

# PUNTA EUROPA Y ATLÁNTIDA: DOS RESPUESTAS A LA CRISIS DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA (1956-1970)

PEDRO CARLOS GONZÁLEZ CUEVAS  
Universidad Nacional de Educación a Distancia  
pgonzalez@poli.uned.es

(Recepción: 08/11/2011; Revisión: 19/12/2011; Aceptación: 27/01/2012; Publicación: 28/12/2012)

1. UNA ÉPOCA DE *DESTRUCCIÓN CREATIVA*.—2. *PUNTA EUROPA*: LA PERSISTENCIA DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA. 2.1. *Vicente Marrero, portavoz de la ortodoxia*. 2.2. *Una alternativa institucional*. 2.3. *En torno a los intelectuales: la encina y la hiedra*. 2.4. *Ante el Concilio Vaticano II*. 2.5. *Adversus tecnócratas*.—3. *ATLÁNTIDA*: EL MODERNISMO NEOCONSERVADOR. 3.1. *Florentino Pérez Embid: de nuevo en la brecha*. 3.2. *Una teorización de la tecnocracia*. 3.3. *Las virtudes de la libertad religiosa*. 3.4. *Economía, sociedad y desarrollo*.—4. A MODO DE CONCLUSIÓN.—5. BIBLIOGRAFÍA

## RESUMEN

Desde mediados de los años cincuenta del pasado siglo, la sociedad española experimentó un proceso de «destrucción creativa» (Schumpeter), que aunó el desarrollo económico e importantes transformaciones sociales, con el significado teológico-político del Concilio Vaticano II. Todo lo cual contribuyó a deslegitimar las bases culturales, intelectuales y religiosas del régimen político nacido de la guerra civil. Ante tal situación, los intelectuales afines al franquismo elaboraron proyectos y estrategias divergentes. La primera, representada por la revista *Punta Europa*, apostó por la continuidad de la teología política tradicional, es decir, la legitimación religiosa del régimen. La segunda, representada por el equipo de la revista *Atlántida*, pretendió articular un proyecto de raíz modernista neoconservador, cuyo objetivo era armonizar el sistema político autoritario con las nuevas situaciones de orden político, socioeconómico y religioso.

*Palabras clave*: España; tradicionalismo; secularización; Concilio Vaticano II; franquismo.

## PUNTA EUROPA AND ATLÁNTIDA: TWO RESPONSES TO THE THEOLOGICAL POLITIC CRISIS (1956-1970)

### ABSTRACT

From the last century mid-fifties, the Spanish society underwent a «creative destruction» process (Schumpeter) which combined economic development and considerable social transformation, with the Second Vatican Council theological politic significance. All those things contributed to questioning the legitimacy of the cultural, intellectual and religious bases of the politic regimen arose from the Civil War. In this scenario, the *intelligentsia* divided projects and both differing strategies. The first, personified by the *Punta Europa* magazine, bet for the continuity of traditional theological politic, namely, the religious regimen legitimacy. The second, represented by the *Atlántida* magazine team, expected drew up a project of modernist and neoconservative basis, which objective was harmonize the authoritarian political system with the new political, socioeconomic and religious situations.

*Key words:* Spain; traditionalism; secularization; Second Vatican Council; franco regime.

\* \* \*

### 1. UNA ÉPOCA DE *DESTRUCCIÓN CREATIVA*

A mediados de 1966, José Manuel Ortí Bordás, antiguo jefe nacional del SEU, pronunciaba en el «Club Pueblo», una conferencia dedicada a *La nueva derecha española*, remontándose a los años en que Calvo Serer y Laín Entralgo polemizaban sobre la España como problema, con la revista *Arbor* por medio y los choques entre «excluyentes» y «comprensivos». Ortí acusaba a esa nueva derecha de integrismo religioso, de tendencia hacia un «totalitarismo teocrático» en lo político y tecnocrático en lo económico y, sobre todo, de un claro activismo antidemocrático. Frente a ella, los restos del falangismo representaban una nunca bien definida modernización social y política, consistente en el «acceso real del pueblo a la vida política, primacía de lo social y definitiva conquista del bienestar» (1). En el fondo, el contenido de aquella conferencia era un fiel reflejo de las viejas querellas entre falangistas y monárquicos próximos al Opus Dei; y hacía referencia a una tendencia política que, por aquel entonces, distaba muy mucho de ser unitaria. Y es que, de hecho, la diatriba de Ortí Bordás no iba contra el extinto grupo *Arbor*, sino contra la tecnocracia dominante desde 1957. No resulta extraño que el contenido de la conferencia provocara sendas réplicas de Vicente Marrero y de Gonzalo Fernández de la Mora, antiguos colaboradores

---

(1) ORTÍ BORDÁS (1966): 9-10. ORTÍ BORDÁS (2009): 65-66.

ambos de la revista *Arbor*, pero entonces defensores de dos alternativas políticas muy distintas con respecto al porvenir del régimen político nacido de la guerra civil (2). Y es que, desde 1953, se había producido la defenestración de Calvo Serer de sus cargos en el CSIC (3). La aparición en 1956 de una oposición interior generada en la Universidad (4). La caída de Ruiz-Giménez como ministro de Educación. Y el fracaso de los proyectos totalitarios de José Luis Arrese (5). El cambio de gobierno de febrero de 1957, con el ascenso de los «tecnócratas» del Opus Dei, fue el comienzo de un giro radical en la política económica, que culminó en el Plan de Estabilización de 1959 y en la articulación de nuevos criterios de legitimidad para el régimen. Obra de Laureano López Rodó y del intelectual monárquico Gonzalo Fernández de la Mora, la Ley de Principios del Movimiento Nacional y la Ley Orgánica del Estado, supusieron el triunfo final de los conservadores autoritarios sobre Falange (6).

Bajo la égida de los llamados «tecnócratas», la sociedad española experimentó cambios cualitativos en sus estructuras sociales y económicas. Como consecuencia de un desarrollo económico sin precedentes, se agudizó la desintegración de la sociedad agraria tradicional y la fuerza de trabajo liberada de la agricultura alimentó la espiral del movimiento de concentración urbana, que supuso la redistribución espacial de la población, y que constituiría la base demográfica de la industrialización y de la terciarización de la estructura económica (7). La modernización socioeconómica y tecnológica no se limitó, lógicamente, a los cambios en las infraestructuras. Como en el caso de la estructura productiva, se produjo un incesante y contradictorio proceso de «destrucción creativa» (8) en los ámbitos de la moral, de los valores sociales y de las mentalidades. Se abrieron las puertas a la secularización cultural, deslegitimando progresivamente la tradición católica, base que se consideraba de la identidad nacional y que fue erosionada de forma radical. La tradición fue perdiendo su plausibilidad en el proceso en que la sociedad industrial se consolidaba y quedó despojada de su carácter paradigmático para la actualidad. Como ha señalado el teólogo Olegario González de Cardedal: «Se inicia así un proceso de imanentización de la realidad con el siguiente cierre frente al orden trascendente y las promesas escatológicas» (9).

Todo lo cual tuvo profundas consecuencias de carácter ideológico-político e incluso filosófico. Como ya señaló agudamente Joseph Schumpeter, el

---

(2) *Pueblo*, 27-IV-1966, 30-IV-1966, 2-V-1966.

(3) JULIÁ (2004): 300 ss. DÍAZ HERNÁNDEZ (2008).

(4) LIZCANO (1981), MESA (1985), LÓPEZ PINA (2010).

(5) ARRESE (1982), DE DIEGO (2001), SUÁREZ FERNÁNDEZ (1984): 311 ss.

(6) *Leyes Fundamentales del Reino*. Madrid, 1971, pp. 37-40. Véase FERNÁNDEZ DE LA MORA (1995): 75 ss. CAÑELLAS MAS (2010): 120 ss.

(7) MOYA (1975). TORTELLA (1994).

(8) SCHUMPETER (1984): 183 ss. Sobre la genealogía del concepto de «destrucción creativa» y su aplicación a la historia social y de las ideas, véase REINERT, H. y REINERT, E. (2010): 237-274.

(9) GONZÁLEZ DE CARDEDAL (2010): 52-53.

desarrollo económico y la consolidación de la civilización capitalista implica una actitud «racionalista» ante la sociedad y ante la vida (10). Este proceso tuvo como reflejo el tipo de discurso filosófico cultivado por las nuevas elites intelectuales y políticas afines a la tecnocracia y al Opus Dei, con la asunción de la fenomenología de Husserl, como se reflejó en la obra de Antonio Millán Puelles, y la apertura incluso a la filosofía neopositivista o analítica anglosajona (11).

A nivel de filosofía política, ello tuvo su manifestación más paradigmática en el libro de Gonzalo Fernández de la Mora, *El crepúsculo de las ideologías*, publicado por la editorial Rialp en 1965. Se trataba de la máxima teorización del nuevo Estado tecnoautoritario; y en la elaboración de un nuevo proyecto político de *Aufklärung* conservadora (12). En esta obra, el intelectual monárquico aceptaba la conciencia moderna, es decir, la racionalidad funcional del cálculo y de la eficacia; la racionalidad que acepta el «desencanto del mundo» y con ello la fragmentación de cosmovisiones, la pérdida de unidad cosmovisional religiosa y, sobre todo, la experiencia del relativismo. Su concepción del proceso histórico era decididamente progresista; la historia era «el laboratorio del *mithos* al *logos*». Progreso es sinónimo de «racionalización» de los distintos aspectos de la vida social y política. El ideal por antonomasia de la época contemporánea era el desarrollo económico, «motor primigenio de la Humanidad», cuyas consecuencias sociales eran sumamente importantes y liberadoras: homogeneización de las clases sociales, pragmatismo político y bienestar social.

En consecuencia, resultaban necesarias formas más racionalizadas de organización política y económica. La organización política evolucionaba desde el estadio «carismático» al «ideológico», para culminar en el «científico». En aquellos momentos, las sociedades más avanzadas se encontraban en un proceso de transición entre la edad «ideológica» y la edad «científica» o «positiva». Fernández de la Mora definía a las ideologías, en un sentido muy próximo a Vilfredo Pareto, como «derivaciones», es decir, conjunto de razonamientos pseudológicos que construye el hombre para persuadirse y persuadir a los demás para que crean ciertas cosas o ejecuten diversas acciones; son «mitos», «creencias», filosofías políticas «popularizadas», «patetizadas», «simplificadas». Las ideologías en decadencia eran el socialismo, el liberalismo, la democracia cristiana y el nacionalismo. Para demostrarlo, Fernández de la Mora recurría a una serie de apreciaciones sobre hechos sociales contemporáneos: la progresiva despolitización de las poblaciones, el alto nivel técnico y asistencial de las sociedades industriales, el fin de la lucha de clases, la «convergencia» entre ideologías hasta entonces antagónicas, como el liberalismo y el socialismo, etc. Por otra parte, la religión iba siendo desplazada a la periferia social y

---

(10) SCHUMPETER (1984): 172 ss.

(11) VÁZQUEZ GARCÍA (2009): 76-77 ss.

(12) GONZÁLEZ CUEVAS (2009): 155 ss.

política, recluyéndose en la «intimidad». Y políticos e ideólogos eran sustituidos por los expertos. La «eficacia» económica, técnica y modernizadora era, en aquellos momentos, el criterio de legitimidad a seguir por cualquier tipo de régimen político (13). A nivel religioso, se imponía la «interiorización de creencias» y el abandono del principio de confesionalidad del Estado (14).

Las tesis de Fernández de la Mora, que fueron muy discutidas, eran reflejo del nuevo contexto social, económico, político y cultural; y suponían, en el fondo, una profunda crítica a los fundamentos de la teología política en que, hasta entonces, había descansado el proyecto político del conjunto de las derechas españolas, y en particular de las fuerzas que apoyaban al régimen nacido de la guerra civil. En el fondo, Fernández de la Mora venía a decir que los viejos planteamientos teológico-políticos eran epistemológicamente incompatibles con los nuevos saberes científicos característicos de la nueva sociedad industrial.

A ello se unieron las repercusiones del Concilio Vaticano II en el *establishment* español, que fueron igualmente determinantes. El *aggiornamento* eclesiástico vino de la mano de un intento de responder a las condiciones sociopolíticas del mundo moderno. En el fondo, para algunos intelectuales como Hans Barion y Carl Schmitt, fue un intento de adaptar el discurso eclesiástico a la hegemónica ideología demoliberal (15). Su contenido doctrinal —nuevo concepto de Iglesia y del papel de los laicos, nueva forma de ver la relación del catolicismo con la modernidad, declaración de libertad religiosa, etc.— no solo contribuyó aún más a deslegitimar la teología política tradicional, sino el modernismo tecnocrático defendido entonces por un sector de la elite política del régimen, en beneficio del modernismo profético auspiciado por la base eclesial (16).

Para el régimen político nacido de la guerra civil, la situación inaugurada por el proceso de cambio social y por el Concilio Vaticano II resultaba enormemente problemática. Y es que el catolicismo no era solamente en España una religión; era un sistema de creencias y de mores, que había marcado toda la nación, sus ideas, su política; objeto de luchas internas y externas. De ahí que la crisis del catolicismo tradicional fuese una crisis auténticamente nacional. Porque esta crisis significaba el final de una época de la historia de España. Ante tal problemática, los sectores intelectuales y políticos afines al régimen de Franco tenían dos opciones: la fidelidad al marco doctrinal de la teología política tradicional, es decir, la legitimación religiosa del orden político-social; o la alternativa del modernismo neoconservador o «catolicismo universalista», una

---

(13) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1965b).

(14) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1970): 169.

(15) Véase VILLACAÑAS (2009): 141 ss.

(16) VÁZQUEZ GARCÍA (2009): 78. GONZÁLEZ DE CARDEDAL (2010): 59 ss. MONTERO (2009). ÁLVAREZ BOLADO (1995), SÁNCHEZ MONTES (1996).

de cuyas variantes fue la tecnocracia, aunque, como veremos, no se identificó con ella. La primera estuvo representada por el revista *Punta Europa*; la segunda, por la revista *Atlántida*.

## 2. PUNTA EUROPA: LA PERSISTENCIA DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA

### 2.1. Vicente Marrero, portavoz de la ortodoxia

En enero de 1956, apareció el primer número de la revista *Punta Europa* (17). Su principal promotor fue Lucas María de Oriol y Urquijo, miembro de una conocida familia de la alta burguesía vascongada (18), muy afecta al tradicionalismo carlista, pero que finalmente aceptó a Juan de Borbón como futuro rey en el Acto de Estoril de 1957, que, a su juicio, había posibilitado el final de la larga escisión dinástica (19). De hecho, la dirección postal de la revista se encontraba, desde 1958, en la calle Montalbán, 14, propiedad de la familia Oriol. Aparte del financiero vasco, el escritor canario Vicente Marrero Suárez ejerció, hasta 1966, las funciones de director de la revista; mientras que Domingo Paniagua era el secretario de redacción; y Carlos Murciano, el administrador.

La trayectoria de *Punta Europa* resulta inseparable de la figura y de los planteamientos de Vicente Marrero, cuya ideología fue calificada de «donosista» por el escritor Francisco Umbral, colaborador literario de la revista (20). Nacido en Arucas, isla de Gran Canaria, el 16 de julio de 1922, Marrero pertenecía a una familia de agricultores vinculados al cultivo y comercio del plátano. Su educación fue profundamente tradicional y católica. Estudió primero en los Hermanos de la Caridad de Arucas, hasta que ingresó en el Colegio de San Juan Bautista de la Salle. Su vocación política fue muy temprana. A los catorce años llegó a ser presidente de la Juventud Católica de Arucas, alistándose, una vez que estalló la guerra civil, en el Frente de Juventudes. Finalizada la contienda, ingresó en la Universidad de La Laguna, donde estudió Derecho; y luego se trasladó a Salamanca, licenciándose en 1941. Gracias a una beca Humboldt, Marrero logra, en 1943, una estancia en la Universidad alemana de Friburgo, donde permanece cerca de seis años, ejerciendo de lector de español; y conoció a Martín Heidegger y Romano Guardini. Viajó igualmente por Italia y Francia, reintegrándose a España en 1949. Funda con un grupo de amigos tradicionalistas, entre los que destacan Luis Hernando de Larramendi y Rafael Gamba, la editorial Cálamo, en cuya colección Esplandián publica su primer libro de ca-

---

(17) No existen estudios monográficos sobre esta revista, tan solo un artículo de MAINER (2006), que no agota, ni pretende agotar el tema.

(18) TAMAMES (1977): 253 ss.

(19) ORIOL (1965): 155 ss.

(20) UMBRAL (1991): 74.

rácter político, *El poder entrañable* (21). En las páginas de este libro pueden percibirse ya las constantes de su pensamiento político, asentadas en un sentido radicalmente católico-tradicional de la vida, cuyos portavoces habían sido Donoso Cortés, Jaime Balmes, Menéndez Pelayo, Juan Vázquez de Mella, Ramiro de Maeztu y el grupo *Acción Española*. A lo largo de toda su vida, Marrero estuvo inserto en la versión más radical de la tradición teológico-política de la derecha española (22). A su entender, el mundo moderno se caracterizaba por la «hedonia social» y el «imperialismo estatal»; lo que conducía a «la desaparición de los notables, el fin de las elites, la apoteosis de la gente pequeña... dejando desatendido el problema principal para el hombre: lo cualitativo». Un problema que solo podía resolverse instaurando lo político en «la creencia en Dios». A ese respecto, consideraba que la democracia cristiana era incapaz de dar soluciones políticas, sobre todo por su «procedencia liberal». Era necesaria, por lo tanto, una «versión política del cristianismo menos nominal y más entrañable y eficiente». Esta política «entrañable» tenía como fundamento la creencia en que «la firmeza o unidad formada por ese «todo», que se denomina sociedad, poder, familia o cualquier otra forma de convivencia, es una firmeza o unidad de coordinación, y no una unidad simple que existe en la sociedad independientemente de los individuos». Se trataba, en definitiva, de la restauración de la sociedad tradicional, monárquica y corporativa, basada en «los poderes entrañables»: «Su fundamento está en el afecto. El afecto en la conciliación entre los principios de autoridad y libertad; se encuentra en medio de ellos, comprendiendo a ambos en lo que tienen de mejor y evitando los conflictos» (23).

Desde el principio, caracterizó a Marrero una enemiga radical hacia los intelectuales falangistas de la revista *Escorial*, a los que acusaba de menospreciar el pensamiento tradicional en general y a la figura de Ramiro de Maeztu en particular. Y es que, en 1943, el escritor Emiliano Aguado había glosado el libro de Maeztu, *En vísperas de la tragedia*, negándole toda originalidad y talento (24). La diatriba no pasó desapercibida para el escritor canario, cuya lectura le produjo un profundo malestar: «Desde aquel entonces se me clavó una espina en el alma y hasta que publiqué mi libro *Maeztu* y media docena de libros suyos que forman parte de sus obras completas, no he podido olvidar la irritación que me produjo» (25).

Por aquellas fechas, se incorporó a la secretaría de la revista *Arbor*, órgano del CSIC (26). Sus colaboraciones en la revista fueron muy polémicas, en particular por sus ataques contra Ortega y Gasset, a cuya filosofía acusó de ser «el esfuerzo encaminado a descristianizar a España más inteligente, sistemático y

---

(21) AYUSO (1989): 159-160.

(22) GONZÁLEZ CUEVAS (2000): 35 ss.

(23) MARRERO (1952). Véase también MARRERO (1955).

(24) «Un libro y una vida», *Escorial*, 8, 1943, pp. 480-482.

(25) MARRERO (1960): 289.

(26) DÍAZ HERNÁNDEZ (2008).

brillante que se ha visto en nuestra patria después de la aparición de la Institución Libre de Enseñanza» (27). La respuesta de los orteguianos católicos no se hizo esperar. Dionisio Ridruejo, Julián Marías, Alfonso García Valdecasas, Emilio García Gómez, Miguel Cruz Hernández, José Luis López Aranguren, Salvador de Lissarrague, Luis Díez del Corral y Pedro Laín Entralgo, firmaron una carta conjunta de protesta, en la que se repudiaba tajantemente la opinión de Marrero, calificándola de «absoluta y gravísima falsedad» (28). Para algunos, aquel escrito fue el primer manifiesto de lo que posteriormente se denominaría «orteguismo católico».

Después de su salida del CSIC, tras la defenestración de Calvo Serer, Marrero publicó su biografía de Ramiro de Maeztu. La obra estaba escrita desde una perspectiva dantesca. La trayectoria del intelectual vasco se dividía en tres etapas: el «infierno», de su juventud anarquizante y rebelde; el «purgatorio», que englobaba el periodo de su estancia en Gran Bretaña; y el «paraíso», a partir de su conversión al catolicismo y su defensa de los valores tradicionales (29). La biografía de Maeztu obtuvo el Premio Nacional de Literatura.

Y es que el libro de Marrero estaba inserto en un proyecto de relanzamiento no solo de la obra del intelectual vasco, sino de la alternativa monárquico-tradicional heredera de *Acción Española*. A comienzos de 1957, apareció la *Asociación de Amigos de Maeztu* (30). En la *Asociación* se inició el proyecto de edición de las obras completas de Maeztu, que ordenó Marrero y cuyos primeros volúmenes aparecieron publicados en Editora Nacional y Rialp.

Idéntico objetivo es el que se perseguía a través de *Punta Europa*. La estructura de la revista era la siguiente. En primer lugar, un editorial; luego la sección denominada *Lengua de Fuego*, en la que se insertaba un fragmento tomado de autores como Maeztu, Guardini, Pío XII, Bernanos, Donoso Cortés, Balmes, Danielou, Santiago Ramírez, Theilard de Chardin, Juan XXIII, etc. A continuación, la *Crónica Internacional*, sección firmada por Juan Alba. La *Crónica española*, luego denominada «Puertas adentro», solía correr a cargo de Marrero, Amalio García-Arias, Oriol, López Medel, Carlos Luis Álvarez, etc. *Pliego Literario*, contenía narraciones, poesías y estudios, donde sobresalían las firmas de José Hierro, José García Nieto, Gerardo Diego, Rafael Morales, Manuel G. Cerezales, Francisco Elías de Tejada, Félix Grande, Carlos Murciano, Dolores Medio, Carmen Conde, Francisco Umbral (31). *Ensayos. Actualidad Social y Económica. Criba y Comentarios. Notas al paso*, era una sección escrita por Carlos Murciano. *Horizontes abiertos*, era una sección donde se hacían semblanzas de intelectuales católicos, de los que se ofrecían textos inéditos: Millán

(27) *Arbor*, 89, mayo de 1953, p. 119.

(28) *Arbor*, 91-92, junio-agosto de 1953, p. 443.

(29) MARRERO (1955): 11.

(30) *Asociación de Amigos de Maeztu*. Madrid, 1957.

(31) La revista intentó captar al poeta Vicente Aleixandre, que rechazó su colaboración por los ataques de *Punta Europa* a *Insula* y a Dámaso Alonso. CANO (1986): 119 y 129.

Puelles, Roberto Saumells, Adolfo Muñoz Alonso, Rafael Calvo Serer, etc. Y, por último, la sección *Caña y Mosca*, escrita por Domingo Paniagua. Destacaba la presencia de escritores extranjeros como Evelyn Waugh, Arnold Toynbee y Henri Massis.

El nombre de la revista lo llevó igualmente una editorial, Ediciones Punta Europa, donde aparecieron las siguientes obras: *Ortega y el núcleo de su filosofía*, de Santiago Ramírez; *La juventud hoy*, de Horia Stamatu; *La guerra española y el trust de cerebros* y *La consolidación política*, de Vicente Marrero; *España, aire nuevo*, de Lucas María de Oriol; y *Revistas culturales contemporáneas*, de Domingo Paniagua.

En su primer editorial, se presentaba a la España de los años cincuenta como un ejemplo para el resto de Europa, señalando «la incompatibilidad entre las ideas de la gran democracia y la dignidad del hombre», ya que «la tiranía se desarrolla preferentemente en las democracias, y ya nadie discute en la historia de las ideas sociales y políticas que en la democracia hundan sus raíces las formas totalitarias que el mundo civilizado rechaza de forma unánime». Esta situación privilegiada de España era producto del 18 de julio, «fecha cumbre en la España contemporánea, ante la que es imprescindible pararnos siempre para renovar toda posición que, entre nosotros, suponga un acto de existencia colectiva». A juicio del editorialista, el 18 de julio suponía la continuación de las guerras carlistas (32). Gracias a su fidelidad al catolicismo tradicional, España sería, en el futuro, «uno de los campeones de la unidad moral del mundo» (33).

Resulta significativo que, desde sus primeros números, la revista se viera obligada a señalar que no estaba vinculada al Opus Dei (34). Cuatro años después, hubo de reiterarlo (35). Tanto es así que finalmente tuvo que publicar una carta del consiliario del Opus Dei, Florencio Sánchez Bella, en la que se confirmaba que *Punta Europa* no era el órgano intelectual de la Obra (36). La aparición de la revista fue bien recibida, entre otros, por Florentino Pérez Embid, que destacó «el vigor cultural de su contenido y su presentación cuidada y sobria» (37).

## 2.2. Una alternativa institucional

El modelo institucional defendido por la revista era la monarquía tradicional, social y representativa. Una forma de gobierno que había tomado «una

---

(32) «Punta Europa», en *Punta Europa*, 1, enero de 1956, pp. 5-7.

(33) «Un año de vida», *Punta Europa*, 12, diciembre de 1956, pp. 5-6.

(34) «Nota: Punta Europa y el Opus Dei», *Punta Europa*, 11, noviembre de 1956, p. 6.

(35) «Punta Europa, ¿una revista del Opus Dei?», *Punta Europa*, 55-56, julio-agosto de 1960, pp. 5-8.

(36) *Punta Europa*, 60, diciembre de 1960, p. 8.

(37) PÉREZ EMBID (1956): 28.

significación social más que política»; y que albergaba un «verdadero democratismo orgánico, con tal proyección en las clases populares y que, en gran medida, puede servir de base y experiencia a la instauración monárquica del futuro y que interpretando fielmente el espíritu del Movimiento Nacional, postula la legislación vigente en España». Igualmente, la Monarquía tradicional era garante de una representación genuina, porque en ella «la participación del pueblo no constituye la autoridad, pero es indispensable como factor asistente de la misma» (38).

Fruto de varios artículos en la revista, Marrero publicó, en 1964, el libro *La consolidación política. Teoría de una posibilidad española*, en cuyas páginas se propugnaba lo que el autor denominó un «Estado con signo», es decir, la posibilidad de perfeccionamiento y adaptación, en un sentido tradicionalista, del régimen nacido de la guerra civil, condenando los «panfilismos liberalizantes deseosos de retornar a los supuestos anteriores al 18 de julio». Marrero sostenía paladinamente que el Movimiento Nacional era antiliberal, que no podía haber ningún liberalismo lícito, y que, en realidad, lo liberal era «la libertad de conciencia, el laicismo y el odio a la Iglesia». Por otro lado, Marrero negaba que el Movimiento Nacional tuviera un carácter nacionalista o totalitario. El proyecto de Marrero consistía en afirmar la intangibilidad de los principios e incrementar la capacidad representativa de las Cortes, en fortalecer los cuerpos sociales intermedios, en delimitar los poderes y modo de designar al jefe del Gobierno, en regular las libertades de prensa y en aceptar los partidos políticos accidentales (39).

El libro mereció una crítica de Fernández de la Mora en *ABC*. Su contenido mostraba el escaso aprecio intelectual que Fernández de la Mora profesaba al escritor canario. En un principio, coincidía en su lealtad al espíritu del 18 de julio. Sin embargo, rechazaba su antiliberalismo de corte integrista: «No es históricamente cierto que el liberalismo haya sido siempre algo ilícito y pecaminoso. Esta era la tesis integrista del Padre Sardá. El liberalismo, como todas las ideologías políticas, ha evolucionado profundamente. Yo no solo no lo condenaría en bloque, sino que salvaría de él, como han hecho los Pontífices, sus numerosos elementos nobles». Tampoco estaba de acuerdo en la forma en que Marrero intentaba conceptualizar el Movimiento Nacional, que solo podía hacerse, como demostró Carl Schmitt en los años treinta, contraponiéndolo a «pueblo» y «partido», algo que el canario no hacía. Además, no explicaba la forma en que podía configurarse el Movimiento Nacional y los partidos accidentales. «Si el Movimiento son todos los ciudadanos, es sinónimo del pueblo; si es solo una parte, es sinónimo de partido. ¿De qué clase de partidos se trata? No hay otro planteamiento lógico del tema. A mi juicio, el Movimiento es un

---

(38) «La Monarquía social», *Punta Europa*, 2, febrero de 1956, pp. 5-7. «La Monarquía representativa», *Punta Europa*, 4, abril de 1956, pp. 5-9.

(39) MARRERO (1964).

partido único sui generis». En el fondo, la valoración del conjunto de la obra resultaba negativa: «Reducido a sus patrióticas esencias electorales, me pronuncio tajantemente a favor; pero elevado a la categoría de teoría del Estado no puedo decir lo mismo» (40).

Esta valoración negativa se extendía a *Punta Europa*, en cuyas páginas nunca colaboró, salvo en una polémica con el tradicionalista Frederick D. Wilhelmsem, y a la que, con posterioridad, calificó de revista «literaria, de menor densidad conceptual y de mensaje difuminado» (41).

### 2.3. *En torno a los intelectuales: la encina y la hiedra*

*Punta Europa* siguió a rajatabla el esquema menéndezpelayista, luego renovado por Ramiro de Maeztu en *Acción Española*, de la clasificación de la *intelligentsia* española según los moldes canónicos de ortodoxia/heterodoxia religioso-católica. Los heterodoxos eran la hiedra de que habló Ramiro de Maeztu en el edificio de la auténtica España, traidores a la misión de orden y de unidad que incumbía a la intelectualidad genuina. Lo que llevaba a la condena de la Ilustración, el liberalismo, la Institución Libre de Enseñanza, la Generación del 98 y Ortega. Frente a todas estas tendencias, se encontraba aquello que Marrero denominaba la «línea áurea», representada sobre todo por el «Jano bifronte de la España contemporánea», es decir, Menéndez Pelayo y Ramiro de Maeztu, cuyos herederos directos eran los miembros de la «generación de 1948», los colaboradores de la revista *Arbor* (42). Marrero acusaba a Unamuno de hereje. En el fondo, el rector de Salamanca se mostró, a lo largo de su vida, como un predicador, «un cura laico», una especie de cuáquero, cuyo leitmotiv era «topar con la Iglesia». De ahí su gusto por los escritores luteranos y sus veleidades a la hora de intentar «protestantizar España».

Sin embargo, a juicio de Marrero, Unamuno nunca fue un espíritu genuinamente religioso, ya que su concepto de religión era puramente subjetivo, porque la religión no consistía en «tener ansias de Dios en eso que llamamos vaga y modernamente sentimientos religiosos, sino en amar la dependencia de Dios». «La religión está en la adoración, en la sumisión libre y voluntaria y humilde a su voluntad y en el deseo de ser cuanto naturalmente se desea por Dios, y no por sí mismo. Ninguno de los místicos ha sido egocéntrico, y todo eso de la angustia, de la desesperación, de la soledad, de la agonía, sirve, en buena teología, para una decepción teológica del mismo demonio» (43). El 30 de enero de 1957

(40) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1965a): 153-156.

(41) Contestación de Fernández de la Mora a Conchita García Moyano, en Archivo Fernández de la Mora, 7-XI-1988.

(42) MARRERO (1960): 477.

(43) «Unamuno, clerygman», *Punta Europa*, 4, abril de 1956, pp. 56-58. Véase también MARRERO (1960): 470 ss.

apareció un decreto que puso en el Índice de Libros Prohibidos dos obras de Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*; y *La agonía del cristianismo*.

Por su parte, el padre Antonio Pacios sometió a una crítica radical las obras de José Luis López Aranguren *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* y *Catolicismo día tras día*. Quede claro que, en aquellos momentos, Aranguren era un intelectual afecto todavía al régimen de Franco, muy lejos aún de su rebeldía posterior. De hecho, presentó *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* al Premio de Literatura Francisco Franco, que fue concedido a la obra de Ángel López Amo, *Poder político y libertad. La Monarquía de la reforma social*; lo que provocó que Aranguren dejara de colaborar en *Arbor* y rompiera con Florentino Pérez Embid (44). En cualquier caso, Pacios consideraba los dos libros del intelectual abulense excesivamente contemporizadores con el protestantismo y la heterodoxia religiosa de Unamuno o con el agnosticismo de Ortega y Gasset.

Como Marrero, Pacios no creía que los luteranos o individuos como Unamuno fuesen espíritus genuinamente religiosos. «Siendo la herejía fruto del orgullo, el hereje, en cuanto tal, no puede ser religioso. Afirmar lo contrario, es ganas de confundirse y confundir a los demás, haciéndoles admirar como religión, lo que precisamente es antirreligión». Aranguren contribuía así a la corrupción de la juventud «con la desafortunada propaganda de lecturas heréticas de Unamuno, lamentablemente comparado con San Agustín, junto a Machado y San Juan de la Cruz». Esta «tónica confusionista y de mano tendida» conducía directamente al «olvido del espíritu de la Cruzada, que se quería rebajar a la categoría de mero hecho histórico pasado, no solo en sí mismo, sino también en sus efectos, al menos por lo que al orden ideológico se refiere, y en el deseo de difundir las obras de los que más o menos atacan la fe...» (45).

Su *Ética* fue muy criticada en la revista. José Fernando Tielmes acusaba a Aranguren de marginar, en la obra, a intelectuales católicos como Leopoldo-Eulogio Palacios, López Ibor y Maeztu; de sobrevalorar a su amigo Laín Entralgo y de minusvalorar a Balmes y Tomás de Aquino; y, lo que era peor, de defender un relativismo moral (46). Como revista fervientemente menéndezpelayista, *Punta Europa* recibió muy mal la interpretación que Dámaso Alonso realizó del Menéndez Pelayo crítico literario. En pleno centenario del nacimiento del polígrafo santanderino, Pedro Antonio Núñez descalificó la exégesis de Alonso tachándola de inútil y descortés (47).

Sin embargo, el objetivo principal de Marrero siempre fue la condena eclesiástica de las obras de Ortega y Gasset. Según el padre Miguel Batllori, existió

(44) DÍAZ HERNÁNDEZ (2008): 481-482.

(45) «El talante intelectual de Aranguren», *Punta Europa*, 1, enero de 1956, pp. 101-121.

(46) «Eutrapelia sobre un manual de Ética», *Punta Europa*, 37, enero de 1959, pp. 106-108.

(47) «Dámaso Alonso ante el homenaje a Menéndez Pelayo», *Punta Europa*, 5-6, mayo-junio de 1956, pp. 148-156.

por parte de un sector de la jerarquía eclesiástica española, capitaneado por el obispo de Canarias Antonio Pildain, un intento de lograr la condena de Ortega y Gasset como heresiarca (48). El encargado de ejercer la crítica al conjunto de la obra del filósofo madrileño fue el padre Santiago Ramírez de Dulanto, a quien, según su discípulo Victorino Rodríguez, «desde las supremas instancias vaticanas (la Congregación de la Fe) le urgieron una valoración crítica del pensamiento de Ortega». Fue el momento en que Monseñor Pizzardo, Prefecto de la Congregación de Seminarios, cursó a los obispos la orden de retirar de las bibliotecas las obras de Ortega por «abundar en varios errores que en manera alguna son compatibles con la doctrina católica» (49).

Ortega y Gasset había fallecido en 1955, y tres años más tarde salió a la luz el libro del Padre Ramírez, *La filosofía de Ortega y Gasset*, editada por Herder. El dominico era considerado como una de las máximas figuras de la neoescolástica española y europea. Había enseñado en la Universidad de Friburgo y polemizado con Maritain; luego, impartió clases de teología y filosofía en la Universidad de Salamanca. Desde 1945, se instaló en Madrid como director del Instituto de Filosofía «Luis Vives» del CSIC (50).

En *La filosofía de Ortega y Gasset*, Ramírez exponía las principales ideas del madrileño, analizando noción por noción y tema por tema en qué consistía su reforma intelectual. En una segunda sección, intentaba condensar en una apretada síntesis esas mismas ideas; y luego las valoró desde la teología y la fe católicas. Sus conclusiones eran tajantes. La vida carecía, en la filosofía orteguiana, de fin último; valía por sí misma y para sí misma. El hombre no era un animal racional; tampoco tenía naturaleza; era un perpetuo acontecer. La verdad era esencialmente relativa al hombre. Dios era una creación humana; se disolvía en la historia; no trascendía al Universo. Ramírez denunciaba, además, sus relaciones juveniles con el modernismo. Y, como colofón, le acusaba de profesar «un laicismo radical, teórico y práctico..., pero sin anticlericalismo persecutorio» (51).

El libro de Ramírez fue muy criticado por los discípulos y admiradores católicos de Ortega y Gasset: el Padre Félix García, Julián Marías, José Antonio Maravall, José Luis López Aranguren, Pedro Laín Entralgo, Adolfo Muñoz Alonso, etc. (52). Frente a tal contraofensiva, Ramírez se vio obligado a contestar a sus críticos con tres libros más: *¿Un orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega*; *La zona de seguridad*; y *Ortega, el núcleo de su filosofía*, donde defendió la objetividad de su interpretación de la filosofía orteguiana y reiteró su incompatibilidad global con el catolicismo, insistiendo

---

(48) BATLLORI (2001): 236-238.

(49) RODRÍGUEZ (1998): 149, 160.

(50) MARRERO (1971). MEDIN (2005): 149 ss.

(51) RAMÍREZ (1958).

(52) GONZÁLEZ CUEVAS (2007): 215 ss.

en su laicismo y acatolicismo: «Patrocinaba modos más suaves y hábiles, pero más eficaces para implantar el laicismo total en la vida de España y de los españoles» (53).

Vicente Marrero apoyó incondicionalmente a Ramírez, a quien había conocido en Salamanca en 1958, frente a los orteguianos. Ediciones Punta Europa y la revista publicaron *Ortega y el núcleo de su filosofía*. Y, desde las páginas de la revista, dio audiencia a sus planteamientos. El tradicionalista canario comparaba al dominico con el Menéndez Pelayo de *La Ciencia Española*; era un filósofo y un teólogo que había criticado a Ortega y Gasset «como Dios manda», ya que este había sido el intelectual español que trató al catolicismo español con «el mayor desdén e indiferencia». Después, arremetió contra sus viejos enemigos, los representantes del «orteguismo católico», a los que describía como representantes de una «situación» y, sobre todo, de «una infravaloración de casi todo aquello que sea católico y español». Acusaba, además, a los defensores de Ortega de la pretensión de imponer «un dictador en filosofía, el cual de antemano no aceptaría diálogo ni crítica» (54).

La campaña resultó un auténtico fiasco. Adolfo Muñoz Alonso, uno de los intelectuales más conspicuos del régimen, acusó a Marrero de «ridiculizar», con sus artículos, «el serio prestigio filosófico del padre Ramírez» (55). Finalmente, según señala el padre Batllori, el embajador español en el Vaticano, Francisco Gómez del Llano, acudió ante el cardenal Ottaviani para impedir la condena, y la operación clerical-integrista se paralizó (56).

Sin embargo, el fracaso no desanimó a Marrero, que se convirtió en el último antiorteguiano furibundo de la derecha española. En sus obras *La guerra española y el trust de cerebros* y, sobre todo, en *Ortega filósofo mondain*, tachó al madrileño de «superficial», «frívolo», «esteticista amoral». Y es que, en el fondo, el orteguismo carecía de entidad espiritual, porque era «más acontecimiento social que filosofía, suceso increíble que ha servido para poner en evidencia la endeblez espiritual de un buen número de nuestros intelectuales» (57). Aquel mismo año, Fernández de la Mora publicaba su libro *Ortega y el 98*, donde el filósofo madrileño aparecía como un pensador de «rotundo signo conservador» (58).

---

(53) RAMÍREZ (1959): 77. «Ortega y el núcleo de su filosofía», *Punta Europa*, 40, abril de 1959, pp. 41-86.

(54) «El Padre Ramírez y el fin del orteguismo católico», *Punta Europa*, 30, junio de 1958, pp. 74-75. «El buen tono orteguiano», *Punta Europa*, 31, julio de 1958, pp. 127-128. «Ortega hoy», *Punta Europa*, 31-32, julio-agosto de 1958, pp. 122 ss.

(55) MUÑOZ ALONSO (1959): 443 ss.

(56) BATLLORI (2001): 238 ss.

(57) MARRERO (1960): 333 ss. (1961): 77 ss. «Ortega mondain», *Punta Europa*, 27, marzo de 1958, pp. 74-79. «El orteguismo como breviario mondain», *Punta Europa*, 30, junio de 1958, pp. 64-90.

(58) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1961): 135.

Y diez años después Marrero dedicó una biografía ditirámica a Santiago Ramírez, cuya mayor virtud había sido declarar «la certeza católica en todo». Rememorando la polémica contra Ortega y Gasset y los orteguianos, Marrero sostuvo que gracias a la obra del dominico se había salvado a los universitarios españoles de la influencia nefasta del filósofo madrileño: «No hace falta mucha imaginación para figurarnos lo que hubiera sido de nuestros estudiantes de filosofía, en un ambiente impregnado de orteguismo, sin esta obra del padre Ramírez» (59).

La enemistad de Marrero se dirigió igualmente hacia el grupo intelectual liderado, en su tiempo, por Laín Entralgo, al que consideraba heredero del noventayochismo y del orteguismo; era la «generación intelectual de 1936», «la línea discrepante», la «minoría astillada de 1936». En ese sentido, la contribución de la revista *Escorial* había sido «de mero tutelaje a los valores intelectuales izquierdistas», relegando «casi al olvido el pensamiento tradicional». «Ortega, Unamuno, Machado... Todos ellos disidentes. Disidentes, se entiende, no en el sentido moderno totalitario o político, sino en el que se desprende de la línea trazada por dos mil años de cristianismo, tal como lo entiende el magisterio de la Iglesia católica». Marrero tachaba a Laín Entralgo de «muñidor y escenógrafo de la tragedia de las llamadas dos Españas», cuyo pensamiento era «un arte de conciliar contrarios inconciliables, o de empalmar lo impalnable». Frente a esa minoría discrepante, se alzó la «minoría activa de 1948», que, siguiendo la línea de *Acción Española*, «no es morbosamente revolucionaria, ni mimética de los moldes extraños a nuestro ser nacional». «Acepta la línea de Menéndez Pelayo y de Maeztu sin desvirtuar su acento y, eso sí, defiende y propugna la implantación tanto teórica como práctica de sus ideas y de un modo enteramente eficiente y moderno, que quieren estar a tono con las corrientes más sanas del mundo de hoy». Finalmente, su conclusión respecto a la labor intelectual de los sectores afines al régimen era pesimista, porque «no acertaron a encauzar la renovación de espíritu que exige el paso de una generación a otra» (60).

#### 2.4. *Ante el Concilio Vaticano II*

Tanto las diversas encíclicas de Juan XXIII y de Pablo VI como el contenido teológico-político del Concilio Vaticano II significaron un cambio cualitativo en la doctrina católica. Entre otras cosas, deslegitimaba el Estado confesional, proclamaba la autonomía de lo temporal y abogaba por la libertad religiosa;

---

(59) MARRERO (1971): 19 ss.

(60) MARRERO (1960): 287, 284-285, 307, 373, 377, 379 ss. «La guerra civil española y el trust de cerebros», *Punta Europa*, 53, mayo de 1960, pp. 43 ss; 54, junio de 1960, pp. 69 ss; 57-58, septiembre-octubre 1960, pp. 94 ss.

todo lo cual ponía en cuestión los contenidos políticos y religiosos del Concordato de 1953. El régimen de Franco hubo de adaptarse a los nuevos contextos y en 1967 legisló sobre la libertad religiosa (61).

Los colaboradores de *Punta Europa* recibieron negativamente las innovaciones conciliares. El Padre Venancio Carro intentó ver en la encíclica *Pacem in Terris* la influencia de los teólogos-juristas españoles del Siglo de Oro, lo cual la inmunizaba frente al liberalismo, ya que los derechos proclamados no nacían de decisiones humanas, sino del derecho natural: «No depende de la voluntad de los hombres, ni del voto de todos los parlamentos del mundo. Sin Dios y sin ese orden divino, incrustado en la misma naturaleza del hombre quedaban sin base todos los Derechos y Deberes del Hombre» (62).

Otros alarmados teólogos salieron a la palestra a la hora de criticar la exégesis de los intelectuales y teólogos más liberales. En un editorial, la revista se esforzó en demostrar que el concepto de libertad defendido en la *Pacem in Terris* era el mismo que el acuñado por León XIII en *Libertas*: «Habrán cambiado los frentes éticos, pero los principios inmovibles son los mismos en una y otra situación» (63). Luis Vitoria denunciaba el confusionismo de algunos teólogos, en particular Enrique Miret Magdalena, respecto a las innovaciones pontificias, porque «solo la fidelidad a lo tradicional hace posible el verdadero progreso» (64).

No obstante, los temas capitales eran los de la libertad religiosa y la confesionalidad del Estado. Desde su perspectiva iusnaturalista, el Padre Vitorino Rodríguez sostenía que bajo el concepto de libertad religiosa podían entenderse muy diversos significados. A ese respecto, negaba que a «las falsas religiones asistiese un derecho natural a la profesión pública y al proselitismo, porque una actitud religiosa debida a error (...) es incompatible con las notas propias del derecho natural: universal, inviolable, impreso en la naturaleza de todo hombre». A lo sumo, lo que un Estado católico podía hacer era «tolerar», por razones de prudencia política, la presencia pública de otras religiones. «Es lo que proclama y pide Pablo VI» (65). En la misma línea, el jesuita Eustaquio Guerrero afirmaba que no existía razón alguna para que, tras el Concilio, la sociedad española abandonara el Estado confesional y el principio de unidad católica; solo existía «el prejuicio y la pasión del progresismo que pretende reconciliar con el mundo a la Iglesia mediante el enterramiento del catolicismo constantiniano y la entrega, en prensa, de España al mundo liberal y protestan-

(61) MONTERO (2009): 108 ss.

(62) «La Encíclica de Juan XXIII, *Pacem in Terris*, y los teólogos juristas españoles del siglo XVI», *Punta Europa*, 95, marzo de 1964, pp. 60-61.

(63) «En torno a principios inmutables», *Punta Europa*, 94, febrero de 1964, pp. 6-7.

(64) «Información y confusión sobre el Concilio», *Punta Europa*, 103, noviembre de 1964, p. 53.

(65) «Los puntos de discusión sobre la libertad religiosa», *Punta Europa*, 104, diciembre de 1964, pp. 70-71, 73.

te». La conservación del Estado confesional podría, en cambio, servir para «perfeccionar nuestro catolicismo y reafirmarlo y perfeccionarlo en el mundo hispánico» (66). Para Guerrero, la libertad religiosa no podía tener como fundamento la Declaración Conciliar, porque, tal y como se planteaba por algunos, podía llevar a «un verdadero derecho de los protestantes a propagar sus errores en un país católico y entre las masas populares católicas o entre niños, adolescentes y jóvenes». El legislador católico tan solo podía «tolerar» la existencia social de otras confesiones por razones de carácter político o social. La regulación de la libertad religiosa debía de ser diferente en cada sociedad como «diferentes son las exigencias de orden público y bien común que las condiciona» (67).

### 2.5. *Adversus tecnócratas*

De igual forma, la revista recibió muy mal la salida a la luz del libro de Gonzalo Fernández de la Mora, *El crepúsculo de las ideologías*, en cuyas páginas se teorizaba, como sabemos, sobre la nueva alternativa tecnocrática. El encargado de criticarlo fue el tradicionalista norteamericano Frederick D. Wilhelmsen, catedrático de filosofía en la Universidad de Dallas y Profesor Extraordinario de la Universidad de Navarra. En su crítica, acusó a Fernández de la Mora de haber abrazado «una política netamente positivista», cuyo principal enemigo no era el liberalismo o el socialismo, sino el «tradicionalismo católico en todas sus formas». Fernández de la Mora era «un burgués por definición, un hombre que conoce el mercado del espíritu y lo vende muy barato». Y es que, sobre todo con respecto al catolicismo, el autor defendía «un progresismo muy curioso: curioso porque Fernández de la Mora niega el carácter comunitario de lo religioso..., el universo sacral y el Estado confesional» (68).

En su respuesta, Fernández de la Mora calificó el artículo de Wilhelmsen como «totalitariamente caótico», al que solo podía tomarse «relativamente en serio». En su alegato, reiteró sus opiniones secularizadoras: «Lo que pienso es que la religiosidad consiste, fundamentalmente, en una relación entre hombre y Dios, no en un pacto social o una retórica». «Yo no he invitado a España a dejar de ser católica, entre otras razones, porque son los individuos y no las naciones los sujetos del acto de fe» (69).

---

(66) «Un estudio sobre la unidad religiosa», *Punta Europa*, 119, marzo de 1967, pp. 87-88.

(67) «Aplicación de la ley civil sobre la libertad religiosa», *Punta Europa*, 124-125, agosto-septiembre de 1967, pp. 55-56.

(68) «A propósito de *El crepúsculo de las ideologías*», *Punta Europa*, 105, enero 1966, pp. 93-97.

(69) «El pleito de las ideologías. Fernández de la Mora responde a Wilhelmsen», *Punta Europa*, 105, enero de 1966, pp. 9-10.

Marrero recibió bien el artículo del tradicionalista norteamericano. Antes de la publicación de *El crepúsculo de las ideologías* ya había rechazado las líneas generales del proyecto tecnocrático. A su entender, Fernández de la Mora no era un tradicionalista, sino un conservador empírico, un «neoconservador». Y la tecnocracia se encontraba «directa o indirecta, consciente o inconscientemente, influida por un planteamiento de signo marxista», al propugnar «el retorno a problemas concretos y técnicos, por lo general económicos y sociales, más atento a la obsesión sociológica que espiritual, necesario, aunque nunca será lo más importante en la vida de un pueblo la administración, los nuevos regadíos, los planes de colonización» (70).

Y es que la tecnocracia divorciaba la política «de la ética», ya que su meta era «la perfección de la misma técnica y no la perfección del hombre como tal». «La tragedia de tantas formas políticas, como visos más o menos tecnocráticos: tienen el gusto por lo real, pero no el sentido del ser. Quédanse en una mera filosofía del bienestar cuando no en la del grupo de presión, tienden a impermeabilizarse ante el bien común». A ese respecto, denunciaba su «conservadurismo a ultranza o su burocratismo socializante, en todo caso su predisposición a no ver las injusticias presentes; su fácil conexión con la ideología liberal, singularmente con la exaltación que esta proclama de la libertad individual». Se trataba, en fin, de un «nuevo positivismo» y «una revolución en marcha» (71).

En enero de 1966, Marrero había cesado como director de *Punta Europa*. Según Carlos Luis Álvarez, colaborador de la revista, «Vicente Marrero era una especie de buey suelto dentro de los cuadros intelectuales de la derecha, que no solían tratarle bien» (72). El cargo de director recayó en Domingo Paniagua. La revista cambió incluso de diseño y tamaño; su mensaje fue difuminándose y perdió parte de su anterior agresividad. Se abandonó, al menos en parte, la temática directamente religioso-política, para enfatizar los temas económico-sociales y literarios. En un editorial, el nuevo director reconocía la necesidad de ese cambio de perspectiva: «Diez años en la vida de una revista suponen una clara mayoría de edad, mayoría, con la que no nos encontramos satisfechos» (73).

La nueva dimensión económico-social que quiso darse a la revista hizo que el polémico economista keynesiano Manuel Funes Robert disfrutara de una mayor influencia en sus páginas. Funes Robert defendía un ideario nacionalista económico y se mostraba muy crítico con la tecnocracia, el Plan de Estabilización de 1959 y los nuevos planes de desarrollo. A su entender, la

---

(70) MARRERO (1960): 23 y 504.

(71) MARRERO (1973): 198 ss.

(72) ÁLVAREZ (1995): 193-194.

(73) «Diez años de Punta Europa», *Punta Europa*, 117, enero de 1967, p. 3.

sociedad española corría el peligro de convertirse en «el Paraíso del Inversor extranjero» (74).

*Punta Europa* desapareció del mercado en diciembre de 1967. Según uno de sus colaboradores, la revista no murió, como a veces se dijo, de «derechismo», sino por motivos económicos: «Más sencillamente, Oriol se cansó de pagar facturas» (75).

### 3. ATLÁNTIDA: EL MODERNISMO NEOCONSERVADOR

#### 3.1. Florentino Pérez Embid: de nuevo en la brecha

En enero de 1963 había salido a la luz el primer número de la revista *Atlántida*, cuya dirección recayó en el historiador Florentino Pérez Embid (76). El historiador andaluz había sido uno de los portaestandartes intelectuales de la nueva derecha monárquica a lo largo de los años cuarenta y cincuenta, representada en la revista *Arbor*, hasta 1953 (77). Editada por Rialp, empresa muy vinculada al Opus Dei, *Atlántida* nació desde el punto de referencia del antiguo órgano del CSIC y de la Biblioteca del Pensamiento Actual. Para la empresa, Pérez Embid ya no pudo contar con el apoyo de Calvo Serer, cuyo pensamiento había evolucionado progresivamente hacia el liberalismo, como lo demostraba el contenido de su libro *Las nuevas democracias*, publicado por Rialp en 1964. En este libro, Calvo Serer llegó a la conclusión de que la democracia liberal posterior a la Segunda Guerra Mundial había logrado encauzar la estabilidad social, la paz política, la continuidad y el respeto al catolicismo (78). No obstante, Calvo Serer colaboró en la revista con un solo artículo (79). El propio Pérez Embid, aunque fiel a su ideario inicial, consideraba ya anacrónica la polémica entre «excluyentes» y «comprensivos» de los años cincuenta (80).

En la primavera de 1962, el historiador andaluz comenzó a proyectar *Atlántida* y para ello consultó a algunos de sus amigos como Martín Almagro, José Camón Aznar, Antonio Fontán, Rafael Gamba, Juan José López Ibor, Antonio Millán Puelles, Fernández de la Mora, etc. Pérez Embid solía organizar unas

---

(74) «Un análisis global e histórico de la economía española», *Punta Europa*, 118, febrero de 1967, pp. 12-65. «Historia y resultados de la planificación económica en España», *Punta Europa*, 122-123, junio-julio de 1967, pp. 45-52.

(75) ÁLVAREZ (1995): 195.

(76) Véase CUENCA TORIBIO (2000).

(77) Véase PÉREZ EMBID (1953): 99 ss.

(78) CALVO SERER (1964).

(79) «Anglosajones e iberoamericanos», *Atlántida*, 19, enero-febrero 1966, pp. 5-26.

(80) «Florentino Pérez Embid», *Punta Europa*, 57-58, septiembre-octubre de 1960, pp. 121 ss.

cenar periódicas, a la hora de estimular artículos y preparar los sucesivos números. Según Fernández de la Mora: «Eran unos encuentros de extraordinaria altura, en los que se avizoraba el horizonte intelectual de diversas disciplinas y se respetaba la divergencia cordial» (81).

En aquellos momentos, el historiador andaluz distinguía tres corrientes en la intelectualidad española: el tradicionalismo, el progresismo cristiano y el catolicismo universalista. La descripción del primero parecía una diatriba contra *Punta Europa*; se trataba de una tendencia fiel a la ortodoxia católica, pero que no dedicaba la atención debida al desarrollo de «las respuestas que hoy reclaman los nuevos problemas planteados por el pensamiento y por la vida». El segundo se manifestaba entre los católicos adheridos a lo que Pérez Embid denominaba «izquierda burguesa», es decir, la Institución Libre de Enseñanza, el «98» y Ortega y Gasset. Por último, el «catolicismo universalista», la tendencia con la que él se sentía identificado, se caracterizaba por «la amplitud de horizontes y una profundización más enérgica en lo permanente y vivo de la ortodoxia católica». En esta posición se aunaban la renovación de las doctrinas típicas del pensamiento tradicional en filosofía e historia y «una cuidadosa atención a las orientaciones de la ciencia y del pensamiento contemporáneos, y una actitud positiva y abierta ante la transformación actual de las estructuras sociales y de las formas de vida» (82).

En la presentación de la revista, Pérez Embid definió *Atlántida* como «una empresa del espíritu, que de la verdad y del presente recibe las coordenadas de su quehacer». «Son estas: la fe en el poder creador de la inteligencia humana que se inspira en el orden divino de la creación, y la fidelidad al signo universal de nuestro tiempo, abierto desde el Occidente al amor hacia todos los hombres y a la comprensión de todas sus culturas» (83). Desde su tribuna de *ABC*, Fernández de la Mora contempló la nueva publicación como la alternativa de los intelectuales conservadores frente a la nueva aparición de la *Revista de Occidente* y de *Cuadernos para el Diálogo*; una alternativa que debería sintetizar tradición y modernidad, ante una sociedad en permanente cambio: «La investigación y la meditación ya no tienen por qué ser algo más o menos añadido y superpuesto; pueden ser un genuino producto nacional, elaborado desde las constantes históricas de España. Por eso, el espíritu científico y creador ha dejado de ser un valor hipotecado a las posiciones heterodoxas, socialmente disidentes o progresistas» (84).

La dirección de la revista recayó en Pérez Embid; y durante algún tiempo, su secretario fue el historiador Vicente Cacho Viu, que no colaboró en la revista. Con posterioridad, el cargo de subdirector fue desempeñado por Luis Rodrí-

---

(81) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1995): 123.

(82) PÉREZ EMBID (1962): 6-8.

(83) «El mito de *Atlántida*», *Atlántida*, 1, enero-febrero de 1963, pp. 94 ss.

(84) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964): 264.

guez Ramos, y el de secretario por Francisco Rafael Ortiz. La periodicidad de la revista fue bimestral.

A diferencia de *Punta Europa*, *Atlántida* careció de secciones fijas. La revista solía dividirse en dos partes bien delimitadas. Una dedicada a artículos extensos; y otra a notas, donde se desarrollaban temas más específicos y, sobre todo, crítica de libros.

En *Atlántida* convivieron, como colaboradores, varias generaciones de intelectuales y tendencias filosóficas: antiguos colaboradores de *Arbor*, una generación intermedia e incluso los jóvenes colaboradores del conflictivo diario *Madrid*, inspirado por Calvo Serer, ajena a la ortodoxia neoconservadora y tradicional. Entre los primeros, estaban Pérez Embid, Calvo Serer, Fernández de la Mora, López Ibor, García Hoz, Fontán, Millán Puelles, Gamba, Palacios, Pujals, etc. Entre los segundos, José Luis Comellas, José Luis Illanes, José Manuel Cuenca Toribio, Valentín Vázquez de Prada, Carlos Baliñas, Mario Hernández Sánchez Barba, etc. Y en la tercera, Amando de Miguel, Antonio Sánchez Gijón, Juan Ferrando Badía y otros (85). A ellos se añade la colaboración de conservadores más o menos independientes como Melchor Fernández Almagro, Federico Sopena, Miguel Crusafont, Juan Beneyto, etc. Antiguos intelectuales exiliados como Eduardo Nicol y Luis Recasens Siches. Y pensadores conservadores extranjeros como Eric Voegelin, Reinhard Kosselleck, Zbigniew Brzezinski, Werner Jaeger, Werner Heisenberg, Etienne Gilson, incluso se anunció la colaboración de Fernand Braudel.

### 3.2. *Una teorización de la tecnocracia*

Uno de los colaboradores más asiduos de la revista fue, sin duda, Gonzalo Fernández de la Mora, quien desarrolló una teorización parcial de sus planteamientos tecnocráticos, luego defendidos en *El crepúsculo de las ideologías*. Sin embargo, ello no significa, como ha veces se ha sostenido, que *Atlántida* fuese realmente el órgano intelectual de la tecnocracia española. El modernismo neoconservador, aunque abierto a la ciencia y a la filosofía moderna, no se identificaba necesariamente con la tecnocracia. En realidad, Fernández de la Mora fue un autor aislado en esa labor; y, como tendremos oportunidad de ver, sus colaboraciones en las páginas de la revista estuvieron, en algunos casos, bajo sospecha por su perspectiva secular/ilustrada. En un primer artículo, Fernández de la Mora se planteó el tema de la unidad del saber, estimando que «la gran empresa filosófica, acaso la más radical y profunda de nuestro tiempo, es elaborar una teoría del espíritu a la altura de una biofísica que como la actual tan vertiginosamente se aleja del anacrónico materialismo decimonónico». En

---

(85) MIGUEL (2010): 363 ss.

ese sentido, era preciso elaborar «un nuevo concepto de espíritu sobre el yunque de la idea de la materia que nos ofrece la ciencia actual» (86). Pérez Embid debió considerar heterodoxo el artículo del intelectual monárquico y sometió su contenido al dictamen de un filósofo y de un teólogo (87).

En otro artículo, Fernández de la Mora rechazó el entusiasmo como fuente de legitimidad política, cuyo efecto de la vida social resultaba completamente negativo: extremosidad emotiva, frenesí, dogmatismo, ingenuidad e incongruencia: «En suma, la política como retórica y como patética. Es, literalmente, el estilo de Hitler o de Lenin». El entusiasmo colectivo era tanto más posible cuanto menor fuese el proceso de racionalización y del desarrollo socioeconómico. En un periodo de modernización como el de los años sesenta, el recurso a la movilización de las masas mediante el entusiasmo resultaba cada vez más contraproducente y anacrónico: «La diferenciación e institucionalización, la elevación del nivel cultural y vital, la racionalización de la conciencia política, la tecnificación administrativa, la fijación de las estructuras, el orden público y la clausura constitucional son otros tantos obstáculos a la germinación del entusiasmo multitudinario» (88). De la misma forma, el proceso de racionalización daría una clara hegemonía, en la vida política, al principio de autoridad sobre el de poder, a la *auctoritas* sobre la *potestas*. Y es que mientras el poder resultaba opresivo, coercitivo y violento, la autoridad era inofensiva y pacífica, ya que su fuente última de legitimidad era el mérito: «He aquí el sentido del progreso político en nuestra época: de las ideologías a las ideas, de la libertad a la seguridad, de la elección a la fiscalización y del poder a la autoridad. No es cierto que cualquier pasado fue mejor» (89). Al mismo tiempo, buscó en Aristóteles los fundamentos del realismo y del relativismo político. A su entender, pese a su búsqueda de la ciudad ideal, existía soterradamente en la obra del estagirita un claro realismo político, «la más moderna, la más veraz y la más congruente con el espíritu de la filosofía aristotélica». Se trataba de la «vía del positivismo jurídico», «el método inductivo». En la obra de Aristóteles, no se teorizaba únicamente sobre tres formas de gobierno —monarquía, aristocracia, democracia—, sino que cada uno de los tipos clásicos admitían variantes y cabían numerosas formas mixtas. En realidad, no había que buscar, desde tales planteamientos, el sistema político ideal, sino el «circunstancialmente mejor». Y es que para cada comunidad política existía un «régimen preferible», que dependía de «la clase de sociedad, de la calidad de los gobernantes, de las metas colectivas y del medio preferido para alcanzarlas» (90). A ese respecto, Fernández de la Mora alababa la perspectiva marxista por su realismo sociológico: «La mayor

(86) «La unidad del saber», *Atlántida*, 1, enero de 1963, pp. 78-80.

(87) Contestación de Fernández de la Mora a Conchita García Moyano, en Archivo Fernández de la Mora, 18-XI-1988.

(88) «La baja del entusiasmo», *Atlántida*, 5, septiembre-octubre de 1963, pp. 554-555.

(89) «La autoridad y el poder», *Atlántida*, 20, marzo-abril de 1966, pp. 218-220.

(90) «El relativismo político de Aristóteles», *Atlántida*, 46, julio-agosto de 1970, pp. 355 ss.

fecundidad histórica de Marx y de sus precursores consistió en retrotraer lo político a lo económico y en desplazar la discusión desde el nivel ideológico hacia el nivel estructural» (91).

Como sabemos, en 1965 Fernández de la Mora publicó su libro *El crepúsculo de las ideologías*. Pérez Embid glosó el contenido de la obra, rechazando sus principales tesis: «La vida —esa vida española y universal, que hay detrás del actual crepúsculo de las ideologías— no podrá ser nunca el cartesianismo de boj de un jardín francés. No desaparecerá debajo de las luces racionales el permanente misterio que alienta en el alma de los hombres. No es humano, ni por tanto verdadero, extremar teóricamente el imperio de la razón» (92). De la misma forma, Millán Puelles puso objeciones a algunas de las tesis del libro, sobre todo el énfasis en la importancia de los expertos. En ese aspecto, echaba de menos una crítica del tecnócrata (93). Pérez Embid parecía temer la reacción de ciertos círculos católicos que juzgaban, según le dijo a Fernández de la Mora en una carta, *El crepúsculo* como «una pirueta incongruente con nuestra posición intelectual» (94). A lo que el escritor monárquico contestó: «¿Qué soy? Me temo que debo de dejar un poco de lado esta cuestión si quiero volverme mochales como Hamlet. Pero, una vez hecho el balance de los calificativos al día, me parece que estoy demasiado vencido a estribor. Necesito urgentemente más ataques de la Ciudad Católica para enderezarme» (95).

### 3.3. *Las virtudes de la libertad religiosa*

A diferencia de *Punta Europa*, *Atlántida* recibió positivamente la declaración de libertad religiosa y el contenido del Concilio Vaticano II. De hecho, la revista dedicó un número extraordinario al tema, en el que colaboraron, entre otros, Millán Puelles, Luis Recasens Siches, Amadeo Fuenmayor y Gustave Thils.

Para Millán Puelles, el principio de libertad religiosa era «un signo fundamentalmente positivo», «un bien *per se*». Y es que la libertad religiosa estaba fundamentada en la dignidad de la persona humana, «una persona con la que Dios quiere un libre diálogo» (96). Por su parte, Recasens Siches —discípulo de Ortega y Gasset y exiliado tras la guerra civil— consideraba la libertad religiosa como un derecho esencial de la persona humana. Era, en el fondo, la única de todas las libertades que poseía un «carácter absoluto». En ese senti-

(91) «Los ideólogos de la revolución de 1868», *Atlántida*, 36, noviembre-diciembre de 1968, pp. 562-565.

(92) *ABC*, 11-III-1965. PÉREZ EMBID (1972): 218 ss.

(93) «El crepúsculo de las ideologías», *Atlántida*, 16, julio-agosto 1965, pp. 418-419.

(94) Archivo Fernández de la Mora, 21-IV-1965.

(95) Archivo Fernández de la Mora, 22-IV-1965.

(96) «La dignidad de la persona humana», *Atlántida*, 24, noviembre-diciembre 1966, p. 577.

do, consideraba que en la doctrina cristiana y el desarrollo histórico del cristianismo había existido una «hiriente contradicción» entre la intolerancia religiosa, por una parte, y la doctrina mantenida por la mayoría de los filósofos cristianos, por otra. Afortunadamente, los fundamentos teológicos y doctrinales de la intolerancia habían sido «suprimidos y sepultados por el Concilio Vaticano II» (97).

Desde la perspectiva del Concilio Vaticano II, Gustave Thils analizó las teorías preconciiliares sobre la libertad religiosa, llegando a la conclusión de que la doctrina católica era históricamente muy compleja y que su aparente uniformidad resultaba ser más aparente que real. Y es que esta doctrina había que estudiarla en los diferentes contextos históricos y sociales y no podía interpretarse ni defenderse *sub specie aeternitatis*: «(...) aunque la Revelación nos ha sido dada de una vez para siempre en la época apostólica, es evidente que el desarrollo de la civilización y de la cultura ejerce una seria influencia sobre su maduración, sobre su explicación y sobre sus aplicaciones». De ahí que fuese necesario que las nuevas generaciones «inventen en cierta forma —bajo la influencia del espíritu santo— el tipo nuevo de relación y la forma renovada de encuentro que concretamente se impone» (98).

Amadeo Fuenmayor señalaba que la libertad religiosa reconocida en el Concilio era «la expresión más radical de ese ambiente humano de estima por las personas y de respeto por las conciencias que trata de conseguir la renovación de los espíritus en el seno de la sociedad para el logro del bien común». Era parte esencial del «bien común», porque tenía un sentido comunitario «no egoísta e individualista» (99).

En otro orden de cosas, el filósofo Raúl Gabás se esforzó en deslindar, en la línea de Fernández de la Mora, el cristianismo de las ideologías políticas. Y es que, a su entender, la columna vertebral del orden político no podía ser otra que «la razón consciente de su relatividad», mientras que las ideología políticas pecaban de absolutismo y contradecían ese principio axial de la convivencia social. En ese sentido, la actividad pública de los cristianos debía estar sujeta a la norma de razón: «El cristianismo, en virtud de sus principios esenciales, nada tiene que ver con una ideología, pues acepta siempre la norma de razón. No todas las verdades cristianas son demostrables, pero ninguna afirmación cristiana es antirracional. Los mismos misterios no están en contradicción con la razón». De ahí su alabanza al contenido del Concilio, del que había nacido «una nueva línea de cristianismo desideologizado, más abierto al orden universal de la creación y de la historia humana, más respetuoso con la autonomía de los

---

(97) «La libertad religiosa, derecho de la persona humana», *Atlántida*, 24, noviembre-diciembre 1966, pp. 623-629.

(98) «Teorías preconciiliares sobre la libertad religiosa», *Atlántida* n° 24, noviembre-diciembre 1966, pp. 674-675.

(99) «La libertad religiosa y el pueblo de Dios», *Atlántida*, 24, noviembre-diciembre 1966, pp. 692-693.

diversos campos de la existencia y, consecuentemente, con la ley impuesta por Dios en el seno de la naturaleza» (100). Muy en la línea de la espiritualidad característica del Opus Dei, con su insistencia en el principio del activismo mundano, José Luis Illanes propugnaba, frente al proceso de secularización contemporáneo, una «teología de la existencia terrena» y mostrar que esa teología solo podía realizarse «a partir de una profesión neta, honda y vivida de la realidad de Dios» (101).

### 3.4. *Economía, sociedad y desarrollo*

Al lado de los temas religiosos y humanísticos, lo mismo que de la tradicional exaltación de la Hispanidad, caracterizó a la revista, en cambio, un claro interés por la ciencia y sus posibilidades de armonización con la teología y doctrinas cristianas. De ahí la colaboración en las páginas de eminentes científicos como Werner Heisenberg o de paleontólogos cristianos como Miguel Crusafont Pairó, seguidor de las teorías de Teilhard de Chardin. Sin embargo, *Atlántida* hizo un mayor hincapié en los temas de asunción del neocapitalismo y de los problemas planteados por el desarrollo económico. George N. Halm expuso las bases de la denominada economía social de mercado, como alternativa al capitalismo liberal y al socialismo marxista (102). En ese sentido, José María Méndez consideraba la planificación indicativa como una alternativa económica afín a los planteamientos católicos del bien común. Méndez criticaba no solo el socialismo de los países del Este europeo, sino al intelectualmente incipiente neoliberalismo económico, teorizado, entre otros, por Friedrich Hayek. No había duda, en ese sentido, de que el liberalismo era «productivo», pero sus éxitos estaban limitados a unas zonas muy restringidas del globo; y acababa por «confundir libertad con egoísmo». A juicio del economista español, la planificación indicativa era la garantía del equilibrio social y, en definitiva, del bien común: «La planificación indicativa significa una elección de fines a conseguir y de medios a emplear. La consecuencia de esos fines exige una serie de inversiones que la sociedad con responsabilidad del bien común, debe tratar de alcanzar» (103).

El sociólogo José Cazorla se planteaba el tema de los factores no económicos favorecedores del despegue. Entre estos, destacaba el de la «satisfacción del espíritu de superación», de la «innovación», de la «motivación del logro»; lo cual estaba relacionado con la incidencia social de las creencias

(100) «Ideología y cristianismo», *Atlántida*, 25, enero-febrero 1967, pp. 67-68.

(101) «El fenómeno contemporáneo de la secularización», *Atlántida*, 43, enero-febrero 1970, pp. 23-24.

(102) «La economía social», *Atlántida*, 7, enero-febrero 1964, pp. 79 ss.

(103) «Alcance y límite de la planificación económica», *Atlántida*, 25, enero-febrero 1967, pp. 46-47, 51.

religiosas. En líneas generales, Cazorla llegaba a la conclusión de que el protestantismo, como había apuntado Weber, favorecía más el proceso de innovación, si bien los católicos se mostraban más «modernizantes» en unas sociedades que en otras (104). Otro sociólogo, Amando de Miguel —colaborador del diario *Madrid* y muy crítico con los tecnócratas—, trató igualmente el tema de la problemática del desarrollo y del cambio social. En su opinión, el desarrollo económico era algo más que un aumento en la producción o en el consumo de masas; implicaba «una alteración sustancial de la vida humana y su entorno», es decir, inversiones sociales, aumento de la productividad en agricultura, al tiempo que disminución de la población y de la producción rurales; capacidad tecnológica, mediante la creación de elites científicas y técnicas, etc. (105). A ese respecto, propugnaba una expansión radical de los centros educativos, tanto a nivel universitario como primario y secundario (106).

Significativamente, uno de los colaboradores más jóvenes de la revista, Antonio Sánchez Gijón, se planteó el tema candente de las relaciones de España con el Mercado Común, y el posible ingreso en sus estructuras. A su entender, la problemática era sobre todo política; y existían tres alternativas: un acercamiento sustancial de la Constitución española y las europeas, mediante la reforma del régimen político; democratización creciente de la democracia orgánica, que «faculte a la cooperación sincera entre las instituciones y los grupos y la clase política española con sus homólogos europeos»; y, por último, el abandono de las aspiraciones europeístas (107).

*Atlántida* dejó de publicarse a comienzos de 1972. Su desaparición estuvo motivada, según Fernández de la Mora, por razones económicas. Como sabemos, la financiación fue asumida por la editorial Rialp, cuyo administrador era Pérez Embid, que murió prematuramente en diciembre de 1974, y cuyo ímpetu vital había disminuido desde 1972. Además, se vio absorbido por la Dirección General de Bellas Artes y de la Universidad Menéndez Pelayo. «Sin el tesón y la entrega de Florentino y sin la asistencia financiera de una empresa —señala Fernández de la Mora— *Atlántida* era imposible» (108). Posteriormente, Fernández de la Mora criticó el contenido de la revista por sus «leves impulsos críticos y su compromiso con la actualidad» (109).

---

(104) «Algunas motivaciones relevantes en el desarrollo económico», *Atlántida*, 29-30, septiembre-diciembre 1967, pp. 441, 451 ss, 453, 458.

(105) «Desarrollo y cambio social», *Atlántida*, 29-30, septiembre-diciembre 1967, pp. 399 ss.

(106) «Las necesidades de profesores y centros de reforma educativa española», *Atlántida*, 47, septiembre-octubre 1970, pp. 490-503.

(107) «La opinión pública española ante el Mercado Común», *Atlántida*, 45, mayo 1970, pp. 321-322.

(108) Contestación de Fernández de la Mora al cuestionario de Conchita García Moyano, en Archivo Fernández de la Mora, 7-XI-1988.

(109) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1995): 123.

#### 4. A MODO DE CONCLUSIÓN

El filósofo Alasdair MacIntyre ha sostenido, en su obra *Justicia y racionalidad*, que las distintas tradiciones filosóficas y/o políticas se definen y redefinen en términos de dos tipos de conflictos: los que tienen lugar con críticos y enemigos externos a la tradición, que rechazan todos los elementos claves de sus fundamentos; y aquellos debates internos mediante los cuales se llega a expresar el sentido de los fundamentos y en el progreso de los cuales se constituye la tradición. Cada una de las tradiciones posee sus pautas internas para calibrar y dar respuesta a la problemática de una época concreta. Pero en todo momento pueden entrar en un periodo de crisis que les lleva a su desaparición, al serle imposible renovar sus discursos. Cuando una tradición se inclina en ese sentido y se limita a repetir las viejas fórmulas se halla en una «crisis epistemológica», a la que solo puede darse respuesta mediante innovaciones conceptuales insertas en la tradición (110).

La España de los años sesenta asistió a una clara «crisis epistemológica» del tradicionalismo ideológico o teología política. El intenso proceso de «destrucción creativa» provocado por el desarrollo económico, la modernización social y sus consecuencias, unido a las innovaciones doctrinales del Concilio Vaticano II, supuso una dura prueba histórica para esta tradición. Ante dicha problemática, la respuesta de la revista *Punta Europa* y sus colaboradores resultó completamente insatisfactoria y demostró, al limitarse a repetir una vez más las viejas fórmulas, que la «crisis epistemológica» era irreversible. La respuesta de las tendencias filosóficas y políticas insertas en la revista *Atlántida*, sobre todo en su vertiente tecnocrática y/o de modernismo neoconservador o «catolicismo universalista», pretendieron, en un principio, una crítica interna a los contenidos más disfuncionales de la teología política, con vistas a la renovación y adaptación a las nuevas realidades sociales, políticas y teológicas. Sin embargo, la síntesis no pudo lograrse. Y es que el rechazo del proyecto tecnocrático demostró que sus contenidos ilustrados/seculares eran, en el fondo, letales para la teología política tradicional. Por otra parte, la «eficacia» tecnocrática como criterio de legitimidad colocaba al régimen de Franco sobre un basamento muy inestable, porque ya no poseía una justificación en sí mismo, sino que se le entregaba a consideraciones relativas, de utilidad, que podían ser llevadas a cabo por otro tipo de régimen político. Además, el proyecto tecnocrático no encontró finalmente apoyo en las nuevas generaciones intelectuales, lo cual no favoreció su continuidad. Como hemos tenido oportunidad de ver, en *Atlántida* aparecieron, al final, tendencias políticas que podemos calificar de liberales.

En cualquier caso, con la desaparición de *Punta Europa* y luego de *Atlántida* la derecha intelectual quedó sin órganos de expresión. Tras el asesinato del almirante Carrero Blanco, Fernández de la Mora propugnó una política de

---

(110) MACINTYRE (1994): 394 ss.

«rearme intelectual» por parte del régimen (111). Nadie le siguió en ese proyecto. Muerto Franco, Manuel Fraga hizo referencia a la posibilidad de actualización del legado de *Acción Española* (112), que quedó igualmente en agua de borrajas. Todo lo cual favoreció posteriormente al retorno de la tradición liberal-conservadora como horizonte político-intelectual hegemónico del conjunto de las derechas españolas.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ, CARLOS LUIS (1995): *Memorias prohibidas*. Barcelona. Ediciones B.
- ÁLVAREZ BOLADO, ALFONSO (1995): *La teología política en España*. Bilbao. Desclée de Brouwer.
- ARRESE, JOSÉ LUIS (1982): *Una etapa constituyente*. Barcelona. Planeta.
- AYUSO, MIGUEL (1989): *La obra de Vicente Marrero vista por la crítica*. Las Palmas. Real Academia de Amigos del País.
- BATLLORI, MIGUEL (2001): *Recuerdos de casi un siglo*. Barcelona. El Acatilado.
- CALVO SERER, RAFAEL (1964): *Las nuevas democracias*. Madrid. Rialp.
- CANO, JOSÉ LUIS (1986): *Los cuadernos de Velintonia. Conversaciones con Vicente Aleixandre*. Barcelona. Seix Barral.
- CAÑELLAS MAS, ANTONIO (2010): *Laureano López Rodó*. Madrid. Biblioteca Nueva.
- CUENCA TORIBIO, JUAN MANUEL (2000): *La obra historiográfica de Florentino Pérez Embid*. Sevilla. CSIC.
- DE DIEGO, ÁLVARO (2001): *José Luis Arrese o la Falange de Franco*. Madrid. Actas.
- DÍAZ HERNÁNDEZ, ONÉSIMO (2008): *Calvo Serer y el grupo Arbor*. Valencia. PUV.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, GONZALO (1961): *Ortega y el 98*. Madrid. Rialp.
- (1964): *Pensamiento español 1963*. Madrid. Rialp.
- (1965a): *Pensamiento español 1964*. Madrid. Rialp.
- (1965b): *El crepúsculo de las ideologías*. Madrid. Rialp.
- (1970): *Pensamiento español 1969*. Madrid. Rialp.
- (1995): *Río arriba. Memorias*. Barcelona. Planeta.
- FRAGA, MANUEL (1977): *La Monarquía y el país*. Barcelona. Planeta.
- GONZÁLEZ CUEVAS, PEDRO CARLOS (2000): *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*. Madrid. Biblioteca Nueva.
- (2007): «Las polémicas sobre Ortega durante el régimen de Franco», en *Revista de Estudios Orteguianos* n° 14/15, mayo-noviembre, pp. 215 ss.
- (2009): *Conservadurismo heterodoxo*. Madrid. Biblioteca Nueva.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO (2010): *La teología en España (1959-2009)*. Madrid. Encuentro.

(111) «La erosión del sistema», *ABC*, 14-III-1975.

(112) FRAGA (1977): 134.

- JULIÁ, SANTOS (2004): *Historias de las dos Españas*. Madrid. Taurus.
- LIZCANO, PABLO (1981): *La Generación de 1956. La Universidad contra Franco*. Barcelona. Grijalbo.
- LÓPEZ PINA, EDUARDO (2010): *La Generación del 56*. Madrid. Marcial Pons.
- MAC INTYRE, ALASDAIR (1994): *Justicia y racionalidad*. Pamplona. Eunsa.
- MAINER, JOSÉ CARLOS (2006): «Una revisión de la guerra civil: *Punta Europa* (1956)», en FRANCISCO JAVIER LORENZO PINAR (ed.), *Tolerancia y fundamentalismo en la Historia Universal*. Universidad de Salamanca.
- MARRERO, VICENTE (1952): *El poder entrañable*. Madrid. Cálamo.
- (1955a): Estudio introductorio a *El tradicionalismo español del siglo XIX*. Madrid. Publicaciones Españolas.
- (1955b): *Maeztu*. Madrid. Rialp.
- (1960): *La guerra española y el trust de cerebros*. Madrid. Punta Europa.
- (1961): *Ortega, filósofo mondain*. Madrid. Rialp.
- (1964): *La consolidación política. Teoría de una posibilidad española*. Madrid. Punta Europa.
- (1971): *Santiago Ramírez. OP*. Madrid. CSIC.
- (1973): *España, ¿en el banquillo?*. Madrid. Escelicer.
- MEDIN, TZVI. (2005): *El cristal y sus reflexiones. Nueve intérpretes españoles de Ortega*. Madrid. Biblioteca Nueva.
- MESA, ROBERTO (1985): *Jaraneros y alborotadores*. Madrid. Universidad Complutense.
- MIGUEL, AMANDO (2010): *Memorias y desahogos*. Madrid. Innova.
- MONTERO, FELICIANO (2009): *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia*. Madrid. Encuentro.
- MUÑOZ ALONSO, ADOLFO (1959): «España», en SCIACCA, MICHELE FEDERICO, *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo. I. Panoramas nacionales*. Madrid. Guadarrama.
- MOYA, CARLOS (1975): *El poder económico en España*. Madrid. Tucur.
- ORIOR, LUCAS MARÍA (1964): *España, aire nuevo*. Madrid. Punta Europa.
- ORTÍ BORDÁS, JOSÉ MANUEL (1966): *La nueva derecha española*. Madrid. Club Pueblo.
- (2009): *La Transición desde dentro*. Barcelona. Planeta.
- PÉREZ EMBID, FLORENTINO (1953): *Ambiciones españolas*. Madrid. Editora Nacional.
- (1956): *Revistas culturales de postguerra*. Madrid. Temas Españoles.
- (1962): Prólogo a *La Institución Libre de Enseñanza*, de Vicente Cacho Viu. Madrid. Rialp.
- (1972): *Paisajes de la tierra y del alma*. Madrid. Prensa Española.
- RAMÍREZ, SANTIAGO (1958): *La filosofía de Ortega y Gasset*. Barcelona. Herder.
- (1959): *Ortega, el núcleo de su filosofía*. Madrid. Punta Europa.
- REINERT, H. y REINERT, E.S. (2010): «La destrucción creativa en Economía: Nietzsche, Sombart, Schumpeter», en SCHUMPETER, JOSEPH ALOIS, *¿Puede sobrevivir el capitalismo? La destrucción creativa y el futuro de la Economía global*. Madrid. Capitán Swing.

- RODRÍGUEZ, VITORINO (1998): «Gambra en la polémica del orteguismo católico», en *Comunidad humana y Tradición política. Liber amicorum de Rafael Gambra*. Madrid. Actas.
- SÁNCHEZ MONTES, ADOLFO (1996): *Teología política contemporánea*. Universidad de Salamanca.
- SCHUMPETER, JOSEPH ALOIS (1984): *Capitalismo, socialismo y democracia*. Buenos Aires. Folios.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, LUIS (1984): *Francisco Franco y su tiempo*. Madrid. Azor.
- TAMAMES, RAMÓN (1977): *La oligarquía financiera en España*. Barcelona. Planeta.
- TORTELLA, GABRIEL (1994): *El desarrollo de la España contemporánea*. Madrid. Alianza.
- UMBRAL, FRANCISCO (1991): *La noche que llegué al café Gijón*. Barcelona. Destino.
- VÁZQUEZ GARCÍA, FRANCISCO (2009): *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica*. Madrid. Abada.
- VILLACAÑAS, JOSÉ LUIS (2009): «La leyenda de la liquidación de la teología política», en SCHMITT CARL, *Teología política*. Madrid. Trotta.