con sus artículos sobre *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*. Pero al importarlo entre nosotros, ha tenido tan poco gusto como cuando Julián del Río nos importó las ideas de Krause. Ambos –Dilthey y Krause- me parecen filósofos de segunda categoría.

Otra cosa es Heidegger, con quien Ortega no quiere tener deuda ninguna, pero que en realidad la tiene acaso mayor que con Dilthey.

Lo que pasa es que tanto Dilthey como Heidegger –sobre todo este último- han inventado una terminología especial y complicada, que da la sensación –aparente- de novedad y profundidad, mientras que Ortega ha preferido hablar en *castellano*, es decir, con los términos corrientes de nuestro léxico vulgar; y por eso algunos se quedan boquiabiertos ante aquéllos y desprecian a éste, cuando en realidad deberían darle las gracias por haber empleado un lenguaje inteligible.”(Ibidem, p.197)

<sup>92</sup> “En cambio, la lógica de la razón vital que propone Ortega para sustituir a la tradicional, queda recluida en la vida sumergida en ella, sin más horizontes. No ayuda ni sirve para conocer, sino únicamente para vivir. Y como la vida en cuanto tal no es razón, sino pura movilidad y mero ímpetu y forcejeo, esa nueva lógica no es otra cosa en puridad que la lógica de la irracionalidad o de la ilogicidad, como la razón-vital no es en resumen otra cosa que la razón de la sinrazón.

Los conceptos ocasionales y circunstanciales con que Ortega trata de suplantar los principios de contradicción, de identidad, y de tercero excluido, no son en realidad conceptos del intelecto, sino imágenes motrices de la fantasía provocadas por el instinto vital o por la cogitativa.

Semejante lógica no tiene de tal más que el nombre. Es la lógica de la astucia, la lógica de los vividores. Lógica venal, y meramente utilitaria, para ganarse la vida a cuenta de quienquiera y de lo que se quiera, sin escrúpulos de ninguna clase, porque ha echado por la borda el principio de contradicción, norma suprema de toda verdad y de toda moralidad. Tal era ya la lógica de los sofistas, que con ella se dedicaban al negocio.” (Ibidem, p. 341)

<sup>93</sup> Pensemos, por ejemplo, en algunas de las variantes de los sistemas de deducción natural, que se basan en la interpretación más o menos fuerte que hacen de la negación: me refiero a la variante minimalista, la intuicionista y la clásica. El **sistema minimalista** acepta sólo una regla del negador, la de eliminación débil; pero se renuncia a la regla del absurdo como a la introducción del negador. Una variante del sistema minimalista es el **sistema de Kolmogorov**:  $A, \perp, \vdash \neg A$ , en el que no se puede deducir de un absurdo más que la negación de un fórmula,

---

nunca una afirmación. En el **sistema intuicionista**, por su parte, se reconocen la introducción y la eliminación débil del negador, así como la regla del absurdo, pero no la eliminación fuerte del negador. De esta restricción se desprende que algunas tesis lógicas clásicas o estándar no sean admisibles como tales desde un punto de vista intuicionista, por ejemplo; la tesis del tercero excluido. Así que todo lo deducible en un **sistema minimalista** es deducible en un **sistema intuicionista**, pero no al contrario, y todo lo deducible en un **sistema intuicionista** es deducible en un **sistema clásico**, pero no al contrario.

<sup>94</sup> Veamos la idea de principio del padre Ramírez (Ibidem, 331-335), que no es otra que la escolástica consabida y criticada por Ortega en la Idea de principio en Leibniz: “Estos principios (identidad, contradicción y tercero excluido), y muy particularmente el principio de contradicción, podrán negarse exteriormente de palabra, pero no interiormente de pensamiento ni de juicio; porque son de tal evidencia y necesidad, que se imponen por sí mismos necesariamente al asentimiento. La observación es de Aristóteles, que recoge y comenta con frecuencia Santo Tomás (...)

Pero lo verdaderamente despanpanante es que Ortega esgrima contra la lógica tradicional aristotélica el argumento de que hay verdades ilógicas, porque hay verdades de las cuales se puede demostrar que son indemostrables.

Precisamente Aristóteles echa en cara a algunos filósofos que exigían demostración para todo ...que no sabían lógica y que pecaban contra sus reglas fundamentales, por no saber distinguir entre lo que necesita y lo que no necesita ni es susceptible de demostración.

Y demuestra a continuación que no toda verdad es demostrable, ni necesita ser demostrada, como es la verdad de los primeros principios, especialmente del primero de todos ellos, que es el principio de contradicción. Sería proceder al infinito y, por consiguiente, no habría aún demostración alguna; o cometer un círculo vicioso, al intentar demostrar lo mismo por lo mismo.

Ese primer principio, lo mismo que el de identidad y de tercero excluido, son por sí mismos de evidencia inmediata para toda inteligencia, y, por tanto, más claros, más ciertos y más verdaderos que todas las demostraciones habidas y por haber. Como dice vigorosamente Aristóteles, esos señores buscan la razón de la sinrazón, porque el principio de la demostración no es una demostración (logon gar zptousin ón oák esti logoj apodeixeij gar ar+p ouk apodeixij estin). “Id est, interpreta rectamente Santo Tomás- de eo demonstratio esse nos potest”. De los principios evidentes por sí mismos y no por virtud de un término medio no cabe demostración: tñn tón amesññ anapodeikton. (...)

Esos primeros principios son indemostrables, no por defecto, sino por exceso de luz, que salta a los ojos por sí misma, y es mucho mayor que toda la que les pudiera venir por medio de la demostración(...) No son postulados, sino axiomas, que se imponen al intelecto por su propia evidencia. Decir que son demostrables, es negar que son principios primeros y reducirlos a conclusiones.

Lo contrario es propio de hombres rudos e ignorantes, que no saben distinguir entre la luz y las tinieblas, y que piden una candela para ver la luz. “Es propio de un ignorante –escribe el doctor Angélico, comentando a Aristóteles- no sabe de qué cosas se debe buscar una demostración y de cuáles no, porque no todas pueden demostrarse. Si todo absolutamente fuera demostrable, una de dos: o se daría un círculo vicioso en las demostraciones, al demostrarse una por otra, y así una misma cosa sería a la vez más conocida y menos conocida que sí misma, o bien se procedería hasta el infinito, lo cual equivale a negar toda demostración, porque nunca llegaríamos al primer principio de toda demostración.

Es pues evidente que no todas las cosas son demostrables.

Y si alguna no lo es, no puede ser otra que dicho principio”, es decir, el de contradicción, por ser el primero de todos los principios. (In IV Metaphi. Lect. 6, nº 607).

Realmente, el primer principio del intelecto es su primer juicio o su primera enunciación. Ahora bien, el primer juicio del intelecto es aquel cuyos términos son los primeramente aprendidos por él, porque tal es el juicio cuales son sus términos. Y éstos son el ser y el no ser, porque el ser es el objeto propio de intelecto y, por tanto, lo primeramente percibido por él. Por consiguiente, el primer juicio del intelecto es aquel cuyos términos son el ser y el no ser, que es precisamente el principio de contradicción. (...)

Y más brevemente: “lo primero que cae bajo la aprehensión del intelecto es el ente, y su concepto se incluye en todas las demás cosas que concibe mediante el entendimiento. Por consiguiente, el primer principio indemostrable es el de contradicción, que se funda precisamente sobre la razón de ente y de no ente. Y sobre dicho principio se fundan todos los demás.” (Tomás de Aquino, ST, I-II, 94, 2c)

Lo único que cabe sobre él es defenderlo contra los que lo niegan o impugnan, reduciéndolos al absurdo, que es negarse a sí mismos, como veíamos anteriormente. Es una demostración *ad hominem*, que parte de lo dicho o concedido por el adversario, aunque de suyo sea menos cierto y evidente que el mismo principio. (...) “No puede darse una demostración absoluta de dicho principio, escribió Tomás de Aquino, ni de otros similares, pero cabe una demostración relativa al hombre que los niega o que admite alguna otra verdad(...)” (In I Physi..lec. 3, nº5)

---

Resulta, pues, de todo lo dicho que esos tres principios no han sufrido quebranto alguno por los ataques de los sofistas antiguos ni modernos, llámense logistas, raciovitalistas, o como quieran, que antes y más propiamente que lógicos, son ontológicos, es decir, principios reguladores de la realidad antes que del pensamiento; y que, lejos de ser ilógico el ser indemostrables, es de lo más inculto, absurdo e irracional el llamarlos demostrables y el intentar o exigir su demostración”.

<sup>95</sup> Recojo un subrayado (175-197) mío del epígrafe *Ensayo sobre lo que pasó a Aristóteles con los principios*, en el que se pone de manifiesto que Ortega ha discutido a fondo el problema de los principios en Aristóteles:

#### a. ARISTÓTELES SI OFRECE UNA MOSTRACIÓN DEL PRINCIPIO

“Se opondrá a esto que antes de formular el principio –en 1005b14 y ss.- Aristóteles ha anticipado ya la demostración de su verdad, diciendo: “El principio más firme de todos será aquel con respecto al cual es imposible padecer error. Tendrá que ser el mejor conocido, necesario y no-hipotético. Ahora bien; un principio que es necesario aceptar –anankaion ekhein- para comprender cualquier ente, no el hipotético. Y lo que es necesario conocer, para conocer cualquier ente, es necesario que se tenga ya conocido de antemano.”. Estas condiciones reúne el principio de contradicción, *ergo*...

En estas líneas ilustrísimas todo es sorprendente. En primer lugar, que se *pruebe* nada menos que el principio de todas las pruebas o conocimientos. En segundo lugar, que se pruebe mostrando que es *necesario para probar* = conocer todo lo demás. En tercer lugar, que con esta “prueba” no se prueba que es verdad, sino, supererrogativamente, que es la *más* verdad de todas. En cuarto lugar, que al probarlo no se pretende probar, que su *dictum* concreto sea verdad, sino que es *necesario* que lo sea para que haya conocimiento. En quinto lugar, que entonces se le habrá probado como principio del conocer, pero no como lo que se presentó siendo –principio del Ser. Y, por tanto, que no es verdad para el conocer porque lo sea para el Ser, sino, inversamente, que es *principium essendi* porque queda probado como *principium cognoscendi*. Pero menos que ninguno puede para Aristóteles ser éste un *principium cognoscendi* si no es ya antes verdad como *principium essendi*. En sexto lugar, que toda la prueba pende de que tenga que haber conocimiento, cosa sobre manera problemática.

Añadamos sólo un detalle. El comienzo de esa prueba es un alfilerazo al método de las hipótesis que Platón propugnaba; por eso aparece en ella el casi término *anhypothetos* que Platón había inventado, tan nada aristotélico, que sólo lo emplea esta única vez... .

No vale decir que en esas líneas citadas Aristóteles no prueba el principio de contradicción, porque para Aristóteles probar es cosa muy distinta. En las páginas anteriores hemos visto, en efecto, lo que Aristóteles considera como prueba. Pero aquí no se trata sólo de si Aristóteles creía o no que esas líneas eran lo que el llamaba una prueba, sino de si esas líneas, *opine* lo que guste Aristóteles, son o no una prueba. Y no cabe la menor duda de que lo son. (...)

#### [ARISTÓTELES PRUEBA CONTRA SU CONVICCIÓN Y SIN DARSE CUENTA]

“Lo que esas líneas nos entregan es algo más importante e interesante que si enunciasen una prueba pensada como tal por Aristóteles de modo de deliberado. Ellas nos manifiestan, que, contra toda su voluntad –más aún: en la forma superlativa de la involuntariedad, que no es “no darse cuenta de ello”-, Aristóteles no tiene más remedio que probar el principio. La mayor de la demostración es la definición de principio: principio absoluto es una proposición de verdad, improbable con prueba normal apodíctica, no hipotética, sino necesaria. La menor dice: Hay una proposición –la de no-contradicción- cuya verdad es *necesaria para* que existan cualesquiera otras verdades. La conclusión suena: Luego, esa proposición es un principio absoluto. Es un silogismo. Que no sea un silogismo apodíctico normal en el sentido aristotélico, no le quita en lo más mínimo su condición silogística.

Pero no basta con hacer ver que un pensador ha hecho algo de lo que no se daba cuenta, es decir, que él no pensaba haber hecho, sino que es preciso mostrar, cómo eso que ha hecho se reflejaba en su pensamiento. Porque haber hecho algo sin darse cuenta, no quiere decir precisamente que haya sido hecho en estado de cloroformización. Aristóteles no se da cuenta de que ha probado el principio de contradicción, *porque* acción tal era para él ininteligible. Los principios, a su juicio, son lo que no se puede probar. Además, la prueba que ha ejecutado no es lo que él solía *ver como* prueba. Pero se da perfecta cuenta de que ha hecho algo que le anda cerca, y por eso, unos párrafos después –en la línea 1006 a 4- dirá: “Nosotros acabamos de asumir –*nyn eiléphamen*- como imposible que el ente sea y juntamente no sea, y mediante esto –*dià toúto*- hemos mostrado –*edeíxamen*- que es el principio más seguro –*bebaiotáte*- de todos.” Este es el modo como Aristóteles se representa lo que el mismo acaba de hacer (...)

Dirá que “mediante esta asunción ha *mostrado* que es la verdad más firme”. Aristóteles, se da cuenta de que ha andado haciendo algo que es una “como demostración”. En el vocabulario actuante de Aristóteles se distingue entre *deíxis*, mostración, “hacer ver”, y *apódeíxis*, demostración o prueba. Pero esa distinción practicada, o ejecutada al hablar y escribir no ha sido, que yo sepa, formalizada nunca por Aristóteles de *deíxis*, que nos permita confrontarla con su definición de *apódeíxis*. Esto indica que *deíxis* es un vocablo flotante e irresponsable en su decir, que no es, como lo es *apódeíxis*, un término. En los *Analíticos primeros* se

---

emplea para denominar la *prueba* que procede de silogismo imperfectos –como lo es el que yo he extraído de aquellas líneas- y la prueba obliqua *ad absurdum* como la que luego indicaremos. *Deixis* significa, por tanto, prueba, y Aristóteles, sin quererlo, nos declara reconocer que “ha probado” el principio de contradicción con *prueba directa, aunque imperfecta*. *Deixis* es una prueba que no acaba de ser prueba, pero que es una prueba; es una prueba también subjuntiva, de quita y pon, elusiva y eludida, pero una prueba. Es la *mostración* frente a la *demonstración*. El soldado ligero frente al Hoplita. En ese columpiarse, mecerse, y fluctuar del vocablo *deixis*, lo que hay, pues, de precisable es que significa la idea de “hacer ver o constar”, “hacer manifiesto”, “hacer caer en la cuenta”, de algo. Por eso, en la *Retórica* se habla de una “prueba o mostración” –en retórica no hay auténticas pruebas- que consiste en manifestar con gestos –del semblante, de brazos y actitud del torso- un estado de ánimo correspondiente al asunto: tristeza, espanto, alegría. Es lo que Aristóteles llama “*e ek ton semeion deixis*”, la demostración por señales, la demostración que consiste en una mostración, porque es pura exhibición (...)

[ARGUMENTACIÓN AD HOMINEM A FAVOR EL P. NO CONTRADICCIÓN]

“A esta mostración o “cuasi-prueba” directa del principio de contradicción, sigue la conocida prueba obliqua, redargüitiva o elenquica, que se nos presenta como “prueba contra el otro”, disputatoria y no teórica. Pero en verdad es mero desarrollo de la mostración primera, es decir, de la prueba que he llamado “deducción trascendental”. Consiste el desarrollo en hacer ver que *si* no se admite el principio, la palabra no tendría significación definida, sino una significación infinita. “Si la palabra no tiene significación *una*, esto es, única, no significa nada” de puro poder significar todo, con lo cual sería imposible la conversación. (nueva “deducción trascendental”). Todo el mundo diría la verdad y todo el mundo lo erróneo. Serían, pues, indiferentes verdad y error. No cabría el más y el menos de verdad.(...)

[EL PN-C ES VÁLIDO PARA UN MUNDO CONCEPTUAL VIBALENTE]

Lo que había que decir frente a esa magnífica argumentación de Aristóteles sólo puede resultar claro al lector cuando hayamos expuesto brevemente el “modo de pensar” axiomático en las ciencias exactas de la actualidad. Más a fin de ofrecerle un ligero atisbo y alguna orientación, diré aquí lo siguiente: en efecto, si la palabra no tiene significación *una*, es imposible entenderse, conversar. Ahora bien, acontece que, hablando rigurosamente, ninguna palabra tiene por sí significación *una*, antes bien, su sentido es flotante, varía constantemente de persona a persona entre las que conversan, y aún dentro de cada una instante tras instante. Esto quiere decir que, hablando rigurosamente, no es posible entenderse. ¿Cómo se compagina aquello con esto? El principio de contradicción no vale para las significaciones que hay: vale sólo para significaciones invariantes que no hay, y, simplemente, postulamos como significaciones ideales o como ideal de significación. Esta postulación se precisa en determinadas condiciones del significar, teniendo a la vista las cuales podamos contruir ciertas significaciones que se aproximan a la invariación. El sistema de esas condiciones constituye la “exactitud” o “modo de hablar rigurosamente”. Pero una de esas condiciones implica que también “hablar rigurosamente” ha de entenderse como aproximado, si bien más aproximado que todo otro hablar. A la luz de esto, la lógica tradicional y casi toda la filosofía del pasado aparecen como invertidas. Se presentan con el propósito de pensar la Realidad; pero resulta que en vez de eso lo que hacían era construir una Realidad; por tanto, engendrar algo ideal mediante definiciones y axiomas, como hoy se construyen espacios de tantas o cuantas dimensiones. Su pensar era utópico, y en vez de conocimiento, era idealizar, forjar *desiderata*. Tomadas así, son coherentes como las metageometrías. Pero entonces hay que traducir su exposición al método axiomático. Así, en este caso de los libros metafísicos aristotélicos, habría que comenzar: Llamamos Ente a aquello que no da lugar, a la vez y en el mismo sentido, a proposiciones contradictorias. Aquí el principio de contradicción no es una verdad evidente, que vale para todo algo, sino un axioma arbitrario que determina exactamente el comportamiento de un algo. Lo que tiene de exacto es lo que tiene de engendro arbitrario. Claro que el ente engendrado por los axiomas renuncia a ser por sí representante de la Realidad. Lo que puede pasar es que después encontremos algos reales que con alguna aproximación se comportan al modo del Ente axiomático.

[EN ARISTÓTELES NO HAY UN CONCEPTO CLARO DE EVIDENCIA]

Más con todo esto, nos interesa hacer notar que por ninguna aparece la menor indicación de en que consiste esa forma de verdad subitánea, que se quiere reconocer a éste como a los otros primeros principios. No se nos ilustra lo más mínimo sobre en qué consiste, qué aire tiene ese modo de conocer lo conocido *per se, per se notum*, aunque se sobre entiende lo que los escolásticos expresaran: que los axiomas se conocen “*solum per hoc quod eorum termini innotescunt*”. (Sto Tomás). Esta fórmula es papaveracea, porque pretende inyectarnos una vez más la *virtus dormitiva*. Decir que conocemos el principio porque al notificársenos o hacérsenos notorios – esto es, conocidos- los términos, estos emanan de sí la verdad de aquel, es, sobrecomisión de una *petitio principii*, poner la intransparencia de la magia donde mayor diafanidad sería oportuna. Pero vamos a diferir entrar en el asunto hasta encontrar algo parecido en el propio Leibniz, cuando éste se esfuerza en dar a la fórmula *algún* buen sentido. Allí será fértil la discusión, porque Leibniz ha hecho un esfuerzo para construir un fundamento a la idea de una verdad que surge por la “simple intelección de los términos”. Pero los escolástico se han contentado con decir eso y con llamarlo “evidencia”. En Aristóteles no existe término correspondiente (...)

[ARISTÓTELES SE ENFADA PORQUE EL P N-C ES UNA CREENCIA]

---

Lo primero que hace, apenas lo enuncia, es volverse de espaldas a él y ponerse nervioso, casi frenético con unos seres irritantes, reales o imaginarios, que tienen la avilantez de poner en cuestión el principio, de andar hurgando en él, o francamente de no aceptarlo. Aristóteles pierde la medida, cosa que rarísima vez hace, porque, como he dicho es animal de sangre fría. ¿Cómo? ¿Que hay alguien, según se supone, haber hecho Heráclito, que cree que lo real puede a la par ser y no ser, ser tal y no ser tal? ¡Eso lo diría Heráclito –replica Aristóteles–; pero no basta que alguien diga una cosa para que la *crea!* (la piense con creencia o creditivamente). Esto es, que Aristóteles no se limita a declarar que, a su juicio, Heráclito padecía un error, sino que le acusa de decir lo que no piensa, esto es, que miente. Y llama a los demás que duden de ese principio o reclamen claridades sobre él “incultos” (apaideusia). Y dice que si no lo admiten no pueden ni hablar, que son una hortaliza unos melones –phiton-. ¡Cuan lejos estamos del elusivo y untuoso subjuntivismo inglés, que luego va a adoptar Aristóteles! (...)

Aristóteles se enfada precisamente porque la “evidencia” de su evidente principio de contradicción es sumamente problemática y bastante ilusoria. Comenzar la ontología, mediante la cual vamos a ver si podemos averiguar lo que es lo Real o Ente, decretando que este no puede simultáneamente ser y no ser, ser y no ser tal, es teóricamente arbitrario. Porque aún no sabemos ni siquiera si con nuestro pensamiento podemos llegar a él. La “evidencia”, aún en el mejor caso, es pasión subjetiva. Había de ser verdad el principio de contradicción para nuestras dicciones, y no garantizaría ello que valga para lo Real. A éste le trae sin cuidado lo que nosotros pensemos de él. Suárez lo dice muy bien: “Nullius rei essentia consistit in aptitudine ut cognoscatur”. A lo mejor, lo Real, consiste en ser ininteligible. Por lo menos, hasta ahora se ha portado con el hombre así. (...)

[UNA COSA ES LA LÓGICA DE LA CONSECUENCIA Y OTRA LA LÓGICA DE LA VERDAD]

Pero dentro de lo intelectual habría que distinguir también los conceptos en cuanto meras “ideas” lógicas, y los conceptos en cuanto pretenden ser nociones; esto es, decirnos lo que las cosas son. La diferencia es enorme. Lo primero nos lleva a una lógica indiferente a los valores “verdad y error”, a una mera “lógica de la consecuencia”, mientras lo segundo nos obliga a elaborar una Lógica de la Verdad.

Podríamos seguir todavía un buen rato inventariando distinciones, cada una de las cuales nombra un “universo” distinto. El principio de contradicción tiene una significación diferente en cada uno de ellos y en algunos de ellos no es válido. (...)

[EL P N-C ES UN IDOLA FORI Y UN IDOLA TRIBUS]

“El resultado de nuestros análisis es revelarnos que frente a los primeros principios hay en Aristóteles dos actitudes. Por un lado, llama principio a una proposición provista de una verdad *sui generis*, distinta de la que poseen las demás proposiciones, cuya verdad proviene de prueba. La proposición que es principio tiene verdad propia, esto es, por sí sola. No necesita ni puede haber verdad que la preceda. El principio es, pues, la proposición verdadera, solitaria e independiente. Su verdad brota de ella misma constantemente, se nos impone, nos invade, se apodera de nosotros. Este carácter es su “evidencia”.

Más, por otro lado, es principio aquella proposición “de donde” se derivan otras. Una proposición solitaria, por muy verdadera que sea, no es principio. Para serlo tiene que incohar un orden de verdades que en ella se fundan. El principio es principio de la demostración, y por tanto, inseparable de las proposiciones que son sus consecuencias. Estas necesitan de él, y él es necesaria para que éstas se constituyan. Este carácter de “necesario para” que hace de una proposición un principio, es ajeno al carácter de evidencia. Si tomamos aisladamente este lado, y suponemos a la proposición que es principio o valor de verdad, nos encontraremos con que verdad significa aquí cosa muy distinta de evidencia, y también distinta de prueba en sentido aristotélico, pues significará “verdad”. Ser una asunción de que partimos para deducir de ella un conjunto coherente de otras proposiciones.

Ambos lados aparecen en Aristóteles inseparados, espejándose mutuamente y, cuando contemplamos uno, reverbera en él el otro. (...)

Baste esto para mostrar cómo debemos representarnos el sentido estricto que para Aristóteles tiene el principio de contradicción. Con él, más que hacer patente la efectiva in contradicción de la realidad, se crea o construye una Realidad que no se contradice. Aristóteles es un heredero del logismo heleático; pero en vez de mantenerse rigurosamente adscrito a él, lo mezcla con su antípoda, el sensualismo. Su concepto es más bien una sensación inductivamente generalizada; más es el caso que no se atiene a los caracteres de ésta –su variabilidad, su imprecisión, su valor aproximativo, su ilogicidad, en suma–, sino que pretende conservar los privilegios del concepto puro o exacto. No sólo es bastardo, sino resultado de una hibridación. Sin duda, la intención de Aristóteles era fecundar el *logos* con toda la riqueza de particularidades que ofrece lo sensible, y esto parece implicar que entre las tendencias de su mentalidad había una opuesta a la tradición helénica: una conciencia de que erra preciso contrarrestar la propensión a confundir: conocer e idealizar. Pero esta inspiración de su individualidad no era ni lo bastante fuerte ni lo bastante clara para dominar la tradición en que él mismo había sido forjado.

---

La “evidencia” del principio de contradicción, no tiene nada que ver con las exigencias de una teoría pura. Pertenece a los *idola fori e idola tribus*. Aristóteles creía en él con maciza creencia. De aquí el horror y el odio a los que le ponen reparos o lo niegan o lo condicionan. Es el terror y la furia que siente el australiano cuando alguien toca el churunga, o piedrecilla sagrada a que en su creencia, va unido su destino. Desde tiempo inmemorial está establecido en su tribu creer en eso. El “churunga” es para él el “principio” que no hay que contradecir. No es una teoría inteligible, es una institución tradicional, un modo de la “ciudad” o colectividad en que ha nacido y que desde niño ha visto respetar a todos.(...)

El principio de contradicción no nos parece verdad “evidente” porque lo hayamos evidenciado, porque lo hayamos intuido, “mostrado”, o razonado, sino simplemente porque lo hemos mamado. Esa evidencia más que de la intelección proviene de la lactancia. En la *Suma contra gentiles* I, c.11, Santo Tomás ha visto este tema con toda claridad: “Ea quibus a pueritia animus inbuitor, ita firmiter tenentur ac si essent naturaliter et *per ser nota*”.

<sup>96</sup> 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, nº310, 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 nº1077**, 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: “El es sin duda un maestro y refinador de la sensibilidad para la problemática de nuestro tiempo. He aquí una lección que todos pueden aprender de él (...) Pero además de este elemento, digámoslo así, formal de la educación filosófica, hay en Ortega partes vivas que se pueden aprovechar para la solución de los granes problemas de la Filosofía. Su raciovitalismo sin duda como sistema ontológico es endeble, pero , en cambio, conserva, su valor como fenomenología.”. Quiere rescatar el “modo de pensar Orteguiano”, que a su juicio, no entra en colisión con el tradicional, sino que lo completa. Sorprende la sutil manera de salvar la obra de Ortega, que tiene este agustino.

<sup>97</sup> en Revista de Filosofía, 17 (1958), 499-505,

<sup>98</sup> “moderación y espíritu de justicia; por la moderación en la exposición de las doctrinas propias sin acentos dogmáticos ni presunción de infalibilidad; por la justicia con que se interprete y evalúe el pensamiento ajeno, haciendo suya la áurea consigna de San Ignacio“. Ibidem, p. 505

<sup>99</sup> en la revista *Salmanticensis*, 1958.

<sup>100</sup> PUF, Paris 1957, 177 páginas

<sup>101</sup> Pedro Laín Entralgo, *Los Católicos y Ortega*, en Cuadernos Hispano Americanos, nº 101, 16 pp., mayo de 1958. A la refutación del artículo de Laín dedicó Ramírez 219 páginas. Parece que se tomó bastante en serio esta contestación de Pedro Laín.

Anónimo, *Un libro sobre Ortega*, en Religión y Cultura, nº3 abril de 1958, p. 321-325. Dejarlo anónimo no es por gusto. Se trataba de algún clérigo agustino orteguiano. Por otra parte, defender a Ortega contra Ramírez era jugarse la carrera académica. Sólo profesores consagrados como Laín o Aranguren podían afrontar esa crítica, o defenestrados como Marías.

José Luis Aranguren, *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.

---

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

<sup>102</sup> “(...) 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” (en *Ibidem*, p.221; referencia a José Luis Aranguren, *La ética de Ortega*, Madrid 1958, pp. 9,10, 13, 23, 27, 36, 38,39-40, 41, 43, 47, 54)

<sup>103</sup> *Ibidem*, p.221.

<sup>104</sup> Santiago Ramírez, *¿Un Orteguismo católico?. Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos*, San Esteban, Salamanca 1958, p.94.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>106</sup> Madrid 1958, 43 páginas.

<sup>107</sup> Edic. Punta Europa, Madrid 1959, 63 páginas.

<sup>108</sup> *Pensamiento*, 19 (1963), pp. 21-22.

<sup>109</sup> M. Llamera, *El problema católico de Ortega*, Teología espiritual, Valencia, 7 (1959) pp. 139-144. “Para facilitar sin detrimento este lucro (aprovechar lo bueno de la obra de Ortega), es de urgente necesidad una *Introducción católica a las obras de Ortega*, en la que ha de hacerse como dice Laín “una atenta crítica católica de Ortega; pero con lealtad, amplitud, rigor y caridad”. Esta introducción no ha de ser censoria, sino una valoración justa y serena, que ayude a discernir lo aceptable y lo rechazable de la obra de Ortega. Esta introducción habrían de hacerla conjuntamente Santiago Ramírez y Laín Entralgo, que contrapesasen sus puntos de vista.

<sup>110</sup> En la revista *Crisis* 33-36 (1962), pp. 245-294.

<sup>111</sup> *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?*).

<sup>112</sup> *Meditaciones del Quijote*, *El Espectador*, *España invertebrada*, *La deshumanización del arte*, *Espíritu de la letra*.

<sup>113</sup> 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.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p.249.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>116</sup> “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 si. No obstante los vaibenes, y altibajos de la moda filosófica, cuyas etapas ha marcado Morón Arroyo, con sagaz y juvenil maestría, desde muy temprano aparece en Ortega una idea, que creemos nunca abandonó, al menos explícitamente en adelante. Esa idea básica consistiría en una visión general del ser o de la realidad, que raras veces aflora expresamente a la superficie, pero que perdura a lo largo de las múltiples influencias que se van superponiendo en el desarrollo de su pensamiento y que está siempre latente en la diversidad de sus actitudes como filósofo y en su actuación como escritor y como hombre. Los textos son menos abundantes de lo que hubieramos deseado. Pero los hay bastante explícitos. “Todo induce a creer que si al fenómeno que llamamos vitalidad corresponde una realidad efectiva esta será como un *torrente cósmico unitario*; es decir que abrá *una sólo y universal vitalidad*, de que cada organismo es sólo un momento o posición. Ello es que los más agudos problemas biológicos no resultan inteligibles sino se supone esa vida única y armónica en todo el Cosmos. (Por ejemplo: el hecho de la adaptación mutua entre especies diversas y en general, la armonía entre “todas” las especies, sólo comprensible si un principio vital único a organizado su conjunto, lo mismo que organiza el cuerpo de cada individuo)...En fin; las situaciones de máxima exaltación corporal, como son embriaguez, el orgasmo sexual, y la danza orgiástica, traen consigo la disolución de la conciencia individual y un delicioso aniquilamiento en la unidad cósmica.”(*El Espectador*: “*Vitalidad, alma, espíritu*”). “EL ser, el universo es igual que vida” (*Adan en el paraíso*, 6 y 7). “Lo íntimo es la verdadera vida, latido del cosmos, médula del universo”. “La vida vive de su propio fondo y mana de su mismidad”. “Algunos filósofos han sospechado sino habrá un solo espíritu universal, de que el nuestro particular es sólo un momento o pulsación”. Refiriéndose a Valle Ynclán, escribe en 1906: “Si no estás unido en las grandes corrientes de subsuelo que enlazan y animan todos los seres.”. Ortega no gusta de hablar de Dios.

---

Una de las pocas que se refiere a El dice: “Dios es el símbolo del torrente vital, al través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo, que queda así impregnado de vida, consagrado”.

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. O lo que es lo mismo, tendríamos una especie de monismo vitalista, en que la vida primordial equivaldría al Ser o a Dios, y de la cual irían saliendo por evolución las más diversas formas vitales hasta llegar al hombre, creador a su vez de cultura, osea de nuevas formas vitales conforme más o menos al esquema trazado por Darwin y los biólogos de su tiempo.

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.

Por nuestra parte confesamos que no lo lamentamos demasiado. Ya tenía España bastante con la calamidad padecida en el siglo anterior, con un señor que fue a Alemania, pensiónado por el gobierno para que se informase de las corrientes filosóficas corrientes por allá, y nos trajo de vuelta un “sistema” rígido, cerrado, y “filosófico”, en cuyas mallas se enredó a sí mismo, y enredó a toda una generación de krausistas. 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 henchilladas 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.

Más que un sistema de filosofía cerrada, Ortega adoptó un estilo de filosofar, en que, en lugar de empeñarse en la ardua tarea de penetrar en las zonas abisales del sentido del ser, de la existencia y naturaleza de Dios, del origen y destino del hombre, y de otros temas parecidos, en que tantos grandes filósofos han despilfarrado su trabajo y se han jugado su prestigio, prefirió prescindir de laboriosas lucubraciones sobre problemas tan tenebrosos y tan ingratos, cultivando otros paisajes más superficiales, fáciles, luminosos y agradables, para un público menos exigente.

Ortega poseía una finísima retina intelectual, más apta para mirar devotamente las cosas humanas, que para elevarse en alas de la abstracción a contemplar el misterio del Ser. “ (pp. 150-152)

*El sistema de Ortega*, recensión de la obra del mismo título de Ciriaco Morón Arroyo, publicada en la revista *Salmanticensis* en 1968

<sup>117</sup> Ortega, filósofo «mondain», Biblioteca del pensamiento actual de Rialp, Madrid 1961, 355 págs.

<sup>118</sup> Gonzalo Fernández de la Mora, *Ortega y el 98*, Biblioteca del pensamiento actual de Rialp, Madrid 1961.

<sup>119</sup> Emilio Lledó, *Ortega: la vida y las palabras*, en Revista de Occidente, nº 48-49, Mayo 1985, p. 57-58.

<sup>120</sup> La revitalización del movimiento fenomenológico en España, en los años ochenta, fue obra de alumnos de Millán Puelles, Montero Moliner y Rábade Romeo. El impulso y las contribuciones de Montero fueron decisivas. (San Martín (Hrsg.), *Phänomenologie in Spanien*, Königshausen & Neumann, p. 7-8).. Ver también el artículo de Javier Lerín, *Aufnahme und Entwicklung der Phänomenologie in Spanien*, (Ibidem, p. 24-25). Agradezco al profesor San Martín, que me facilitó estos dos artículos antes de su publicación efectiva.

<sup>121</sup> Obra Completas, vol. I, ed. 1947-1950, p. 212, “Una respuesta a una pregunta”..