

LA AUFKLÄRUNG CONSERVADORA: PENSAMIENTO ESPAÑOL DE GONZALO FERNÁNDEZ DE LA MORA

PEDRO CARLOS GONZÁLEZ CUEVAS
Universidad Nacional de Educación a Distancia

INTRODUCCIÓN.—I. ESTADO TECNOAUTORITARIO Y REFORMA INTELECTUAL: 1. *El hombre y su formación intelectual: un conservador español atípico*. 2. *Crepúsculo de las ideologías y Estado de razón*.—II. PRIMACÍA DE LA RAZÓN: *PENSAMIENTO ESPAÑOL* (1963-1969): 1. *Método y fundamento de la crítica conceptual*. 2. *Razón y sinrazón en la cultura española contemporánea*. 3. *Vieja y nueva izquierda*. 4. *Reinterpretación del conservadurismo español*. 5. *La crisis del catolicismo*. 6. *Reivindicación del exilio*.—COLOFÓN.—BIBLIOGRAFÍA.

RESUMEN

A partir de los años sesenta, la sociedad española experimentó cambios cualitativos en su estructura socioeconómica y fue afectada por las repercusiones religiosas y culturales del Concilio Vaticano II. Todo lo cual contribuyó a deslegitimar los fundamentos doctrinales del régimen nacido de la guerra civil. La obra de Gonzalo Fernández de la Mora supuso un intento de elaboración de nuevos esquemas doctrinales para la derecha española, cuya importancia histórica radica, a nuestro juicio, en la capacidad de plantear, formular y resolver, en términos intelectuales, la necesaria conversión de la perspectiva contrarrevolucionaria tradicional, ya inoperante, en un conservadurismo renovado, basado en criterios verificables de carácter empírico y en objetivos de desarrollo económico y perfeccionamiento técnico. Lo que se traducía en un proyecto de modernización o de *Aufklärung conservadora*. En ese sentido, su labor como crítico del pensamiento español contemporáneo forma parte esencial de dicho proyecto, ya que implicaba el intento de una reforma intelectual complementaria del proceso de modernización socioeconómica

Palabras clave: franquismo, derecha española, modernización.

ABSTRACT

From the 60's, Spanish society underwent qualitative changes in its socioeconomic structure, albeit still affected by the religious and cultural repercussions of the Civil War. This helped to discredit the doctrinal foundations of the regime that had prevailed since the Civil War. The work of Fernández de la Mora was an attempt to draw up a new set of doctrines for the Spanish right. Their historical importance, in our opinion, is rooted in their ability to apply a new kind of conservatism based on verifiable criteria of empirical character and on aims of economic development in order to have an intellectual base from which to make the necessary shift away from a discredited counter-revolutionary traditional perspective. This led to a project of conservative modernization or *Aufklärung*. His work as a critic of the Spanish contemporary thought thus forms an essential part of that project, since it provided an attempt at intellectual reform to accompany the mainly economic modernization of the time.

Key words: Franquism, Spanish right, modernization.

INTRODUCCIÓN

A finales de los años cincuenta, se abre un período fundamental en la evolución de la estructura social española. Como consecuencia de un desarrollo sin precedentes en la historia contemporánea de nuestro país, 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 terciarización de la estructura económica (1). La modernización socioeconómica y tecnológica no se limitó a los cambios de infraestructura, sino que acabó por abrir las puertas a la secularización cultural, deslegitimando progresivamente la tradición católica, base que se consideraba de la identidad nacional y que fue erosionada de manera radical. La tradición fue perdiendo su plausibilidad en el proceso en que la sociedad industrial se consolidaba definitivamente y quedó despojada de su carácter paradigmático para la actualidad. Pero en este proceso de cambio vertiginoso no tuvieron sólo incidencia factores de carácter socioeconómico, sino igualmente cultural. Las repercusiones del

(1) CARLOS MOYA (1975) y TORTELLA (1994): 255 ss.

Concilio Vaticano II en la sociedad española fueron igualmente determinantes. El *aggiornamento* eclesiástico fue la de mano de un intento de responder a las condiciones sociopolíticas y económicas del mundo moderno. Ya no servía la estrategia que había predominado en la crítica y en la condena eclesiástica al proyecto de la modernidad. Catolicismo comenzaba a no ser sinónimo, al menos en cierta medida, de conservadurismo político (2).

Para la sociedad española y, sobre todo, para el sistema político, la situación inaugurada por el Concilio fue enormemente problemática, porque el catolicismo no era en España solo una religión; se trataba de un sistema de creencias y mores, que había marcado a todo el país, sus ideas, su política; objeto de luchas externas e internas. Por eso, la crisis del catolicismo tradicional resultó ser una crisis auténticamente nacional y, sobre todo, política. De hecho, las modificaciones introducidas por el Concilio conmovieron toda la vida política española como en pocas partes. Desde entonces, un considerable sector del catolicismo español terminó enfrentándose al régimen, levantando la voz en favor, curiosamente, de lo que, con anterioridad, se había juzgado contrario a la esencia dogmática de la religión católica: la democracia liberal e incluso, en no pocos casos, el socialismo marxista. Los católicos, tras la experiencia conciliar, no podían ya aparecer en la vida pública como un bloque doctrinalmente homogéneo. Lo que podríamos llamar la izquierda cultural católica disfrutó, a partir de esos años, de una importante influencia. La teología política tradicionalista fue progresivamente sustituida por una teología política izquierdista, cuyos profetas eran Johan B. Metz, Jürgen Moltnam, Ignacio Ellacuría, José María González Ruiz, Alfonso Álvarez Bolado, José Luis López Aranguren. José María Díez Alegría, etcétera (3).

Casi al mismo tiempo, aunque sus orígenes podrían remontarse a la crisis universitaria de 1956, se fue desarrollando un amplio movimiento de disidencia de los intelectuales, la mayoría de ellos procedentes del franquismo, como Pedro Laín Entralgo, Antonio Tovar, Dionisio Ridruejo, José Antonio Maravall, José Luis López Aranguren, etc. Se inició entonces un proceso de deslegitimación de los fundamentos intelectuales del régimen de Franco, y que abarcó diversas perspectivas políticas y doctrinales: marxismo, liberalismo, democracia cristiana, socialdemocracia, etc. Al socaire de la legislación liberalizadora franquista de los años sesenta, y en particular de la nueva Ley de Prensa de Manuel Fraga (4), este proceso tuvo como soporte la aparición de nuevos órganos de expresión y nuevas editoriales como *Cuadernos para*

(2) ALBERIGO (2004): 325 ss. y Estrada (1985): 84 ss.

(3) ÁLVAREZ BOLADO (1995) y GONZÁLEZ MONTES (1996).

(4) CHULIÁ (2001).

el Diálogo, Triunfo, Revista de Occidente, Cambio 16, Anagrama, Ariel, Ayuso, Seix Barral, Fontanella, Fundamentos, Península, Siglo XXI, etc.

La obra de Gonzalo Fernández de la Mora se inscribe en ese proceso de crisis político-intelectual y en el intento de elaboración de nuevos esquemas de legitimación del régimen nacido de la guerra civil. Su importancia histórica radica, a nuestro juicio, en la capacidad de conseguir formular y resolver, en términos intelectuales, la necesaria conversión de la perspectiva contrarrevolucionaria tradicional, que ya no resultaba socialmente operativa, en un conservadurismo renovado, basado en criterios verificables de base empírica y en objetivos de desarrollo económico y perfeccionamiento técnico. Se trataba de lograr la reconciliación entre tradición y modernidad científico-tecnológica. Lo que se traducía políticamente en un proyecto de *modernización* o *Aufklärung conservadora*, que perseguía la preservación de los valores tradicionales —autoridad, jerarquía, orden—, integrándolos en la modernidad. Una modernización concebida en términos funcionales, no en términos de valores; y que consistía en la capacidad de lograr que el sistema político se adaptase a los cambios estructurales ocurridos en la sociedad industrial y avanzada.

I. ESTADO TECNOAUTORITARIO Y REFORMA INTELECTUAL

1. *El hombre y su formación intelectual: un conservador español atípico*

Nacido en Barcelona el 30 de abril de 1924, la trayectoria de Gonzalo Fernández de la Mora y Mon fue la de un conservador español atípico. Licenciado en Filosofía y Letras y en Derecho por la Universidad de Madrid, pronto entró en contacto con los sectores monárquicos partidarios de Juan de Borbón, siendo conocido, en esos ambientes, como «el delfín de *Acción Española*» (5), presentándose como continuador y renovador del proyecto político elaborado por la revista dirigida por Ramiro de Maeztu durante la Segunda República (6). Sin embargo, ello no le impidió ser un incondicional admirador de Ortega y Gasset: «Yo pasaba entre mis condiscípulos —dirá en una de sus obras— por un orteguiano furibundo, el único de mi promoción» (7). Otro de sus ídolos intelectuales fue Xavier Zubiri, a cuyos cursos

(5) BARDAVÍO (1975): 121.

(6) GONZÁLEZ CUEVAS (1998).

(7) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1961): 140.

privados de filosofía asistió; lo que contribuiría a ensanchar su horizonte intelectual, inclinándole hacia la metodología científica y hacia el ala empírica y racionalista del aristotelismo en que se había formado en la Universidad. Los cursos de Zubiri le descubrieron a Comte y a los teóricos de la nueva física (8). Una vez ganadas las oposiciones a la carrera diplomática, tuvo oportunidad de continuar su formación intelectual en Alemania, donde fue enviado como secretario de embajada en el Consulado General de Fráncfort. Allí tuvo oportunidad de familiarizarse con la fenomenología de Husserl y el existencialismo de Heidegger. Igualmente, conoció el célebre constitucionalista Carl Schmitt; y asistió a las clases de Benn, Curtius y Rothacker en la Universidad de Bonn; leyó a Max Weber y Lorenz von Stein y profundizó en Kant (9).

Desde octubre de 1946 colabora en el diario monárquico *ABC*; y en 1948 conoce a Rafael Calvo Serer y participa en el proyecto restaurador elaborado en torno a la revista *Arbor*, órgano cultural del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, junto a Florentino Pérez Embid, Ángel López Amo y Vicente Marrero; también colabora en *Ateneo*, *Informaciones* y la *Biblioteca del Pensamiento Actual*, editada por Rialp. Herederos de *Acción Española*, los nuevos monárquicos se mostraban defensores de una concepción política que pretendía mantener incólume el depósito de la tradición, al tiempo que eran partidarios de la modernización de las estructuras económicas y administrativas sin poner en cuestión la estabilidad del régimen nacido de la guerra civil. Favorables a un entendimiento entre Franco y Juan de Borbón, su alternativa institucional era la Monarquía tradicional católica; y abogaban por la conciliación entre la modernización socioeconómica y la mentalidad católico-tradicional. Como diría Florentino Pérez Embid, su objetivo era conseguir «la españolización de los fines y la europeización de los medios» (10).

Fernández de la Mora aceptó, en sus líneas generales, el proyecto restaurador; y en enero de 1952 fue nombrado vicesecretario del Departamento de Culturas Modernas del CSIC. Sin embargo, su colaboración tuvo matices peculiares. Pues siguió manifestando su admiración por Ortega y Gasset, mientras que Calvo Serer y, sobre todo, Marrero continuaron atacándole como filósofo anticristiano y antitradicional. Además, fue mostrando su interés por eliminar el ingrediente religioso de la política y en todo momento

(8) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1995): 112; y (1987): 136-137.

(9) «El hombre en fuga», *Ateneo*, 15-III-1952. «Los noventa años de Carl Schmitt», *El País*, 25-VII-1979. «Cultura germana», *ABC*, 1-II-1947.

(10) CALVO SERER (1948): 137 ss. PÉREZ EMBID (1953): 137.

rehuyó, de manera expresa, la denominación de «Cruzada», a la hora de hacer mención a la guerra civil. En gran medida, el contenido de sus colaboraciones en *Arbor* y otras publicaciones monárquicas tuvo un nivel intelectual y estilístico muy distinto al de las elucubraciones tradicionalistas de Calvo Serer, Marrero o Pérez-Embid. Criticó el Estado totalitario, que suponía «la consagración de la tiranía y la amputación de las más inalienables libertades del hombre» (11). Analizó las consecuencias sociales y políticas de las revoluciones de 1848, a través de la bibliografía contemporánea dedicada al tema, llegando a la conclusión de que, pese a sus fracasos en el intento de instaurar el socialismo, el principio de las nacionalidades y la democracia, supusieron el inicio de lo que Ortega y Gasset había denominado «rebelión de las masas» (12). Exaltó a los teóricos de la Contrarreforma, defensores de la «razón de Humanidad», frente a la fría «razón de Estado» maquiavélica (13). Y examinó las sentencias del Tribunal de Nuremberg, abogando por la constitución de instituciones supranacionales, donde los principios de neutralidad e imparcialidad estuviesen asegurados de cara a la condena de los crímenes «contra la Humanidad» (14).

Calvo Serer y su equipo centraron sus críticas en los planteamientos del falangista Pedro Laín Entralgo sobre el problema de España; y en la política seguida por el ministro de Educación Nacional Joaquín Ruiz Giménez. Frente a Laín Entralgo, Fernández de la Mora defendió la superación de la tesis de la España problemática por la de la España como proyecto, que consistiría en el desarrollo económico en el marco de un Estado autoritario monárquico (15). De la misma forma, abogó por la superación del Estado-nación, mediante la constitución de organizaciones supranacionales, basadas en el cosmopolitismo y el amor a la Humanidad (16).

La caída de Calvo Serer, a finales de 1953, de la dirección de las organizaciones culturales del CSIC, hizo que Fernández de la Mora cesase en su colaboración en *Arbor* y en su cargo de vicesecretario del Departamento de Culturas Modernas. Sin embargo, la crisis de 1956, el subsiguiente cambio

(11) «Esquema y ética de la colaboración», *Arbor*, julio-agosto de 1950, pág. 445.

(12) «La repercusión del 48 en el bibliografía europea contemporánea», *Arbor*, mayo de 1949, págs. 227 ss.

(13) «Maquiavelo visto por los tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma», *Arbor*, julio de 1949, págs. 434 y 447.

(14) «La sentencia de Nuremberg», *Arbor*, abril de 1951, págs. 557 ss.

(15) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1956): 39, 43-44, 49-50; y (1960): 18 ss.; «El problema de la España problemática», *ABC*, 6-XII-1949 y «España, su problema y su complejo», *ABC*, 19-VI-1952.

(16) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1952): 42 ss.

de gobierno y el comienzo del giro radical en la política económica, dieron nuevo realce a su figura política. Así, junto a Laureano López Rodó, Fernández de la Mora elaboró, en la primavera de 1957, las primeras bases de la Ley de Principios del Movimiento Nacional y de lo que luego sería la Ley Orgánica del Estado; lo que supuso el triunfo final de los conservadores monárquicos sobre los falangistas (17).

Su primera gran obra de crítica intelectual fue *Ortega y el 98*, publicada en 1961, por la editorial Rialp. Y fue desarrollada desde una perspectiva muy innovadora entre los intelectuales conservadores españoles. El análisis del noventayochismo y de la filosofía orteguiana no se hacía ya en relación a la ortodoxia y heterodoxia religiosa, sino con la sistematicidad de su pensamiento, y, sobre todo, su papel en el proceso de racionalización de la cultura y de la sociedad española. Y es que, como tendremos oportunidad de ver, Fernández de la Mora había llegado a la conclusión de que los supuestos teológico-políticos defendidos por los tradicionalistas y conservadores españoles eran ya epistemológicamente incompatibles con las nuevas necesidades de la tecnología científico-social y con el desarrollo económico. En esta obra, nuestro autor contrapone el «espíritu del 98» a Ortega como figura intelectual y política. El «espíritu del 98», cuyo principal representante fue Miguel de Unamuno, tuvo, a su juicio, un carácter fundamentalmente negativo. Se caracterizaba por el «anonadamiento», la «hiperestensia» y la «rebeldía». Su tono fue, en consecuencia, «crítico y opositor cuando no disolvente» y careció de «sentido constructivo». Su legado fue una imagen del mundo «egocéntrica y precopernicana». Su preocupación nacional, «más retórica que en ninguna ocasión pasada». Los noventayochistas abordaron los problemas políticos «enfática, frívola y utópicamente, con mentalidad de aficionado y sin la imprescindible apoyatura técnica: económica, administrativa o jurídica». En contraste, Ortega se configuró como «el máximo pensador hispano de la primera mitad del siglo XX». A pesar de su republicanismo, era un pensador político de «signo rotundamente conservador», como lo demostraba su concepción elitista de la sociedad «recibida de Pareto», su reticencia y hostilidad hacia la democracia, su crítica a la concepción materialista de la historia y a la revolución, sus planteamientos sobre la justicia social, etc. Además, su patriotismo era «entrañable y verdadero», porque el europeísmo de que hacía gala no suponía «extranjerización, sino españolización de la ciencia y elevación de nuestro nivel cultural hasta el de los pueblos que marchaban en la vanguardia de la civilización»; el anhelo de «una España magnífica, alegre, rica, intelectualmente creadora que exigía la

(17) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1995): 102 ss.

altura de los tiempos». A su entender, la contribución más importante del filósofo madrileño a la cultura española fue «la movilización de la vida intelectual hispánica». Su *Revista de Occidente* resultó ser «el más vigoroso estímulo ideológico de la vida hispánica durante los catorce años críticos del período de entreguerras». Comparado con los noventayochistas, Ortega significaba, en fin, «una dictadura de orden, de rigor y de sistematismo, una verdadera avalancha de razón pura». Sin embargo, consideraba su raciovitalismo insuficiente, a nivel filosófico, porque no consiguió, como era su objetivo, superar el realismo y el idealismo. Tampoco le parecía plausible su negación de la existencia de la naturaleza humana, ya que el «yo» implicaba necesariamente «algo interior y previo al primer capítulo de cada biografía, algo dado en el yo antes de que empiece a escribir su propia novela, a crear su propia vida». En Ortega, esta afirmación implicaba, además, un evolucionismo, «pero no un finalismo creador». Su teodicea era «mínima»; a lo sumo, podía hablarse de una «microteodicea». Tampoco trató con exhaustividad el tema de la ética. En sus escarceos tocantes a ésta, advertía, ante todo, «la condenación de las morales rígidas y dogmáticas», «un sobrecogedor fatalismo» y «un acusado relativismo». Su lado positivo era «la exaltación espléndida del esfuerzo de la vida como poesía, es decir, como creación auténtica, poderosa, deportiva y felicitaria». Fernández de la Mora ponía mayor énfasis en la faceta de Ortega como sociólogo. La sociología era «la disciplina predilecta de Ortega». En su concepción de la sociedad, existía una acertada distinción entre la vida individual, la interindividual y la social propiamente dicha, caracterizada por los usos impuestos por la gente y, a veces, por «un hombre ejemplar, capaz de mover a los demás a seguirle e imitarlo» (18).

2. *Crepúsculo de las ideologías y Estado de razón*

Al mismo tiempo, Fernández de la Mora inició sus reflexiones sobre el tema del ocaso de las ideologías políticas tradicionales en el contexto de una sociedad económica y tecnológicamente desarrollada. Fernández de la Mora comenzó a interesarse por el tema del declive de las ideologías políticas a partir del Congreso social-demócrata de Bad Godesberg, en 1959, cuya renuncia al marxismo y a la revolución significaba, a su juicio, una clara convergencia entre liberalismo y socialismo (19). A partir de ahí, Fernández de

(18) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1961).

(19) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1995): 98 ss.

la Mora se esforzó por demostrar la obsolescencia de las ideologías políticas tradicionales —liberalismo, socialismo, nacionalismo, democracia cristiana, etcétera—, a la hora de garantizar el logro del desarrollo económico y la modernización social. En ese sentido, destacó como el principal teórico del Estado *tecnautoritario* (20) franquista, tras la publicación de su polémico libro *El crepúsculo de las ideologías*. En esta obra, Fernández de la Mora aceptó la conciencia moderna, es decir, la racionalidad funcional del cálculo y la eficacia; la racionalidad que acepta el «desencanto del mundo», y con ello la fragmentación del cosmovisiones, la pérdida de unidad cosmovisional religiosa y, sobre todo, la experiencia del relativismo. En consecuencia, su concepción del proceso histórico, tomada de Augusto Comte, era decididamente progresista. La historia era «el laboratorio del *mithos* al *logos*». Progreso era sinónimo de racionalización de los distintos aspectos de la vida social y política. A ese respecto, el pensamiento de Fernández de la Mora gira en torno a los esquemas correlativos de *logos/pathos*. Complemento de esta concepción racionalista del proceso histórico es la afirmación de la necesidad de modernización y de desarrollo económico. El ideal por antonomasia de la edad contemporánea es el desarrollo económico, «motor primigenio de la Humanidad», cuyas consecuencias sociales y políticas son altamente liberadoras: homogeneización de las clases sociales, pragmatismo, bienestar y moderación política. Por todo ello, eran necesarias formas más racionalizadas de organización política y económica. Las formas políticas iban evolucionando desde el estadio «carismático» al «ideológico», para culminar en el «científico». Fernández de la Mora definía a las ideologías, siguiendo a Vilfredo Pareto, como «derivaciones», es decir, conjuntos de razonamientos pseudológicos que construye el hombre para persuadirse y persuadir a los demás para que crean ciertas cosas o ejecutar 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 despolitización, el alto nivel técnico y asistencial de las sociedades desarrolladas, el fin de la lucha de clases, la «convergencia» entre ideologías hasta entonces antagónicas como el liberalismo y el socialismo. Por otra parte, la religión iba siendo desplazada a la periferia social y política, reclusándose progresivamente en la «intimidad»; y es que era el momento de la «interiorización de creencias». Por ello, la democracia cristiana no era testimonio de una religiosidad genuina, sino mera táctica políti-

(20) GARCÍA PELAYO (1982): 78 ss.

ca, y que, además, resultaba anacrónica. El nacionalismo venía a ser una afirmación irracional, que respondía a una mentalidad primitiva, porque la racionalización de la vida política llevaba a la formación de ámbitos supranacionales, como el Mercado Común. El socialismo era, sobre todo en su versión marxista, racionalmente insostenible, e ineficaz desde el punto de vista económico. El sistema demoliberal no era representativo, porque había degenerado en partitocracia. Tampoco el *laissez faire*, después de Keynes, podía sostenerse. De esta forma, se imponía, en la vida económica, el intervencionismo estatal, la planificación indicativa y las políticas de bienestar; en la vida política, la preeminencia de los «expertos» sobre los ideólogos; y la autoridad del ejecutivo sobre el legislativo, lo mismo que la representación de intereses sobre la canalizada por los partidos políticos; y en las relaciones internacionales, el «cosmopolitismo» (21).

El tipo de Estado que se correspondía con la nueva sociedad «científica» o «positiva» no era, por lo tanto, el demoliberal, ni el socialista; tampoco el nacionalista; era lo que denominaba *Estado de razón*, plenamente desideologizado, sustituyendo las ideologías por la «ideocracia», es decir, por la soberanía de las ideas rigurosas y exactas, basadas en las aportaciones de las ciencias sociales; y cuya élite directiva eran los «expertos». Su legitimidad no descansaba en la voluntad popular, ni en la utopía social, ni en la religión, sino en la «eficacia», o sea, en la capacidad de garantizar el orden, la justicia y el desarrollo económico. La concreción histórica de ese *Estado de razón* era el régimen de Franco, a quien denominó *Estado de obras*, por su capacidad para modernizar la sociedad española a lo largo de su égida (22). A partir de tales premisas y con la experiencia del Concilio Vaticano II, el Estado tendría que renunciar, a la confesionalidad: «Ya no son defendibles ni la cruzada, ni el auto de fe, ni la teocracia, ni el cesaropapismo, ni ninguno de los antiguos tipos de secularización de la religiosidad (...) Corresponde, por tanto, al poder político algo así como una religiosidad indiferenciada o genérica. En definitiva, se trata de reconocer también la relatividad del Estado en la más dogmática de sus dimensiones posibles, la religiosa. Me temo que no todos han entendido esta tendencia interiorista, a la que tan rotundamente apunta el Concilio Vaticano II» (23).

Todo lo cual no sólo conducía a un proyecto de modernización socioeconómica, sino al planteamiento de una profunda reforma intelectual y moral como necesario complemento de aquél: «Necesitamos —dirá— una gran

(21) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1965a): 55, 133, 135 ss.

(22) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1972 y 1976).

(23) *La confesionalidad del Estado*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1969): 169.

cura de racionalización. El buen punto de partida es la ecuanimidad, el orden y el equilibrio. Luego, método, objetividad y especialización, sistematismo, seriedad y rigor». Lo que obligaba, entre otras cosas, a «renovar la galería de iconos venerables», entre los que era preciso destacar a Hinojosa, Menéndez Pelayo, Cajal, Asín, Torres Quevedo, La Cierva, Menéndez Pidal, Torroja, Marañón, Zubiri, Amor Ruibal, D'Ors y Ortega (24).

No por casualidad, Fernández de la Mora dedicó seis años de su vida a la crítica del pensamiento español contemporáneo, con el objetivo de difundir los contenidos de la reforma moral implícita en su proyecto de *Aufklärung conservadora*.

II. PRIMACÍA DE LA RAZÓN: PENSAMIENTO ESPAÑOL (1963-1969)

1. Método y fundamento de la crítica conceptual

Tras una corta etapa de consejero cultural de la embajada española en Atenas, presidida por Juan Ignacio Luca de Tena, con motivo de la boda del príncipe Juan Carlos con la princesa Sofía de Grecia, Fernández de la Mora fue encargado de la dirección de las páginas bibliográficas de *ABC* y de la crítica de libros de pensamiento. Sus críticas fueron publicadas posteriormente por la editorial Rialp en siete tomos con el título de *Pensamiento español*. Como crítico, su postulado básico consiste en la necesidad de convicciones propias; debe juzgar desde la certeza, desde una tabla de valores y tomar posición. De lo contrario, su labor carece de autenticidad y de libertad en el acto de juzgar. Ser independiente equivale a estar libre de presiones exteriores, pero esta libertad está garantizada, precisamente, por su fidelidad a una serie de presupuestos axiológicos: «En higiene, la asepsia es una virtud, pero en axiología es nihilismo, es la negación misma de la función valorativa» (25). Consecuentemente, la labor crítica es inseparable de la construcción de un pensamiento propio. Fernández de la Mora aplica, así, a la crítica el esquema correlativo de *logos/pathos*: «La genuina condición del hombre es racional. Somos un “logos” patético que acaso un día se transforme en “logos” puro. Nuestro eje diamantino es el intelecto, y a él hay que ordenarle todo. La razón es el útil magno de la verdad. Pero no la alcanzaríamos si no la apeteciésemos. Hemos de buscarla con ímpetu» (26). En consecuencia, el

(24) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1965a): 11-12.

(25) *Crítica y verdad*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964a): 11.

(26) *Crítica y patética*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1966): 18-19.

crítico no se limita a una actitud pasiva; ha de dialogar con las ideas que en escorzo discurren ante su perspectiva; desentraña su esencia en sucesivas operaciones de inducción y deducción. Actitud filosófica, en fin, porque toda filosofía es diálogo. De lo que se trata es del encuentro, coincidencia o choque de ideas: «La crítica conceptual no es subordinada dependencia, sino diálogo expreso, abierta investigación y pensamiento en marcha. Hay una simbiosis lógica indestructible entre la crítica conceptual y la creación especulativa. No son dos funciones, sino dos momentos de una actividad sustancialmente unitaria: la búsqueda de la verdad» (27).

«Todo lo que no sea racional y sistemático es un subproducto intelectual. La más luminosa fuente que poseemos es la razón» (28). Esta afirmación tajante ilustra sobre cuál era su punto de partida en el examen de las más diversas posiciones y cobra particular relieve, no sólo frente a las tendencias irracionistas, sino frente a las interpretaciones que subrayan desproporcionadamente los rasgos irracionales de la historia de la filosofía y de la cultura. Su valoración de los sistemas y de las obras tendrá, así, como piedra de toque, su mayor o menor dosis de razón y de rigor. En ese sentido, Fernández de la Mora elaboró un *canon* del pensamiento español contemporáneo a partir del primado del *logos* sobre el *pathos*.

2. Razón y sinrazón en la cultura española contemporánea

Fernández de la Mora no negaba, siguiendo a Karl Mannheim y a Max Scheler, el condicionamiento socioeconómico de la cultura. Y sostenía que el proceso de desarrollo económico y de modernización social llevaba implícito la transición del mero ensayismo al rigor científico, es decir, a la racionalización: «Se circunscriben y acotan los campos y el escritor opta por uno, al menos predominantemente: la ciencia de la literatura, la historia, la sociología, o la ética. Paralelamente, esta reducción del campo implica un tratamiento más detenido y profundo de la problemática elegida» (29).

Desde tal perspectiva, Fernández de la Mora buscó en el pasado español antecedentes de esa posición racionalizadora. A su entender, uno de los clásicos y eximios representantes de esa tendencia en nuestro pensamiento era Francisco Suárez, «la más alta cumbre de la orografía filosófica española», en cuya teoría de la soberanía se encontraba «los más sólidos elementos para

(27) *Crítica y verdad*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964a): 18.

(28) *Sócrates*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1967): 42.

(29) *El ensayo y el pensamiento*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964b): 197.

fundamentar un entendimiento democrático de la convivencia, con lo que se demuestra, una vez más, que la razón no es nunca reaccionaria». Suárez marcaba, sin duda, el camino a seguir: «Los españoles, intoxicados de dramatismo por casi dos siglos de literaturización intensiva, estamos menesterosos de un punto de diaria meditación suareziana (...) Francisco Suárez es la medida, el rigor, la objetividad, el desapasionamiento y la razón; es lo que necesitamos» (30). Pese a sus defectos e insuficiencias, Feijoo podía ser interpretado igualmente como «el gran campeón de la razón, el insobornable desfacedor de supercherías y lugares comunes, el incansable adversario de la inercia mental y el ávido venteador de Europa». Y añadía: «Por desgracia, la lección feijooniana, que no fue una excepción solitaria, naufragó en las sucesivas oleadas de apasionamiento que desencadenaron la invasión napoleónica, el romanticismo y el Desastre» (31). Esta admiración se extendía al grueso de la Ilustración española, cuyo esfuerzo consideraba fecundo, porque «luchó denodadamente contra las supersticiones, la seudorreligiosidad y los tópicos, e hizo abundante uso del más noble instrumento del hombre, tantas veces relegado por los hispanos al cajón de las curiosidades: la razón» (32). En ese sentido, exaltaba, sobre todo, a Jovellanos, por «su hostilidad a la Inquisición, su pacífico liberalismo y su patriótica resistencia a la tentación de afrancesamiento»; lo mismo que por su radical enemistad hacia la Revolución francesa. Fue un «innovador piadoso» y un «ilustrado de continuidad», no de ruptura (33). Y lo mismo podía decirse de Gregorio Mayans y Siscar, «revolucionario a la vez conservador, tradicionalista y simultáneamente innovador, y criticista sin mengua de una firme voluntad creadora» (34). Fernández de la Mora interpretaba el reinado de Carlos III como un intento de «revolución desde arriba», que, a partir de los supuestos de la «Ilustración cristiana», inició la «revolución burguesa» en España. Su método era el de la razón aplicada a la política: «evolución en lugar de revolución, empirismo en vez de utopismo, y modernidad dentro de la concepción hispánica del mundo» (35).

Aunque, como puede verse, su esquema interpretativo no se ajustaba a los cánones del menéndezpelayismo Fernández de la Mora consideraba a

(30) *Orígenes de la soberanía*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1966): 181.

(31) *Feijoo*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1966): 60.

(32) *En torno a la crisis dieciochesca*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1967): 307.

(33) *Los españoles*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964a): 327; *Las dos Españas*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1968): 332 y *Mayans y Siscar*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1970): 56.

(34) *Mayans y Siscar*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1970): 57.

(35) *La España moderna*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1967) 314 y *Las reformas de Carlos III*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1965b): 258 ss.

Menéndez Pelayo «el patriarca de nuestra Historia», «uno de los valores soberanos de la cultura contemporánea», «verdadero punto de apoyo del racionalismo católico español, es decir, de la compatibilización de la ortodoxia con el espíritu científico». Y es que en la obra del polígrafo santanderino el ensayo se convertía en «antesala de la ciencia» (36).

A partir de los años sesenta, se produjo en la sociedad española, al socaire de la legislación liberalizadora franquista, una clara revalorización del legado krausista y de la Institución Libre de Enseñanza. En esta revalorización e incluso rehabilitación intervinieron autores provenientes del catolicismo, como Vicente Cacho Viu, con su libro *La Institución Libre de Enseñanza*; y María Dolores Gómez Molleda, con *Los reformadores de la España contemporánea*. En su crítica a la obra de Cacho, Fernández de la Mora estimaba que el único «hombre verdaderamente eminente» de la Institución fue Giner de los Ríos, ante todo por su cualidades morales: «su patriotismo crítico, su tenacidad, su puritanismo, su heterodoxa religiosidad, su altruismo y su entrega total». Sin embargo, el crítico tendía a disociar el legado gineriano del krausismo. Sanz del Río fue, en cambio, «el bienintencionado, modesto, tímido, apolítico, oscurísimo y poco inteligente profesor de filosofía, que encaminó a varias promociones de universitarios españoles por un sendero científico sin salida». Su *Ideal de Humanidad* no era más que «un híbrido de utopismo ingenuo y de cándida filantropía, mala lo mismo desde el punto de vista estilístico que desde el especulativo» (37). Ante la problemática planteada por Gómez Molleda, Fernández de la Mora daba por finalizada la cuestión religiosa, puesto que el dilema entre razón y fe había sido superado tanto en la teoría como en la práctica, ya que la racionalización científica era «un imperativo indiscutible», la religiosidad se había interiorizado y el catolicismo posconciliar ahondaba «en su patrimonio moral para exaltar el respeto a la conciencia ajena, la caridad con el descarriado y el espíritu ecuménico». No coincidía, sin embargo, con Gómez Molleda en su tendencia a relacionar institucionismo y noventayochismo: «Los noventayochistas eran hiperestésicos y ególatras; los institucionistas, no. También les separaba la filosofía krausista. Literariamente opto por el noventa y ocho; pero intelectualmente prefiero el racionalismo y el rigor de la Institución al paradójico histrionismo unamuniano. Estoy convencido de que, con relación al legado

(36) *Masdeu y los jesuitas expulsos*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1968): 46; *Integrismo*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1968): 161 y *El ensayo y el pensamiento*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964b): 197.

(37) *La Institución Libre de Enseñanza*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964a): 39-41.

de Giner, el noventayochismo representa un grave retroceso intelectual que nos ha hecho llegar tarde a la revolución científica» (38).

Cuando se publicaron, en 1965, los *Ensayos y cartas* de Giner de los Ríos, Fernández de la Mora analizó su filosofía del Derecho, llegando a la conclusión de que su objetivo de unificar lo diverso, teoría y práctica, derecho y moral, derecho natural y positivo, el subjetivo y el objetivo, la costumbre y la ley, le llevó a «fórmulas contradictorias, confusas e indemostradas». Los fundamentos de su filosofía jurídica eran, en consecuencia, «insostenibles, y no han tenido ningún eco fecundo en el ulterior desarrollo de la disciplina». Muy distinta era su valoración del Giner pedagogo: «El Giner educador significa, pues, racionalización científica, moral laica, patriotismo crítico, europeización, aceleración del proceso secularizador y, acaso, a pesar suyo, la politización de la cultura, y endurecimiento de la guerra civil iniciada, al filo de la Ilustración, en el seno de la minoría intelectual española». Giner fue, en fin, «un hombre honesto, infatigable e iluminado», «un gran educador que predicó a muchas promociones de españoles el racionalismo, la seriedad, el trabajo, el respeto a la intimidad y las buenas maneras. Ésta es la deuda que tiene contraída con él nuestro país» (39).

En ese sentido, Fernández de la Mora diferenciaba las ideas pedagógicas institucionalistas de la influencia krausista, de la que «poco a poco consiguieron liberarse hasta olvidarla definitivamente». Y es que el krausismo era «una filosofía muy localizada geográficamente, de difusión limitada y de posición muy subalterna», «un sistema históricamente reaccionario y conceptualmente muy pobre que durante más de un tercio de siglo constituyó un lastre para la cultura española». En el haber de Julián Sanz del Río era posible anotar «un cierto racionalismo, una voluntad de rigor, el senequismo, y una apertura a la metafísica alemana». Su gran error fue preferir el insignificante Krause a Hegel y a Comte, lo mismo que combatir «ferozmente al idealismo y al positivismo». Las consecuencias fueron muy desfavorables para la vida intelectual y política española: «La ausencia de Hegel nos privó de una de las mejores filosofías europeas, imposibilitó la recepción del marxismo y desvió las ideologías proletarias hacia el anarquismo infecundo. Y la ausencia de Comte fue la causa principal de nuestro retraso científico. El krausismo ocupó indebidamente un espacio precioso del espíritu español» (40).

(38) *La Institución Libre de Enseñanza*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1967): 333-335.

(39) *Giner de los Ríos*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1966): 65-67 y *Giner de los Ríos*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1970): 93-96.

(40) *Giner de los Ríos y Sanz del Río*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1970): págs. 93-94, 65.

Su valoración del «espíritu del 98» siguió siendo, y lo sería siempre, muy negativa. A lo largo de los años sesenta, Fernández de la Mora fue el máximo portavoz de la crítica contra la herencia del 98. Y es que, a su juicio, como ya sabemos, el noventayochismo encarnaba no sólo una actitud iconoclasta frente a los valores tradicionales, sino que, al mismo tiempo, suponía el triunfo del irracionalismo; y, por lo tanto, un claro y serio retroceso con respecto a las tendencias «racionalizadoras», representadas entonces por Giner de los Ríos, los institucionistas y Menéndez Pelayo. El noventayochismo representaba, a nivel especulativo, la hiperestesia, la egolatría y el asistematismo. Y su máximo representante seguía siendo Miguel de Unamuno. Esta ofensiva coincidió con el centenario del nacimiento del pensador vasco; y con la aparición de una nutrida bibliografía dedicada a su figura y a su obra. Fernández de la Mora no desaprovechó la oportunidad para cargar contra la herencia unamuniana y defender sus posiciones. Unamuno era un «guerillero intelectual»; y nunca fue un auténtico filósofo, porque su irracionalismo, su patetismo y paradojismo resultaban «incompatibles con el logicismo, la objetividad y el sistematismo consustanciales a la filosofía». Y sentenciaba: «El corazón desplazaba a la razón. Hay, pues, que desechar la creencia de que Unamuno fuese, en un sentido estricto, un pensador, porque de genuina sustancia filosófica no ha dejado nada». Fue, eso sí, un gran artista, un notable escritor: «Su prosa tensa, rotunda y pungente es una de las más hermosas del castellano contemporáneo. Hay que estudiarla con tanta atención como la de Azorín» (41). Cuando José Luis Abellán publicó su libro *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*, Fernández de la Mora contempló la posibilidad de investigar los posibles desequilibrios mentales del pensador vasco. Analizarlo desde esa perspectiva podría servir para confirmar que «la obra unamuniana no es teoría, sino espectáculo; fabuloso, desde luego» (42). Frente a Rafael Pérez de la Dehesa, dudaba de que Unamuno hubiese sido alguna vez marxista o socialista. Y ello, en primer lugar porque el propio Unamuno había confesado en más de una ocasión su conocimiento tardío de la doctrina marxista; luego, porque el escritor vasco insistía siempre en la doctrina más vulgarizada de Marx, el materialismo histórico, y el resto de las referencias eran tan imprecisas, generales y tópicas que denotaban «un conocimiento muy trivial y nada «profundo» del pensamien-

(41) *La existencia religiosa en Kierkegaard y Unamuno*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964a): 106; «Unamuno. El pensamiento», en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1965b): 186-187.

(42) *Unamuno. La figura*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1965b): 194-195. José Luis Abellán consideró algunas de las tesis de Fernández de la Mora «tajantes y expeditivas» véase ABELLÁN, (1972): 211 ss.

to de Marx». Para colmo, Unamuno nunca hizo suyo el principio marxista de la nacionalización de los medios de producción. Y es que, en el fondo, había que tener en cuenta que el propio temperamento unamuniano, con su iconoclastia y su rebeldía social, le impedía la coherencia doctrinal y el mantenimiento de una postura fija: «No fue hombre de partido, sino de partidos. Le ocurrió en la cosa pública lo mismo que en casi todos los ámbitos: frecuentó orillas opuestas, sin afincar en ninguna definitivamente» (43).

Dentro del espíritu noventayochista, contrastaba la perspectiva unamuniana con la de Ramiro de Maeztu (44). A partir de 1957 se inició la publicación de las *Obras Completas* del pensador vasco, lo mismo que un intento de revalorización de sus ideas y proyectos políticos. Para Fernández de la Mora, Maeztu fue, junto a Unamuno, «el noventayochista de más densidad ideológica y homogeneidad doctrinal», denunciando, de paso, «la cerrada hostilidad que entre los intelectuales progresistas, despertó su posición tradicional» (45). Celebraba sus críticas a Unamuno, en su etapa de colaboración con Ortega y Gasset, y su consiguiente afirmación de la «objetividad, el realismo, el equilibrio y la ciencia» (46). En 1967, se publicó una nueva edición de la primera obra del vasco, *Hacia otra España*, cuyo ideal desarrollista y cuasitecnocrático fue muy alabado por Fernández de la Mora. Frente a Vicente Marrero, que prologó la obra, el crítico estimaba que esa «otra» España no implicaba la reaparición del revolucionarismo jacobino, ni de la ideología demoliberal o del marxismo; se trataba más bien del «arrumbamiento del Estado decimonónico»: «Frente al retórico grandilocuente, pedía el poder para el burócrata y el economista. Frente al vaivén gubernamental provocado por la versátil dictadura de la *Prensa*, pedía al abandono de las polémicas ideológicas... Frente a los debates constitucionales, pedía el desarrollo material y la elevación de la renta (...) En síntesis, *Hacia otra España* es, aunque embrionario e inmaduro, un alegato contra las ideologías» (47).

Seguía considerando a Ortega y Gasset como la antítesis de Unamuno; lo que podía demostrarse en aquellos momentos a través de la lectura de su epistolario, publicado por la editorial *Revista de Occidente*. Y concluía: «En rigor, Unamuno y Ortega, aunque se estimaron mutuamente, ocuparon posiciones absolutamente contrapuestas (...) En la intención, Unamuno y Ortega

(43) «Unamuno», en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1967): 236-238, 244.

(44) GONZÁLEZ CUEVAS (2003).

(45) *Maeztu en su espejo*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964a): 237.

(46) *Hacia el 98*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1967): 213.

(47) *Realismo*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1968): 179-180.

son dos antípodas. Aquél es pasión, arbitrariedad, lirismo, contradicción, impudor, energumenismo y casticismo. Éste razón, objetividad, exactitud, consecuencia, cautela, freno y europeización. Unamuno es un sentidor que de genuina sustancia metafísica no ha dejado nada. Ortega es un pensador en cuyos escritos cabe reconstruir un sistema filosófico. A mi juicio, la suprema gloria de Ortega consiste en su juvenil decisión de no ser como Unamuno y los demás noventayochistas y su propósito de hacer auténtica ciencia». Ortega era, en ese sentido, el precursor de Xavier Zubiri; algo que no podría decirse del rector de la Universidad de Salamanca: «Del patetismo arbitrista y celtíbero de Unamuno difícilmente se podría llegar al intelectualismo científico y universal de Zubiri, sin pasar por el ensayismo racionalista y mediterráneo de Ortega» (48).

En 1963, reapareció la *Revista de Occidente*; lo que fue bien recibido por Fernández de la Mora. La publicación venía inspirada por «un sano tradicionalismo, por su conservatismo leal a la memoria de un maestro, Ortega y Gasset, que, a pesar de sus errores, fue el máximo pensador hispano de la primera mitad del siglo XX y uno de los más eximios de su época». Celebraba, además, la presencia en aquel número de un artículo de Zubiri, en el que desarrollaba su teoría de la «sustantividad». Sin embargo, se preguntaba si ese continuismo se encontraba ya a la altura de los tiempos: «¿Sigue siendo la adecuada fórmula pedagógica el ensayo, o sea, un híbrido de filosofía y de literatura?. Yo pienso que, a estas alturas españolas y sin que ello signifique desdén al pasado —cada hora tiene su afán—, el nivel ideal de las revistas culturales habría que acercarlo bastante al estudio de Xavier Zubiri, por ejemplo. Ya se puede y se debe levantar la valla intelectual unos puentes más que en 1923, porque los lectores de hoy, gracias a Ortega y a tantos otros, son más diestros que los de entonces» (49).

Con motivo de la aparición de la obra del sacerdote chileno Osvaldo Lira sobre *Ortega en su espíritu*, Fernández de la Mora defendió al filósofo madrileño de la acusaciones de espíritu anticristiano, porque, a pesar de su agnosticismo, sus textos despectivos e irreverentes eran «excepcionales» (50). La publicación en 1966 de *Unas lecciones de metafísica*, notas de Ortega para sus clases de filosofía en la Universidad, fue, sin embargo, muy mal recibida por el crítico. En primer lugar, porque no añadían «nada fundamental al esquema o programa de sistema filosófico que cabe reconstruir mediante fragmentos de los anteriores escritos de Ortega»; y, sobre todo, porque mos-

(48) *Frente a Ortega*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1965b): 199-200.

(49) *Revista de Occidente*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964a): 267 y 269.

(50) *Ortega y Gasset*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1966): 71-72.

traba la influencia de Heidegger en los planteamientos del madrileño (51). En la tercera edición de *Ortega y el 98*, endureció la crítica, alegando que aquellas lecciones debían ser «relegadas a la condición de notas escolares para no poner en grave entredicho la originalidad de la filosofía orteguiana» (52).

Y es que, además, a su entender, Ortega no tuvo sucesores de altura. El caso de Julián Marías Aguilera fue, a ese respecto, paradigmático. En *Ortega y el 98*, el filósofo vallisoletano salía abiertamente malparado. Su libro *Ortega. Circunstancia y vocación* era, en su opinión, «una simple introducción a tomos subsiguientes en preparación, y me temo mucho que los árboles no dejen ver el bosque»; pertenecía, en fin, al «género apologético», «una recreación, adivinación y complemento de Ortega que una exposición objetiva y crítica de su pensamiento expreso» (53). Se trataba de «un escritor muy fecundo a quien se suele juzgar con generosidad casi pródiga» (54). En 1962, Marías había publicado un volumen misceláneo titulado *Los españoles*, donde ensalzaba a los representantes de la tradición liberal, como Jovellanos y Moratín, al tiempo que defendía la vitalidad de la vida cultural española posterior a la guerra civil, dando primacía intelectual a los herederos de Ortega, lo que denominaba la «Escuela de Madrid». En ese sentido, Fernández de la Mora acusaba a Marías de parcialismo. Sus alabanzas a Moratín y a Jovellanos daban la impresión de que el filósofo los utilizaba para «sostener su propia bandera»; y lo mismo podía decirse de su descripción de la vida intelectual española. El crítico coincidía con Marías en su balance, que calificaba de «exactísimo»; pero le reprochaba centrar sus alabanzas en los representantes de la tradición en la que él se consideraba inserto: «La cosa hubiera sido simplemente enternecedora —la amistad es algo maravilloso y admirable— si Marías no hubiese titulado su ensayo *Veinte años de vida intelectual española*, sino *Los escritores que me gustan* o *Mi tertulia literaria*, por ejemplo (...) Parece claro que con este método no se fomenta nada la liberal convivencia intelectual y el diálogo abierto y objetivo que tanto necesitamos». Coincidía, sin embargo, con Marías en la necesidad de lograr una «amplia libertad intelectual» (55).

Más convincente le pareció el contenido de su libro *Consideración de Cataluña*, donde expuso sus planteamientos sobre el tema catalán. Como Marías,

(51) *Ortega y Heidegger*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1967): 65-66.

(52) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1979): 148.

(53) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1961): 145.

(54) *Cataluña*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1967): 345.

(55) *Los españoles*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964a): 219-220.

Fernández de la Mora estimaba que el monolingüismo propugnado por los nacionalistas catalanes sería «un factor de tibetanización, o sea, de aislamiento y reaccionarismo», ya que el castellano no era un competidor del catalán, sino «el que hace históricamente viable su existencia». De la misma forma, señalaba que Cataluña nunca había sido una nación, pero que si llegara a serlo algún día, sería «una desventura moral», porque no existía más solidaridad verdadera que «la de todos los hombres, es decir, la del género humano». «El cantonalismo político es un retroceso histórico y ético, es un mal». Ello le llevaba a la conclusión de que la posición de Marías resultaba, en ese tema, patriótica y constructiva: «Estas páginas están escritas sin patriomasoquismo, sin resentimiento, sin melancolía, sin demagogia, apenas sin complejos y con un mínimo de vivas a Cartagena. El tema está abordado con decisión y constructivamente. Tal actitud contrasta poderosamente con las habituales del autor. Produce la impresión de que estamos ante un Marías distinto, más ecuánime, menos noventayochista y angustiado, y libre de no pocos patetismos y prejuicios de escuela» (56).

Para Fernández de la Mora, los tres discípulos más importantes de Ortega fueron Xavier Zubiri, José Gaos y Joaquín Xirau, ninguno de los cuales siguió las huellas doctrinales de su maestro. Marías, a su juicio, fracasó en el intento de continuar la tradición orteguiana, con su *Introducción a la Filosofía*, porque el propio Ortega no tomó jamás la pluma para expresar su opinión sobre «la fidelidad interpretativa o las virtudes continuadoras del discípulo» (57).

No hay noticias de que Marías contestara a esas críticas. Sin embargo, como señaló el socialista Francisco Fernández Santos, resultaba significativa la exclusión de cualquier mención a Fernández de la Mora en las páginas del *Diccionario de Literatura* editado por Revista de Occidente bajo la dirección del filósofo vallisoletano; y lo mismo ocurría con el grueso de la intelectualidad marxista o de izquierdas o simplemente críticas con el legado orteguiano (58).

Aunque solitario y prácticamente desconocido, otro de los grandes renovadores de la filosofía española fue el eclesiástico compostelano Ángel Amor Ruibal, «el metafísico español más original de la historia contemporánea», «el filósofo más eminente que hemos tenido desde el siglo XVIII». Y es que el sacerdote gallego podía ser considerado un «racionalista» y su sistema corres-

(56) *Cataluña. Desde Madrid*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1967): 348-349.

(57) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1987): 113.

(58) «Julián Marías y el “liberalismo” o cómo se hace un diccionario de literatura», en *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, núm. 1, junio-julio de 1965, págs. 63-69.

pondía a las inquietudes modernas de la ciencia. Fernández de la Mora conceptualizaba el sistema ruibaliano como «correlacionismo», según el cual existía una solidaridad organizada y jerárquica del universo, que implica la relación de unos seres con otros; como esta relación no es unilateral la llama «correlacionismo». Pese a su adscripción católica, estimaba que ese proyecto filosófico se encontraba por encima de los dogmas religiosos: «Una cosa son las motivaciones y otra los resultados. Las tesis básicas de Amor Ruibal tienen una solidez exclusivamente especulativa al margen de cualquier postulado religioso. Son, pues, un venero de luz y de incitaciones para el creyente y para el incrédulo, y sin que esto signifique unirme a quienes intentan descubrir heterodoxias, en el ruibalismo, pienso que esta filosofía tiene mucha más fecundidad estrictamente metafísica que teológica» (59).

En lugar sobresaliente se encontraba también Eugenio D'Ors, que era «después de Ortega y Gasset el pensador español más original y eminente del período de entreguerras». Su máximas aportaciones se encontraban en la estética y en la filosofía de la historia. A ese respecto, estimaba que *La Ciencia de la Cultura* era su obra más importante, destacando que la idea de las constantes históricas —eones— era «metodológicamente muy fecunda». Se trataba de un auténtico tratado de filosofía de la historia «no menos ambicioso que los de Herder y Hegel, elaborado esforzadamente y sin soslayar los problemas más espinosos y de mayor envergadura»; y que podía compararse con los de Spengler y Toynbee (60). Aparte de ese libro, el grueso de su obra podía considerarse como «un esfuerzo por sacar a la cultura española de la panliteraturización noventayochista; es, aunque insuficiente, un paso hacia la ciencia» (61). No menos importante era su faceta de pensador político. Lo que él denominaba «Política de Misión» venía a ser «una versión culturalista y remozada del aristocractismo platónico y del despotismo ilustrado del siglo de la razón y de las luces». «Es la posición política habitual en el hombre superior, sin tentaciones demagógicas. Además de antidemocrático, D'Ors era profundamente antinacionalista; su visión de la comunidad internacional era cosmopolita». Sin embargo, no le consideraba un pensador clasicista, sino paradójicamente romántico y barroco: «El clasicismo es un propósito incumplido. Más que una tensión biográfica hay una contradicción entre el plan y el resultado» (62).

(59) *Amor Ruibal*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1970): 74 ss. y «El correlacionismo de Amor Ruibal», en *Atlántida*, septiembre de 1968, págs. 450 ss.

(60) *La Ciencia de la Cultura*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1965b): 107-108.

(61) *D'Ors*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1968): 58.

(62) *Ibidem*, págs. 49-50.

La máxima figura intelectual del momento era sin embargo Xavier Zubiri. Tras no pocos esfuerzos, el filósofo vasco publicó, en 1962, *Sobre la esencia*. En los círculos intelectuales progresistas, si hemos de creer a Javier Muguerza, discípulo de José Luis López Aranguren, esta obra fue interpretada como una ruptura con la tradición orteguiana y, sobre todo, como «una muestra prototípica del pensamiento restauracionista» (63). Fernández de la Mora recibió, en cambio, el libro como «la formal presentación filosófica de un pensador maduro y con una fama impar en España». Se trataba de «nuestro máximo prestigio filosófico», cuya empresa consistía en «repensar, actualizar y completar la filosofía aristotélico-tomista, desde los niveles del siglo XX y a partir de una erudición filosófica, científica y humanística ciertamente espectacular». Y de una ortodoxia católica compatible con los más altos niveles de la ciencia empírica: «Las convicciones capitales de Zubiri son plenamente ortodoxas: existencia de una realidad exterior al hombre, cognoscibilidad de esa realidad sin deformaciones del entendimiento, existencia de espíritus puros, aceptación del evolucionismo en la materia, negación de que ésta pueda producir el espíritu, existencia del alma y de un Dios creador, demostrabilidad de su existencia como causa primera, afirmación de que el hombre no es pura historia, sino naturaleza y reconocimiento de su dimensión moral objetiva» (64). A la altura de 1964, Fernández de la Mora no dudaba en afirmar que «Zubiri es superior a Ortega», destacando, sobre todo, su rechazo del historicismo: «Hay naturalezas que existen históricamente (...) Sí; Dilthey y Ortega son ya el pasado; Husserl y, sobre todo, Zubiri, son el futuro» (65).

En enero de 1966, Fernández de la Mora envió al filósofo vasco su resumen e interpretación de la teoría de la esencia, rogándole que la leyera, para «evitar que mi infidelidad interpretativa raye en el crimen de lesa concepto» (66). Al recibir la aprobación del filósofo, el trabajo fue publicado en la revista *Atlántida*, donde comparaba su esfuerzo filosófico con el de Aristóteles, Bacon, Leibniz y Comte. Zubiri, en fin, estaba «poniendo la metafísica a la altura del tiempo y, a la par, está reconstruyendo la unidad del saber amenazada, cuando no enteramente rota, por la diversificación de los métodos y el aislamiento de las diferentes disciplinas». «En Zubiri —continuaba— la filosofía es el fundamento de todas las ciencias, y éstas, a su vez, son brotes

(63) MUGUERZA (1995): 21.

(64) *Sobre la esencia*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964a): 65-66 ss. y *El objeto de la filosofía*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964a): 30-38.

(65) *Pío Baroja*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1965b): 184 y *El acontecer histórico*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1966): 150.

(66) *Archivo Fernández de la Mora*, 10-I-1966.

del patrón metafísico; en Zubiri la filosofía es ciencia de la realidad y no autobiografía ideológica o epopeya de conceptos apriorísticos. Instalarse en tal situación es la permanente meta especulativa del hombre» (67). Así pues, Zubiri era el ejemplo a seguir, porque en su producción filosófica se imponía férreamente el logos sobre el pathos: «En Zubiri no hay literatura ni patetismo, ni apologética, ni ejercicio piadoso. Hay una concepción del mundo severamente racional, de un realismo positivo, de una coherencia casi matemática, de una deshumanización difícilmente superable y de una objetividad científica» (68).

Según la esposa de Zubiri, Carmen Castro, el filósofo solía referirse a Fernández de la Mora como el que «se lee mis libros» y le gustaba y «te lo agradecía» (69). Recientemente, el filósofo Gustavo Bueno ha destacado la calidad de sus «amplias y excelentes reseñas» sobre la figura y la obra de Zubiri (70).

Entre los renovadores de la filosofía católica se encontraba igualmente Antonio Millán Puelles, a decir de Fernández de la Mora, «uno de esos profesionales que son el soporte y la esperanza de la filosofía entre nosotros», «la figura más importante que ha producido la España de la posguerra» (71). Su obra más ambiciosa, *La estructura de la subjetividad*, era un intento de antropología filosófica, una teoría de la conciencia. Fernández de la Mora consideraba que no era un libro estrictamente tomista, «puesto que la temática abordada es enteramente moderna, o sea, poscartesiana»; pero sus cimientos metafísicos eran aristotélicos y el autor se esforzaba «innecesariamente por hacer compatibles sus innovaciones con el sistema tomista». Millán Puelles era capaz de digerir el criticismo, el idealismo, el positivismo, el vitalismo, la fenomenología y el existencialismo. Sus principales aportaciones eran la fundamentación de la realidad objetiva como exigencia entitativa de la propia subjetividad; y la del carácter «reiforme» de la subjetividad humana. En ese sentido, subrayaba «la condición de cuasicoso» característica del hombre, afirmando los condicionamientos físicos de la conciencia; una antropología, pues, «cargada de empirismo y nacida de la estrecha conexión

(67) «La teoría de la esencia en Zubiri», en *Atlántida*, núm. 22, julio-agosto de 1966, págs. 363-380.

(68) *Haecker y otros creyentes*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1969): 43-44.

(69) *Archivo Fernández de la Mora*, octubre de 1983.

(70) GUSTAVO BUENO, «La filosofía en España en un tiempo de silencio», en *El Basilisco*, núm. 20, 1996.

(71) *La función del intelectual*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964a): 58 ss.; «La formación de la personalidad», en *op. cit.*, 99 ss. y *Estructura de la subjetividad*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1968): 69.

con las ciencias de la Naturaleza». Millán superaba el dualismo conciencia-cuerpo; pero dejaba intacto el de espíritu-materia. Y aludía a la inmaterialidad del conocimiento; lo cual, según Fernández de la Mora, estaba «lejos de haber sido probado» (72).

Pese a estas discrepancias, Millán Puelles recibió favorablemente la crítica de su amigo: «Tu estudio ha ido al fondo de la cuestión directamente y lo analizas con implacable claridad, por lo que creo que, además de prestar un excelente servicio a los lectores, me lo haces también a mí, pues —como veo que lo has notado— hay en el libro más de una idea en germen para otros trabajos que espero realizar en el mismo clima» (73).

3. *Vieja y nueva izquierda*

A partir de los años sesenta no sólo se revaloriza el legado krausista e institucionista, sino igualmente la figura de Francisco Pi y Margall, que mereció una biografía intelectual del historiador Antonio Jutglar y algunas antologías. Fernández de la Mora se mostró muy crítico con el teórico del federalismo y presidente de la Primera República. A su juicio, Pi fue, junto a los krausistas, uno de los culpables del atraso intelectual de la izquierda española, al haber rechazado a Marx en favor de Proudhon: «Aquél era un poderoso trampolín sobre el futuro. Éste era una vía estrecha y muerta». Lo que tuvo como consecuencia el florecimiento del anarquismo y la carencia de un socialismo estricto. A lo que habría que añadir «el utopismo idealista de Pi y Margall y creencia de que la cuestión social era un problema de salarios, lo que contribuyó también a que perdiéramos el tren de la revolución industrial». En definitiva, el pensamiento político pimargalliano era «rígido, poco profundo, impreciso, difuso y escasamente original». Fue, en cambio, «un político honesto» (74).

La publicación en México de las *Obras Completas* de Manuel Azaña sirvió a Fernández de la Mora para valorar polémicamente a otra de las figuras estelares de la izquierda intelectual española. Como literato, estimaba que Azaña tenía un «crédito innmerecido». Su novela *El jardín de los frailes* carecía de «tensión narrativa»; y, desde el punto de vista conceptual, su contenido resultaba «extraordinariamente ingenuo». «El estilo carece de garra; es

(72) *Estructura de la subjetividad*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1968): 76-78.

(73) *Archivo Fernández de la Mora*, 9-X-1967.

(74) *Pi y Margall*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1970): 72-73 y *El socialismo federalista*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1967): 154-155.

dubitativo: tiene préstamos del modernismo, pero trata de parecerse al de Pérez de Ayala». El drama *La Corona* era «malo». Su mejor obra fue *La velada en Benicarló*, «una importante pieza político-literaria por la sostenida tensión del coloquio y por la desnuda autenticidad de los protagonistas». «Es una prosa recia, cortante y dura». Como crítico, en Azaña había «de cuando en cuando, un relámpago de sinceridad e inteligencia; pero lo habitual es la superficialidad, la confusión de los valores estéticos y de los políticos, y el apasionamiento». Mucho menos valor tenía como pensador político, porque careció de «teoría». Sus discursos de la etapa republicana eran «acres, desafiantes, despectivos, empapados de soberbia y de violencia»; mientras que los de la guerra civil resultaban «blandos, entreverados de fórmulas de compromiso»; eran la obra de «un viejo león acorralado, domesticado». Todo ello hacía que la valoración final fuese muy negativa: «Escritor mediocre, crítico apasionado, pensador inexistente, político de triste destino. Éste fue el hombre» (75).

Estos juicios merecieron la réplica del historiador comunista Manuel Tuñón de Lara, quien consideraba a Fernández de la Mora un «crítico serio», pero cuya pertenencia a «una familia de las élites socioeconómicas» le impulsaba a rechazar la figura y la obra de Azaña. Lo que no era, a su juicio, más que el reflejo ideológico de «ese sector oligárquico de quinientas familias del que con tanta razón habla —exagerando un poco el número de familias— el historiador británico Raymond Carr». Con tales juicios, Fernández de la Mora se comportaba como un «guardia civil del pensamiento», como «los mosquetones de la guardia civil que dan guardia a los latifundios olivereros de cualquier provincia de España» (76).

Y es que, por aquellas fechas, fue desarrollándose un amplio movimiento intelectual que reflejaba la disidencia frente al régimen de Franco. Buena parte de esa nueva actitud política procedía del propio régimen, sobre todo de los representantes del contradictoriamente denominado «falangismo liberal». Un hito en ese proceso fue la salida a la luz, en 1963, del primer número de la revista *Cuadernos para el Diálogo*, dirigida y auspiciada por el antiguo ministro de Franco, Joaquín Ruiz Giménez; y que, en alguna medida, conseguiría luego agrupar al conjunto de la izquierda española, desde los democristianos a los socialdemócratas y marxistas (77). Fernández de la Mora recibió bien, en un principio, la aparición de la revista, pues creía también en

(75) Manuel Azaña, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1969): 304-306.

(76) MANUEL TUÑÓN DE LARA, «Don Manuel Azaña en la historia de la cultura española», en *Ibérica por la Libertad* (Nueva York), 15-IX-1968, págs. 3 ss.

(77) MUÑOZ SORO (2006).

la «eficacia intelectual y política del diálogo con el «otro». «Nuestro país está muy menesteroso de ambas cosas». Por ello, el empeño de la revista le parecía «altamente saludable». Sin embargo, las coordenadas de su perfil doctrinal, centradas en lo «liberal» y en lo «social», le parecían imprecisas; y más en el contexto del progresivo ocaso de las ideologías políticas tradicionales: «Antes de la segunda guerra mundial, todavía se solía preguntar a los hombres públicos: ¿está usted con Rousseau o con Maurras?. Ahora se les formula cuestiones como ésta: ¿qué porcentaje tributarían las transmisiones hereditarias en primer grado? Y esto es lo que me inquieta de los *Cuadernos para el Diálogo*, que, siendo eminentemente políticos, nacen en una línea que me parece ya crepuscular: la de las ideologías» (78). La revista de Ruiz Giménez recibió positivamente «la inteligente consideración crítica de Fernández de la Mora»; pero rechazaba su tesis sobre el ocaso de las ideologías: «En realidad, la pretendida superación de las ideologías no es en última instancia sino otra ideología, y no precisamente de signo progresista» (79). El propio Ruiz Giménez señaló, en una carta a Fernández de la Mora, que «tu crítica —aguda y generosa— nos alienta y nos obliga a ser fieles al propósito fundamental, por encima de los diversos obstáculos con que se tropieza en un empeño como éste»; y le invitaba a colaborar en las páginas de la revista (80).

Un caso arquetípico de la evolución hacia la izquierda de los intelectuales en un principio afines al régimen nacido de la guerra civil fue José Luis López Aranguren, antiguo discípulo de Eugenio D'Ors y seguidor de las tesis de Pedro Laín Entralgo defendidas en *España como problema* (81). En sus comienzos, López Aranguren había destacado como estudioso del luteranismo, en obras como *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* y *El protestantismo y la moral*. Fernández de la Mora nunca simpatizó con López Aranguren ni valoró positivamente su obra. En una carta a José Luis Pinillos, confesaba que *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* le había «desilusionado». Y es que «como decía Rafael Sánchez Mazas hace sólo unos días, el mayor mérito de esta obra es ser católica sin disgustar a la *Revista de Occidente*» (82). Tampoco *La filosofía de Eugenio D'Ors* era de su gusto, porque lo consideraba un ensayo «impreciso, esotérico, meramente prologal, y no tiene en cuenta los materiales vertebrales»,

(78) *Cuadernos para el Diálogo*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964a): 216.

(79) «Diálogo con ABC», en *Cuadernos para el Diálogo*, núm. 2, noviembre de 1963, págs. 20-21.

(80) *Archivo Fernández de la Mora*, 7-XI-1963.

(81) HERMIDA DEL LLANO (1997) y BLÁZQUEZ (1994).

(82) *Archivo Fernández de la Mora*, 21-XII-1952.

«además de dejar fuera lo fundamental del pensamiento orsiano, es malo» (83).

Gracias a la influencia de Laín Entralgo, López Aranguren logró la cátedra de Ética y Sociología en la Universidad de Madrid; lo que le permitió contactar con un sector del estudiantado que luego, en parte por su influencia, se caracterizaría por su militancia izquierdista y difundir nuevas corrientes filosóficas prácticamente desconocidas hasta entonces en las universidades españolas, como el neopositivismo, el marxismo y el existencialismo. Poco a poco, y sobre todo a partir de la crisis de 1956, su perspectiva intelectual fue decantándose hacia la izquierda, como lo demuestra el contenido de su libro *Ética y política*, donde establecía un diálogo con Montesquieu, Rousseau, Marx y Sartre; rechazaba el liberalismo y el Welfare State; y propugnaba como solución lo que denominaba «Estado de justicia social», promotor de la «moralización social», a través de las instituciones. En su crítica a la obra, Fernández de la Mora destacaba su «acusadísimo despegue del liberalismo y una voluntad de comprensión del marxismo que contrasta con el menosprecio bastante marcado hacia la filosofía tradicional, que el autor silenció de modo casi total». Y señalaba: «Resulta, sin embargo, difícil de comprender cómo se puede hacer la historia de empeños moralizadores del Estado y dedicarle un capítulo a Sartre sin hacer lo mismo con Aristóteles, Suárez o Burke, por ejemplo. Todo un aspecto del debate doctrinal queda, pues, en la penumbra». Por otra parte, el método seguido por López Aranguren en esa obra no se ajustaba «a los clásicos procedimientos epistemológicos de aproximación científica al Derecho». «Por eso tiene una estructura peculiar que le acerca más al nivel del ensayo político que al de investigación de Ética». No se trataba, pues, de un libro de ciencia política, sino más bien todo lo contrario: «ideologizante y utopista» (84).

Expulsado de la Universidad en 1965, por su cada vez más evidente disidencia política, López Aranguren publicó aquel mismo año el grueso de su obra en un solo volumen, donde destacaba su célebre *Ética*, cuyas fuentes filosóficas eran muy tradicionales y ortodoxas —Aristóteles, Santo Tomás, Zubiri—, aunque abierta a problemáticas filosóficas modernas como el existencialismo. Lo más llamativo de sus tesis era lo que denominaba «apertura de la moral a la religión». Fernández de la Mora calificó su perspectiva de «esencialista», porque en el desarrollo de la argumentación primaban las

(83) *Los géneros*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1966): 254 y «*La España contemporánea*», en *op. cit.*, 273-274.

(84) *Ética y política*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964a): 90-91 y *Ética y religión*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1966): 100.

normas sobre los hechos. De ahí que su fundamentalismo religioso acabara «negando la autonomía de la ética»; lo que suponía un retroceso a «los planteamientos de la primera patrística». Y sentenciaba: «Así se cierra toda posibilidad de diálogo estrictamente racional porque ¿qué sistema filosófico no confesional aceptaría una discusión sobre datos revelados? Pero lo más grave es que Aranguren decreta la incapacitación de su disciplina desde el momento en que sostiene que, sin la Revelación, impera el error moral y la ética se destruye a sí misma. Es decir, que el hombre, entregado a su sola razón, no sabría distinguir el mal del bien. No puedo suscribir este postulado que aniquila la filosofía práctica y, a la postre, toda filosofía». En consecuencia, señalaba que las posiciones doctrinales de López Aranguren «incluso las de apariencia más aséptica», no brotaban de «una actitud rigurosamente racional, sino de un estado de ánimo más religioso que especulativo»; lo que le llevaba a sentenciar: «En mi opinión, lo más genuino y fértil de los escritos de Aranguren no es lo que tienen de “logos”, sino de “pathos” o, por decirlo con el vocablo favorito del autor, de “talante”. Consecuentemente, su figura intelectual se perfila más como la de un moralista y un predicador que como la de un metafísico y teórico puro» (85).

La ya explícita rebeldía política de López Aranguren se puso de manifiesto en un nuevo libro, *Moral y sociedad*, donde analizaba los planteamientos morales dominantes en el siglo XIX español, sometiendo a una crítica radical la Ilustración española, el liberalismo de los moderados, el catolicismo tradicional, la Restauración y, sobre todo, a Menéndez Pelayo, a los que acusaba de antidemocratismo y cerrazón política, moral e intelectual. Sus preferencias iban hacia el krausismo, el Partido Demócrata y la Institución Libre de Enseñanza. En el fondo, se trataba de una crítica más o menos solapada al régimen de Franco. Lo que fue claramente percibido por Fernández de la Mora, que rechazó sus críticas a la Ilustración y a los moderados, una de cuyos aciertos eran haber distinguido entre libertad económica y libertad política. Siguió considerando «mediocre y desahuciada» a la filosofía krausista. Particularmente graves le parecieron las diatribas de López Aranguren contra Menéndez Pelayo, «el máximo historiador de la filosofía que ha tenido España, modernísimo en los métodos y en los temas, firme en sus convicciones básicas, honrado en la fundamentación de su concepción del mundo y, sobre todo, maestro ejemplar en el estilo, en el talante y en la doctrina». Veía, además, en el libro de López Aranguren «pesimismo histórico, dogmatismo metódico, patriomasoquismo, apasionamiento y neopuritanis-

(85) *Ética y religión*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1966): 105-107.

mo». «Todo esto me parece —concluirá— lo contrario de lo que necesitamos» (86).

En su búsqueda de la «reforma» que, a su juicio, demandaba la sociedad española, López Aranguren se aproximó al marxismo. En su obra *El marxismo como moral*, señaló que la importancia de la doctrina de Marx no radicaba tanto en sus pretensiones científicas como en su «función moral», es decir, en la denuncia de las injusticias propias del capitalismo; se trataba, en el fondo, de un «voluntarismo», en el que la intervención de la libertad podía ayudar a la transformación de la sociedad. López Aranguren disentía, en ese sentido, de la interpretación estructuralista del marxismo, donde quedaba eliminado el elemento moral. Con respecto al diálogo cristiano-marxista, López Aranguren se mostraba partidario de su planteamiento, ya que en el plano moral ambas perspectivas coincidían, por su común oposición al capitalismo. No tardó Fernández de la Mora en darle réplica, acusando al autor de defender una alternativa anacrónica como era el marxismo: «No olvidemos que estamos hablando de un sistema que tiene más de un siglo y que ha sido refutado en sus cimientos y demolido por la Historia en sus profecías». Más grave resultaba su silencio acerca de la realidad existente en los países bajo la hegemonía comunista: «Lo verdaderamente escalofriante no es la doctrina de Marx, sino la represión de Hungría, las purgas, el “muro de la vergüenza”. Y esto es lo que está de moda en una parte del Globo». Por otra parte, López Aranguren parecía no tener en cuenta el determinismo histórico inherente a la doctrina marxista; lo que hacía que desde el punto de vista especulativo hablar de una ética marxista resultase una «contradicción en los términos». Sobre el tema del estructuralismo, la exposición de López Aranguren le parecía «escasamente comprensible si se carece de nociones previas». Y en relación al diálogo cristiano-marxista, López Aranguren silenciaba deliberadamente las insalvables contradicciones existentes en ambas perspectivas: «Entre el teísmo y el ateísmo, entre el dualismo psíquico-material y el monismo cósmico, entre el inmanentismo y el transcendentalismo, el terrenalismo y la vida eterna no se dá un término medio. Sólo en ese total descreimiento al que, según Aranguren, nos encaminamos, y que supone la desaparición de uno de los extremos, cabría unanimidad» (87).

López Aranguren no entabló una discusión pública con Fernández de la Mora; pero se refirió, de vez en cuando, al crítico y a sus ideas, aunque sin nombrarlo. La tesis del fin de las ideologías le parecía «la fórmula última del conservadurismo»; y que, lejos de ser original, no era sino un eco tardío de

(86) *Las etapas del siglo XIX*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1967): 327-330.

(87) *El marxismo como moral*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1969): 83-90.

los planteamientos del sociólogo francés Raymond Aron (88). No era mejor su opinión sobre su labor como crítico, calificándole de «repetidor solemne» e «ignorante», burlándose, además, de su pretensión de imparcialidad: «Una de las impresiones más penosas que, en el orden intelectual, produce nuestro país es la carencia de crítica. Ésta consistía hasta hace poco o en un elogio a los amigos (...) o en un ataque a los enemigos (...) Últimamente se ha creado otro «modelo» todavía peor: el de, con visos de supremo, imparcial y pedante tribunal, ensalzar a los «amigos» para atacar a los «enemigos» o viceversa; y todo esto, en realidad, del modo más apasionado posible, pero queriendo hacerlo pasar por el impasible dictamen del logos» (89).

Como López Aranguren, Pedro Laín Entralgo, antiguo teórico del falangismo, comenzó a expresar su disidencia con respecto al régimen, a partir de la crisis de 1956, cuando hubo de cesar como rector de la Universidad Complutense. Desde entonces, se manifestó, de forma no excesivamente militante, por un cambio en la vida política española (90). Laín era un viejo conocido de Fernández de la Mora, sobre todo de las escaramuzas intelectuales sobre el problema de España. No sólo discrepaban en sus respectivos proyectos nacionales, sino que Fernández de la Mora siempre reprochó a Laín Entralgo su escaso interés, incluso su animadversión, hacia la figura y la obra de Ramiro de Maeztu; lo que se reflejaba en su libro sobre *La Generación del 98* (91). Laín negó esta enemiga hacia el autor de *Defensa de la Hispanidad* (92). Pero ésta resulta, a la postre, innegable; y basta para demostrarla algunas páginas de su *Descargo de conciencia*, donde se nos da una imagen de Maeztu entre patética y grotesca (93). A la altura de 1964, Fernández de la Mora seguía considerando a Laín Entralgo un «epígono anacrónico» del noventayochismo (94). Cuatro años después, el aragonés publicaba *El problema de la Universidad*, en cuyas páginas expresaba sus críticas a la política cultural y universitaria del régimen. Se disculpaba igualmente de su anterior militancia falangista; y defendía a los intelectuales exiliados o represaliados. Además, pedía dotación para nuevas cátedras, la creación de un Instituto de Didáctica Universitaria; la división de la docencia según se dirigiera a la formación profesional o a formar investigadores; el reconocimiento del «pluralismo» ideológico; autonomía, etc. Fernández de la Mora

(88) LÓPEZ ARANGUREN (1965): 30-31.

(89) LÓPEZ ARANGUREN (1969): 59 y 150.

(90) LAÍN ENTRALGO (1976) y VV.AA. (2003).

(91) «Maeztu en el Rhin», *ABC*, 28-X-1961.

(92) Carta en *ABC*, 29-X-1961.

(93) LAÍN ENTRALGO (1976): 92-93.

(94) *Las democracias*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1965): 134.

no daba excesiva importancia a las autojustificaciones lainianas, porque éstas sólo tenían «un valor categorial cuando se trata de protagonistas de la Historia política. Pero no es el caso». Tampoco compartía con Laín Entralgo su apreciación de la superioridad de la Universidad anterior a la guerra civil: «A una Universidad se la mide por su rendimiento científico y por su eficacia pedagógica (...) Como instrumento de formación de la clase intelectual de un país nuestra Universidad de la preguerra era superminoritaria, aristocratizante y abrumadoramente insuficiente. Junto a la actual se nos ofrece como un pigmeo (...) La Universidad española actual es la menos mala de cuantas hemos tenido, por lo menos desde el siglo XVIII». Sin embargo, Laín Entralgo acertaba en su denuncia de la masificación y la indotación, de la imperfección de los métodos de enseñanza y del clasismo del estudiantado. Consideraba «admirable» su proyecto de división de la docencia con formación de profesionales y en formación de investigadores; pero señalaba que éste implicaba una auténtica «revolución pedagógica de enormes dimensiones», cuya consecuencia era «la condena a muerte de la Universidad aristocrática y humanista que hasta ahora hemos conocido», porque equivalía a «convertir la mayor parte de la enseñanza superior en técnica, y a restringir la alta formación intelectual a una minoría de superdotados en centros que también se parecerán muy poco a la Universidad renacentista que hemos heredado». Sin embargo, estimaba que todo ello no se encontraba en consonancia con el esquema general de Laín Entralgo (95).

Distinta fue su relación con otro falangista desilusionado, el filólogo Antonio Tovar, cuya *Vida de Sócrates* había recibido como «la más importante contribución española al tema y uno de los elocuentes testimonios del actual renacimiento del helenismo español» (96). Como Laín Entralgo, Tovar trató, en su libro *Universidad y educación de masas*, la problemática universitaria. En sus páginas, manifestó igualmente sus discrepancias con el franquismo, declarándose partidario de fórmulas estatistas frente a las universidades privadas o libres, promoviendo la amovilidad de los catedráticos, la flexibilidad de las carreras y la descentralización; al paso que apostaba por la liberalización política y denunciaba el atraso socioeconómico de España, consecuencia, a su juicio, de la política seguida por el régimen nacido de la guerra civil. Al comentar la obra, Fernández de la Mora negó ese atraso, ya que, en su opinión, España «estaba menos atrasada que en ningún otro momento de la edad contemporánea con relación a Europa»; porque «el ritmo

(95) *Crisis de la Universidad española. La antítesis*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1969): 139-141, 144.

(96) *Sócrates*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1967): 43.

de crecimiento ha sido durante los últimos años el más rápido del mundo y que, según las previsiones, pronto alcanzaremos... un nivel de vida medio comparable al del europeo occidental». Tampoco era completamente exacto su evaluación del retraso científico español: «Por acudir al terreno de Tovar, ¿cuándo ha estado entre nosotros la filología clásica a la altura en que él y un denso grupo de universitarios la están poniendo?» Menos aún compartía su fórmula estatista, porque las universidades privadas tenían «entre otras estu-pendas virtudes la de estimular la competencia, que es fecundísima en la vida intelectual». Compartía, en cambio, la tesis de la amovilidad del cate-drático (97).

A diferencia de Laín Entralgo y López Aranguren, Tovar mantuvo una amistosa correspondencia con el crítico. En una de las cartas, el filólogo se-ñalaba su conformidad con «su modo de enfocar ese pensamiento español que me resulta irrespirable», agradeciéndole su «benévola crítica que de mi *Sócrates* ha hecho usted en *ABC*». Y le confesaba que disidencia se debía a «la destrucción del sistema público de educación al que he pertenecido mu-chos años». «He tenido que romper con el Ministerio al que había servido con fe bastantes años, pero a la destrucción de la escuela nacional y de los institutos ha seguido la de las universidades y he buscado refugio fuera.» «Usted ha visto muy bien que mi libro es un intento de buena fe, literaria-mente nada logrado, pero que aporta temas de discusión en un momento en que el problema está tan vivo» (98).

Distinta era la perspectiva filosófica e intelectual de Enrique Tierno Gal-ván, antiguo discípulo del tradicionalista Francisco Elías de Tejada y del fa-langista Francisco Javier Conde (99). Cada vez más inserto en posiciones de izquierda, Tierno fue expulsado de su cátedra de Derecho Político en Sala-manca. Su nueva perspectiva filosófica se movía entre el neopositivismo y la dialéctica marxista, es decir, en unas posiciones más relacionadas con la ra-zón científica que en el caso de López Aranguren. Incluso, en algún momen-to, se había acercado a la tesis del ocaso de las ideologías en sus escritos como *XII tesis sobre el funcionalismo europeo* (100). Lo que suponía, en principio, unas posiciones más próximas a Fernández de la Mora. Sin em-bargo, éste no aceptó la crítica a que Tierno Galván sometió, en su obra *Tra-dición y modernismo*, al conjunto de las ideas de la derecha, relacionándolas

(97) *Crisis de la Universidad española. La fórmula estatista*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1969): 150-152.

(98) *Archivo Fernández de la Mora*, 22-IX-1965, 27-V-1968, 20-VIII-1968.

(99) TIERNO GALVÁN (1981): 75 ss.; ALONSO DE LOS RÍOS (1997): 103 ss. y NOVELLA (1999).

(100) DÍAZ (1992): 96 ss.; MERMALL (1978): 99-112; y MORODO (1987): 155-267.

con la magia o la religión, o con interesadas invenciones al servicio del nacionalismo, la estética o los intereses de los grupos sociales hegemónicos. Y sostenía, además, que España era una nación carente de tradición arraigada. Fernández de Mora consideraba tales tesis «extremadas» y «negativas»; y juzgaba que, para colmo, dejaba fuera de su análisis a figuras tan significativas como Adams, Bentham, Stein, Görres, Gentz, Balzac, Maurras, Hervás, Olavide, Menéndez Pelayo, etc. Y es que su interés se había centrado en Joseph de Maistre, Bonald, Burke, Lamennais, Voltaire, Balmes, Donoso, Forner, Feijoo, Pastor-Díaz, etc. Por otra parte, no era intelectualmente sostenible la vinculación entre la tradición, el magicismo, el primitivismo y el subdesarrollo, porque la tradición era «en gran parte algo muy pragmático, empírico y realista»; y constituía «el patrimonio de comunidades maduras y un buen índice de cultura colectiva». Por lo que se refería a España, «el nuestro es un país de antiguas y estables constantes históricas que, desde luego, no se las han inventado ni Menéndez Pelayo, ni Menéndez Pidal ni Sánchez Albornoz». «¿Se puede borrar de un plumazo todo un siglo de monumentos historiográficos?» (101).

En otra de sus obras, *Humanismo y sociedad*, Tierno Galván se aproximó aún más a la temática y a la metodología marxista, sometiendo a una crítica implacable los fundamentos filosóficos y éticos del humanismo tradicional, cuya base de sustentación social eran las clases dominantes. Frente al humanismo que defendía la armonía entre los distintos sectores sociales, Tierno propugnaba la lucha de clases; y, en consecuencia, un nuevo humanismo que destruyese la diferencia entre pobres y ricos y luchara por la igualdad social. Fernández de la Mora, en su réplica, consideró la imagen del humanismo defendida por Tierno como «una caricatura», que equivalía a una «hecatombe axiológica»; y, por lo tanto, «insostenible». Sus razonamientos estaban basados en «dos prejuicios casi míticos: el del igualitarismo y el del materialismo histórico»; «el primero imaginativo e imposible, y el segundo, gratuito y falso» (102). En mayor medida vinculadas a la metodología marxista se encontraban sus *Acotaciones a la Historia de la Cultura*, donde Fernández de la Mora veía «un mecanicismo cultural que se parecía bastante al materialismo histórico», al que consideraba «superado como método e inaceptable como doctrina». Y sentenciaba: «Lo más positivo de estas *Acotaciones* son la erudición, la rebeldía contra el tópico, la independencia, la audacia y el ingenio. Pero estos valores, tan poco comunes, no están suficientemente respaldados por el sistematismo, la objetividad y el rigor, que son las claves del arco inte-

(101) *Tradición y modernismo*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964a): 146-147.

(102) *El humanismo*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1965b): 52-53.

lectual» (103). No menos crítico se mostró con la epistemología sociológica elaborada por Tierno en su obra *Conocimiento y ciencias sociales*, en cuyos planteamientos veía el reflejo de «hondas ignorancias metafísicas». Y es que, a su juicio, la sociología del futuro era la empírica, es decir, «la que describe, clasifica, legaliza y pronostica»; no la conceptualista defendida por Tierno, a través de una serie de categorías propias del siglo XIX y comienzos del XX: «Hoy la sociología no es un caldo de cabeza, sino una ciencia de la realidad, cuyos resultados se logran manipulando centenares de fichas perforadas y recogiendo paciente, sistemática y rigurosamente millones de datos y de testimonios» (104).

4. Reinterpretación del conservadurismo español

Sus críticas a los intelectuales disidentes y a las nuevas izquierdas suscitaron la animadversión de un sector importante de la cultura española del momento. El círculo intelectual centrado en la figura carismática del poeta Vicente Aleixandre, cuyos miembros más significativos eran Dámaso Alonso y José Luis Cano, solían acusar a Fernández de la Mora, en sus tertulias en la casa de la calle Velintonia, de ser «un ideólogo del franquismo, para quien las izquierdas son siempre malas y las derechas buenas» (105). Pero la acusación no era sólo gratuita, sino falsa. Y es que Fernández de la Mora se veía a sí mismo como continuador de una línea de pensamiento, a la que era preciso dotar de nuevos contenidos. En ese sentido, estimaba que algunos de los elementos del conservadurismo tradicional eran ya incompatibles con las nuevas realidades políticas y sociales: el irracionalismo, el utopismo regresivo, el integrista, la visión cíclica de la historia, el antiliberalismo extremo, etcétera. De ahí su valoración crítica de algunas de las figuras emblemáticas del tradicionalismo español, como Juan Donoso Cortés. Cuando el historiador Federico Suárez, fundador de la célebre Escuela de Navarra, publicó su *Introducción a Donoso Cortés*, tuvo oportunidad de mostrar sus discrepancias con el pensador extremeño. Mientras Suárez consideraba a Donoso como el pensador español más importante de los últimos trescientos años, el crítico manifestó su desacuerdo: «Yo no me atravesaría a anteponerle tajantemente a Balmes, Menéndez Pelayo, Maeztu, Ortega, D'Ors y Zubiri, por sólo citar a los más próximos. También me parece muy difícil descargar a

(103) *Historia de la Cultura*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1965b): 110 y 114.

(104) *Método de conocimiento*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1967): 117-118.

(105) CANO (1986): 179.

Donoso de la acusación de fideísmo teológico, de pesimismo histórico y de irracionalismo extremado (...) Donoso fue, sin duda, el pensador más europeo y uno de los más robustos y originales de nuestro siglo XIX. Y era un meditador esforzado y honesto. Su grandilocuencia estilística estaba vertebrada por una auténtica grandeza interior. Por eso, a pesar de su motivación circunstancial, sus escritos continúan siendo una lectura incitadora y fértil. Pero son innumerables las problemáticas y no pocas inadmisibles» (106). Sus preferencias iban hacia Jaime Balmes, en cuyo proyecto político veía un intento de «integrar en la tradición el espíritu del tiempo, e incorporar a los estamentos clásicos una representación de la burguesía»; y, sobre todo, un claro antecedente de la tecnocracia: «Frente al procesalismo u obsesión constitucionalista, Balmes pide buena administración; frente al retoricismo, pragmatismo utilitario; y frente a los politicastos, expertos» (107).

Fernández de la Mora defendió una postura análoga ante otro representante del tradicionalismo radical, José María Quadrado, historiador romántico y amigo de Jaime Balmes, cuyo fideísmo condenaba sin paliativos: «En mi opinión, el fideísmo de Quadrado es un rasgo intelectual negativo. Las consecuencias histórico-culturales de esta actitud, de la que Quadrado fue un relevante exponente, son numerosas y dilatadas. La más espectacular de todas fue la entrega de las ciencias especulativas a los librepensadores. Tácitamente, los creyentes abdicaban de la ciencia, salvo de la histórica. Era estar de espaldas a la gran revolución científica que se estaba cumpliendo. Si el pensamiento español de la segunda mitad del siglo XIX fue preferentemente heterodoxo, ello se debió, tanto como al descreimiento de nuestros intelectuales, al fideísmo de los creyentes» (108). Y lo mismo podía decirse de la figura de Pedro de Inguanzo, el gran crítico realista de los liberales en las Cortes de Cádiz y luego ferviente partidario de Fernando VII: «Hoy la mayoría de las ideas de Inguanzo no sólo son inaceptables por su excesiva radicalidad, sino por su nuclear contenido afirmativo. Se equivocó en defender la Inquisición, la organización estamental de la sociedad y al proscribir el pensamiento ilustrado en bloque (...) La hostilidad a la razón es un error trágico del que todavía hay muchas víctimas en nuestros días» (109). Y es que para Fernández de la Mora el integrismo no era tan sólo una doctrina político-religiosa, sino, sobre todo, una actitud ante la realidad, que consistía en

(106) *El tradicionalismo*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1965b): 146.

(107) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1976): 288-289.

(108) *El integrismo*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1967): 160.

(109) *El integrismo*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1966): 120.

«reducir lo complejo a lo simple, aun a riesgo de caricaturizarlo; es un men-tís al distingo y a la veladura, a la precisión y a la complejidad» (110).

Otro de los peligros inherentes a las actitudes conservadoras, aparte del integrismo y el irracionalismo, era la ausencia de innovación intelectual y doctrinal: «La tradición es un sistema de usos y un esquema abierto de verdades conquistadas y sabidas; de ahí el peligro de que sus seguidores se limi-ten cómodamente al aprendizaje, se detengan reaccionariamente anclados y renuncien a la arriscada invención que es la continuadora de la tradición y, aunque subsiguiente, la más alta empresa mental» (111). Resulta signifi-cativo, a ese respecto, que Fernández de la Mora no colaborara en la revista *Punta Europa*, en cierto modo continuadora de *Arbor*; y que, desde 1956, di-rigía Vicente Marrero Suárez. En su libro *La consolidación política*, conjun-to de artículos publicados en *Punta Europa*, el tradicionalista canario sinteti-zó su alternativa institucional, condenando el liberalismo, al que identificaba con el odio a la Iglesia, el laicismo y la libertad de conciencia; y propugnando la Monarquía católica, social y representativa, al tiempo que se declaraba partidario de incrementar la capacidad representativa de las Cortes, fortalecer los cuerpos sociales intermedios, delimitar los poderes y modo de desig-nar al jefe del Gobierno y regular la libertad de prensa y la existencia de una serie de partidos accidentales. Aunque coincidía con Marrero en diversos puntos, como la «lealtad creadora» al régimen de Franco y la Monarquía, Fernández de la Mora rechazaba su antiliberalismo tajante: «No es históricamente cierto que el liberalismo haya sido siempre algo ilícito y pecaminoso. Ésta era la tesis integrista del padre Sardá. El liberalismo, como todas las ideologías políticas, ha evolucionado profundamente. Yo no sólo no lo condenaría en bloque, sino que salvaría de él, como han hecho los Pontífices, sus numerosos elementos nobles (...) Llevamos siglo y medio de demolibe-ralismo; pues bien, de esta corriente bifronte yo no me quedaría con la de-mocracia condenando al liberalismo, sino más bien todo lo contrario». Tam-poco compartía la conceptualización que Marrero hacía del Movimiento Na-cional. Siguiendo a Carl Schmitt, Fernández de la Mora estimaba que la idea de Movimiento no podía esclarecerse nada más que contraponiéndola a las de «pueblo» y «partido», algo que Marrero no hacía. Además, no explicaba cómo podían compaginarse el Movimiento con los partidos accidentales que propugnaba: «Si el Movimiento son todos los ciudadanos, es sinónimo de pueblo; si son sólo una parte es sinónimo de partido. ¿De qué clase de parti-

(110) «Los integrismos», *ABC*, 24-IV-1965.

(111) *Acción Española*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964a): 150.

dos se trata? No hay otro planteamiento lógico del tema. A mi juicio, el Movimiento es un partido único *sui generis*» (112).

Tampoco el tradicionalismo propugnado por Lucas María de Oriol se encontraba, a su juicio, a la altura de los tiempos. Ante todo la concepción armónica de la sociedad, el «espíritu de acuerdo», la solidaridad natural, defendida por Oriol, le parecía «una utopía irrealizable», porque «el hombre es, como dicen los teólogos, una naturaleza caída, y por eso la vida social es dialéctica y polémica». «La vida social es conflicto, y requiere la ortopedia de las instituciones. En este punto tenían razón lo mismo Kelsen que Lenin y Mussolini. La fragilidad de sus sistemas es otra» (113).

En 1962, había aparecido la revista *Verbo*, un nuevo órgano del tradicionalismo español. Sus fundadores fueron, entre otros, Eugenio Vegas Latapié, Juan Vallet de Goytisolo, Rafael Gamba y Francisco Elías de Tejada. Fernández de la Mora sometió a crítica, en más de una ocasión, los planteamientos de estos autores. Cuando Eugenio Vegas, uno de los fundadores de *Acción Española*, publicó, en 1966, su discurso de entrada en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, *Consideraciones sobre la democracia*, una crítica iusnaturalista de los fundamentos filosóficos de la democracia liberal, Fernández de la Mora se vio obligado a matizar y criticar algunos de sus supuestos. Y es que existían «factores eficaces» en la democracia liberal, que, en un Estado moderno, en modo alguno podían ser negados o desdenados: «Yo pienso, con Francisco Suárez, que la autoridad viene del pueblo. Entiendo que la gestión gubernamental debe estar permanentemente fiscalizada por la libre expresión de la opinión pública. El referéndum me parece un recurso excelente para la adopción de decisiones sobre materias graves y opinables, y en ocasiones para controlar el poder ejecutivo. Admito que la elección —mayoritaria o corporativa, según los casos— es un buen procedimiento para designar a las autoridades locales y para configurar las instituciones colegiadas de carácter representativo» (114).

No menos crítico se mostró con su amigo Francisco Elías de Tejada, que, en su obra sobre *El Señorío de Vizcaya*, propugnaba la restauración de los fueros vascos (115); lo que, a juicio de Fernández de la Mora, resultaba adverso a la solidaridad: «El tradicionalismo no es incompatible con el Imperio universal, que supone un bien común del género humano y que impone la unidad de la soberanía con todas sus consecuencias jurisdiccionales. Y, por ello, tampo-

(112) *El neotradicionalismo*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1965b): 154-155.

(113) *El tradicionalismo*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1966): 230.

(114) *Crítica de la democracia liberal*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1967): 124.

(115) AYUSO (1994).

co me parece que el debido respeto a las tradiciones vizcaínas y a su personalidad regional, exija, por ejemplo, el retorno a los privilegios económicos forales de que gozó en otras coyunturas históricas» (116). De la misma forma, rechazó los planteamientos medievalistas del tradicionalista andaluz: «Desde el punto de vista estrictamente jurídico, como demostró Vitoria, la idea de comunidad internacional es más perfecta que la de Cristiandad, y en este sentido creo que la modernidad representa un progreso sobre el Medioevo» (117).

Más radical aún fue su rechazo de la crítica pasadista realizada por el célebre jurista Juan Vallet de Goytisolo a la sociedad tecnológica e industrial, desarrolla en su libro *Sociedad de masas y Derecho*, donde propugnaba el retorno a lo que denominaba «orden jurídico natural». Su opinión era la antípoda: «La llamada masificación, aunque no exenta de connotaciones negativas, me parece un avance en el proceso de socialización de la especie y de configuración política de la Humanidad. El ensanchamiento del campo de acción del Estado permite una mayor racionalización de la convivencia. Lo que Maeztu llamaba «sentido reverencial del dinero» es fecundo. La igualdad de oportunidades es uno de los objetivos primarios de la acción de gobierno y para alcanzarlo se impone, entre otras medidas, una fortísima limitación de la herencia y una política fiscal decididamente redistribuidora (...) Nada de operaciones de retorno. La Historia, no la anécdota, es una avasalladora invitación al optimismo» (118).

Por su parte, Vallet de Goytisolo emprendió una campaña doctrinal en contra de la tecnocracia, a la que presentaba como una ideología heredera de la Ilustración, secularizadora, anticatólica y mecanicista (119).

En 1963, apareció la revista *Atlántida*, cuyo director era su amigo Florentino Pérez Embid; y Fernández de la Mora fue uno de los colaboradores más asiduos. En el fondo, vio en esta publicación una alternativa tanto a *Punta Europa* como a *Verbo y Cuadernos para el Diálogo*; significaba el intento de actualizar la concepción tradicional del mundo: «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» (120).

(116) *El Señorío de Vizcaya*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1965b): 130.

(117) *La Cataluña medieval*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1965b): 121.

(118) *Integrismo*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1970): 191-192.

(119) VALLET DE GOYTISOLO (1975).

(120) *Atlántida*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964a): 264.

En sus páginas, publicó una larga serie de artículos: «La baja del entusiasmo», «La unidad del saber», «El relativismo político de Aristóteles», «La teoría de la esencia de Zubiri», «El correlacionismo de Amor Ruibal», etcétera. Según señaló posteriormente, Pérez Embid se inquietó por la posible heterodoxia de su artículo «La unidad del saber», cuyo contenido sometió al dictamen de un filósofo y un teólogo (121).

Fernández de la Mora no dio excesiva importancia a la labor político-cultural de los discípulos de cardenal Herrera Oria, a quien, por debajo de alabanzas a su pensamiento político, criticó su adhesión a la Segunda República y su defensa del accidentalismo. Consideraba, en cambio, a la Biblioteca de Autores Cristianos, como «una de las empresas culturales más eminentes del catolicismo español» (122).

Distinta fue su actitud ante José María Gil Robles, sobre todo cuando el viejo dirigente de la CEDA publicó sus célebres memorias políticas con el título de *No fue posible la paz*. Fernández de la Mora le reprochó sus contradicciones políticas e ideológicas, reflejadas tanto en su oposición radical al régimen nacido de la guerra civil, que encarnaba no pocos de los ideales por los que él había luchado a lo largo de su vida pública, como en su apoyo tácito, a través del accidentalismo, a las instituciones de la Segunda República: «Por un lado, tradicionalismo doctrinal; y, por otro, demoliberalismo práctico e inserción en un régimen ateo y jacobino. La vida pública y la doctrina de Gil Robles no son sino el largo desarrollo de estas contradicciones vertebrales y patéticas. Ésta es la clave de lo que él llama su “triste suerte”, y también la de su fracaso como hombre de Estado» (123). Sus *Cartas del Pueblo Español*, donde Gil Robles y su equipo de colaboradores propugnaban un régimen demoliberal basado en los partidos políticos, el escrutinio mayoritario mixto y el bicameralismo, merecieron igualmente los reproches de Fernández de la Mora. En primer lugar, porque los partidarios de aquel proyecto caían en el error de presentar como un ideal ético superior la democracia liberal cuando la experiencia demostraba que las formas de gobierno eran accidentales y su bondad dependía de «su adecuación a una coyuntura determinada con vistas a la realización del bien común». Para colmo, el dirigente democristiano postulaba «nada menos que una nueva Constitución sin antes haberse detenido en la crítica empírica de la vigente». En consecuencia, su valoración de la obra era completamente negativa: «Ideologismo, dis-

(121) «Declaraciones a Conchita García Moyano», en *Archivo Fernández de la Mora*, 18-X-1988.

(122) *La democracia cristiana*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1965b): 150-151.

(123) *La democracia cristiana*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1969): 214-215.

continuismo y utopismo, las tres dolencias más graves del pensamiento español desde las Cortes de Cádiz, y que ahora reaparecen juntas, rejuvenecidas y, consecuentemente, desmemoriadas» (124).

5. *La crisis del catolicismo*

En *El crepúsculo de las ideologías*, Fernández de la Mora analizó el proceso de «interiorización de creencias» característico de la sociedad occidental. Desde su perspectiva, la religión era, ante todo, «un modo de relacionarse con la divinidad»; y, por ello, se trataba de un «fenómeno individual». De ahí que no implicara, *per se*, «una ética o idea de lo que debe hacerse»; tampoco una idea de cómo relacionarse con el prójimo. Y es que existía, de facto, «una moral natural independiente de lo religioso». En ese sentido, confundir el hecho religioso con el moral no era sólo una inexactitud grave, sino que entrañaba «una secularización y, en último extremo, algo tan contradictorio como una naturalización de lo sobrenatural». El proceso de racionalización, las convergencias doctrinales y la decadencia de las ideologías llevaban a que el sentimiento religioso se replegara «hacia su sede propia, que es la intimidad» y a la generalización de «la hostilidad colectiva hacia el exhibicionismo, la politización y la pragmatización de la Fe». Lo que conducía a la decadencia de las alternativas políticas confesionales, que no tenían ningún derecho a «monopolizar el apelativo de cristianas», ni constituían un «testimonio de religiosidad genuina». Por el contrario, el ocaso de este tipo de alternativas conduciría al aumento, intensidad y pureza de «la fe individual y colectiva», porque ya no sería producto de la convención o de la coacción, sino «espiritual y espontánea; no espectacular y aparente, sino confidencial y auténtica» (125).

A ese respecto, Fernández de la Mora no estimaba que las creencias religiosas fuesen incompatibles con la emergencia de la nueva sociedad «positiva», pero sí que tendrían que ser sometidas a un intenso proceso de racionalización: «Desde el punto de vista especulativo, considero que todo lo que sea un desvío en el proceso de racionalización es históricamente retrógrado. Hay que agotar las posibilidades de la razón, incluso en torno al misterio. Lo otro ya no es teoría propiamente dicha. Es sentimiento religioso. Es otro mundo. Nobilísimo ciertamente, pero que no anula el dilema: o se hace ciencia o se hace mística» (126). De ahí que se declarara admirador de figuras como Renan, Loisy y Guignebert, que, desde posiciones empírico-críticas o

(124) *Demoliberalismo*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1968): 166-168.

(125) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1965a): 125-137.

(126) *San Buenaventura*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1967): 52.

positivas, habían analizado el fenómeno religioso; una alternativa acorde con un momento en que la crisis del catolicismo, e incluso de la religiosidad, estaba adquiriendo perfiles «progredientes, hondísimos y dilatados» (127).

Resulta significativo, por ello, su rechazo de la obra de Pierre Teilhard de Chardin, muy celebrada entonces en los ambientes católico-progresistas. Y es que el sistema conceptual del jesuita francés se encontraba muy distante de la metodología genuinamente científica, al apoyarse tan sólo en «intuiciones no verificadas y sin apoyatura factual»; su terminología era «titubeante, imprecisa y de un peligroso hibridismo biológico-metafísico». A Teilhard podía reconocérsele «elevación mística», pero su metodología no era filosófica, ni su pensamiento poseía las características formales y materiales de un sistema metafísico. Lo más interesante de su obra eran sus temas, es decir, el origen y el sentido de la vida humana, a los que no podía darse respuesta definitiva desde la mera razón: «Solo se las puede contestar con dogmas revelados o con simples hipótesis racionales y no desmentidas por la experiencia. En cualquier caso, serán soluciones sin la irrefragabilidad universal del hecho positivo». Teilhard, en definitiva, era «teología ficción» y «Gran Fábula» o, lo que es lo mismo, irracionalismo, es decir, «el mal» (128).

De la misma manera, rechazó el existencialismo cristiano, que arrancaba de Kierkegaard, cuyo pensamiento calificaba de «asistemático, ambiguo, irracionalista, evolutivo, problematizante, fideísta, muy ligado a su sombría y contradictoria biografía y, por ello, apenas reducible a una esquematización coherente». «Sus escritos tomados en bloque —sentenciará— me siguen pareciendo un río de ambigüedades, contradicciones, oscuridades y dogmatismos; muchas veces, un desafío a la razón» (129).

Tampoco Romano Guardini era un autor de su gusto; y acusaba a su pensamiento de «una vaguedad peligrosa, marcadamente poética». Guardini podía ser valorado por su «fecundidad estética y mística, pero no científica»; lo que le llevaba a la conclusión de que no era un «filósofo riguroso». «En Guardini hay una dosis tan grande de emotividad que no se le puede considerar un hombre de ciencia. Hay, además, imprecisión y desorden. Sus conceptos fundamentales no están suficientemente elaborados y a sus tesis le faltan el respaldo argumental» (130). Y lo mismo podía decirse de otros autores cristianos como Theodor Haecker, Peter Wust o Ferdinand Ebner, ca-

(127) *La crisis del catolicismo*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1970): 135-136.

(128) *Teilhard de Chardin*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1970): 107 y *Sustancia y estructura*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1969): 70.

(129) *La existencia religiosa en Kierkegaard y Unamuno*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964a): 104 y 107.

(130) *Guardini*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1967): 69-70.

racterizados todos ellos por su asistematismo, subjetivismo, intuicionismo y un talante más emocional que empírico: «Desde la ribera científica, y en esta hora española, no los considero ejemplares, sino bastante turbadores» (131). Esta tendencia «estético-mística» tenía su principal defensor y representante dentro de la intelectualidad española en Alfonso López Quintás, religioso mercedario y discípulo de Zubiri, cuyas críticas a la ciencia, su «respeto al misterio» y su preferencia por «lo profundo» conducían, en opinión de Fernández de la Mora, a un callejón sin salida desde el punto de vista especulativo: «La historia de la filosofía occidental no registra un solo caso en el que se haya dado un paso dentro de la ontología con la ayuda de facultades patéticas: la Filosofía primera es la obra de la razón pura» (132).

Por su parte, López Quintás le acusó de «univocismo», porque el verdadero pensador debía reconocer, a su modo de ver, a la razón «su capacidad congénita de entrar en colaboración con la voluntad y el sentimiento, a fin de conferir así al hombre la energía, el voltaje espiritual necesario para abundar el estudio de lo real a niveles de profundidad, que son los únicos en que llega su espíritu a la plenitud y equilibrio». A ese respecto, Fernández de la Mora pecaba de «exclusivismo» racionalista (133).

Al mismo tiempo, Fernández de la Mora se mostró igualmente hostil a otra tendencia emergente en el seno del catolicismo español: la llamada teología de la liberación. Y veía con profunda prevención y pesimismo la progresiva alianza entre algunos sectores del catolicismo con el progresismo e incluso con el marxismo: «(...) con todos sus defectos, el mensaje espiritual del cristianismo tradicional estaba fundado en el amor. Y la ética que ahora están perfilando algunos reformistas es la de la violencia, el resentimiento y los complejos. Más radicalmente deficiente considero esto que aquello. Por decirlo nominalmente, Camilo Torres no me parece un progreso» (134). Por ello, la denominada «teología del mundo» preconizada por el canónigo José María González Ruiz, caracterizada por el intento de reconciliación cristiana con las realidades terrenales y con el marxismo, suscitó su interés. Y es que, por un lado, resultaba históricamente obvio que el «cristianismo mundanizado» de González Ruiz no era, ni había sido el único posible, porque existía el cristianismo del estilista y el del ermitaño; y ahí se encontraban las figuras de San Bruno, Kempis, San Juan de la Cruz, etc., para demostrarlo. Por otro, reconocía la razón de la crítica marxista a la función social desem-

(131) *Haecker y otros creyentes*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1969): 45.

(132) *Intuicionismo y razón*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1969): 66.

(133) LÓPEZ QUINTÁS (1975): 55 y (1970): 327.

(134) *La crisis del catolicismo*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1970): 169.

peñada por el religión en ciertas épocas: «La religión no ha sido siempre un factor de promoción humana material, y buena prueba de ello es la India, donde las creencias han retrasado en siglos el desarrollo económico y social». Lo que tenía su explicación en que era mucho más difícil la perfección cristiana dentro del mundo que fuera de él: «Y ahí está la explicación existencial de una real alienación, que no es una necesidad constitutiva; pero que es un hecho histórico». Dudaba, además, que los planteamientos de González Ruiz contribuyeran a hacer «creyentes a los que no lo son» (135).

Muy distinta era la «teología moral» del Opus Dei y en concreto de Josemaría Escrivá de Balaguer, figura que consideraba de «una talla similar a la de Ignacio de Loyola». Fernández de la Mora celebraba que la teología de Escrivá se apoyara en «un activismo mundano», donde existía «una constante defensa de lo secular, de lo corporéo, de lo terreno», lo que era una respuesta positiva «a las dos grandes objeciones que en la edad contemporánea se ha dirigido contra el mensaje cristiano: la de Nietzsche y la de Marx». Igualmente destacable es que esta forma de acercamiento al mundo se intentaba «desde la perspectiva evangélica del amor» y no implicaba «la caída en la trampa de la politización y de la secularización». Sin embargo, no compartía las tesis del fundador del Opus Dei sobre la indisolubilidad del vínculo matrimonial como norma de derecho divino y de derecho natural: «¿puede considerarse como un precepto de derecho natural primario aquel que ignoran no sólo multitud de moralistas, sino también millones de seres humanos, muchos de ellos integrados en sociedades que figuran a la vanguardia de la civilización?» (136).

Frente al teólogo Olegario González de Cardedal, Fernández de la Mora mostraba su preferencia por la teología tomista frente a la agustiniana. No obstante, era consciente de sus debilidades, señalando, entre otras cosas, lo injustificado de la pretensión del Aquinate de la existencia de un paralelismo entre la estructura de las operaciones humanas y la estructura divina; a lo que era preciso añadir que la teoría tomista del conocimiento resultaba «muy problemática». Sin embargo, desde una perspectiva positivista, estaba claro que el tomismo era superior al agustinismo, a causa de su dimensión más racional: «La Teología agustiniana es más mística que especulativa. Con la tomista ocurre lo contrario: pretende una ciencia *sensu strictu* (...) Yo creo que el pensamiento racional es veraz por sí mismo dentro de sus límites; y este es también el supuesto tomista» (137).

(135) *El humanismo cristiano*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1968): 101-103.

(136) *El Opus Dei*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1969): 103-105.

(137) *La exégesis tomista*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1969): 118.

En lo relativo al problema de la interpretación de los textos revelados, Fernández de la Mora sostenía que los teólogos protestantes —Althaus, Brunner, Cullman, Barth y Bultmann— se encontraban más adelantados que los católicos. Las cuestiones planteadas por estos teólogos resultaban trascendentales y eran muy problemáticas para los fundamentos del catolicismo tradicional. Y es que, en primer lugar, con los textos bíblicos no podía demostrarse la creencia en la inmortalidad del alma; lo que suponía un claro rechazo de la antropología escolástica y su dualismo psíquico-material. De la misma forma, coincidía con Bultmann en el carácter metafórico de los hechos narrados en los textos bíblicos. Todo lo cual llevaba a la conclusión de que «la teología protestante ha alcanzado niveles eminentes, que cabe un diálogo entre la especulación reformada y la romana, que todavía es vastísimo el campo de la exégesis teológica, y que bastantes conclusiones que el carbonero da por ciertas, son extremadamente problemáticas, si no en su última instancia afirmativa, sí en sus matices» (138). A ese respecto, manifestó su interés por la teoría de los géneros literarios, que consideraba no como una pieza del bagaje exegético tradicional, sino como una respuesta de los teólogos más inteligentes a los desafíos de la conciencia histórica; era «una novedad sustancial, la más decisiva de la teología católica contemporánea», y que suponía «un paso tan decisivo como el libre examen que propugnaba la Reforma». En ese sentido, seguía la línea de los «desacralizadores» como Bultman y sus seguidores, lo que, en fin, suponía un desafío a «la integridad y estabilidad del dogma» (139).

6. Reivindicación del exilio

Fernández de la Mora no excluyó de sus análisis y balances el pensamiento español realizado en el exilio. Fue uno de los autores que más contribuyó a la recuperación y rehabilitación de la cultura española desarrollada fuera de sus fronteras. Nunca negó la importancia cualitativa del pensamiento de los exiliados de la guerra civil: «Las elites se forman y seleccionan lentamente. Un Estado joven puede improvisar o importar casi todo, menos unas aristocracias del refinamiento moral, científico, estético, político o técnico. La guerra civil de 1936 provocó el exilio de una parte de la minoría intelectual. Este déficit tardó lustros en soldarse y algunos vacíos permanecie-

(138) *La escatología protestante*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1967): 138-140.

(139) *Exégesis bíblica*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1970): 129-130.

ron porque las élites no se fabrican en serie ni por decreto» (140). De ahí que dedicara una parte importante de sus análisis a los representantes de la diáspora cultural. En su opinión, la importancia del exilio se encontraba, sobre todo, en la poesía y en el pensamiento científico y filosófico; no tanto en la novela. Autores como Rosa Chacel, Francisco Ayala, Max Aub, Arturo Barea, Ramón J. Sender o Serrano Poncela no eran grandes narradores; y sus obras resultaban «cualitativamente muy secundarias» (141). No obstante, consideraba «muy estimable» la producción sociológica y ensayística de Francisco Ayala (142). La escasa calidad de esa narrativa tenía su explicación en la propia circunstancia del exilio: «La amarga soledad del destierro, sin ambiente del que nutrirse, ni público al que dirigirse, puede sostener la inspiración de un pensador o de un poeta; pero difícilmente la de un novelista. Trágico sino es del cualquier hispano desgajado de su patria; pero sobre todo si es un narrador, porque entonces su desarraigo es como un perdido y desasosegado flotar en el vacío, a solas con sus desesperanzas y recuerdos de naufragio vital» (143). Muy distinta era su valoración del gran poeta Luis Cernuda, cuya labor como crítico literario exaltó: «No es — señalaba — ni un demagogo, ni un manso; es crítico que sigue los dictámenes de su brújula interior; y sus pecados de exageración suelen ser muy disculpables, porque nacen del empeño de autenticidad y rigor». Además, el poeta andaluz no podía ser considerado, a su juicio, un escritor izquierdista, ya que, en sus obras, se mostraba «espiritualista», «teísta», «tradicionalista» y «clasicista». Era, en fin, «un escritor antipartidista», «defensor del orden y la jerarquía», «vacunado contra el obsesivo problema de España que ha politizado nuestra literatura durante medio siglo» (144).

No menos importante era la obra de Guillermo de Torre, «nuestro crítico literario de radio más dilatado». Lo más destacable de su obra como historiador de la literatura española y europea eran sus críticas al irracionalismo, su desdén por el inservible método de las generaciones y su amplio conocimiento de las literaturas europeas, lo que hacía que sus críticas siguieran siempre una saludable perspectiva comparativa (145).

De Torre, colaborador entonces de *ABC*, le envió, desde Buenos Aires, una carta ditirámica, agradeciendo el contenido de su crítica: «Acepto sin

(140) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1984): 26.

(141) *Narrativa en el exilio*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964a): 199 ss.

(142) *Ibidem*, págs. 197-198.

(143) *Ibidem*, págs. 199-200.

(144) *La poesía*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1966): 259-260

(145) *El irracionalismo*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1967): 168 ss.; *El generacionismo*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1968): 196 ss.

mínima reserva y no tengo ninguna que oponerle (...) Pasé muchos años casi ausente —en lo moral— de España. Ahora que he resuelto incorporarme a ese mundo —al menos, en espíritu, ya que mi vida está hecha en Buenos Aires, y debo seguir así— no sabe usted hasta qué punto me conmueve estar ahí presente, que los colegas cuenten conmigo. A ese propósito responde mi colaboración, aunque espaciada, en *ABC*. En España no quiero ver discrepancias. Sólo veo amigos. Que la convivencia se oficialice pronto es mi mayor deseo. Sepa que le leo siempre con interés y admiración» (146).

De ausencia de calidad adolecía la obra del socialista Luis Araquistáin, «novelista y dramaturgo mediocre». «Una de las cabezas más calificadas del marxismo celtibérico», es decir, un movimiento «efímero» y de «escasa envergadura intelectual» (147).

Mucha mayor densidad e interés poseía la obra de José Ferrater Mora (148), cuya perspectiva analítica valoró positivamente. Fernández de la Mora destacaba su preferencia por el pensamiento anglosajón, su exaltación de «la metodología de las ciencias exactas», su «recelo hacia los patetismos y lirismos que empañan una buena parte de la especulación filosófica actual». En ese sentido, el catalán era un «auténtico profesional de la filosofía». Su obra *El ser y la muerte* era «importante y valiosa, aunque sus cimientos metafísicos me parezcan extraordinariamente problemáticos», porque su agnosticismo resultaba incompatible con la existencia de «espíritus puros»; reducía toda ontología a «un realismo empírico» y marginaba «el decisivo ámbito de los entes de razón»; y, en definitiva, dejaba entre paréntesis «lo eterno e intemporal, lo mismo en el orden ideal que en el real». «La filosofía de Ferrater Mora —concluía— se ciñe a un área bastante restringida de la realidad, concretamente la experimentable. Por eso, a la postre, resulta empírica y positiva». De la misma forma, resultaba digna de tenerse en cuenta su concepción del problema catalán, sustentada en su libro *Tres mundos: Cataluña, España y Europa*, donde percibía una «asunción crítica de la historia nacional». «Lo mismo en la parte analítica que en la proyectiva o política, Ferrater Mora se mueve desapasionada y constructivamente, muy lejos de los extremismos, y siempre como catalán que se siente español, europeo y, en definitiva, humano» (149).

(146) *Archivo Fernández de la Mora*, 8-IX-1966.

(147) *El pensamiento español contemporáneo*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964): 34 y 38.

(148) ABELLÁN (1966): 83-100 y NIETO BLANCO (1985).

(149) *La filosofía hoy, El ser y la muerte y Cataluña, España y Europa*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964a): 29-34, 72-76, 221-226.

Como Guillermo de Torre, Ferrater Mora escribió al crítico, expresando «cuánto me ha complacido ver mis libros tratados con tanto cuidado y con tanta penetración». «No tiene usted por qué excusarse de sus objeciones y reservas. De ellas aprendo mucho. De las reseñas hechas sin ton ni son, en cambio, por elogiosas que sean, no aprendo nada. Estoy de acuerdo con usted en que la crítica debe hacerse así, por disonante que ello resulte en España. Es hora de que los autores empiecen a aprender que las objeciones y reservas hechas a un libro hacen honor al libro; un libro que no merezca objeciones y reservas no es un verdadero libro, sino un vaso de agua». Las críticas de Fernández de la Mora le habían hecho un doble servicio: «llamar la atención del público sobre el libro desde una tribuna de gran prestigio, y llamar la atención del autor sobre los defectos de su obra». Por otra parte, consideraba *Ortega y el 98*, que Fernández de la Mora le había enviado, un libro «serenamente crítico»; «en general mi actitud al respecto es, por decirlo de algún modo, más favorable, pero reconozco que éste es un asunto bastante personal. Lo importante es que su análisis sea, como lo es, penetrante y en ese sentido harto objetivo» (150).

No menos interesante era la obra de Eduardo Nicol (151), a quien consideraba «uno de los profesionales de la Filosofía más capaces e interesantes de habla castellana». Su obra *Psicología de las situaciones vitales* tenía el mérito de «haber avanzado por el seductor camino del análisis de la condición humana, que no es sino la modalidad actual de la psicología racional o estrictamente filosófica. Y añadía: «En ese sentido, Nicol no es ningún revolucionario, sino un tradicional, dicho sea con ánimo de precisión, no de censura» (152). Más importantes resultaban *Los principios de la ciencia*, «uno de los hitos más eminentes de nuestro pensamiento actual», superior a las investigaciones de Ortega y Gasset en *La idea del principio en Leibniz*. Su interpretación del principio de causalidad coincidía con Xavier Zubiri. Sin embargo, Nicol no esclarecía la causalidad histórica o, lo que venía a ser lo mismo, la función de la libertad, la creación e innovación por parte del hombre; además, resultaba muy problemática la tesis de que la naturaleza carecía de historia; lo que descartaba «el hecho del evolucionismo universal, que a mí me parece un dato insoslayable». Celebraba, en cambio, su crítica a los existencialismos: «No hay una mismidad en el tiempo concreto. También creo que la Nada es un pseudoconcepto, y me adhiero a la debeladora crítica que

(150) *Archivo Fernández de la Mora*, 28-IX-1963, 9-II-1964.

(151) Véase «Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica», en *Anthropos. Extra* 3, 1998.

(152) *Las situaciones vitales*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964a): 94 y 97.

hace Nicol de Heidegger y de Sartre, cuyos ingredientes extrafilosóficos, psicológicos y retoricistas pone a plena luz» (153).

Nicol mantuvo abundante correspondencia con Fernández de la Mora. El filósofo exiliado agradeció la positiva valoración de sus obras: «Por su objetividad, tiene un mérito excepcional en los tiempos actuales, y bastaría para conmoverme, si no incluyera además algunas frases tan amables». No obstante, manifestó sus discrepancias con algunos de los planteamientos de Fernández de la Mora en *Ortega y el 98*, pero, según sus propias palabras, se sintió cautivado por «su estilo de pensar y de escribir». Nicol consideró apasionante el tema abordado en *El crepúsculo de las ideologías*; y celebró su asunción de la «filosofía científica»: «Que la razón sustituya a la pasión. Y es muy cierto que saldremos ganando con la nueva actitud que permita plantear las cuestiones de gobierno de manera objetiva, racional y pragmática» (154).

Otro pensador exiliado que suscitó el interés de Fernández de la Mora fue el sociólogo José Medina Echavarría (155), cuya metodología destacaba por su «imparcialidad y objetividad». «Difícilmente se podrán encontrar en estas páginas subjetivismos apriorísticos, adhesiones ideológicas de principio, tesis preconcebidas, es decir, parcialismo.» En gran medida, Medina Echavarría, con sus plantamientos empíricos, coincidía con el diagnóstico del declive de las ideologías, dando primacía al desarrollo económico y constatando la convergencia entre capitalismo y socialismo (156).

No obstante, el autor exiliado más analizado por Fernández de la Mora fue Salvador de Madariaga (157), a quien consideraba como representante de «un liberalismo muy conservador», «un demoliberal herético que pugna contra el igualitarismo, el revolucionarismo y el sufragio universal». Destacaba, además, su labor historiográfica dedicada a la América hispana como eficaz crítica de la «leyenda negra». Lo que se veía deslucido, a su juicio, por los ataques del escritor gallego al régimen nacido de la guerra civil, producto de unos «resentimientos personales» que le impedían analizar con objetividad; y que, además, resultaban «inconsecuentes con su organicismo político y sus críticas al igualitarismo, al sufragio universal y al marxismo» (158). Menos valor tenía Madariaga en sus pretensiones como filósofo; así lo demostraba su obra *Retrato de un hombre de pie*, cuyos planteamien-

(153) *Los primeros principios*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1966): 92 ss.

(154) *Archivo Fernández de la Mora*, 16-I-1964, 3-IX-1964, 26-II-1966.

(155) VV.AA. (1981) y ABELLÁN (1966): 267 ss.

(156) *Educación y desarrollo*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1969): 126-128.

(157) GONZÁLEZ CUEVAS (2005).

(158) *Hispanoamérica*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964a): 231 ss.

tos resultaban insuficientes «para penetrar en la profundidad de las esencias». En este libro, el escritor gallego caía en los viejos tópicos noventayochistas, el irracionalismo y el asistematismo: «La filosofía es una cosa muy seria, y lo mismo en ella que en las matemáticas hay que entrar muy bien equipado. Madariaga, siguiendo la tradición noventayochista, parece suponer que filosofar es algo así como hacer literatura; pero sustituyendo a Romeo y al Guadarrama por nombres abstractos» (159). Y lo mismo podía decirse de los planteamientos defendidos por Madariaga en *De la angustia a la libertad*, que, en el fondo, no salían del «tópico» antiprogresista. Su denuncia de la sociedad industrial y de masas era fácilmente refutable por la «fertilidad de la revolución tecnológica»; su crítica del igualitarismo y la democracia «apenas añade nada a lo dicho por un Donoso Cortés hace cien años»; igualmente, su teodicea carecía de originalidad, debía mucho a Bergson, y era un «eco del deísmo». No menos problemático era su «humanismo antiutilitario», «políticamente insostenible, porque una de las finalidades primarias del Estado es el fomento de la riqueza». El gallego tan sólo acertaba en su crítica a la democracia: «Tengo para mí que Madariaga acierta plenamente cuando distingue entre el permanente y excelso valor de la libertad y esas adherencias circunstanciales que son el parlamentarismo y el sufragio inorgánico» (160).

Madariaga se hizo eco de algunas de estas críticas. En una carta al monárquico Amalio García-Arias, reconocía, sin embargo, que «dentro de los límites que le impone su condicionamiento intelectual como inserto que está en un régimen cerrado, el señor Mora ha ido todo lo lejos que podía por el camino de la objetividad» (161).

De mayor importancia era la obra de Américo Castro (162). Fernández de la Mora era devoto de Menéndez Pelayo, Menéndez Pidal y Sánchez Albornoz; pero consideraba al autor de *España en su historia* «uno de nuestros más preclaros críticos y filólogos». No obstante, sus objeciones a los supuestos castristas, aunque respetuosas, fueron demoledoras. En primer lugar, discrepaba de su método histórico; a diferencia de lo sustentado por Castro, no podía negarse, el carácter científico de la historia, «puesto que un hecho ha ocurrido o no; y averiguarlo es una tarea que permite llegar a certezas absolutas». Tampoco resultaba especialmente esclarecedor su concepto de nación, muy próximo al de Renan, que era preciso completar con otros factores

(159) *La vaca y al árbol*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1966): 306 ss.

(160) *Conservatismo*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1968): 172-174.

(161) *Archivo Fernández de la Mora*, 4-VI-1964.

(162) ARAYA (1983).

como el territorio, la raza, la lengua, la unidad política, la cultura, etc. Lo más problemático, con todo, de la construcción castrista era la equiparación entre el elemento judío y africano con el cristiano y autóctono, a la hora de dar testimonio de la forja de la nación española. Nadie negaba «sobre todo después de las investigaciones de Castro», la importancia de la cultura judía en nuestro país; pero no podía considerarse mayor que la de la cultura fenicia o griega. Los hispanojudíos siempre fueron una minoría. No existía ninguna prueba sólida que avalase la tesis del judaísmo de Lope, Quevedo, Tirso, Saavedra Fajardo o Calderón. De la misma forma, sobrevaloraba la importancia del elemento árabe, cuyo porcentaje numérico era muy escaso. Fernández de la Mora, siguiendo a Menéndez Pidal y a Sánchez Albornoz, estimaba que la islamización de España fue «pasajera», y que en las especulaciones castristas había «una fracción de verdad», pero que su radicalización resultaba «inaceptable» (163). No menos problemática era la tesis del presunto judaísmo de Cervantes, porque ni el oficio paterno —cirujano—, ni el suyo —recaudador de impuestos— o su apellido demostraban ese origen. Rodríguez Marín y Astrana habían demostrado que su ascendencia era de «cristiano viejo». Menos concluyente aún era el alegato castrista sobre el carácter judío de la concepción del mundo defendida por el autor del *Quijote*, que nunca despreció su condición de católico. Además, Castro intentaba mostrar, con sus tesis, la no-europeidad de España, lo que resultaba no sólo «científicamente inexacto», sino «espiritualmente negativo» (164).

Si bien no realizó ninguna crítica de sus obras, las preferencias de Fernández de la Mora iban hacia las tesis de Claudio Sánchez Albornoz, a quien conoció personalmente en París, y con el que mantuvo amistad y abundante correspondencia (165). De hecho, el historiador abulense fue uno de los autores más citados por el crítico. Sánchez Albornoz era el «maestro de medievalistas», «el máximo de nuestros medievalistas», el intelectual exiliado «más considerable», el representante, al lado de Menéndez Pelayo y Menéndez Pidal, de «la flor y la nata de nuestra historiografía» (166). Fernández de la Mora aceptaba la hipótesis de que la peculiaridad vasca no era racial, sino consecuencia de «su escasa romanización» (167). Igualmente estimaba que, frente a las tesis de Castro, había demostrado «los rasgos de nuestro europeísmo pro-

(163) *Orígenes de la españolidad*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1967): 291-293.

(164) *El judaísmo de Cervantes*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1968): 221-227.

(165) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1995): 100-101.

(166) *La sucesión en la Monarquía visigoda*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964a): 122, 230; *Orígenes de la españolidad*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1967): 288 y *Desde el País Vasco*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1969): 240.

(167) *El Señorío de Vizcaya*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1964a): 128.

fundo» (168). Pero Sánchez Albornoz era, sobre todo, el autor de *España, un enigma histórico*, «uno de los monumentos más importantes de la historiografía hispana de todos los tiempos»; una obra «imperecedera» (169).

En una carta, confesaba al historiador abulense que *España, un enigma histórico* era, desde 1956, «uno de mis libros favoritos»; y que Castro le distinguía «con una hostilidad cartaginesa, que ha tratado de contagiar a su hija, la esposa de mi admirado Zubiri». Sin embargo, una de las constantes de su correspondencia con Sánchez Albornoz era la petición de que retornara a España: «Regrese, pues, para ser testigo de este brillante momento de la historia de nuestro pueblo. Nadie le pide a usted que renuncie a nada. Todos le acogeremos con los brazos abiertos, porque, después de Menéndez Pelayo, nadie ha defendido a España con tanta razón e inteligencia como lo ha hecho usted en sus libros» (170). Por su parte, Sánchez Albornoz se negaba a volver por «dignidad», por «una irrefrenable repugnancia ante todo régimen de dictadura». Además, alegaba que en España «no se ha hecho nada por honrarme y atraerme». Con todo, agradecía «las amables palabras que de ordinario ha dedicado usted a mi *España un enigma histórico*». Le respetaba como escritor y crítico, pero no compartía, ni podía compartir sus planteamientos políticos: «Me he suscrito a la edición aérea de *ABC*. Leo en ella con frecuencia sus artículos críticos (...) Tiene usted talento. Es una lástima que se haya metido en el jaleo monárquico. Los Borbones han solido «borbonear» a sus servidores. Siento de veras que un hombre como usted no pueda mañana —un mañana inevitable— dirigir incluso los destinos de España como presidente de una república a la francesa, por ejemplo» (171). Fernández de la Mora expresó su deseo de escribir una síntesis de la obra capital del historiador abulense, que sería publicada por Rialp, de acuerdo con Florentino Pérez Embid; empresa que no pudo llevar a cabo.

COLOFÓN

Pensamiento español fue un éxito. Como Director General de Cultura Popular, Carlos Robles Piquer, adquirió dos mil quinientos ejemplares de la obra, para su distribución gratuita en las bibliotecas, centros culturales, colegios mayores, ateneos, seminarios, universidades, etc. Lo que fue bien reci-

(168) *La literatura española medieval*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1967): 185.

(169) *Desde el País Vasco*, en FERNÁNDEZ DE LA MORA (1969): 185.

(170) Diputación de León. Fondo Claudio Sánchez Albornoz, s. f., 30-IV-1969, 1-IX-1972.

(171) *Archivo Fernández de la Mora*, 23-VII-1968, 29-VIII-1969.

bido por el autor: «Te agradezco mucho tu gesto de divulgar mi labor como semáforo de la cultura contemporánea. El mes que viene sale el volumen sexto. Ya te lo enviaré. No sé si podré continuar mucho tiempo en una brecha tan agotadora» (172).

La valoración de la obra fue, en general, positiva. Raúl Morodo, discípulo de Tierno Galván, consideraba su labor crítica como «un punto de referencia importante de nuestro horizonte cultural»; y destacaba, por encima de sus discrepancias políticas, el «bien-decir, herencia orteguiana y, en general, esteticista»; lo mismo que su «apertura hacia direcciones pluralistas, que, tímidamente, se van iniciando» (173). Pedro Rocamora lo valoraba como «una ejemplar revisión de lo que hasta ahora se entendía como objeto y contenido de la crítica, en el ámbito de la sociología, la filosofía y el ensayo». «En su pluma campea el ingenio, la brillantez y el brío». Con su obra, Fernández de la Mora se había convertido en «notario mayor de la cultura nacional» (174). Según Guillermo Díaz-Plaja, *Pensamiento español* perseguía «una sabrosa especie de historia cultural» (175). Carlos Luis Álvarez admiraba su «honradez mental», lo mismo que su «prosa elegante y fría». La conclusión era obvia: Fernández de la Mora era «el crítico más ilustre que tenemos» (176). Antonio Tovar, por su parte, señalaba que la obra tenía «una riqueza de temas y sugerencias mayor que la que se podría esperar de su ascetismo contra las tentaciones del hombre que piensa». «Y merece sin duda —concluía— que se lo recomendemos al lector» (177). Álvaro Santamaría lo veía como el «debelador infatigable de la atonía mental, de la ramplonería intelectual y, desde luego, de los ídolos y epígonos de bandería que, al socaire de cierto papanatismo demasiado generalizado, privan todavía en nuestro mundo cultural» (178). Más recientemente Emilia de Zuleta interpretó su labor como una renovación de los supuestos de la crítica conceptual española (179). Y José Luis Abellán consideró *Pensamiento español* como

(172) *Archivo Fernández de la Mora*, 3-III-1969, 24-IV-1969.

(173) «Libros. Pensamiento Español, 1963, de Gonzalo Fernández de la Mora», en *Cuadernos para el Diálogo*, febrero de 1965, pág. 37.

(174) «Gonzalo Fernández de la Mora y la crítica en España», en *Arbor*, febrero de 1965, págs. 141-142.

(175) «Pensamiento español, 1965, de Gonzalo Fernández de la Mora», *ABC*, 17-XI-1966.

(176) «Crítica literaria», en *Blanco y Negro*, 25-III-1965, pág. 124.

(177) «Ni un día sin línea», *La Gaceta Ilustrada*, junio de 1966.

(178) «Gonzalo Fernández de la Mora y *El Pensamiento Español*», en *Diario de Mallorca*, 4-XI-1965, pág. 14.

(179) ZULETA (1974): 395-396.

una obra de «imprescindible consulta» para el conocimiento de la vida cultural española de los años sesenta (180).

Sin embargo, Fernández de la Mora, según afirmaba en una carta a Pedro Sainz Rodríguez, se veía «incansablemente hostigado por la mafia intelectual», en «una guerra sorda, pero implacable y sin cuartel». «Y aunque sé que algunos espíritus, a quien yo valoro en grado sumo, tienen la generosidad de alentarme, la verdad es que me encuentro casi solo en la aventura». Su conclusión era muy pesimista: «En fin, si la concepción del mundo que yo defiendo no tiene fuerzas bastantes para sobrevivir, lo lógico es que yo caiga con ella. La Historia lo dirá» (181). Dos años después se expresaba en el mismo sentido ante José María Sánchez Silva: «Desde mi trinchera avanzada de la crítica de libros de pensamiento de *ABC* llevo ya seis años con la convicción creciente de que lucho enteramente solo. He acabado entregándome al destino de la fidelidad a mí mismo con un estado de ánimo que tiene algo de trágico» (182).

Su aventura intelectual iba a durar ya poco, al ser nombrado subsecretario del Ministerio de Asuntos Exteriores por Gregorio López Bravo, en octubre de 1969. El 13 de noviembre publicó un artículo despidiéndose de sus lectores, considerando que había cumplido su proyecto: «Creo haber demostrado que la inteligencia patria existe y crece. Ha sido un quehacer gozoso, porque amo medular e irremediamente a España». Pedía disculpas, no obstante, por «mis rotundidades, mis eventuales omisiones, mis posibles inexactitudes, mis discrepancias y mis juicios insuficientemente elogiosos o adversos en exceso» (183). El 16 de diciembre de 1970 recibiría el Premio Nacional Emilia Pardo Bazán de la Crítica, de la mano del ministro de Información y Turismo Alfredo Sánchez Bella.

Y es que los ensayos críticos de Fernández de la Mora supusieron una lúcida reacción contra el dominio de las tendencias irracionalistas, esteticistas e integristas en el pensamiento español. Por ello, no sólo marcaron un hito en la historia de nuestra crítica y nuestro pensamiento conservador, sino que contribuyeron a la normalización de la vida cultural española.

(180) ABELLÁN (1978): 222.

(181) *Archivo Fernández de la Mora*, 8-IV-1966.

(182) *Archivo Fernández de la Mora*, 4-VI-1968.

(183) «Los adioses», *ABC*, 13-XI-1969.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, JOSÉ LUIS (1966): *La filosofía española en América (1936-1966)*, Guadarrama, Madrid.
- (1972): *Sociología del 98*, Península, Barcelona.
- (1978): *Panorama de la filosofía española actual*, Espasa-Calpe, Madrid.
- ALBERIGO, GIUSEPPE (2004): *Historia de los concilios ecuménicos*, Sígueme, Salamanca.
- ALONSO DE LOS RÍOS, CÉSAR (1997): *La verdad de Tierno Galván*, Anaya, Madrid.
- ALVÁREZ BOLADO, ALFONSO (1995): *La teología política en España*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- ARAYA, GUILLERMO (1983): *El pensamiento de Américo Castro*, Alianza, Madrid.
- AYUSO, MIGUEL (1994): *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Fundación Elías de Tejada, Madrid.
- BARDAVÍO, JOAQUÍN (1975): «Gonzalo Fernández de la Mora», en *Políticos para una crisis*, núm. 7, Sedmay, Madrid.
- BLÁZQUEZ, FELICIANO (1994): *José Luis López Aranguren, Medio siglo de Historia de España*, Ethos, Madrid.
- CALVO SERER, RAFAEL (1948): *Teoría de la Restauración*, Rialp, Madrid.
- CANO, JOSÉ LUIS (1986): *Los cuadernos de Velintonia*, Seix Barral, Barcelona.
- CHULIÁ, ELISA (2001): *El poder y la palabra. Prensa y poder en las dictaduras. El régimen de Franco ante la prensa y el periodismo*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- DÍAZ, ELÍAS (1992): *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Tecnos, Madrid.
- ESTRADA, JUAN A. (1985): *La Iglesia: identidad y cambio. El concepto de Iglesia del Vaticano I a nuestros días*, Cristiandad, Madrid.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, GONZALO (1952): *La quiebra de la razón de Estado*, Editora Nacional, Madrid.
- (1956): *Maeztu y la teoría de la revolución*, Rialp, Madrid.
- (1960): *La Monarquía del futuro*, Amigos de Maeztu, Madrid.
- (1961): *Ortega y el 98*, Rialp, Madrid.
- (1964a): *Pensamiento español 1963. De Azorín a Zubiri*, Rialp, Madrid.
- (1964b): «El ensayo y el pensamiento», en *Panorama español contemporáneo*, Instituto de Cultura Hispánica, Madrid.
- (1965a): *El crepúsculo de las ideologías*, Rialp, Madrid.
- (1965b): *Pensamiento español 1964. De Unamuno a D'Ors*, Rialp, Madrid.
- (1966): *Pensamiento español 1965. De Ortega a Nicol*, Rialp, Madrid.
- (1967): *Pensamiento español 1966. De Marañón a López Ibor*, Rialp, Madrid.
- (1968): *Pensamiento español 1967. De Castro a Millán Puelles*, Rialp, Madrid.
- (1969): *Pensamiento español 1968. De Amor Ruibal a Zaragüeta*, Rialp, Madrid.
- (1970): *Pensamiento español 1969. De Sanz del Río a Morente*, Rialp, Madrid.
- (1972): *Del Estado ideal al Estado de razón*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid.

- (1976): *El Estado de obras*, Doncel, Madrid.
- (1979): *Ortega y el 98*, 3.^a edición, Rialp, Madrid.
- (1984): *Los errores del cambio*, Dyrsa, Madrid.
- (1987): *Filósofos españoles del siglo XX*, Planeta, Barcelona.
- (1995): *Río arriba. Memorias*, Planeta, Barcelona.
- GARCÍA PELAYO, MANUEL (1982): *Burocracia y tecnocracia*, Alianza, Madrid.
- GONZÁLEZ CUEVAS, PEDRO CARLOS (1998): *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*, Tecnos, Madrid.
- (2003): *Maeztu. Biografía de un nacionalista español*, Marcial Pons, Madrid.
- (2005): Estudio introductorio a *Anarquía o jerarquía* de Salvador de Madariaga, Biblioteca Nueva, Madrid.
- GONZÁLEZ MONTES, ADOLFO (1996): *Teología política contemporánea*, Universidad de Salamanca.
- HERMIDA DEL LLANO, CRISTINA (1997): *Aranguren*, Orto, Madrid.
- LAÍN ENTRALGO, PEDRO (1976): *Descargo de conciencia*, Seix Barral, Barcelona.
- LÓPEZ ARANGUREN, JOSÉ LUIS (1965): *Obras*, Plenitud, Madrid.
- (1969): *Memorias y esperanzas españolas*, Taurus, Madrid.
- LÓPEZ QUINTÁS, ALFONSO (1970): *Filosofía española contemporánea*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- (1975): *Hacia un estilo integral de pensar. I. Estética*, Facultad de Filosofía y Letras, Mallorca.
- MERMALL, THOMAS (1978): *La retórica del humanismo*, Taurus, Madrid.
- MORODO, RAÚL (1997): *Tierno Galván y otros precursores políticos*, El País, Madrid.
- MOYA, CARLOS (1975): *El poder económico en España (1939-1970)*, Tucur, Madrid.
- MUGUERZA, JAVIER (1995): «El lugar de Zubiri en la filosofía española contemporánea», en *Del sentido de la realidad, Estudios de la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid.
- Muñoz Soro, Javier (2006): *Cuadernos para el Diálogo (1963-1976). Una historia cultural del segundo franquismo*, Marcial Pons, Madrid.
- NIETO BLANCO, CARLOS (1985): *La filosofía en la encrucijada. Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*, Universidad de Barcelona.
- NOVELLA, JORGE (1999): *El proyecto ilustrado de Enrique Tierno Galván*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- PÉREZ EMBID, FLORENTINO (1953): *Ambiciones españolas*, Editora Nacional, Madrid.
- TIERNO GALVÁN, ENRIQUE (1981): *Cabos sueltos*, Bruguera, Barcelona.
- TORTELLA, GABRIEL (1995): *El desarrollo de la España contemporánea. Historia económica de los siglos XIX y XX*, Alianza, Madrid.
- VALLET DE GOYTISOLO, JUAN (1975): *Ideología, praxis y mito de la tecnocracia*, Speiro, Madrid.
- VARELA, JAVIER (1999): *La novela de España*, Taurus, Madrid.
- VV.AA. (1981): *La obra de José Medina Echavarría*, Instituto de Cultura Hispánica, Madrid.
- VV.AA. (2003): *La empena de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*, Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- ZULETA, EMILIA DE (1974): *Historia de la crítica española*, Gredos, Madrid.