

# ORTEGA Y GASSET ANTE LAS DERECHAS ESPAÑOLAS

PEDRO CARLOS GONZÁLEZ CUEVAS  
Universidad Nacional de Educación a Distancia

INTRODUCCIÓN.—I. MOCEDAD REBELDE: LIBERALISMO, SOCIALISMO Y NACIONALISMO.—  
II. MADUREZ CONSERVADORA.—III. UN REPUBLICANO CONSERVADOR.—IV. EL FRAN-  
QUISMO: LAS OFENSIVAS CLERICALES.—V. ORTEGA Y LAS NUEVAS DERECHAS.—BIBLIO-  
GRAFÍA.

## RESUMEN

El pensamiento político de José Ortega y Gasset es de clara tendencia liberal-conservadora. No obstante, fue muy criticado por el conjunto de las derechas españolas. Las razones de tal rechazo fueron de carácter fundamentalmente religioso. Su agnosticismo, su defensa del laicismo y posteriormente su republicanismo le enajenaron el apoyo de las derechas, casi en su totalidad católicas y monárquicas. Sin embargo, sin su aportación intelectual resulta imposible interpretar la emergencia de nuevas tradiciones en el seno de la derecha española.

*Palabras clave:* Ortega y Gasset, derecha española, liberal-conservatismo.

## ABSTRACT

Although José Ortega y Gasset's political thought shows clearly liberal-conservative tendencies, it was much criticised by the Spanish right wing, who rejected it on mainly religious grounds. His agnosticism, his defence of secularism and later his republicanism put off other right-wing thinkers, who were almost all Roman Catholic monarchists. However, it is impossible to understand the emergence of new

traditions within the Spanish right wing without taking his intellectual contribution into account.

*Key words:* Ortega y Gasset, Spanish right wing, liberal conservatism.

#### INTRODUCCIÓN

A la altura de 1965, José Luis López Aranguren se preguntaba por las razones que empujaban a «la torpe derecha española», a rechazar la obra de José Ortega y Gasset, cuando «tan fácilmente podía anexionársele» (1). Acertaba el pensador abulense en señalar tan extraña anomalía; pero se equivocaba, a nuestro entender, y por partida doble, en sus juicios sobre «la» derecha española. En primer lugar, en el calificativo de «torpe» no resultaba justo, porque en toda latitud existen gentes berroqueñas, pero no lo son por pertenecer a la derecha o a la izquierda, sino por carecer de talento. Y en segundo lugar, porque en España, como en el resto de Europa, nunca ha existido una derecha homogénea y monolítica. Siguiendo a Thomas Sowell, una tendencia política y/o filosófica puede ser conceptualizada como de derechas o conservadora si tiene por base una *visión restringida* o *trágica* de la vida, es decir, cuando enfatiza las restricciones inherentes a la condición humana; lo que se traduce en el pesimismo antropológico, el elitismo, la defensa de la diversidad, de la desigualdad, de la continuidad y del reformismo frente a la revolución (2). Existen, no obstante, diversas formas de comprender y vivir la derecha, aunque coincidentes en la *visión trágica* de la vida humana. De ahí que la derecha haya alumbrado distintas tradiciones intelectuales y corrientes políticas, en no pocos casos enfrentadas entre sí: la derecha liberal, la democristiana, la tradicionalista, etc. (3). El caso español viene matizado por la especial trascendencia del catolicismo como religión configuradora del «sentido común» dominante en el conjunto de las derechas. En ese sentido, puede hablarse, a nuestro juicio, de dos tradiciones hegemónicas, a lo largo de los siglos XIX y XX, en nuestro suelo. De un lado, la tradición conservadora-liberal, base ideológica del sistema de la Restauración, que admitía selectivamente las transformaciones sociales y políticas consideradas irreversibles tras el triunfo de las revoluciones liberales en Europa, pero que pretendía conservar, al mismo tiempo, instituciones que consideraba inherentes a la tradición nacional, como el catolicismo y la Monarquía.

- 
- (1) LÓPEZ ARANGUREN (1965): XXIX.
  - (2) SOWELL (1990).
  - (3) RÉMOND (2005).

De otro, la «teológico-política», o tradicionalista *sensu strictu*, entendiendo este concepto a partir de la sistematización del hecho religioso como legitimador de la praxis política. Una tradición que no sólo se identifica con el carlismo, sino igualmente con el conservadurismo autoritario, en parte coincidente con aquél en su apelación al fundamento religioso y parecido rechazo del mundo liberal; y en parte divergente, no sólo por la diferente postura ante la cuestión dinástica, sino, sobre todo, por su nivel de adaptación a las nuevas realidades socioeconómicas. La tradición conservadora autoritaria encontraría su intérprete dotado de autoridad en Marcelino Menéndez Pelayo, cuyas ideas cristalizarían en la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, de Ángel Herrera, y en *Acción Española*, dirigida por Ramiro de Maeztu. El clero y la filosofía escolástica siguieron disfrutando de gran influencia en los planteamientos de la derecha española. La preponderancia del factor religioso redujo a márgenes muy estrechos, cuando no cercenó, las posibilidades de difusión y desarrollo de las corrientes idealistas, positivistas, socialdarwinistas o del vitalismo nietzscheano; lo que bloqueó la emergencia de tradiciones tales como el conservadurismo radical y luego de la «derecha revolucionaria» o fascista. De la misma forma, la hegemonía católica redujo a la marginalidad tendencias como la derecha liberal-democrática o democristiana. A ello se unió la mediocridad intelectual y cultural del catolicismo español. La Iglesia española no se vio afectada por la angustia del modernismo, ni participó en la renovación de la escolástica; y no tuvo en sus filas a figuras intelectuales de altura. Si exceptuamos a Menéndez Pelayo, la alta intelectualidad española vivía al margen del catolicismo oficial (4). Por todo ello, la relación de Ortega y Gasset con las derechas españolas fue, en gran medida, un episodio de la historia religiosa de nuestro país; y reflejó las dificultades de arraigo y desarrollo de una derecha liberal y laica en la sociedad española.

En nuestra opinión, el pensamiento político orteguiano encaja a la perfección en la *visión trágica* de la realidad que caracteriza al pensamiento de la derecha. En el fondo, encarnó y teorizó una variante de lo que el historiador Ernst Nolte ha denominado «liberalismo crítico», es decir, «un liberalismo que se convirtió en crítico también con respecto a sí mismo y llegó a la convicción de que «libertad» es algo más que una mera forma de vida entre otras y que la realización de la libertad con sus realizaciones representa un problema de incomparable dificultad y problematicidad» (5). Sin la aportación orteguiana no puede entenderse la ulterior trayectoria de amplios secto-

---

(4) GONZÁLEZ CUEVAS (2000 y 2005).

(5) NOLTE (1969): 52.

res intelectuales de la derecha, ni la emergencia de nuevas tradiciones en su seno. Pero su agnosticismo religioso, su consecuente defensa del laicismo y su ulterior republicanismo resultaron inaceptables para los sectores católicos y monárquicos, hegemónicos en el conjunto de la derecha española.

#### I. MOCEDAD REBELDE: LIBERALISMO, SOCIALISMO Y NACIONALISMO

José Ortega y Gasset nació en Madrid el 9 de mayo de 1883, en el seno de una familia de la alta burguesía. Su padre, el escritor José Ortega y Muniña, era director de *El Imparcial*, uno de los diarios más influyentes de la época. La vida de Ortega y Gasset sería, como expresó en su filosofía, «un diálogo con el contorno», es decir, con su circunstancia española. La España que le tocó vivir era una nación económicamente subdesarrollada, agraria, con fuertes diacronías en su seno; y cuya unidad resultaba aún incipiente, y que iba a ser pronto amenazada por la emergencia de los nacionalismos periféricos, en el País Vasco y Cataluña. Además, el régimen político de la Restauración era ineficaz y escasamente representativo, basado en el monopolio de los partidos liberal y conservador, e incapaz de garantizar una auténtica institucionalización de los conflictos sociales, dada su base caciquil y oligárquica. La vida intelectual era igualmente pobre. El siglo XIX se caracterizó por la tensión entre el krausismo y la neoescolástica del cardenal Zeferino González. Las dos corrientes más fecundas del siglo, el positivismo y el idealismo, tuvieron en nuestro suelo una recepción tardía y marginal (6). El catolicismo español fue intelectualmente mediocre, si exceptuamos la figura de Menéndez Pelayo, y a los entonces desconocidos Ángel Amor Ruibal o Juan González de Arintero. Lo que tuvo consecuencias en la trayectoria vital e intelectual del joven Ortega y Gasset, quien fue enviado a estudiar el bachillerato al internado del colegio jesuita de San Estanislao de Kotska en Miraflores del Palo, en Málaga; y luego a la Universidad de Deusto. A juzgar por el contenido de su correspondencia juvenil, la experiencia resultó negativa. Su opinión de los maestros jesuitas fue casi pesadillesca: «payasos de negrura», «hombres vestidos de negro dedicados tan sólo a ennegrecer la vida», «los jesuitas reducen la religión a hablar de pecados», etc., etc. (7). Ortega perdió la fe católica muy pronto. Y siempre se mostró partidario del laicismo, aunque rechazó el anticlericalismo de las izquierdas. La influencia del catolicismo fue insignificante en su formación intelectual. Su valoración

---

(6) FERNÁNDEZ CARVAJAL (2000).

(7) ORTEGA Y GASSET (1991): 81 y ss.

del tradicionalismo francés fue muy negativa. De Bonald y De Maistre eran dos «archirreaccionarios», precursores del colectivismo (8). Las tesis de Charles Mauras le parecieron «tópicos ornamentales, críticas caprichosas y vagos proyectos». Su clasicismo equivalía, en la práctica, a «un extemporáneo convencionalismo» (9). Y es que cualquier tradicionalismo resultaba, en la vida pública y cultural, suicida; era un «patriotismo sin perspectiva» (10). El tradicionalismo español no salía mejor parado, en consecuencia. Ortega no menciona nunca a los carlistas; y tampoco a Donoso Cortés. Su punto de vista sobre Balmes fue más bien despectivo: «¿Qué idea determinada, qué hallazgo, qué invención, qué *algo* concreto podríamos hallar los españoles en Balmes con lo cual enriquecernos la vida interior?» (11). En la adolescencia, leyó a Menéndez Pelayo; pero muy pronto quedó desilusionado, acusando al polígrafo santanderino de «falta de perspectiva», fruto de su endeble formación filosófica (12). No faltaron, además, críticas a sus obras. Frente a Menéndez Pelayo, vió en el krausismo el «único esfuerzo medular que ha gozado España en el último siglo, de someter el intelecto y el corazón de sus compatriotas a la disciplina germánica» (13). Igualmente, criticó sus tesis sobre la ciencia española, porque, a su juicio, en España la actividad científica era «un hecho personalísimo y no una acción social, o como quiera decirse lo que se ha llamado sinergia». «Ciencia bárbara, mística y errabunda ha sido siempre y presumo que lo será, la ciencia española» (14). Incluso polemizó con él, en defensa del laicismo, cuando Menéndez Pelayo dió su apoyo en una carta al obispo de Madrid-Alcalá en su pretensión de suprimir las escuelas laicas, cuya pedagogía calificó de «indigna mutilación del entendimiento humano en lo que tiene de más ideal y excelso»; lo que fue calificado por Ortega de «capcioso», porque laico no se oponía a religioso, sino a «eclesiástico» (15).

En realidad, la figura de Ortega es inexplicable al margen del *espíritu* del 98. Su punto de arranque fue la crítica del sistema de la Restauración canovista y el patriotismo crítico; su ideal último, la europeización. Pero intentó completar el esquema noventayochista con la superación de los planteamientos recibidos, a partir de una concepción sistematizada de la sociedad y

(8) ORTEGA Y GASSET (1981b): 27.

(9) «De puerta a tierra. Restauración», *El Imparcial*, 20-X-1912.

(10) ORTEGA Y GASSET (2005): 78.

(11) «Nueva Revista», *El Imparcial*, 27-IV-1910.

(12) ORTEGA Y GASSET (2005): 45 y ss.

(13) «Una respuesta a una pregunta», en *El Imparcial*, 13-XI-1911.

(14) «La ciencia romántica», en *El Imparcial*, 4-VI-1906.

(15) «Catecismo para la lectura de una carta», en *El Imparcial*, 10-II-1910.

del Estado. La juventud orteguiana estuvo marcada por las lecturas de Joaquín Costa y por la amistad con Ramiro de Maeztu. Ortega tomó del juriconsulto aragonés temas como la «europeización» y la «regeneración» (16). Ramiro de Maeztu, a quien conoció en 1902, fue el precursor de numerosos temas orteguianos: el nietzscheanismo, la distinción entre la España «oficial» y la España «real» —o «vital»—, el elitismo intelectual y el patriotismo crítico (17).

Al lado de los noventayochistas, se encuentran los neoconservadores franceses, como Hipólito Taine, Ernest Renan, Maurice Barrès, etc. (18). El más celebrado de todos ellos fue Renan, en quien vio la representación de una nueva sensibilidad filosófica, basada en la preeminencia del saber científico sobre la subjetividad literaria; lo que posteriormente le llevaría a defender la moral de la ciencia como vehículo de la modernización de la sociedad española, su particular reforma intelectual y moral. En Renan celebraba, además, su «amor a la verdad», su «alma felina», su «tolerancia» e «ironía» (19). Maurice Barrès tuvo un lugar no desdeñable en la formación del filósofo madrileño. Su obra, dirá Ortega, «nos obliga a remover, en tanto le discutimos, las cenizas originales en el sacro altar del alma grecolatina». Sin embargo, como admirador de la cultura alemana, censuró el «chauvinismo indelicado» que desprendía la tesis de su novela *Colette Baudoche*. Igualmente, manifestó su oposición al egotismo barresiano, «que no es ley, sino barbarie» (20). Con respecto a Taine, mantuvo una postura ambivalente. En un artículo juvenil, recogió las críticas de Albert Aulard a *Los orígenes de la Francia contemporánea*, que, a su juicio, demostró «la mala fe científica de Taine». No obstante, reconocía «un gran ingenio y un fuerte temperamento retórico» al historiador y filósofo francés. Su principal objeción, en aquellos momentos, fue su enemistad hacia la «Razón» y hablar de «no sé qué realidad distinta de la racional, a cuyo amparo pueden llevar a cabo sus manejos los instintos reaccionarios». En ese sentido, Taine podía ser considerado como «el último baluarte teórico de los conservadores» (21).

Junto a estos autores franceses, Friedrich Nietzsche es otro de los ídolos intelectuales del joven Ortega. Estimulado por Ramiro de Maeztu, se dio,

(16) «La pedagogía social como programa político» (1910), en ORTEGA Y GASSET (1973a). «La herencia viva de Costa», en *El Imparcial*, 20-II-1911.

(17) GONZÁLEZ CUEVAS (2003): 60-63 y ss.

(18) «Aleman, latín y griego», en *El Imparcial*, 10-IX-1911.

(19) «Renan» (1909), en ORTEGA Y GASSET (1974a): 26, 32, 36 y ss.

(20) «Al margen del libro Colette Baudoche, por Maurice Barrès» (1910), «Renan» (1909). ORTEGA Y GASSET (1974a): 59 y 61, 26-27.

(21) «Taine, historien de la Révolution Française», en *El Imparcial*, 11-V-1908.

como luego reconocería, a la lectura del filósofo alemán (22). La impronta nietzscheana, como a tantos de sus contemporáneos, fue permanente. El aristocratismo intelectual y político, el vitalismo, la moral de distinción como norma de vida social, la crítica de la decadencia, son constantes de su pensamiento inseparables de las lecturas de Nietzsche.

A comienzos de 1905, Ortega viaja a la ciudad alemana de Leipzig, para matricularse en su Universidad. Allí asiste a las clases de Wundt y de Mirsch. Luego, pasó a Berlín, donde profundiza en la lectura de Kant, a través de Alois Riehl y de Georg Simmel. Más importante fue su estancia, al año siguiente, en Marburgo, donde se impregnó de la filosofía neokantiana de Hermann Cohen. La reinterpretación del kantismo llevada a cabo por éste tenía una clara dimensión política, y llevaba a una forma de socialismo liberal, evolutivo (23).

En 1910 ganó la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid. De ágil pluma y armado de todo aquel bagaje intelectual, Ortega tuvo, desde el principio, una clara vocación de liderazgo no ya espiritual, sino político. La preocupación política de Ortega fue temprana y profunda. Sus críticas al sistema político de la Restauración fueron tan puntuales como radicales. Maura, La Cierva, Romanones eran los destinatarios predilectos de sus diatribas. Y es que el joven filósofo aspiraba, en aquellos momentos, a una renovación del liberalismo español, al que juzgaba hegemónico por el conservadurismo. Pretendía resucitar un liberalismo que instaurase «con sus manos suaves y puras un verdadero partido liberal», porque «los partidos liberales son fronterizos con la revolución o no son nada». En el fondo, el liberalismo era «el sistema de la revolución»; encarnaba «la revolución ideal», frente a la cual el conservadurismo no pasaba de representar un mero instinto (24). Claro que la construcción de ese nuevo liberalismo planteaba importantes problemas, no ya teóricos, sino políticos y tácticos. Como señaló Gabriel Maura, primogénito del líder conservador, en una polémica con Ortega, la alternativa de estos liberales disidentes del liberalismo oficial era «seguir el ejemplo francés, trocándose en racionalistas jacobinos, o el ejemplo inglés, aliándose con los socialistas para procurar una gradual implantación de su programa» (25). Ortega intentó acercarse, en un primer momento, aunque sin fruto, al líder radical Alejandro Lerroux; y luego a los socialistas de Pablo Iglesias, quizás con la idea, a todas luces utópica, de dirigirlos intelec-

---

(22) «¿Hombres o ideas?» (1908), en ORTEGA Y GASSET (1983a): 439.

(23) ORRINGER (1979) y (2000): 30-32.

(24) «La reforma liberal», en *Faro*, núm. 1, 23-III-1908.

(25) «Liberales, radicales y socialistas», en *Faro* núm. 7, 22-III-1909.

tualmente. Porque lo que caracterizaba, a su juicio, al socialismo español era «la falta de una minoría intelectual» (26). Recientes los acontecimientos de la «Semana Trágica» de Barcelona, Ortega pronunció en el Ateneo madrileño una conferencia sobre *Los problemas nacionales y la juventud*, donde criticó al gobierno de Maura y al régimen político, expresando su opinión sobre la situación española. En un primer momento, manifestó su dolor por pertenecer a una generación sin maestros: «No hemos heredado ni ideales ni virtudes; pero, ciertamente hemos heredado problemas». La clase política padecía «analfabetismo moral»; y ello unía tanto a liberales y conservadores como a republicanos. La «masa-pueblo» era «por definición, la que no tiene opiniones políticas originales, la que necesita de los pocos, de los elegidos, de las aristocracias morales para que concreten y orienten su volición hacia un ideal social determinado». El problema era, por tanto, la educación del pueblo; pero no existía ninguna organización política fuerte que pudiese educar al pueblo español en «la conciencia de libertad» (27). Poco después fue invitado por la Casa del Partido Socialista a pronunciar otra conferencia sobre *La ciencia y la religión como problemas políticos*, en la que se autodefinió como «socialista», pero no marxista, ante todo por su rechazo absoluto al dogma de la lucha de clases. En su disertación, Ortega evocó a Saint-Simon y su teoría del «poder espiritual», a Lassalle y a Rudolf Stammler. Era necesario un nuevo «poder espiritual» que educase a la sociedad en los valores de la cultura y en la ciencia, frente a la influencia clerical. Y tal debía ser la función del Partido Socialista, implantando la «escuela única», socializadora de la moral científica, y la comunidad de trabajo, no clasista, sino ética. De esta forma, el Partido Socialista se convertiría en «el partido europeizador de España» (28). Un tema que tendría su continuidad en otra conferencia, pronunciada en la Sociedad *El Sitio*, de Bilbao, sobre *La pedagogía social como programa político*, donde ahondó en su proyecto, pero en esa ocasión el tema dominante fue la nación española y su situación socio-política. «España es un dolor enorme, profundo, difuso: España no existe como nación». En definitiva, España era «un problema». Ante tal circunstancia, cabían dos actitudes: un patriotismo «inactivo, espectador, extático»; y un patriotismo crítico, capaz de construir una nueva nación: «La patria es una tarea que cumplir, un problema a resolver, un deber». Esta construcción

---

(26) «El recato socialista», en *El Imparcial*, 2-IX-1908.

(27) «Los problemas nacionales y la juventud» (1909), en Ortega y GASSET (1983a): 105 y ss.

(28) «La ciencia y la religión como problemas políticos» (1910). ORTEGA Y GASSET (1983a): 119 y ss.

necesitaba de una pedagogía socializadora del pueblo español, en pos de una nueva comunidad nacional. A ese respecto, Ortega volvía a pronunciarse por la escuela laica y estatal, que exigía una pedagogía científica (29). Esta socialización era inseparable, pues, de la construcción de un nuevo nacionalismo español; de ahí la evocación de la figura de Ferdinand de Lassalle; y sus críticas al Partido Socialista, cuyo mayor defecto era haber llegado «a plena existencia sin la intervención de los intelectuales». El programa de los socialistas no le seducía en absoluto. Su internacionalismo era contrario a los intereses concretos del proletariado español, porque los partidos socialistas tenían que ser «tanto más nacionales cuanto menos construidas estén sus respectivas naciones». Y sentenciaba: «Lo internacional no excluye lo nacional, lo incluye» (30).

Para mayor heterodoxia, Ortega se decía socialista «por amor a la aristocracia»; era el suyo un socialismo desigualitario y elitista. Y es que el socialismo destruiría las jerarquías basadas en privilegios injustos; y, una vez consumadas las reformas sociales, al ser la sociedad necesariamente jerárquica, emergerían las nuevas distinciones nacidas del mérito y del esfuerzo: «Volverán las clases, ¿quién lo duda? Pero no serán económicas, no se dividirán los hombres en ricos y pobres; pero sí en mejores o peores» (31).

Tales planteamientos no gustaron a la dirección socialista. Ortega fue invitado de nuevo por los socialistas, en marzo de 1912, a disertar sobre el socialismo de Lassalle, en la Escuela Nueva, donde reiteró sus planteamientos nacionalistas (32). *El Socialista* criticó los planteamientos del filósofo; y la conferencia, a pesar de estar anunciada su publicación por la *Biblioteca Socialista de la Escuela Nueva*, no fue publicada (33). Ello marcó su ruptura con el Partido Socialista.

Desde entonces, su posición político-intelectual estuvo centrada en el liberalismo. Fruto de sus proyectos fue la organización de la Liga de Educación Política, muy relacionada con el Partido Reformista, de Melquíades Álvarez, en el que militaban antiguos republicanos, que habían evolucionado hacia el accidentalismo, con el objetivo de lograr una serie de reformas en sentido liberal dentro régimen de la Restauración. Según señalaba Ortega en el prospecto que servía de pórtico a la constitución de la Liga, perseguía «fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política

---

(29) «La pedagogía social como programa político» (1910), en ORTEGA Y GASSET (1983a): 106-107.

(30) «Miscelanea socialista», en *El Imparcial*, 6-X-1912

(31) «Socialismo y aristocracia», en *El Socialista*, 1-V-1913.

(32) *El País*, 25-V-1912.

(33) ZAMORA (2002): 136-137.

de las masas». El porvenir de la nación española se encontraba ligado «al avance del liberalismo», que seguía siendo un liberalismo «social», considerando anacrónicos «los entecos principios individualistas». Muy crítica era su posición ante el liberalismo oficial, al que deseaba «una muerte feliz»; y acusaba a los conservadores de defender «valores falsos y arcaicos». No obstante, y de igual forma, descalificaba Ortega, al «republicanismo tradicional», cuya ideología era tan sólo un «venerable dogma» (34).

No tardó en dar su adhesión a la Liga Ramiro de Maeztu, quien, en una carta, consideraba que el prospecto estaba «realmente bien». Coincidió con Ortega en «lo de intentar formar un centro de información política, de cultura política»; pero el resto le parecía «impreciso», porque la declaración principal sobre el liberalismo «puede suscribirla un conservador». «El fin, el liberalismo, la autonomía; el medio, la autoridad, diría un conservador consciente». En definitiva, el escritor vasco veía en el programa orteguiano «lo mismo el germen de un futuro conservatismo que el de un futuro liberalismo y por eso no veo bien su congruencia con el reformismo» (35).

Aparte de Maeztu, dieron su adhesión a la Liga, Manuel García Morente, Antonio Machado, Federico de Onís, Francisco Bernis, Salvador de Madariaga, Américo Castro, Manuel Azaña, Ramón Pérez de Ayala, etc.

La presentación de la Liga tuvo lugar el 23 de marzo de 1914, en el Teatro de la Comedia, con la célebre conferencia de Ortega, «Vieja y nueva política». Su disertación fue una pieza magistral de retórica política. Ortega distinguió entre la España «oficial» y la España «vital»; caracterizó al sistema de la Restauración como una «panorama de fanstasmas», donde existía un partido liberal «domesticado». Defendió la Monarquía: «Somos monárquicos, no tanto porque hagamos hincapié en serlo, sino porque ella —España— lo es. No vemos en la Restauración el fracaso de la Monarquía, sino también de los republicanos». Los miembros de la Liga eran monárquicos «sin lealismo», porque por encima de la Monarquía estaban «la justicia y España». Ortega tuvo palabras muy duras para Antonio Maura, representante, según él, del «trozo de la raza que hoy yo llamaría trozo histérico de España» (36).

El contenido de la conferencia no fue bien recibido por las derechas. Una excepción fue la carta de Gabriel Maura a Ortega, donde felicitó al filósofo, ya que la Liga podía convertirse, al lado del maurismo naciente, en una de

---

(34) «Proyecto de la Liga de Educación Política Española» (1913), en ORTEGA Y GASSET (1973a): 180ss.

(35) Archivo Centro Ortega y Gasset, 22 y 23-X-1913.

(36) ORTEGA Y GASSET (1973a): 235 y ss.

las fuerzas renovadoras de la Restauración (37). Sin embargo, para *El Debate*, el rechazo de la «vieja política» ya había sido formulado por políticos e intelectuales de diverso signo, como Nocedal, Aparisi, Costa, Pi y Margall, Silvela, Mella; y su política «nueva» no hacía sino seguir los planteamientos reformistas de Melquíades Álvarez. Además, Ortega no había hecho referencia a problemas más concretos como el de la representación nacional, la organización del Ejército y la Marina, o el de la agricultura (38). De hecho, la Liga de Educación Política careció de transcendencia práctica. Posteriormente, Ortega dirigió la revista *España*; y sería una figura preeminente de *El Sol*, diario liberal fundado en 1917 por el empresario Nicolás María Urgoiti.

## II. MADUREZ CONSERVADORA

1914 fue importante para el filósofo; aquel año publicó su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, donde expuso ya los fundamentos de su filosofía, basada en la circunstancialidad de la vida humana. El individuo se halla inserto en una situación dada, a cuya problemática era preciso dar respuesta: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo». De ahí su reiteración en la necesidad de un patriotismo proyectivo y, por lo tanto, antitradicionalista: «¡La tradición! La realidad tradicional de España ha consistido precisamente en el aniquilamiento progresivo de la posibilidad de España». Igualmente rechazó el socialismo, al que acusaba de inmovilismo, de presentarse, en su concepción del mundo materialista, «envuelto en la piel de elefante de un determinismo rudo, de un fatalismo arcaico» (39).

El estallido de la guerra europea puso a Ortega en una difícil tesitura. De un lado, su liberalismo; de otro, su admiración por la cultura alemana. Fue acusado indistintamente de aliadófilo y de germanófilo (40). De hecho, simpatizó con Inglaterra y Francia, pero se negó a reconocer la superioridad de la cultura francesa sobre la alemana. Y firmó un manifiesto, redactado por Ramón Pérez de Ayala, en favor de los aliados (41). Pero Ortega nunca fue pacifista. La guerra no era consecuencia de la agresividad innata de la especie humana; era una invención útil de resolver conflictos y tenía la virtud de dinamizar la vida social: «Mas la guerra hace temblar en sus cimientos todas

---

(37) ZAMORA (2002): 145 y ss.

(38) «Política vieja y muy vieja», *El Debate*, 25-III-1914.

(39) ORTEGA Y GASSET (2005): 74, 145-146.

(40) ZAMORA (2002): 155 y ss.

(41) «Manifiesto de adhesión a las naciones aliadas», en *España*, núm. 24, 9-VII-1915.

las aparentes inmovilidades» (42). En su comentario a la obra de Max Scheler, *El genio de la guerra y la guerra alemana*, Ortega puso de manifiesto su concepción realista de la política y de las relaciones internacionales. El filósofo criticaba, en ese sentido, el pacifismo por partir de una «concepción estática y, por lo tanto, falsa de la historia». Todas las teorías pacifistas eran «falsas, abstraídas y utópicas». La fuerza puesta al servicio de intereses materiales no explicaba nada en relación a la guerra, porque ésta era «un motor biológico y un impulso espiritual que son altos valores de la humanidad». «El ansia de dominio, la voluntad de que lo superior organice y rij a lo inferior constituyen dos soberanos impulsos morales» (43).

La crisis del sistema de la Restauración tuvo su fecha emblemática en 1917. Y se produjo en una serie de sucesivas oleadas: aparición de las Juntas de Defensa; asamblea de parlamentarios, auspiciada por los enemigos del «turno» de partidos; y la huelga general revolucionaria de agosto, protagonizada por las grandes centrales sindicales, CNT y UGT, al lado del PSOE. Ante la aparición de las Juntas de Defensa y el subsiguiente desarrollo de los acontecimientos, Ortega sostendrá, por vez primera, que «la España del siglo xx es una España invertebrada»; y que la realidad de las Juntas «corta el último cingulo de la autoridad normal que ceñía el cuerpo español». Además, señalaba que el conjunto de la sociedad había recibido «con desusada y misteriosa simpatía —este es el dato esencial— el airado ademán de la clase militar»; tal era «la cifra del inmediato porvenir». La única salida era la convocatoria de Cortes constituyentes (44). Ortega, no obstante, se mostraba contrario a cualquier proceso de carácter revolucionario, porque, a su juicio, en aquellos momentos, tanto en España como en el resto de Europa, no sólo habían fracasado las instituciones tradicionales, sino también las instituciones democráticas. «Al arrumbar Europa en aquéllas y éstas, tal vez descubramos que muchos radicales españoles se hacen tradicionalistas de la democracia» (45). Era necesario, pues, sustituir a las fracasadas élites políticas del sistema, por las fuerzas sociales organizadas (46). A ese respecto, propugnó, tras el final de la Gran Guerra, un programa mínimo para lograr un cambio «ordenado»: reforma constitucional, con la instauración de «la absoluta libertad de conciencia», «aunque perduren las cargas de culto y clero»; supresión del senado; descen-

(42) «En toda guerra grande» (1916), en ORTEGA Y GASSET (1966): 38.

(43) «El genio de la guerra y la guerra alemana» (1916), en ORTEGA Y GASSET (1966): 108 y ss.

(44) «Bajo el arco en ruina», en *El Imparcial*, 11-VI-1917.

(45) «Un poco de sociología», en *El Sol*, 15-II-1918.

(46) «El hombre de la calle busca un candidato», en *El Sol*, 24-II-1918.

tralización; y política social, mediante la cual el Estado debía lograr la «progresiva elevación de la clase obrera», cuyo primer paso sería la creación de «un Ministerio de la organización obrera»; y la instauración de un «Parlamento industrial», con representación paritaria de obreros y empresarios, y arbitraje estatal. Lo importante era, sin embargo, que la nueva institución estuviese «libre de toda la actual fauna política» (47).

Ortega condenó, desde el primer momento, la revolución rusa, a su juicio consecuencia de la trayectoria histórica de un país ajeno a la tradición europea. La dictadura del proletariado era incompatible con el principio de libertad individual. Y, por lo tanto, resultaba vital oponerse a la «rusificación de Europa». En un principio, el filósofo rechazó la posibilidad de una dictadura, que equivalía, en el contexto español, a la «anarquía». Casi un año después la realidad era muy distinta; y para entonces apostaba ya por un gobierno militar «responsable» o «irresponsable»; porque había sonado la «hora de Hércules» (48).

A partir de esa experiencia, Ortega comenzó a indagar la razones de la «invertebración» nacional. No es extraño que los conceptos de «misión» y «empresa» cobraran una importancia capital en el lenguaje de su nacionalismo. A su juicio, lo que da a la nación consistencia son los horizontes ideales y políticos, suscitados por las élites, no «el ayer, el pretérito, el haber tradicional». Sin un programa para el mañana, sin la conciencia de que la nación «se está haciendo» continuamente no puede hablarse de un Estado dotado de vigor histórico. Sin embargo, la concepción orteguiana acerca de la sociedad y de la historia, pese a sus críticas al conservadurismo y al tradicionalismo, muchas veces puramente retóricas, no se encuentra inserta en un dinamismo omnicompreensivo. Su maduración intelectual implicó, según el propio testimonio del filósofo, la progresiva liberación del «influjo de las ideas dominantes en nuestro tiempo», sustrayéndose de «la magia del deber ser». Buena prueba de ello fue el diagnóstico defendido en su célebre obra *España invertebrada*, cuyo contenido le aproxima, sin duda, al neoconservadurismo intelectual generalizado a lo largo del período de entreguerras. La concepción cíclica de la historia —épocas «kitra» y «kali», caracterizadas respectivamente por el ascenso o decadencia de las élites—, la valoración de la fuerza como signo de vitalidad histórica, la reivindicación del espíritu guerrero

---

(47) «Un parlamento industrial», en *El Sol*, 1-IV-1918.

(48) «Discrepancias radicales», en *El Sol*, 2-XI-1919. «La situación actual de España», en *El Sol*, 25-XI-1919. «En 1919 “Dictadura” es sinónimo de anarquía», en *El Sol*, 9-III-1919. «La situación político-militar», en *El Sol*, 20-II-1920.

medieval frente a los valores burgueses y utilitarios representados por la sociología de Herbert Spencer, la crítica a la modernidad, el elitismo aristocrático y las referencias a un pasado preindustrial son rasgos concluyentes de la relación de Ortega con las corrientes conservadoras de la época. En sus análisis de la situación española, el filósofo parte, como ya hemos adelantado, de un concepto de nación como empresa colectiva suscitada por la acción proyectiva de las elites; es «una masa humana organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos». Ortega ve en la formación de los Estados un proceso de integración que a base de elementos primitivamente aislados va creando unidades cada vez más amplias, sin destruir empero la vida peculiar de los primeros elementos. Pero la historia de una nación no comprende sólo los momentos de formación y ascenso, sino también los de desintegración y decaimiento. Decadencia es desintegración y como tal es una parte esencial del proceso vital de la nación y su dinámica. La capacidad de formar una nación es un poder creador. En España, el elemento político creador ha sido desde siempre Castilla y sólo Castilla. Desde el principio, se orienta hacia las grandes empresas. A través de la lucha contra los árabes, descubrió la idea de unidad nacional; y en cuanto la unión se hace, se lanza a nuevos y grandiosos fines: la expansión por el mundo de la energía española. Hasta 1580 el proceso vital de España es la integración, es decir, condensación y acopio de energías. En aquel momento, se invierte la dirección del desarrollo. Ahora bien, las tendencias particularistas sólo podían desarrollarse cuando el propio poder central de la sociedad está atacado de particularismo; y eso es lo que ocurría en España. La Monarquía y la Iglesia anteponen sus intereses privados a la nación. A ello se une el particularismo de las clases sociales. El militar, el industrial, el intelectual, el campesino, el obrero, el aristócrata, cada uno vive herméticamente cerrado dentro de sí mismo. Lo mismo ocurría con las diversas regiones. Por su parte, el pueblo español se caracteriza por la «aristofobia»; detesta al hombre ejemplar, a las minorías selectas. En España, todo lo ha hecho el pueblo y lo que éste no ha hecho ha quedado sin hacer. La razón de ello para Ortega se encuentra en la debilidad del feudalismo español. La diferencia entre Francia y España radica en la diferente calidad de los pueblos germanos que invadieron ambos territorios: los francos y los visigodos. En la escala de la vitalidad histórica del franco al visigodo va una gran distancia: el franco ocupa el grado más alto, y el visigodo un grado muy inferior. De este modo, España estuvo privada de una minoría noble dirigente. Esto se vio claramente a lo largo de la Reconquista, la lucha de ocho siglos para recobrar los territorios dominados por los moros. De existir un feudalismo fuerte, probablemente hubiera habido verdadera Reconquista, como en otras partes hubo Cruzadas. De todo ello se deduce

que el problema capital de España es la ausencia de los aristoi, de los «mejores», de las minorías selectas (49).

El contenido de *España invertebrada* no gustó a algunos eclesiásticos, quizá por su visión desacralizada de la historia nacional. Así, el agustino Benito Garnelo, en *La Ciudad de Dios*, calificó sus tesis de «jeremiada», heredera del criticismo noventayochista; era «un libro de peseta y media», cuyo pesimismo no estaba justificado, porque «el pueblo continúa siendo fuerte, generoso y optimista». Y le invitaba a llamar a «otros bárbaros que repitan las atrocidades cometidas por vándalos, alanos, suevos y godos», aunque, a esas alturas, «no podríamos traer más que bárbaros de segunda mano» (50). Distinta fue la valoración del menéndezpelayista Pedro Sainz Rodríguez, para quien las reflexiones orteguianas cerraban «con broche de oro» el criticismo noventayochista: «Obra que responde a una rigurosa construcción lógica, debería haber producido, si el país no yaciera en la atonía, una viva preocupación para discutir los numerosos aspectos sugestivos e incitantes». Y señalaba «el acierto con que está analizado y caracterizado el regionalismo separatista y la visión atinada y exacta, corroborada en parte por los hechos de la vida actual» (51).

José María Salaverría, conservador agnóstico, *rara avis* en España, interpretaba la figura y la obra de Ortega como continuadores del «espíritu y el aire» de la generación del 98; lo que en la pluma del escritor vasco distaba de ser un elogio. Influidó por Charles Maurras, veía en los escritores noventayochistas un claro germen de «romanticismo», es decir, de individualismo crítico, generador de pesimismo y de negativismo nacional (52). Y es que a Ortega su «ímpetu lógico» le empujaba a un agudo y, en ocasiones, injustificado pesimismo nacional, «a conclusiones negadoras, que son terribles callejones sin salida, abismos de razón dantescos, donde toda esperanza concluye». A ese respecto, *España invertebrada* llegaba a la triste conclusión de que nuestro país era «algo orgánica y fatalmente inferior»; lo que demostraba que al filósofo le faltaba siempre «un punto de cordialidad, de amor compasivo, cuando examina y juzga a su país». Sin embargo, celebraba que se hubiese convertido en «uno de los adalides del sentido aristocrático de las sociedades y en los individuos» (53).

---

(49) ORTEGA Y GASSET (1981a).

(50) «La España de Ortega y Gasset», en *La Ciudad de Dios*, núm. 131, 1922, págs. 188 y ss.

(51) «Evolución de las ideas sobre la decadencia española» (1924), en SAINZ RODRÍGUEZ (1962): 133-134.

(52) SALAVERRÍA (1917): 40.

(53) SALAVERRÍA (1926): 189, 192, 196, 205, 221.

Y es que Ortega tuvo siempre una actitud ambivalente hacia la democracia. Para él, la única democracia legítima era la liberal, que representaba, a su juicio, «la más alta voluntad de convivencia»; y era la «suprema generosidad: es el derecho que otorga la mayoría a las minorías y es, por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta» (54). Sin embargo, al espíritu aristocrático orteguiano le molestaba sobremanera el plebeyismo, la chabacanería y el envilecimiento que consideraba inherente al proceso de masificación y nivelación que experimentaban las sociedades europeas. En fecha tan significativa como 1917, publicó su artículo «Democracia morbosa», donde responsabilizó a la democracia del imperio de esas lacras; y es que la democracia era tolerable sólo si estaba limitada por el liberalismo. Pero «la democracia exasperada y fuera de sí, la democracia en religión o en arte, la democracia en el pensamiento o en el gesto, la democracia en el corazón y en la costumbre es el más peligroso morbo que pueda padecer una sociedad» (55). Porque «contra la ingenuidad igualitaria es preciso hacer notar que la jerarquización es el impulso esencial de la socialización» (56). En plena Dictadura primorriverista, el filósofo diferenció claramente entre liberalismo y democracia: «Democracia y liberalismo son dos respuestas a dos cuestiones de Derecho político completamente distintas». Y es que mientras la democracia contesta a la pregunta sobre el sujeto del poder político, haciendo recaer éste sobre la colectividad de los ciudadanos, el liberalismo contesta a la pregunta sobre las limitaciones de dicho poder y sostiene que éste no puede ser absoluto, por tener las personas derechos previos a toda interferencia del Estado. Y significativamente, añadía: «Se puede ser liberal y nada demócrata o, viceversa, muy demócrata y nada liberal» (57).

En 1923, Ortega publica *El tema de nuestro tiempo*, una de sus obras de mayor enjundia filosófica, en cuyas páginas acusa al racionalismo o «misticismo de la razón» de tres errores: identificación de la realidad con la imagen que nos hacemos de ella; no querer ver las irracionalidades que suscita por todos lados el uso puro de la razón misma; y la renuncia a la vida, porque se supone que la historia «carece de sentido y es propiamente la historia de los estorbos puestos a la razón para manifestarse». Frente a tales inexactitudes, Ortega afirma que la realidad es constitutivamente irracional; que la razón desemboca siempre en lo irracional; y que, en definitiva, el pensamiento es un instrumento para la vida, «órgano de ella, que ella regula y go-

---

(54) ORTEGA Y GASSET (1981b): 101.

(55) «Democracia morbosa» (1917), en ORTEGA Y GASSET (1969): 24 y ss.

(56) ORTEGA Y GASSET (1981a): 77 y ss.

(57) «Notas del vago estío» (1925), en ORTEGA Y GASSET (1972): 31-33.

bierna». Esta crítica al racionalismo tenía una clara consecuencia de orden filosófico-político y desemboca en el rechazo de la revolución. A su entender, la idea revolucionaria era un producto del racionalismo; lo que recuerda a Burke y a Taine. El racionalismo implica un ideal de intemporalidad en virtud de la cual la vida queda despojada de lo que «concretamente somos, de nuestra realidad palpante histórica». La historia es, pues, la víctima propiciatoria de ese movimiento intelectualista, que termina por erigirse en culto a la razón, como supremo poder configurador de la realidad. El mundo que esta razón, desconectada de la vida y de la historia, es capaz de percibir, no será ya «el mundo inmediato y evidente que contemplan nuestros ojos, palpan nuestras manos, atienden nuestros oídos». El racionalismo sacrifica lo cualitativo a lo cuantitativo. La razón pura opera «more geométrico», elaborando esquemas racionales y deduciendo con «lógica maravillosa» a partir de supuestos muy simples. Resulta, pues, según esto, que los términos «racionalismo» y «revolución» son correlativos. Su reacción contra el racionalismo le empujó a la creación del llamado raciovitalismo, pretendiendo superar el realismo u objetivismo de la filosofía antigua, y el idealismo o subjetivismo modernos. Los antiguos no entendían debidamente el «yo» o sujeto; los modernos se desvinculaban de la realidad, que es la vida. La «razón vital» se convierte en el centro o la clave de su pensamiento. De esta manera, Ortega lanzó un claro ataque contra el racionalismo con el apoyo del historicismo y del vitalismo; y, en consecuencia, su perspectiva filosófica supuso la revalorización del mundo de las pasiones, de las fuerzas vitales que mueven la historia, contra la abstracción científicista, en pos de una nueva concepción de la razón distante del intelecto formal y abstracto de los positivistas (58).

Esta posición abiertamente conservadora puede percibirse igualmente en su delimitación de los mundos diferentes en que se mueve el político genuino, como Mirabeau, y el revolucionario. Mientras este último cree en la necesidad de provocar cambios radicales «sin duración de tránsito», convirtiendo la sociedad en algo distinto de lo que siempre fue, el político sagaz sabe que todo cambio social exige una evolución, un ascenso gradual en pos de reformas concretas que los tiempos exigen. El método político por excelencia es el de la reforma, «emanada de una previa conformidad con lo real; la modificación ideal de la vida, que parte de haber reconocido previamente sus condiciones» (59).

---

(58) ORTEGA Y GASSET (2002): 143 y ss.

(59) ORTEGA Y GASSET (1974b): 61 y ss.

Como liberal-conservador, Ortega rechazó el fascismo. En un primer momento, vio en él un «cariz enigmático», ya que aparecían en su seno los contenidos más opuestos: autoritarismo y rebelión; lucha contra la democracia y negativa a restaurar sistemas políticos pretéritos; forja de un Estado fuerte y empleo de las medidas más disolventes para lograrlo. Sus características más notables eran, sin embargo, la violencia y la ilegitimidad; lo primero consecuencia de lo segundo. El fascismo era un movimiento político «ilegítimo», porque no se preocupaba de dar fundamento a su práctica política. Lo que era consecuencia de la crisis de las instituciones liberales que padecía Europa desde el final de la Gran Guerra. «Y si se mira la Europa continental se advierte que el poder legítimo está, dondequiera, apoyado en telarañas y a merced del primer puño ilegítimo que quiera dar al traste con él» (60). Posteriormente, desarrolló, desde su perspectiva elitista, una crítica del fenómeno fascista como una de las diversas formas de «rebelión de las masas», consistente en el derrocamiento de las instituciones liberales y la exaltación los valores plebeyos, en el que se radicalizaban todas y cada una de las patologías de la sociedad de masas: libre expansión de los deseos y radical ingratitud hacia las elites, conformismo, ausencia de proyecto personal de vida, inercia mental, «acción directa», etc. Además, el antiliberalismo fascista representaba una discontinuidad histórica y, por lo tanto, resultaba anacrónico: «El pasado tiene razón, la suya. Si no se le da esa que tiene, volverá a reclamarla, y de paso a imponer la que no tiene. El liberalismo tenía una razón, y ésa hay que dársela por *saecula saeculorum*». En ese sentido, condenaba igualmente el estatismo fascista, como «la forma superior que toman la violencia y la acción directa constituidas en norma» (61). Sin embargo, ya en la II República, estimó que en el fascismo existían «gérmenes de inspiración aprovechable» (62).

En julio de 1923, Ortega había fundado la *Revista de Occidente*, en cuyas páginas iban a colaborar sobre todo los discípulos del filósofo; pero donde tampoco faltaron intelectuales de la derecha tradicional como Eugenio d'Ors, Eugenio Montes o Pedro Sainz Rodríguez; y futuros falangistas como Ramiro Ledesma Ramos o Ernesto Giménez Caballero. Ortega dio audiencia en la editorial afin a la revista y en sus páginas, lo mismo que en Espasa Calpe, a intelectuales europeos afines a las nuevas perspectivas conservadoras, sobre todo alemanes: Carl Schmitt, Oswald Spengler, Jacob von Uexkull, Max Scheler, Hermann Keyserling, Werner Sombart, Carl Gustav Jung,

---

(60) «Sobre el fascismo» (1925), en ORTEGA Y GASSET (1972): 137 y ss.

(61) ORTEGA Y GASSET (1981b):140.

(62) «Hacia un partido de la nación» (1931). ORTEGA Y GASSET (1973c): 192 y ss.

Alois Dempf, Othmar Spann, o a románticos decimonónicos antiliberales como Adam Müller (63).

El pronunciamiento militar del 13 de septiembre de 1923 acaudillado por el general Miguel Primo de Rivera fue favorablemente recibido por el filósofo, que tres años antes, como ya sabemos, había pedido una dictadura militar. En unas declaraciones realizadas al *Diario de Lisboa*, Ortega señalaba que el golpe de Estado era consecuencia de la crisis de la civilización europea, que avanzaba hacia formas más «adivinhadas que conhecidas». El parlamentarismo, el sufragio universal, la obsesión por los derechos políticos eran, según él, «fetiches amenazados de ruina» (64). Y es que el objetivo del nuevo Directorio militar debía ser acabar con la «vieja política»; lo que era digno de elogio y coincidía con la opinión pública: «Si el movimiento militar ha querido identificarse con la opinión pública y ser plenamente popular, justo es decir que lo ha conseguido por entero». No obstante, ahí se encontraba el problema, porque la vieja política era consecuencia de un mal mucho más profundo que la existencia y acción de las élites de la Restauración. En el fondo, la «vieja política» estaba íntimamente relacionada con la invertebración de la sociedad española; «era y es el sistema de gobierno que espontánea y entrañablemente corresponde al modo de ser de los españoles». El problema radicaba, pues, en «sustituir los usos de los gobernados» (65).

Ortega era consciente de la crisis del parlamentarismo; pero no se mostraba partidario de su abolición, sino de «inventar otro nuevo», dispensando al Parlamento de intervenir en «las menudencias de la existencia diaria» y en los asuntos locales. Su función debía centrarse «en las ingentes faenas de rango nacional, la alta legislación, la suprema vigilancia sobre los Gobiernos, la última instancia para el ciudadano que la autoridad vejase». Igualmente, era necesario «seleccionar el personal del Parlamento», cortando su comunicación con el pequeño distrito y dando su representación a las regiones; lo que contribuiría a «desaldeanizar» el sistema político (66). Cuando el conde de Romanones intentó articular, a comienzos de 1925, un frente único en defensa de la Constitución de 1876, Ortega se opuso, acusándole de pretender volver a la «vieja política» (67).

---

(63) LÓPEZ CAMPILLO (1972).

(64) JOAQUÍN MANSO, «A Espanha hoie. A revolução espanhola traduziu uma necessidade vital segundo nos diz o ilustre catedrático Ortega y Gasset», en *Diario de Lisboa*, 3-X-1923. Citado en ZAMORA (2002): 237 y ss.

(65) «Sobre la vieja política», en *El Sol*, 27-XI-1923.

(66) «El Parlamento: como dignificar su función», en *El Sol*, 12-VII-1924. «El Parlamento: como se pueden tener mejores parlamentarios», en *El Sol*, 19-VII-1924.

(67) «Entretrato polémico», en *El Sol*, 15-III-1925.

Con motivo de la muerte de Antonio Maura, a quien anteriormente no había regateado críticas, Ortega rindió homenaje al líder conservador, que fue «el único político que ha habido en España durante los últimos cuarenta años»; y cuyo acierto fundamental había sido el intento de fijar las bases de una reorganización de la vida política. Coincidió el filósofo con Maura en que la solución a la problemática suscitada por el caciquismo era la descentralización administrativa (68). Fue éste el punto de partida de su obra *La redención de las provincias*, publicada en 1930. Ortega creyó haber encontrado la solución al problema de la invertebración nacional, mediante la superación del localismo, potenciando la unidad inmediatamente superior, la provincia, y a través de ella suscitando la dinámica integradora. La estructura política que superaría la invertebración sería la consistente en intercalar entre los niveles negativos, pueblo y capital, ese agregado de provincias que era «la gran comarca». Se trataba de aprovechar lo que de movilizador tenía el regionalismo, para, a través de su reconversión, hacer de ella la base de la reconstrucción nacional (69).

Pero Ortega, en aquellos momentos, no sólo se dedicaba al análisis de la situación española, sino que redactaba su obra más célebre, *La rebelión de las masas*, donde intentó dar su diagnóstico sobre la crisis que atenazaba al mundo. No había duda de que las sociedades padecían una clara crisis moral. De nuevo, Ortega partía de su concepción elitista de la sociedad, que es siempre, se quiera o no, «una unidad dinámica de dos factores: minoría y masa». La minoría son los individuos o grupos de individuos «especialmente cualificados». Masa es «el hombre medio». El hombre-masa es «el hombre previamente vaciado de su propia historia», sin entrañas en el pasado, y, por lo mismo, dócil a todas las disciplinas llamadas «internacionales». En contraposición a éste, se encuentran los hombres selectos, los nobles, los únicos activos y no sólo reactivos, para quienes vivir es una perpetua tensión, un incesante entrenamiento; son «los ascetas». Pues bien; cuando las masas, incapaces de alentar un proyecto de vida colectiva, pretenden actuar por sí mismas, cuando se levantan contra su propio destino y aspiran al mando, podemos hablar, dice Ortega, de rebelión de las masas. Ello es evidente en el caso político. Bolchevismo y fascismo son conceptuados como «movimientos típicos de hombres-masa»; son claros ejemplos de «regresión sustancial». Pero lo mismo acontece en el arte, en la religión y en la propia vida intelectual. La rebelión de las masas ha producido, además, un tipo humano cuya psicología es la del «señorito satisfecho». Este modo deficiente de ser

---

(68) «Maura o la política», en *El Sol*, 18-XII-1925.

(69) ORTEGA Y GASSET (1973b).

hombre es propio de quien se comporta exclusivamente como heredero: «ahora la herencia es la civilización —las comodidades, la seguridad; en suma, las ventajas de la civilización». Semejante inautenticidad, grave ya de por sí en la vida individual, cobra un carácter de amenaza generalizada cuando caracteriza a la conciencia colectiva de los pueblos. En la obra, Ortega manifestó, además, su admiración por los liberales doctrinarios franceses, atribuyéndoles el mérito de haber descubierto la dimensión política de lo histórico en una época en que aún seguía viva la tradición racionalista. Y es el que «los confusionarios del 89» se propusieron nada menos que la transformación súbita de las sociedades; lo que chocaba con uno de los fundamentos de la antropología humana, como era la continuidad, dado que «en la vida humana nunca se puede empezar de nuevo»; por el contrario, «las revoluciones, tan incontinentes en sus prisas, hipocritamente generosa, de proclamar derechos, han violado siempre, hollado y roto el derecho fundamental del hombre; tan fundamental que es la definición misma de su sustancia: el derecho a la continuidad». El hombre nunca es el primer hombre, porque, a diferencia del animal, merced a las tradiciones, acumula su propio pasado, lo posee y lo aprovecha. En ese sentido, «romper con el pasado, querer comenzar de nuevo, es aspirar a descender y plagiar al orangután» (70).

Las discrepancias del filósofo con la Dictadura comenzaron alrededor de 1928. Primo de Rivera era lector asiduo de los artículos de Ortega en *El Sol*; pero no permitió que se publicara una de sus colaboraciones, centrada en su idea de «comarca»; y en una nota sugirió que siguiera con sus artículos y que incluyera el censurado en un libro junto al resto, donde sus ideas regionalistas tendrían un menor impacto. Ofendido, Ortega se negó a continuar; pero luego, una vez caído Primo de Rivera, lo incluiría en *La redención de las provincias* (71).

Muy mal recibido por el filósofo fue el proyecto de estatuto universitario del ministro Eduardo Callejo, que autorizaba a los agustinos y jesuitas a conceder títulos académicos. Los estudiantes iniciaron una protesta, que fue reprimida con severidad por el régimen. Se cercó la Universidad. Lo que tuvo como consecuencia la dimisión de varios profesores, entre ellos el propio Ortega (72).

A esas alturas, la valoración eclesiástica de sus ideas filosóficas no era excesivamente positiva. En 1928, el Padre Venancio Carro le catalogaba, no entre los filósofos, sino entre los meros «ensayistas», carentes de «un siste-

---

(70) ORTEGA Y GASSET (1981b): 151 y ss.

(71) ZAMORA (2002): 263 y ss.

(72) ZAMORA (2002): 281 y ss.

ma más o menos original». Ortega era un «hombre de mucha cultura y de vigorosa mentalidad»; pero «no sabríamos decir cuál es su metafísica». Sus obras eran de «carácter literario que se leen con gusto por su estilo y hasta por sus ideas». No obstante, el dominico tenía esperanzas de que, como demostraban sus últimos escritos, Ortega lograra «conquistarse a sí mismo». «Celebraríamos que así fuera. Su renovación influiría, sin duda, en la parte de la juventud que le sigue» (73). Desde Barcelona, el Padre Joan Tusquets veía en Ortega al «pensador més fort amb què auvi compta Espanya». «Olimpicament perspiciac, estilista serenissim, entremaliat, agermanador extraordinari de fantasia i de precisió, ha intersat a les seves aventures filosòfiques nuclís importants de la cultura castellana». Tusquets señalaba que sus obras se leían cada vez más en Cataluña; lo que «ens portarà, al costats de molt beneficis, danys innegables», dado que su filosofía era una «síntesi arriscada de relativisme y absolutisme» (74). Otro católico catalán conservador, Tomás Carreras Artau, denunciaba su «defectuosa» construcción filosófica, tachándola de «desordenat i confusionari» (75). Por su parte, el Padre Guillermo Fraile interpretaba de forma más positiva las aportaciones de Ortega, «autor estimado», «ilustre escritor», «prosa de orfebre». Celebraba, ante todo, su crítica al racionalismo. Existía, no obstante, el peligro de que su perspectivismo degenerara en «subjetivismo», «en pura relatividad»; pero creía que, en el fondo, no era así: «En general, su teoría realiza felizmente la unión entre lo objetivo y subjetivo. Y de esta unión ha de brotar su doctrina —tan bellamente expuesta— del perspectivismo». Su visión de la historia de España le merecía reparos: «Pero, aunque muchas cosas que dice sean verdad, ¿son toda la verdad? Indudablemente que no. Entre los elementos que analiza se echan de menos muchos que contribuyen a formar el carácter nacional. Cervantes era un hombre de fe, como lo es Don Quijote, como lo era la España tradicional, y este elemento —agudamente expresado por Azorín— preside nuestras conquistas y el desarrollo de nuestra raza» (76). Desde Francia, el Padre Pierre Jobit, estudioso del krausismo español, señalaba que las ideas de Ortega sobre la nación y el poder eran «particularmente interesantes», viendo en ellas la influencia de Comte, Tarde y Durkheim. De paso, criticaba al Padre Venancio Carro, por su acusación de falta de sistema

---

(73) CARRO (1928): 68-71.

(74) «El relativisme d'Ortega i Gasset», en *Criterion*. Tomo IV, 1928, págs. 26 y ss.

(75) CARRERAS ARTAU (1931): 231 y ss.

(76) «Las Obras Completas de Ortega y Gasset», en *La Ciencia Tomista*, núm. 142, julio-agosto de 1933, págs. 344-345, 352.

filosófico en Ortega: «Estimamos, contra tal censor de Ortega, que se puede ser verdaderamente filósofo sin haber dicho la última palabra» (77).

Cuando se produjo la dimisión de Primo de Rivera, su valoración de la Dictadura fue totalmente negativa. En el fondo, el Dictador había sido el «enfant terrible» del antiguo régimen. Al mismo tiempo, se volvió a mostrar partidario de una profunda reforma política (78). No resulta extraño que el programa y la actuación política del sustituto de Primo de Rivera, el general palatino Dámaso Berenguer, consistente en un retorno a la situación anterior a 1923, le llevara ya a una militancia explícitamente republicana. Su célebre artículo «El error Berenguer» fue un golpe maestro a una Monarquía que atravesaba por una de sus peores crisis. El filósofo había llegado a la conclusión de que la Monarquía de la Restauración, buena o mala cuando se instauró, había dado de sí cuanto podía; y que la única solución política venía de la mano de un nuevo régimen republicano: «¡Españoles, vuestro Estado no existe! ¡Reconstruirlo! Delenda est Monarchia» (79). Su republicanismo fue muy mal recibido por *El Debate*: «Le hemos visto no hace mucho firmar un «delenda est monarchia», en que el señor Ortega se permitió verter en la severa fórmula de Catón el incontenido desahogo que sus nervios necesitaban hacer como necesidad personal» (80).

Poco después, Ortega, al lado de Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala, fundó la Agrupación al Servicio de la República, cuyo objetivo era «movilizar a todos los españoles de oficio intelectual para que formen un copioso contingente de propagandistas y defensores de la República española», «hacer una leva general de fuerzas que combatan a la Monarquía» (81).

### III. UN REPUBLICANO CONSERVADOR

Uno de los grandes y graves hándicaps de la II República fue la inexistencia de una derecha genuinamente republicana. Los partidos acaudillados por Niceto Alcalá Zamora, Miguel Maura y Melquiades Álvarez fueron grupo de notables, sin base de masas, ni proyecto político preciso (82). La Agrupación al Servicio de la República pudo haber llenado ese hueco; pero,

(77) «Les idées de nation et de pouvoir dans l'oeuvre de José Ortega y Gasset», en *Revue Internationale de Sociologie*, núms. III y IV, mars-avril de 1931, págs. 129 y 132.

(78) «Organización de la decencia nacional», en *El Sol*, 5-II-1930.

(79) «El error Berenguer», en *El Sol*, 15-XI-1930.

(80) «Lo del día. Fuera de su sitio», *El Debate*, 15-III-1931.

(81) «Agrupación al Servicio de la República», en *El Sol*, 10-II-1931.

(82) ÍÑIGO FERNÁNDEZ (2000).

por diversas razones, tampoco llegó a cristalizar. Poco antes de la caída de la Monarquía, la Agrupación había publicado una circular en la que se indicaban los puntos esenciales de su programa: Estatuto de Trabajo, declarando a todos los ciudadanos «trabajadores»; sindicación forzosa; economía organizada; descentralización administrativa; y separación de la Iglesia y el Estado. La Agrupación aspiraba a «fundir intelectuales y obreros» y anunciaba la creación de una sección juvenil (83).

Una vez proclamada la II República, Ortega saludó al nuevo régimen. Tras elogiar la forma pacífica de su nacimiento, el filósofo le ofreció «unos adavanes de doctrina» (84). Con motivo de la quema de conventos de mayo, protestó contra «el fetichismo primitivo y criminal» de aquella acción (85). En las elecciones, la Agrupación consiguió catorce escaños. Y Ortega resultó elegido por la circunscripción de León, donde contaba con el apoyo de Justino de Azcárate (86). En todo momento, el filósofo se esforzó en negar que el advenimiento de la República hubiera significado una revolución; tal supuesto era «la tergiversación más grave y desorientadora que puede cometerse». Tanto era así que mientras no se enterrase el vocablo «revolución», «la República no habrá recobrado su tono limpio, su son de buena ley». Era necesario «ir sin vacilación a una reforma pero sin radicalismo» (87).

En un primer momento, alabó la ejecutoria de Manuel Azaña, al frente del Ministerio de la Guerra. Su reforma de las Fuerzas Armadas era «la hazaña de Azaña: la reducción radical del Ejército» (88). Pero, poco a poco, se fue distanciando del régimen que había contribuido a instaurar. En sus discursos, se mostró partidario de un «Estado fuerte» y «una economía organizada», «sin aplastar al individuo productor, al capitalista, al empresario particular, antes bien, embarcándole animosamente, interesándole en el gran negocio colectivo» (89). De un parlamento «magro y sobrio», de una democracia «poco parlamentaria y charladora». Igualmente propugnó la generalización del autonomismo a toda España, con el objetivo de desvalorizar las reivindicaciones de los nacionalismos periféricos. Y la elección del presidente de la República por asambleas regionales. Abogó por la separación de la Iglesia y el Estado; pero el proyecto de los republicanos de izquierda le parecía de «gran improcedencia». A ese respecto, el Estado debía «actuar

---

(83) «Circular» (1931), en ORTEGA Y GASSET (1973c): 57 y ss.

(84) ORTEGA Y GASSET (1973c): 75.

(85) *Crisol*, 14-V-1931.

(86) ZAMORA (2002): 333.

(87) «Un aldabonazo», en *Crisol*, 9-IX-1931.

(88) «¡Pensar en grande!», en *Crisol*, 2-VI-1931.

(89) «Discurso en León» (1931), en ORTEGA Y GASSET (1973c): 109.

con nobleza, por las fuerzas del pasado que representa; pero, además, con cautela» (90).

Notable fue asimismo su discurso sobre el Estatuto de Cataluña, en el que acusó al nacionalismo catalán de «particularismo», «un sentimiento de diotorno vago, de intensidad variable, pero de tendencia sumamente clara, que se apodera de un pueblo o colectividad y le hace desear ardientemente vivir aparte de los demás pueblos o colectividades». Cataluña adolecía de «señerismo», una actitud incoercible, que tan sólo podía «conllevarse». Se negó a ceder a las instituciones autónomas la enseñanza, ni el orden judicial. Había que dar satisfacción al «anhelo regionalista», pero sin merma de la soberanía nacional (91).

Y es que el desarrollo de los acontecimientos, y en concreto la política de la coalición republicano-socialista liderada por Manuel Azaña, no gustó al filósofo. Es célebre su «¡No es esto, no es esto!», con que terminaba su artículo titulado «Un aldabonazo» (92). Pidió la «rectificación de la República» y se mostró partidario de la organización de un partido «de dimensión enorme, de rigurosa disciplina, que sea capaz de imponerse, de defenderse frente a todos los partidos partidistas». Tal fue la tesis de su discurso pronunciado en el cine de la Opera el 6 de diciembre de 1931; pero su mensaje fue desoído, entre otros por Miguel Maura, a quien se había dirigido el filósofo, y que asistió al acto (93). *El Debate* pronosticó el fracaso del proyecto orteguiano. Y es que el filósofo había hablado en aquel discurso como «lo que es, un literato, un ensayista, un profesor, un observador de la realidad que le circunda, un pensador». «Pero ni ayer ni nunca fue ni será el señor Ortega un gran hombre político, menos promotor de un nuevo partido. Ni es tal su vocación, ni sus aptitudes favorecen el intento». Y terminaba el artículo diciendo: «En cualquier caso menos nos disgustará el triunfo de hombres respetuosos, mesurados, selectos como el señor Ortega, que la victoria de quienes no saben sino achabacagnar cada vez más la política y envilecer la vida colectiva» (94).

Finalmente, Ortega, desilusionado, optó por el abandono de la vida política. La Agrupación acabó por disolverse, con gran alegría de las izquierdas, que se distinguieron por su desdén e incluso por su odio hacia el filósofo. De hecho, Ortega fue una de las personas que salieron peor paradas en los *Diarios* y las *Memorias* de Manuel Azaña. La hostilidad del político alcaláino

---

(90) «Proyecto de Constitución» (1931), en ORTEGA Y GASSET (1973c): 111 y ss.

(91) «Proyecto de Constitución» (1931), en ORTEGA Y GASSET (1973c): 111 y ss.

(92) ORTEGA Y GASSET (1973c): 142.

(93) ORTEGA Y GASSET (1973c): 95 y ss.

(94) «El discurso de Ortega y Gasset», *El Debate*, 8-XII-1931.

venía de lejos. Ya en 1927 expresó su manifiesta antipatía hacia el madrileño: «Ortega ha puesto al alcance de las damas y de los periodistas el vocabulario de la filosofía. Una cosa es pensar; otra tener ocurrencias. Ortega tiene ocurrencias (...) Quédese en revistero de salones. Su originalidad consiste en haber tomado la Metafísica por trampolín para su arribismo y de sus ambiciones de señorito» (95). Ya en la República, Azaña confesaba, en sus diarios, que, a pesar de las alabanzas de Ortega a su reforma militar, «entre este hombre y yo toda cordialidad es imposible». Ortega era «un camelista», «masa encefálica», de «un fondo de provinciano incurable», «dice pedanterías», experto en «críticas fáciles», que, además, se había entrevistado en secreto con Ángel Herrera para torpedear la Constitución. Le coloca en «la parte más conservadora de las Cortes»; califica de «endebles» y «añejos» sus discursos, sobre todo en sus críticas al Estatuto de Cataluña; le acusa de hacer «lo que puede por destruirnos» y de «jesuitismo», porque «su malhumor contra la República data de la aprobación del artículo 26». Incluso atribuye la intentona del 10 de agosto de 1932, no sólo a las campañas periodísticas de *ABC* o *El Debate*, sino a «algunos artículos de Ortega». Y señala: «La impresión que ha causado a don José Ortega el fracaso de Sanjurjo es que aquí no se sabe organizar nada». Le veía, además, relacionado con Juan March (96).

Pero la diatriba antiorteguiana más radical fue la protagonizada por el socialista Luis Araquistáin, en las páginas de la revista marxista *Leviatán*, donde le calificó de «coruscante escritor», de «pequeño burgués», de «autoselecto», de «romántico» —en el sentido de Carl Schmitt—, de «egocéntrico», etcétera, etc. Luego descalificó su pensamiento, «inconcluso y contradictorio», «como obra casi siempre improvisada, por lo general y desprovisto de una información completa o bastante amplia, cuyas fuentes, por otra parte, rara vez aparecen en sus escritos», «un pensamiento desordenado y discontinuo». Ortega era un «individualista vitalista a ultranza, para quien la sociedad, ahora y siempre, tiene una inmutable estructura». Su vitalismo era, en consecuencia, «esencialmente contrarrevolucionario», heredero de Schopenhauer y Nietzsche (97). La animadversión de Araquistáin hacia Ortega no cesó con el tiempo; en su última obra, el escritor socialista calificó *La rebelión de las masas* de «eyaculación panfletaria» (98).

(95) AZAÑA (III.1990): 866.

(96) AZAÑA (1980): 65, 79, 99, 137, 158, 195, 467, 245, 323, 388, 487, 424 y ss. (1997): págs. 9, 31, 53, 59 y ss.

(97) LUIS ARAQUISTÁIN, «José Ortega y Gasset: profeta del fracaso de las masas», en *Leviatán*, núms. 8 y 9, diciembre de 1934 y enero de 1935.

(98) ARAQUISTAIN (1968): 83 y ss

En parecidos términos se expresaba Julián Izquierdo Ortega, que criticó el contenido de *La rebelión de las masas*, acusándole de ignorar la influencia de las relaciones económicas capitalistas en la masificación de las sociedades; y de no preocuparse por la situación social de los obreros: «El desprecio de Ortega lo mismo cae sobre la masa de parásitos que sobre la masa de los trabajadores». Su estudio finalizaba con una descalificación del elitismo orteguiano: «¡Menguada aristarquía la del que no desee que las masas sean libres y asciendan!» (99).

Tras la dimisión de Ortega, la Agrupación al Servicio de la República estuvo dirigida, en el Parlamento, por Alfonso García Valdecasas. Hasta entonces, su trayectoria había sido la de un liberal. Su cambio de perspectiva política fue paralela al viraje de Ortega hacia posiciones muy críticas hacia el texto constitucional y la política del gobierno republicano-socialista. García Valdecasas fue uno de los fundadores del llamado Frente Español, cuyo primer y único manifiesto se publicó el 7 de marzo de 1932; y donde aparecían las firmas de María Zambrano, Eliseo García del Moral, Salvador de Lissarrague y José Antonio Maravall. En el manifiesto, tuvieron pleno desarrollo los conceptos orteguianos de comunidad nacional, corporativismo y exaltación de los valores espirituales (100). El manifiesto no tuvo repercusión alguna en la opinión pública; pero sí las intervenciones de García Valdecasas en el Parlamento, sobre todo sus críticas a la política económica y religiosa de los republicanos, lo mismo que a la radicalización de los socialistas. En ese sentido, el grupo fascista de las Juntas de Ofensiva Nacional-Sindicalistas le consideraba una «voz casi afin» (101).

Las JONS habían sido fundadas en 1931 por Ramiro Ledesma Ramos, joven intelectual, discípulo de Ortega y colaborador de la *Revista de Occidente* y de *La Gaceta Literaria*. Ortega fue una auténtica revelación para Ledesma. Su relación debió ser estrecha. En una carta le llama «querido maestro» y le interpelaba sobre la relación entre el pensar filosófico y la problemática nacional (102). Frente a sus críticos, que le negaban el título de filósofo, Ledesma le consideraba el más eminente pensador español. Creía, además, que Ortega iba camino de conseguir su objetivo de «superar el idealismo, descubriendo antes del pensamiento, una realidad vital que le precede». Sin embargo, estimaba que algunos temas metafísicos no habían sido tratados por el maestro con la debida exhaustividad y que, por lo tanto, toda-

---

(99) IZQUIERDO ORTEGA (1935): 79, 81, 83-84.

(100) *Luz*, 7-III-1932.

(101) *JONS*, núm. 3, agosto de 1933.

(102) Archivo Centro Ortega y Gasset, 3-IV-1930.

vía no había logrado la construcción de un sistema filosófico expreso. En particular, Ortega no dejaba excesivamente claras las relaciones entre «razón pura», «logos» y «vida» (103).

La política acabó por separarlos. Ledesma no transigió con el liberalismo orteguiano; y llegó a acusar al maestro de ser el portavoz de una concepción anacrónica de la vida política, cuya base era la artificial distinción entre pueblo, nación y Estado. En ese sentido, Ortega era un «intelectual extrafino», cuya perspectiva conservadora le incapacitaba «para renovar la fuerza de los hechos políticos nuevos que aún no tengan un marchamo nuevo» (104). Pese a ello, la influencia de *España invertebrada* es palpable en su pensamiento. Su nacionalismo, como el orteguiano, era proyectivo, contrario al tradicionalismo menendezpelayista (105). La solución vertebradora era el Estado totalitario y el partido único (106). Al mismo tiempo, Ledesma se hizo eco de las soluciones propugnadas por Ortega en su libro *La redención de las provincias*. El fundador de las JONS veía en la comarca el ente de mayor realidad en la vida pública local. La ventaja de semejante opción era doble. Por un lado, servía para superar la división de España en provincias que había realizado el liberalismo un siglo atrás; por otro, representaba una manera diferente de abordar el problema nacionalista a como lo abordaban los nacionalistas vascos y catalanes, atentos al específico «hecho diferencial» y no a la unidad y fines de la nación española (107).

De la misma forma, Ernesto Giménez Caballero fue admirador de Ortega y colaborador de la *Revista de Occidente*. En su obra *Genio de España* criticó algunas de las tesis defendidas por Ortega en *España invertebrada*, sobre todo su «germanismo», que calificó de «herejía». Sin embargo, el filósofo acertó a percibir, en esa obra, la nueva realidad social y política que se abría paso, tras la Gran Guerra: «miletantismo contra democracia; estado fuerte contra liberalismo; huestes ejemplares (milicias populares) contra ejércitos industrializados; amor al peligro frente a espíritu industrial; política internacional y económica frente a nacionalismo de política interior; vuelta a primacías medievales frente a insistencia en valores individualístico-humanis-

---

(103) «Sobre un libro político de Ortega y Gasset», *La Conquista del Estado*, núm. 8, 2-V-1931. «Unamuno y la filosofía», en *La Gaceta Literaria*, 15-VII-1930. «Filosofía 1930», en *La Gaceta Literaria*, 1-I-1931.

(104) «Sobre un libro político de Ortega y Gasset», en *La Conquista del Estado*, núm. 8, 2-V-1931.

(105) LEDESMA RAMOS (2003).

(106) «Ideas sobre el Estado», en *Acción Española* núm. 24, marzo 1933.

(107) «Sobre un libro de Ortega y Gasset», en *La Conquista del Estado*, núm. 8, 2-V-1931.

tas. Y, sobre todo, capitanes máximos responsables y cesáreos que asumieran la tragedia heroica del Mandar frente a muñecos mediocres irresponsables y parlamentarios que eludiesen constantemente la noble tarea de gobernar mundos». En el fondo, Ortega, en relación al fascismo, utilizaba la táctica de la urraca, por un lado el grito y en otro pone los huevos, «un fenómeno de hipocresía histórica». Y es que el filósofo tenía «terror a las consecuencias» políticas de sus ideas y planteamientos (108).

Por su parte, Alfonso García Valdecasas entró en contacto con Ledesma Ramos y con José Antonio Primo de Rivera, igualmente admirador de Ortega. García Valdecasas fue uno de los fundadores de Falange Española. En su intervención en el mitin que dio a la luz el nuevo partido, García Valdecasas desarrolló una crítica idealista del proyecto de la modernidad, personificado negativamente en las figuras del burgués y del proletario. La creación de ambos tipos desviados era producto del individualismo introducido en las relaciones sociales por la tradición protestante, cuyo resultado fue la pérdida de la dimensión comunitaria de la sociedad característica del catolicismo. Por eso, exaltaba, en contraste, la España de la Contrarreforma, poseedora de una unidad moral que tenía su expresión en una cosmovisión y una teología comunes (109). Inserto posteriormente en *Acción Española*, García Valdecasas criticó el fascismo, a partir de categorías orteguianas. Los nuevos sistemas totalitarios aparecían como «régimenes de masa, con insinuaciones jerárquicas. Se basan todavía en aquéllas conociendo su indocilidad característica» (110).

José Antonio Primo de Rivera fue un lector asiduo de Ortega. Y, a pesar de los ataques de éste al régimen que encarnó su padre, tuvo hacia él una actitud discipular. La influencia del filósofo en sus escritos puede percibirse con claridad en su concepto de nación. Primo de Rivera definió a la nación como una «unidad de destino en lo universal». Ser español no significa únicamente haber nacido en un lugar concreto del globo, sino ser llamado a la «empresa» que ha de realizar España en la historia universal. La nación es una «empresa», un «proyecto», que justifica por su «misión». Del concepto de «unidad de destino» deriva el patriotismo crítico, que se presenta como racional, «clásico», frente al patriotismo «romántico», basado en el particularismo, en los sentimientos elementales, tales como la lengua, la raza o la geografía (111). Con motivo de sus bodas de plata como catedrático, Primo

---

(108) GIMÉNEZ CABALLERO (1983): 63, 66, 74.

(109) *La Nación*, 30-X-1933.

(110) «Actividad intelectual», en *Acción Española*, núm. 84, febrero de 1936.

(111) PRIMO DE RIVERA (I.1976): 191 ss, 229, 347 y ss.

de Rivera publicó un artículo titulado «Homenaje y reproche a don José Ortega y Gasset», donde ofrecía al filósofo la consecución de la obra de vertebración nacional, para que, en el futuro, pudiera exclamar complacido: «¡Esto sí es!» (112).

No fueron los únicos. El falangista catalán José María Fontana, afirmó, en uno de sus libros: «Mi tozudez tuvo un gran forjador: yo no sé si molesto a alguien, pero a mí me hizo falangista don José Ortega y Gasset, mucho antes del acto del teatro de la Comedia» (113). Y Emiliano Aguado recordó la influencia de Ortega en la sociedad española anterior a la II República: «Cuando aparecía en *El Sol* algún folletón de Ortega, era un acontecimiento que no puede comprenderse hoy. Los libros de la *Revista de Occidente* eran también sucesos en aquella sociedad, a pesar de que aquella sociedad tenía un nivel tan bajo de vida, como se ha repetido después hasta el hastío». Como católico, consideraba que los libros publicados por la editorial orteguiana sobre temas de índole religiosa —Rudolf Otto, Scheler, etc.— le demostraron que «había un camino para ser religioso sin tener que someterse al camino trillado de la tradición». Era la mejor vía entre el catolicismo tradicional y el «laicismo inane» que triunfó a la largo del período republicano (114).

Tras su abandono de la política activa, Ortega volvió a su cátedra y a la especulación filosófica. No obstante, y a pesar de sus desengaños, continuó manifestando su fe republicana. La victoria de las derechas en las elecciones de 1933 alarmó al conjunto de las fuerzas republicanas. A Ortega le pareció la confirmación de sus críticas a la gestión del gobierno republicano-socialista. Sin embargo, defendió al régimen republicano en dos artículos. No faltaron, en ese sentido, advertencias a las derechas, sobre los peligros de la exacerbación del «señoritismo» y de cualquier tentación de carácter golpista. Su única alabanza fue para José María Gil Robles, el líder triunfante de la derecha católica, «joven atleta victorioso». Y terminaba Ortega aconsejando a las derechas que se integrasen sin vacilaciones en las instituciones republicanas, porque la República seguía siendo el único régimen político que podía garantizar el «destino» nacional (115). No tardó en contestarle su antiguo amigo Ramiro de Maeztu, director ahora de la revista monárquica *Acción Española* y flamante diputado por Guipúzcoa, a quien irritó la insistencia orteguiana en la defensa de la II República. Para el escritor vasco, los

---

(112) PRIMO DE RIVERA (II.1976): 831

(113) FONTANA (1977): 29.

(114) AGUADO (1970): 9 y 12.

(115) «En nombre de la nación, claridad», en *El Sol*, 9-XI-1933. «¡Viva la República!», en *El Sol*, 3-XII-1933.

republicanos eran tan sólo una minoría en la sociedad española; y, por lo tanto, el régimen era incapaz de consolidarse. Además, el filósofo no tenía en cuenta el cambio de mentalidad experimentado por la juventud y los intelectuales, cada vez más contrarios al liberalismo y más nacionalistas (116). Dos años después, Maeztu tuvo oportunidad de regocijarse ante las perplejidades de Ortega, cuando la editorial de la *Revista de Occidente* publicó la obra del corporativista austriaco Othmar Spann, *Filosofía de la sociedad*, en la que se sometía a una demoledora crítica el proyecto de la modernidad y sus representantes. Lo que venía a demostrar que Ortega y Gasset se había enterado, por fin, de la situación político-intelectual por la que atravesaba el mundo (117). Posteriormente, Maeztu acusó a Ortega de ser uno de los causantes de la crisis moral e intelectual que atenazaba a la sociedad española. Su historicismo raciovitalista llevaba al relativismo y, por ende, al nihilismo: «Tampoco creo que el señor Ortega y Gasset pueda ser incluido entre los fanáticos de la verdad. Le gusta demasiado condicionar el pensamiento al tiempo en que se concibe» (118).

A comienzos de 1932, Ortega había tenido una polémica con otro hombre de *Acción Española*, el poeta José María Pemán, quien, en una conferencia titulada «La traición de los intelectuales», había utilizado algunas ideas del filósofo sobre la rebelión de las masas, para atacar a su nueva militancia republicana. Y es que Ortega, a su juicio, contradecía su elitismo apoyando el sistema demoliberal. Frente a este fenómeno, Pemán propugnaba la constitución de un nuevo tipo de intelectual católico, inmune a las sugerencias de las masas y servidor y defensor de los valores eternos de la cultura y de la civilización (119). En su respuesta, Ortega acusó a Pemán de tergiversar sus ideas, tachándole de «pululante» (120). A su vez, el poeta gaditano le contestó, volviendo a criticar sus contradicciones políticas y calificándole de «olímpico» (121)

No podía faltar en *Acción Española* una interpretación, ciertamente muy crítica, de Ortega y su filosofía. En primer lugar, algunos de sus colaboradores, como Alvaro Alcalá Galiano, denunciaron su apuesta por la República (122). Sin embargo, entre Ortega y *Acción Española* existían más concomitancias de lo que, a primera vista, pudiera parecer. Como ya hemos seña-

(116) «Política y régimen», en *La Época*, 9-XII-1933.

(117) «¡Es la Nelken!», en *ABC*, 1-II-1935.

(118) «La verdad verdadera», *La Época*, 20-IV-1936.

(119) *ABC*, 21-II-1932.

(120) «Este señor Pemán...», *Luz*, 25-IV-1932.

(121) «De un pululante a un olímpico», *ABC*, 30-IV-1932.

(122) «La caída de un trono», en *Acción Española*, núm. 10, 1-V-1932, pág. 366.

lado, algunos discípulos del filósofo, como Eugenio Montes o Alfonso García Valdecasas, colaboraron en la revista monárquica. Y el diagnóstico de la crisis social contemporánea no era, en algunos casos, excesivamente diferente. La distinción entre masas y minorías, entre individuos egregios y vulgares, prolongada conscientemente a los fundamentos de la vida humana, se encuentra en ambos. Si algo se reprochaba al filósofo, como ya hemos visto en Pemán, no era precisamente su elitismo, sino el que no sacara las debidas e ineludibles consecuencias de esa filosofía social, es decir, el rechazo de la democracia. Es lo que criticaba, entre otros, Emilio Ruiz Muñoz, que escribía en la revista bajo el pseudónimo de «Javier Reyna», para quien el liberalismo era, en efecto, la raíz última de todo el proceso de rebelión de las masas, que Ortega denunciaba tan elocuentemente (123). Pero el rechazo fundamental de la revista monárquica al legado orteguiano era su laicismo; y ello era sumamente grave a todos los niveles, porque, a su juicio, sólo el retorno a los principios católicos podía resolver la crisis de las sociedades contemporáneas. La desacralizada visión de la historia de España defendida por Ortega, en sus obras, era, a ese respecto, abiertamente disfuncional. Por ello, José Pemartín diría que, en el fondo, la doctrina esencial de Ortega era «la supresión del catolicismo como parte fundamental de la historia de España» (124). Otros colaboradores de la revista eran de la misma opinión. Así, el eclesiástico Rafael García y García de Castro expresó su admiración por algunos de los planteamientos de Ortega, pero censuró su agnosticismo religioso. Le turbaba el desinterés orteguiano por la dimensión religiosa del hombre. Ortega le parecía «un alienígena en el terreno religioso»; y atacaba su «laicismo, el ateísmo de Estado». Celebraba, sin embargo, su abandono del «idealismo tradicional», «asentando su pie sobre la roca de la actualidad y realidad de la vida». Y, sobre todo, sus críticas elitistas a la «democracia morbosa». En el mismo sentido, consideraba *España invertibrada* «lo mejor que ha salido de la pluma de Ortega y Gasset», aunque denunciaba su «pesimismo patrio». Aceptaba igualmente su diagnóstico sobre la desmoralización de las sociedades europeas, pero creía que sólo mediante la influencia religiosa podría solventarse dicho proceso (125). El Padre Bruno Ibeas se encargó de señalar nuevamente que la filosofía orteguiana carecía de sistematicidad. Sus obras estaban cargadas de intuiciones profundas, pero no había conseguido articular una metafísica. Venía a ser un conjunto de posiciones idealístico-vitalistas, adaptado a las corrientes dominantes de la filosofía

---

(123) «Asteriscos», en *Acción Española*, núm. 30, 1-VI-1933, págs. 596-597.

(124) «Vida cultural», en *Acción Española*, núm. 47, 16-II-1934, pág. 224.

(125) GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO (1935): 262, 264, 277, 278, 282 y ss.

alemana, cuyo contenido nunca era definido con precisión. En realidad, lo que primaba en Ortega era, a su juicio, la dimensión estético-literaria: «Como literato, antes que otra cosa, ha de pasar a la historia» (126).

¿Tuvo noticia Ortega de aquellas críticas? Si hemos de creer a Eugenio Vegas, otro de los promotores de *Acción Española*, la respuesta es afirmativa. En sus memorias, el doctrinario monárquico nos dice que la revista se convirtió en «una de sus obsesiones» (127).

De nuevo, el Padre Joan Tusquets, desde Barcelona, se ocupó de Ortega, al que acusó de «propulsor del sectarismo intelectual». Seguía considerando al filósofo madrileño como «uno de los hombres de más relevante personalidad científica no sólo en España, sino en todo el mundo culto y que, ya con su palabra, ya con sus escritos, ha contribuido a propagar doctrinas muy del momento, algunas de ellas de gran interés filosófico». Sin embargo, su filosofía era «profundamente naturalista» e implicaba una «moral acomodaticia». Y concluía: «Por ese motivo, yo, que deseo para nuestra gente un espíritu amplísimo, pero unas formas de actuación absolutas, heroicas y pacientes, temo que la filosofía de Ortega y Gasset nos acarree estragos tan decisivos como los que hace algunos años ha ocasionado la elegancia fluctuante de Xenius» (128).

Sin embargo, Ortega manifestaba, en privado, su oposición al anticlericalismo de las izquierdas: «yo, que no soy católico —decía a sus alumnos—, no tengo un pelo de anticlerical». En 1935 le fue ofrecida la Banda de la República, que rechazó. Aceptó, en cambio, la Medalla de Madrid y el nombramiento de presidente honorario del PEN Club (129).

Cuando se cumplieron sus bodas de plata como catedrático, *El Debate* se hizo eco del aniversario: «Hemos respetado en don José Ortega y Gasset un pensamiento independiente, un rico fondo de cultura, una grave ecuanimidad y hemos admirado una pluma exquisita y brillante —en algunos aspectos, tal vez la primera de nuestros días— y un sentido crítico despierto y agudo en extremo» (130).

Al filósofo el estallido de la guerra civil le sorprendió en Madrid. Ante el temor de que su casa fuera asaltada por los revolucionarios, se refugió en la Residencia de Estudiantes, donde también se encontraban Ramón Menéndez Pidal y Gregorio Marañón. Allí un grupo de jóvenes intelectuales de izquier-

(126) «La filosofía de Ortega y Gasset», en *Acción Española* núm. 74, abril de 1935, págs. 6-7, 21.

(127) VEGAS LATAPIÉ (1987): 269.

(128) TUSQUETS (1932): 7-8, 49.

(129) ZAMORA (2002): 401, 402.

(130) «Ortega y Gasset», en *El Debate*, 24-XI-1935.

das, vestidos con monos de milicianos y algunos de ellos armados, entre los que se encontraba su discípula María Zambrano, instaron a Ortega y a sus acompañantes a firmar un manifiesto en favor de la República, con amenazas físicas muy serias. Bajo esta presión, Ortega, Menéndez Pidal, Marañón, Teófilo Hernando, Pérez de Ayala, Juan Ramón Jiménez y otros, optaron por firmar. Pero la mayoría no tardaron, cuando tuvieron oportunidad, en huir de la capital y, ya a salvo, dar su apoyo al general Franco. En concreto, Ortega denunció las presiones de que había sido objeto, criticando la actitud de algunos intelectuales europeos, con Albert Einstein a la cabeza, que apoyaban la causa republicana sin conocer la realidad del conflicto (131). Ortega logró huir a Francia. En España fue acusado de contrarrevolucionario y destituido como catedrático de universidad. En París pasó los primeros años de exilio. Más tarde, y por una corta temporada, se retiró a Holanda, en 1938. Al año siguiente recibió una invitación de Argentina, trasladándose a aquel país, de inmediato.

La actitud del filósofo exiliado no gustó a los republicanos. Especialmente dura fue la crítica de su antigua discípula María Zambrano, quien, quizá para compensar su efímera militancia en el Frente Español, publicó, en *El Mono Azul*, órgano de la Alianza de Intelectuales Antifascistas, un artículo titulado «La libertad del intelectual», cuyo destinatario no era otro que Ortega. Su contenido era abiertamente stalinista, denunciando «el individualismo burgués», caracterizado por «el asco del intelectual —del intelectual típico— por la masa, el apartamiento de la vida y su impotencia para comunicarse con el pueblo» (132).

Ortega quedó consternado por los asesinatos en zona republicana del liberal Melquíades Álvarez y de Manuel Rico Avello, antiguo militante de la Agrupación al Servicio de la República. En consecuencia, su actitud fue abiertamente profranquista. Se negó a firmar un manifiesto pro paz promovido por Salvador de Madariaga, lo mismo que a reconocer al gobierno de Barcelona como legítimo heredero de la II República. Incluso manifestó sus esperanzas en el papel que pudiera ejercer en el nuevo Estado Ramón Serrano Suñer, quien utilizaba en sus discursos algunas ideas de *España invertida* (133). En ese sentido, apostaba por una articulación de Europa en dos formas distintas de vida pública: «la forma de un nuevo liberalismo y la forma que, con un nombre impropio, se suele llamar *totalitaria*». Y sentencia-

---

(131) «En cuanto al pacifismo» (1938), en ORTEGA Y GASSET (1981b): 233-234.

(132) «La libertad del intelectual», en *El Mono Azul*, 10-IX-1936. ZAMBRANO (1998): 131-132.

(133) ZAMORA (2002): 427, 430. GAZIEL (2005): 19 y ss.

ba: «Los pueblos menores adoptarán figuras de transición e intermedias. Esto salvará a Europa. Una vez más resultará patente que toda forma de vida ha de menester su antagonista. El «totalitarismo» salvará al «liberalismo», destiñendo sobre él, depurándolo, y gracias a ello veremos pronto a un nuevo liberalismo templar los regímenes autoritarios» (134).

En Argentina, donde había dado dos exitosos cursos de conferencias en 1916 y 1928, no se le hizo objeto de la atención que Ortega se consideraba merecedor; tampoco realizó declaración alguna de antifranquismo que esperaban los republicanos argentinos y los españoles exiliados allí. El ambiente no le fue muy propicio; y en 1941 regresa a Europa, esta vez a Portugal, donde se estableció hasta el final de la II Guerra Mundial. Según el filósofo alemán Hans Georg Gadamer, Ortega vivía en la capital lusa, instalado en «los círculos de la alta aristocracia» (135). Finalmente, el filósofo optó por retornar a España; y lo hizo oficialmente el 4 de mayo de 1946 en el Ateneo madrileño con una conferencia sobre «Idea del teatro». Ortega, además, había sido restituído en su cátedra universitaria, aunque no volvió a ejercer la docencia (136).

#### IV. EL FRANQUISMO: LAS OFENSIVAS CLERICALES

La España a que Ortega regresaba le era, en gran medida, hostil, aunque no totalmente, como tendremos oportunidad de ver. Sus discípulos, tras la guerra civil, se encontraban dispersos. Recasens Siches, María Zambrano y José Gaos, en el exilio. Manuel García Morente, muerto en 1942, experimentó, durante la contienda, una profunda crisis espiritual, que le hizo evolucionar hacia el tradicionalismo católico de *Acción Española*, como lo demuestra su *Idea de la Hispanidad*, encarnada en un estilo de vida, cuyo arquetipo era el «caballero cristiano» (137). El más activo de sus discípulos en el interior fue el vallisoletano Julián Marías Aguilera, representante de lo que podemos llamar la «derecha orteguiana». A pesar de su acendrado catolicismo y de su indudable conservadurismo liberal, Marías había luchado en el bando republicano durante la guerra civil. Lo que, unido a su fidelidad orteguiana, provocó la suspensión de su tesis doctoral, dedicada a la filosofía

---

(134) «En cuanto al pacifismo» (1938), en ORTEGA Y GASSET (1981b): 237-238.

(135) GADAMER (1996): 144.

(136) ZAMORA (2002): 449-450.

(137) GARCÍA MORENTE (1953 y 1987).

del Padre Gatry, por un tribunal compuesto por García Morente, que votó a su favor; el Padre Barbado Viejo, Juan F. Utrilla y Víctor García Hoz (138).

Y es que la Iglesia católica era uno de los pilares del nuevo régimen, cuya legislación iba a tener un acusado carácter confesional. Para dotarse de legitimidad histórica, el franquismo hizo suyo el tradicionalismo cultural menendezpelayista. Y la escolástica adquirió el rango de filosofía oficial en la Universidad. Pero, lejos de ser monolítico, el nuevo régimen fue, de hecho, plural, conviviendo en su seno una diversidad de fuerzas políticas, intelectuales y de organizaciones que competían entre sí. A ese respecto, el franquismo resultó ser, en la práctica, una síntesis en la que confluyeron todas las corrientes de la derecha española. De ahí que Ortega tuviera también simpatizantes y discípulos entre los intelectuales afectos a la nueva situación política, sobre todo en los ámbitos del falangismo y entre los conservadores más abiertos a la modernidad. Sus grandes enemigos fueron los escolásticos, tradicionalistas e integristas católicos. Para ellos, el orteguismo, como filosofía e incluso como actitud intelectual, era sinónimo de laicismo, anticlericalismo, relativismo y agnosticismo religioso.

Antes del retorno de Ortega a España, se produjo una clara ofensiva clerical contra su persona y contra su filosofía. Pionero en estas lides fue el jesuita Joaquín Iriarte, con su libro *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*. Tras analizar su trayectoria vital, Iriarte se ocupó de su filosofía. Alabó *La rebelión de las masas*: «El ensayo tiene mérito, es justo reconocerlo. La sola leva de anclas en pos de tan audaz exploración acreditaría a su autor de pensador». Pero, como ya era costumbre en el clero, echaba de menos en su obra «una norma eterna que les dé sentido y sin un fin ulterior que les dé consistencia»; igualmente, censuraba su «escasa o nula representación de doctrinas ontológicas y sistemáticas». *España invertebrada* era un libro «desagradable» e insuficiente, porque «el dogma hispánico no cabe en las dimensiones de un folletón», «y menos lanzando por delante enunciados de tesis tan audaces y revolucionarias». Su teodicea era insuficiente, pues el Dios de Ortega no era «sino el nombre que damos a la capacidad culturalista que posee la vida». Le acusó, en consecuencia, de «relativismo o historicismo neto». Su acatolicismo, heredero de Renan y Nietzsche, era un «desastre» para su alma. Pero al jesuita le preocupaba tanto o más que el agnosticismo de Ortega, el «orteguismo», como «contenido doctrinal», como «actitud y posición», que «será gracia, forma, ensayo, divagación y hasta activismo centro impartidor de las formas filosóficas tudescas», que «va desarticulado de la tradición y sin piedad con los antepasados, sin investiga-

---

(138) MARÍAS (1988): 320-321.

ción histórico-filosófica, sin análisis de obras, sin intrinspección metafísica, sin catálogo, bibliografía, estudios comparativos, recuentos de valores a sí anteriores o yuxtapuestos». «Apenas se imagina a un orteguista exhumando documentos o estudiando con piedad escritos antiguos; ha de vérsese siempre teorizando con ardor, educando al Estado y a las naciones» (139).

Siete años después, Iriarte dedicó otro estudio al filósofo madrileño, *La ruta mental de Ortega*. Las circunstancias habían cambiado. El filósofo se encontraba ya en España; y sus *Obras Completas*, debidamente expurgadas de temas directamente políticos, habían sido publicadas, en seis tomos, a la altura de 1946. Iriarte centró sus críticas en el historicismo orteguiano, sinónimo para él de relativismo, que convertía a la religión en «una verdad parcial, con no poder ser verdad absoluta, con no tener validez para todos los tiempos y para todos los hombres». «Ninguna huella del Absoluto, de Trascendente, en un horizonte finista. Ningún valor incommovible en sus normas. Ninguna realidad intemporal en sus esencias». Un historicismo no ya anacrónico, según Iriarte, sino que se refutaba a sí mismo: «¿donde hacer pie para pensar la consistencia de sus propios asertos, que, nótese bien, tienen ya valor absoluto: todo es relativo, historicidad, he ahí el único principio absoluto? Las formas de pensar que nos llevan a tales conclusiones, ¿por qué han de tener valor de incommovibles, de dogmáticas?». Tanto el historicismo como la concepción orteguiana de la filosofía llevaban, pues, al «anticristianismo» y al «nihilismo». En consecuencia, el jesuita prevenía de su influencia en las juventudes universitarias: «Así se pondrá a la orden del día una petulancia incrédula y precoz en nuestras juventudes tan despiertas y tan fácilmente sugestionables». El libro finalizaba con un paralelo entre la figura y la obra de Ortega y Santayana, unidos ambos por su escepticismo, historicismo y nihilismo (140).

No muy diferente era la interpretación de Juan Roig Gironella, quien denunciaba la «desnuda pobreza ideológica» del raciovitalismo. Su nietzscheanismo «considera al hombre como una curiosa especie biológica, absurda, que ha tenido siempre la manía de poseer una razón y de imaginar que éste ha de predominar sobre el impulso espontáneo de la vida». El perspectivismo era una «perorata sin sentido», que llevaba al «escepticismo» y al «relativismo». Roig tan sólo reconocía a Ortega «la vistosidad de un estilo brillante» (141).

---

(139) IRIARTE (1942).

(140) IRIARTE (1949).

(141) ROIG GIRONELLA (s/f): 80, 94, 97, 102, 105 y ss.

Desde México, el jesuita José Sánchez Villaseñor veía en la filosofía orteguiana un producto de la grave crisis intelectual y política de principios del siglo xx. Era, en realidad, un discípulo de Nietzsche y de los neokantianos. Su mensaje revestía, en consecuencia, un «inusitado patetismo», porque propugnaba «el diletantismo relativista en metafísica»; lo que conducía al «inmoralismo en la ética». Ortega rebajaba la moral «a la cualidad deportiva, libre de sanciones, exenta de toda obligación»; y que se esforzaba «en coherencia con criterio nietzscheano el inmoralismo del gran político, con rasgos donde se adivinan los perfiles brutales del superhombre». «En su más recóndita intención, la obra orteguiana propugna la legitimación del ateísmo trágico». «Pesimismo glacial y escéptico», «pseudohumanismo», etc. Pese a ello, Sánchez Villaseñor no escatimaba algunos elogios a Ortega, «conferenciante eminente», «pensador de talla»; alababa la «certera intuición del diagnóstico defendido en *La rebelión de las masas*»; pero estimaba que su «inmoralismo vitalista» no conducía a la solución del problema (142).

El fiel Julián Marías intentó, sin demasiada dificultad, pues el nivel filosófico de aquella publicística era francamente deplorable, defender a su maestro de tales acusaciones, garantizar la continuidad del legado orteguiano y demostrar su compatibilidad con el catolicismo. A su juicio, la obra de los críticos, no sólo manifestaba su ignorancia filosófica, sino una abierta «voluntad de malentender» (143).

Pero, como ya hemos adelantado, ni Ortega ni Marías estaban solos en la España de Franco. Contaron con el apoyo del falangismo intelectual organizado en torno a la revista *Escorial*, cuyos principales animadores fueron Pedro Laín Entralgo, Dionisio Ridruejo y Antonio Tovar. Este grupo político-intelectual pretendía garantizar la continuidad del legado noventayochista y orteguiano, donde se encontraban, a su juicio, las raíces intelectuales del ideario falangista. Para Laín, Ortega representaba la «revaluación de la vida», de la «auténtica vitalidad». «La vida, como unidad primaria, como ímpetu creador, como fuente en la cual toman su lozanía todas las otras actividades humanas» (144). En su obra *España como problema*, el intelectual falangista presentó a Ortega como el principal heredero del 98, que había asumido un auténtico «ideal de eficacia» tendente a la europeización de la sociedad española; pero que cometió el error de no tener en cuenta suficientemente la fuerza de la tradición católica. Sin embargo, señalaba que «salva-

---

(142) SÁNCHEZ VILLASEÑOR (1943): 333-334, 176 y ss.

(143) MARÍAS (1950): 25 y ss.

(144) «Educación del ímpetu», en *Revista Nacional de Educación*, II, 1941, págs. 7 y ss. «Notas marginales al último libro de Ortega», en *Escorial*, mayo 1941, págs. 304 y ss.

das las inexcusables diferencias, pervive en nosotros lo mejor de su obra». Y concluía: «Queremos al catolicismo como luz y perfección, no como coacción» (145). Otro de sus discípulos inserto en el régimen era Alfonso García Valdecasas, director del Instituto de Estudios Políticos; y que utilizó, en aquellos momentos, algunas ideas de Ortega en su significativa obra *El hidalgo y el honor* (146). El historiador Luis Díez del Corral tuvo igualmente una fidelidad discipular hacia Ortega. Su célebre obra *El liberalismo doctrinario* era, como reconoció el propio Díez del Corral, de clara inspiración orteguiana: «Siempre le guardaré gratitud especial por una frase con la que topé cuando, partiendo de un estudio inicial sobre el pensamiento político de Cánovas, me retrotraía a la lecturas de los doctrinarios galos» (147). Ortega era, para él, «fundamentalmente maestro», porque su europeísmo, su apertura al saber científico, su capacidad de formalización conceptual resultó ser un beneficioso contrapeso «al tipo de personalismo hispánico de la generación del 98», cuyo arquetipo era Unamuno. «Él venía a ser la razón vital personalizada» (148). Como historiador de las ideas políticas, Díez del Corral valoraba en Ortega «una visión amplísima, sutilísima de lo político, que penetra por todos los poros de la vida social e histórica, que la dinamiza y espolea hacia el futuro». Y, justamente, por esa visión dinámica de lo estatal era posible, dentro de la concepción orteguiana, trascender la forma concreta del Estado nacional y llegar a formas superiores de convivencia más integradoras, es decir, a la unidad europea (149). Como en el caso de Díez del Corral, José Antonio Maravall unió la condición de historiador a la de político; e igualmente tuvo una gran devoción hacia Ortega. Durante la II República, fue un hombre muy próximo al filósofo; militó en su etapa de estudiante en la FUE, siendo uno de los firmantes, como ya sabemos, del manifiesto del Frente Español, cuyo principal redactor había sido García Valdecasas. Colaborador de la *Revista de Occidente* y de *Cruz y Raya*, su adhesión al Movimiento Nacional fue, tras la guerra civil, entusiasta (150). Miembro del Instituto de Estudios Políticos, aunó su devoción por Ortega con una perspectiva acusadamente antiliberal, manifestándose partidario de una política

---

(145) LAÍN ENTRALGO (1948): 120-121, 122, 146, 151.

(146) GARCÍA VALDECASAS (1948): 6-7 y ss.

(147) «Ortega ante el Estado», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 69, mayo-junio 1953, pág. 16.

(148) DIEZ DEL CORRAL (1956): 25 y ss.

(149) «Ortega ante el Estado», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 69, mayo-junio 1953, págs. 20-21.

(150) VARELA (1999): 323 y ss. «José Antonio Maravall», en *Historia 16*, octubre 1980, págs. 109 y ss.

de «libertad dirigida» para «el más exacto servicio de individuo, de la Patria y de Dios en ese quehacer común con la vida política de los pueblos» (151).

El regreso de Ortega a España y la misma situación europea contribuyeron a hacer más explícito su conservadurismo. En 1948, Ortega fundó, con algunos colaboradores, el Instituto de Humanidades, donde impartió, bajo un retrato de Franco y una enorme inscripción falangista, y con la asistencia de José María Pemán y Ramón Serrano Suñer (152), un curso sobre la filosofía de la historia de Arnold Toynbee. Este curso, publicado luego con el título de *Una interpretación de la Historia Universal*, sirvió al filósofo para jactarse de su influencia en Falange Española, «un grupo de la juventud española que ha ejercido una intervención muy enérgica en la existencia española». Para criticar a la democracia, cuya legitimidad calificó de «deficiente y feble». Y para reivindicar la funcionalidad de la Monarquía, «la primigenia, prototípica y ejemplar» (153).

En aquellos momentos, Ortega desarrolló, además, los fundamentos de su teoría sociológica, iniciada en los años treinta, cuya base existencial era un radical pesimismo antropológico, que recordaba a Thomas Hobbes y a Carl Schmitt. Para el filósofo, el hombre padecía una soledad constitutiva, derivada del hecho de que su vida es, por completo, intransferible. Desde sí mismo, el ser humano se abre al mundo y a los otros. Lo que distingue a los otros hombres de los demás elementos mundanos, como los animales, es el ser «capaz de responderme tanto como yo a él», de un modo recíproco. En la descripción del proceso de relación entre los hombres, aparece la noción de violencia como factor que rige las relaciones humanas. La conducta humana tiene, para Ortega, un «contenido terrible», porque el hombre es «capaz de todo, ciertamente de lo egregio y perfecto, pero también no menos de lo más depravado»; lo que siempre lleva a ponerse «en lo peor y anticipar que su reacción puede darme una puñalada» (154).

En una conferencia en la Universidad de Berlín, en 1949, el filósofo volvió a criticar a la democracia, un concepto cuya utilización se había vuelto «estúpida y fraudulenta». Después de Yalta se había convertido en una «rama», porque «fue pronunciada y suscrita allí por hombres que le daban sentidos diferentes, más aún contradictorios: la democracia de uno era la antidemocracia de los otros dos, pero tampoco estos dos coincidían suficiente-

---

(151) «Liberalismo y libertad en Europa», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 21, 1945, págs. 6-7, 42-43.

(152) GAZIEL (2005): 109 y ss.

(153) ORTEGA Y GASSET (1980): 131 y ss.

(154) ORTEGA Y GASSET (1988): 53 y ss.

mente en su sentido». Criticó la idea de contrato social como «el más insensato ensayo que se ha hecho de poner la carreta delante de los bueyes». Defendió la nación: «Nación no es nosotros, sino que nosotros somos Nación. No la hacemos, ella nos hace, nos constituye, nos da nuestra radical sustancia». Interpretó la existencia de los regímenes autoritarios, no como realidades políticas «engendradas por los caprichos o la intriga», sino como «manifestaciones ineludibles del estado de guerra civil en que casi todos los países se hallan hoy». El filósofo seguía denunciando la «vulgar idolatría de la Revolución Francesa»; y no dejaron de ser significativas sus elogiosas menciones al conservadurismo de Edmund Burke, «en quien, por primera vez, aparecen resueltamente afirmadas la tradición, la costumbre, el instinto, los impulsos espontáneos de cada pueblo que habían sido considerados hasta entonces como los pudenda de la historia» (155). Goethe igualmente era el representante de la nueva mentalidad conservadora y antiutópica. El escritor alemán rehusó siempre apoyarse, para vivir, en la utopía. Se encontraba totalmente al margen de la filosofía optimista del siglo XVIII y de la idea de progreso. A ese respecto, la gran tarea goethiana era «la construcción de una civilización que parta expresa y formalmente de las negatividades humanas, de sus inexorables limitaciones y ellas se apoye para existir en plenitud». *Entragung* —resignación— era la expresión que ayudaba a perfilar la nueva mentalidad, basada en la aceptación de «las manquedades y negaciones de nuestro destino» (156).

No obstante, el filósofo tampoco escatimó críticas a sus viejos enemigos, como Menéndez Pelayo, a quien, dirá, «por grotescas e inoperantes razones no intelectuales se ha querido estos años galvanizar» (157). Al escolasticismo, que tachó de «degradación de la ciencia en mera terminología». Y, lo que es más significativo, a la Contrarreforma como fenómeno histórico-político-intelectual, que consideraba un «daño definitivo» a España, porque implicó la «hermetización de nuestro pueblo hacia y frente al resto del mundo» (158).

El historiador José Luis Abellán ha defendido la tesis de que Ortega regresó a España para favorecer el retorno de la democracia, apoyando la alternativa monárquica representada por Juan de Borbón (159). Pero no aporta pruebas suficientes, a la hora de demostrarlo. En cualquier caso, probaría que

(155) «De Europa meditatio quedam» (1949), en ORTEGA Y GASSET (1985): 34, 45, 102 y 109.

(156) «Sobre Goethe bicentenario» (1949), en ORTEGA Y GASSET (1983b): 78-79.

(157) ORTEGA Y GASSET (1970): 124-125.

(158) ORTEGA Y GASSET (1992): 201, 373-374.

(159) ABELLÁN (2005): 150 y ss.

el filósofo apostaba por una solución conservadora. Ortega tuvo conversaciones con sus viejos enemigos de *Acción Española*, Pedro Sainz Rodríguez y Eugenio Vegas Latapié, pero esto no demuestra nada. Ortega no estuvo entre los firmantes del célebre «Saluda» de apoyo al pretendiente cuando éste se instaló en la localidad portuguesa de Estoril. Si lo estuvieron algunos liberales como Melchor Fernández Almagro, Gabriel Maura, Ramón Menéndez Pidal o su discípulo Alfonso García Valdecasas. Sin embargo, por aquel entonces, la inmensa mayoría de los partidarios del retorno de la Monarquía eran profundamente antiliberales. La alternativa monárquica al franquismo no se cifraba en la restauración del régimen constitucional, sino, como lo prueban las llamadas Bases de Estoril, en la instauración de la Monarquía tradicional y corporativa de *Acción Española*. Además, el grupo político-intelectual en que se apoyaba el proyecto monárquico, organizado en torno a la revista *Arbor*, se caracterizó por su antiliberalismo radical. Sus principales animadores eran Rafael Calvo Serer, Florentino Pérez Embid, Ángel López-Amo y Vicente Marrero, todos ellos miembros de la sociedad religiosa Opus Dei y herederos de *Acción Española*. Seguidores de Menéndez Pelayo y Maeztu, identificaban la tradición nacional con el catolicismo; y, por lo tanto, se mostraron muy críticos con Ortega. Calvo Serer denunciaba la antipatía del filósofo hacia Menéndez Pelayo y, sobre todo, «su dictadura intelectual en la vida española hasta 1931», conducente «a oscurecer en todo este tiempo la obra cultural de don Marcelino» (160). El más militantemente antiorteguiano fue Vicente Marrero, para quien Ortega era «el mandarín de un China amurallada de intelectuales que han heredado del maestro muchas de sus aficiones: el adornarse y pavonearse con plumas exóticas, la helomaquia, el hinchar el pecho, engolar la voz, el trato digno de un emperador de Bizancio» (161). Una excepción en este grupo fue la de Gonzalo Fernández de la Mora, quien, en su etapa de estudiante universitario, pasaba por ser «un orteguiano furibundo» (162).

Los colaboradores de *Arbor* fueron los críticos más arriscados de la política liberalizadora propugnada, desde el Ministerio de Educación Nacional, por Joaquín Ruiz Giménez, y que contó con el apoyo de Laín Entralgo, Rídruejo, López Aranguren, Pérez Villanueva, Tovar, Zubiri, etc. En ese contexto, se produjo un homenaje a Ortega, con motivo de su jubilación como catedrático, organizado por sus discípulos católicos, que Vicente Marrero criticó, desde *Arbor*, denunciando que la filosofía orteguiana había sido, y

---

(160) CALVO SERER (1956): 167 y ss.

(161) MARRERO (1955): 11.

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

era, «el esfuerzo encaminado a descristianizar a España más inteligente, sistemático y brillante que se ha visto en nuestra patria después de la aparición de la Institución Libre de Enseñanza» (163). La respuesta de los orteguianos no se hizo esperar: Laín, Ridruejo, Marías, García Gómez, Valdecasas, Cruz Hernández, López Aranguren, Lissarrague y Díez del Corral firmaron una carta de protesta, en la que se repudiaba tajantemente la opinión del tradicionalista canario, calificándola de «absoluta y gravísima falsedad» (164).

José Ortega y Gasset murió en Madrid el 18 de octubre de 1955. Su entierro sirvió a la juventud universitaria antifranquista para convertirle en uno de sus portaestandartes, sobre todo por su liberalismo y laicismo. Tras su muerte, Ortega fue homenajeado, por los estudiantes contestatarios, como «filósofo liberal» (165). La Vicesecretaría de Educación Popular comunicó a los directores de los periodicos una serie de consignas ante la muerte del filósofo: dar la noticia con la titulación máxima de dos columnas y la inclusión de un solo artículo encomiástico, «sin olvidar en él los errores políticos y religiosos del mismo»; además, habría de eliminarse la denominación de «maestro». El ministro de Información prohibió, asimismo, sacar en las portadas la imagen del difunto. Sin embargo, la mayoría de estas consignas no fueron cumplidas por la prensa. *Pueblo* incluyó un extenso artículo sobre la obra del filósofo. *YA* dedicó dos columnas de la portada a publicar, debajo de la foto de Ortega, información, en la que se incluía la condolencia de Franco a sus familiares. Insertó un artículo de Ruiz Giménez y un trabajo de análisis escrito por Nicolás González Ruiz. *Arriba* publicó artículos de Laín Entralgo, Adolfo Muñoz Alonso, Dionisio Gamallo Fierros, Antonio Díaz Cañabate, Juan Sampelayo y Luis Ponce de León. *ABC* sacó en la portada la mascarilla mortuoria del filósofo elaborada por el escultor Juan Cristóbal; y artículos de Emilio García Gómez, Gregorio Marañón, Xavier Zubiri, Laín Entralgo, Rafael Sánchez Mazas, Julián Marías, Fernández Almagro y el Padre Félix García. Los católicos se esforzaron en señalar que Ortega se había reconciliado con la Iglesia, lo que posteriormente fue negado por la familia (166).

Tres años después salió a la luz el libro del Padre Santiago Ramírez de Dulanto, *La filosofía de Ortega y Gasset*, donde se sometía a una crítica radical las ideas del madrileño y sus relaciones con el catolicismo. El domini-

(163) *Arbor* núm. 89, mayo 1953, págs. 119 y ss.

(164) *Arbor* núms. 91-92, julio-agosto 1953, págs. 443.

(165) Véase JOSÉ LUIS ABELLÁN (2005): 211 y ss.

(166) Véase ANTONIO LAGO CARBALLO, «La prensa ante Ortega», en *ABC de las Artes y las Letras*, núm. 715, 15-21-X-2005, pág. 8. IGNACIO BLANCO ALONSO, «Itinerario Biográfico. Otoño de 1955. Conmoción por la muerte de José Ortega y Gasset», en *Revista de Estudios Ortegaianos* núms. 10-11, mayo-noviembre de 2005, págs. 79-153.

co era considerado como una de las máximas autoridades de la escolástica española y europea. Había enseñado en la Universidad de Friburgo y polemizado con Maritain; luego, impartió sus clases en Salamanca. Plenamente inserto en la ideología de la «Cruzada», aconsejó, en una entrevista a Juan de Borbón pactar con el general Franco la transición a la Monarquía tradicional. Desde 1945, se instaló en Madrid como director del Instituto de Filosofía «Luis Vives» del CSIC. Era igualmente un destacado miembro de la Comisión Preparatoria del Concilio Vaticano II y luego Perito de la Comisión Teológica del Concilio (167).

En el libro, Ramírez exponía las principales ideas filosóficas de Ortega, analizando noción por noción y tema por tema en qué consistía la reforma filosófica que el madrileño pretendió. Se valía para ello de expresiones literales sacadas de sus *Obras Completas*, en una sección que ocupaba ciento cincuenta páginas del libro. En una segunda sección, Ramírez intentó condensar en una apretada síntesis esas mismas ideas; y luego las valoró, vistas desde la teología y la fe católicas. Sus conclusiones no diferían en absoluto de las ya sustentadas por Iriarte, Roig Gironella o Sánchez Villaseñor. La vida carecía, en la filosofía orteguina, de fin último; valía por sí misma y para sí misma. El hombre no era un animal racional; tampoco tenía naturaleza; era un perpetuo acontecer. La verdad era esencialmente relativa al hombre, condicionada por el error. Dios era una creación del hombre; se disolvía en la historia; no trascendía al Universo. Y, como colofón, le acusaba de profesar «un laicismo radical, teórico y práctico..., pero sin anticlericalismo persecutorio» (168).

Se estaba ante la más peligrosa ofensiva del integrismo católico español contra el orteguismo. Según el Padre Miguel Batllori, el promotor de dicha ofensiva había sido el obispo de Canarias Antonio Pildáin, y su objetivo era acusar a Ortega de heresiarca (169). Uno de los discípulos de Santiago Ramírez, el Padre Victorino Rodríguez señaló que a su maestro «desde las supremas instancias vaticanas (la Congregación de la Fe) le urgieron una valoración crítica del pensamiento de Ortega». Era el momento en que el cardinal Pizzardo, Prefecto de la Congregación de Seminarios, cursó a los obispos la orden de retirar de las bibliotecas las obras de Ortega, por «abundar en varios errores que en manera alguna son compatibles con la doctrina católica» (170). La dimensión simbólica era igualmente perceptible. Para el

---

(167) MARRERO (1971).

(168) RAMÍREZ (1958).

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

(170) «Gambra en la polémica del orteguismo católico», en VV.AA. (1998): 149 y 160.

tradicionalista Rafael Gamba lo que se dirimía en la disputa era el secular conflicto entre la ilustración y el catolicismo, que arrancaba del siglo XVIII (171). José Luis López Aranguren vio en aquella polémica la lucha por «una noble causa, comprometida por el oscurantismo», porque «al defender a Ortega, simbólicamente, se luchaba por el porvenir de la vida intelectual española» (172).

La revista *Religión y Cultura*, dirigida por el agustino Félix García, criticó el libro de Ramírez, juzgando que el tema «no es acaso de los más habituales en su autor, teólogo más conocido por sus estudios sobre el pensamiento medieval que por su atención a la filosofía moderna y contemporánea». Además, hacía hincapié en la ausencia de una mínima objetividad en el desarrollo de sus argumentaciones: «En ninguna parte de este libro se advierte un intento de comprender la filosofía de Ortega desde dentro, poniéndose en su perspectiva, tratando de precisar el sentido de los términos que emplea, sus fuentes, las tesis discutidas de Ortega, y que aclaran el sentido de sus afirmaciones propias» (173). La revista publicó poco después otro artículo del Padre Pierre Jobit, quien, de nuevo, salió en defensa de Ortega, afirmando que en la obra de Ramírez «se olfateaba un procedimiento inquisitorial, que se proponía obtener, contra un autor, alguna condenación eclesial mayor» (174).

Visiblemente irritado, Julián Marías manifestó que la lectura de Ortega no le había producido «una sola tentación, ni aun ligera, contra la fe católica». Filosóficamente, el Padre Ramírez le parecía «nulo», porque interpretaba a Ortega de una manera tan deficiente que «apenas se encontrará una frase cuya significación entienda rectamente». La obra abundaba en «interpretaciones grotescas», en «expresiones injuriosas». Recordaba Marías las críticas de su maestro al anticlericalismo republicano e incluso hizo referencias a su relaciones con el nuncio Tedeschini. Y, al final, advirtió de las consecuencias de una posible condena de la filosofía orteguiana, no sólo para el pensamiento español en general, sino para el propio catolicismo, que «quedaría esencialmente disminuido, que perdería calidad, intensidad, posibilidades de descubrimiento de la verdad y persecución de ella» (175). José Luis López Aranguren inter-

(171) «La polémica de Ortega como símbolo», en *Nuestro Tiempo*, núm. 61, 1959, págs. 3-20.

(172) LÓPEZ ARANGUREN (1965): XXX y ss.

(173) «Un libro sobre Ortega», en *Religión y Cultura*, núm. 10, abril de 1958, págs. 321 y ss.

(174) «La filosofía de Ortega y Gasset», en *Religión y Cultura*, núm. 19, enero de 1959, págs. 97 y ss.

(175) MARÍAS (1958).

pretaba la concepción orteguiana de la ética como «esencialmente metafísica», ya que concebía la vida humana como «quehacer», como «proyecto», en «mantenernos fieles a nuestro destino o misión», a «la perfección del ser», a «la conquista de la felicidad»; todo lo cual era perfectamente asumible por los creyentes, al suponer «unos hermosos vasos puestos a ser colmados de contenidos cristianos» (176). José Antonio Maravall recordó la figura de García Morente; y señaló que «la obra de Ortega ha representado en el mundo y sigue representando en él, un valladar formidable contra las corrientes de anarquía moral y de desorden intelectual que han germinado en años recientes» (177). Pedro Laín Entralgo consideraba que las acusaciones del dominico eran «sobremedida graves»; y que no había sido ni benévolo ni objetivo con Ortega. Ciertamente, el filósofo no era católico, pero «siempre quiso y supo respetar delicadamente la confesión católica de quienes junto a él estuvieron». Además, su filosofía no podía ser considerada anticatólica. Había nacido de la crisis del positivismo y del neokantismo; y, en consecuencia, participaba del intento de restaurar la metafísica; de ahí que la lectura de Ortega podía ser «para un católico bien formado y bien intencionado, bastante más beneficiosa que nociva, y de ello son testimonio vivo no pocos españoles seculares más limpiamente vocados al oficio intelectual». Y es que en su obra existía «un rico filón de originales y sugestivas ideas estéticas, antropológicas, sociológicas e historiográficas, perfectamente válidas para el católico más riguroso y crecientemente estimadas por las gentes cultas de Europa y América». Y, concluía: «Mirados en su conjunto, los escritos de Ortega no mueven al pesimismo ni a la desesperación; son, por el contrario, una constante incitación al vigor de ánimo y a la calidad de la acción personal» (178).

Así las cosas, el Padre Ramírez se creyó obligado a contestar a sus críticos, con tres libros más: *¿Un orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos*; *Zona de seguridad* y *Ortega y el núcleo de su filosofía*, reafirmando en sus posiciones, e insistiendo, sobre todo, en su laicismo y acatolicismo: «Patrocina modos más suaves y hábiles, pero más eficaces para implantar el laicismo total en la vida de España y de los españoles» (179). Y, en otra de sus réplicas, apeló a la autoridad de la jerarquía eclesiástica, representada por los obispos de Zamora y de Astorga, que también habían condenado a Ortega (180).

(176) LÓPEZ ARANGUREN (1959): 77-78.

(177) MARAVALL (1959): 17 y ss.

(178) LAÍN ENTRALGO (1959): 57 y ss.

(179) RAMÍREZ (1959a): 61-62.

(180) RAMÍREZ (1959b): 11-12.

En una nueva réplica, Laín Entralgo negó la existencia de lo que Ramírez denominaba «orteguismo católico». Él se consideraba un «católico catolicista», es decir, «con el propósito de buscar en la obra de Ortega y por doquiera, para hacerlo mío, todo lo que en ella sea o me parezca verdadero y valioso». Además, existían, a diferencia de lo sustentado por el dominico, «más de una manera de ser cristiano». Irónicamente, afirmaba que Ramírez y sus acólitos carecían de información sobre la juventud, al afirmar que la lectura de Ortega podía alejarla de la Iglesia: «Si es así, les diré que no tienen la menor idea de lo que ante ellos está pasando, y pediré al cielo que no abran sus ojos demasiado tarde». Pero, en el fondo, Laín había llegado a la conclusión de que toda aquella polémica era inútil, ya que la condena «sólo satisfaría de veras a quienes no leen ni quieren leer a Ortega, y sólo con dolor sería acatada por quienes efectivamente leen sus libros» (181).

El Padre Ramírez contó, sobre todo, con el apoyo de Vicente Marrero y de su revista *Punta Europa*. El integrista canario comparaba al dominico con el Menéndez Pelayo de la Ciencia Española; era un filósofo y un teólogo que había criticado a Ortega como «Dios manda». Porque el filósofo madrileño seguía siendo el intelectual que había tratado al catolicismo español con mayor «desdén e indiferencia». De paso, arremetía contra sus viejos enemigos, los representantes del «orteguismo católico», al que describía como «una situación», «un juicio», «una valoración», «mejor diríamos, una infravaloración de casi todo aquello que sea católico y español». «Se trata de un pensamiento de superficie, de mano tendida, oferente, patético, ancho, abierto, «generoso», muy circunstancial y propincuo a la política por la carga de activismo que todo término lleva dentro, especie de politicismo dinámico, consciente o inadvertido, que tan en las entrañas está del orteguismo» (182). Acusaba a los defensores de Ortega de querer «imponer un dictador en filosofía, el cual de antemano no aceptaría diálogo ni crítica». Y es que Ortega, con su «hermetismo religioso inalterable», se había convertido en un «símbolo, y un símbolo de algo que excede el campo de los propiamente intelectual» (183).

En la polémica intervino también el filósofo agustinista Adolfo Muñoz Alonso, en defensa del legado orteguiano. En primer lugar, criticó a Marrero: «Artículos como el de Marrero pueden servir para ridiculizar el serio

---

(181) LAÍN ENTRALGO (1959): 78-79, 82-83.

(182) «El Padre Ramírez y el fin del orteguismo católico», en *Punta Europa*, núm. 35, noviembre de 1958, págs. 74-75, 78, 82-83.

(183) «El buen tono orteguiano», en *Punta Europa*, núm. 30, junio de 1958, págs. 126-128.

prestigio filosófico del Padre Ramírez». Y luego, destacó que la obra de Ortega podía «servir para actualizar verdades cristianas sin desvirtuarlas ni falsearlas, sino presentándolas en algunos de los aspectos de posible y deseable modernización intelectual y cultural» (184). Como falangista, Muñoz Alonso se ocupó posteriormente de la influencia orteguiana en el pensamiento de José Antonio Primo de Rivera, llegando a la conclusión de que éste pretendió «realizar en la política la encarnación de las ideas de Ortega, suavizando el aristocratismo del Maestro y fundiendo las ideas en el crisol de una conciencia popular española de raigambre cristiana» (185).

Finalmente, según señala el Padre Miguel Batllori, el embajador español en el Vaticano acudió ante el cardenal Ottaviani para impedir la condena, y la operación clerical-integrista se paralizó (186).

Este fracaso no desanimó a los integristas. Vicente Marrero se convirtió en el último antiorteguiano militante en la derecha española. Y en 1961 publicó su significativa obra *Ortega, filósofo mondain*, en la que se le tachaba de «superficial», «frívolo», «esteticista amoral», cuya concepción mundanal e historicista del mundo y de la vida era preciso denunciar, no cayendo en los errores de «una ingenuidad condescendiente y blandengue» (187). Diez años más tarde, dedicó una biografía ditirámica a su admirado Santiago Ramírez, cuya mayor virtud había sido declarar «la certeza católica en todo». Y, rememorando la polémica sobre Ortega, sostendrá: «No hace falta mucha imaginación para figurarnos lo que hubiera sido de nuestros estudiantes de filosofía, en un ambiente impregnado de orteguismo, sin esta obra del Padre Ramírez. Es ella la que de verdad marca una línea divisoria. A partir de su publicación puede decirse que se da un alto en la moderna filosofía española». Ni que decir tiene que, para el tradicionalista canario, el dominico no sólo había cumplido con su misión como intelectual católico, sino que, en el fondo, fue el triunfador en sus lides antiorteguianas: «Los dardos envenenados que le lanzaron resbalaron sobre su piel sin hacerle el menor rasguño. Pudo devorarnos y no nos hizo el menor daño. Una vez cumplida su misión —que tenía, ésta es la verdad, mucho de alucinante— se volvió por sus propios medios, a su soledad, a su silencio, a la paz de los siglos» (188).

Muy distinta fue la posición de otro antiguo colaborador de la revista *Arbor*, Gonzalo Fernández de la Mora, quien en 1961 publicó *Ortega y el 98*.

---

(184) MUÑOZ ALONSO, «España», en SCIACCA (1959): 443 y ss.

(185) MUÑOZ ALONSO (1971): 39.

(186) BATLLORI (2001): 238 y ss.

(187) MARRERO (1961 y 1963).

(188) MARRERO (1971): 19 y ss.

En sus páginas, el intelectual monárquico destacó su aristocratismo, su hostilidad hacia el radicalismo político y la revolución; y, sobre todo, su sentido fundamentalmente conservador —incluso en el orden de la justicia social, que no debía lograrse aplicando el programa simplista del reparto, de la igualdad hacia abajo y de la aristofobia— y nacionalista español. Concluía Fernández de la Mora: «La decisiva y espectacular participación de Ortega en la liquidación de la Monarquía le ha solido presentar ante los ojos de un observador lego y distante, como un revolucionario; y su heterodoxia religiosa parecen alinearle *prima facies* con las llamadas izquierdas. Pero no cabe incurrir en tan tosco error de perspectiva y de simplificación. Para cualquiera que haya meditado su obra, resulta evidente que Ortega y Gasset es un pensador político de signo rotundamente conservador» (189).

Esta tesis le valió las críticas del jesuita Eustaquio Guerrero, que le acusó de no insistir en que el filósofo madrileño era «un autor gravemente peligroso en su conjunto contra la mentalidad cristiana, y no menos peligroso que Unamuno» (190); y del canónigo Cesáreo Rodríguez García-Loredo, quien se escandalizó de que un intelectual católico alabara a alguien como Ortega que ni tan siquiera merecía el nombre de filósofo, y de que no insistiera, en su obra, en «la crudeza y enorme gravedad de la heterodoxia orteguiana» (191). Sin embargo, Fernández de la Mora, pese a esas críticas, se reafirmó en sus posiciones. Ortega no podía ser considerado, desde luego, un pensador católico; pero tampoco anticristiano, porque «sus textos despectivos e irreverentes son excepcionales» (192).

Y es que el orteguismo iba ganando posiciones en la sociedad española. Significativamente, la editorial Doncel, ligada al Ministerio de Educación Nacional, publicó, en 1960, una antología de Ortega, elaborada por el falangista contestatario José Rodríguez Martínez, cuyo contenido tendía a enfatizar el carácter crítico de las ideas políticas e históricas del filósofo, a quien se presentaba como «el maestro», «el gran heterodoxo», «el español antitradicionalista», «el revolucionario europeizante desde una Europa por proyectar» (193).

La impronta del Concilio Vaticano II en España no sólo desautorizó definitivamente las pretensiones del integrismo, sino que favoreció una interpretación más liberal del catolicismo y una visión más positiva de la laicidad.

---

(189) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1961): 160 y ss.

(190) «Ortega y el 98», en *Razón y Fe*, abril de 1961, págs. 386 y ss.

(191) RODRÍGUEZ GARCÍA-LOREDO (1961): 731 y 733.

(192) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1966): 71 y ss.

(193) RODRÍGUEZ MARTÍNEZ (1960): 7-8 y ss.

De este cambio se benefició indiscutiblemente el orteguismo. Buena prueba de ello fue la obra del joven intelectual católico Ciriaco Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, donde se presentaba al filósofo como «un pensador desaprovechado»; lo que suponía «una calamidad nacional, porque si los españoles persistimos en aniquilar a uno de nuestros grandes pensadores, el más original y profundo de nuestro siglo, seguiremos a la deriva sin tradición filosófica, produciendo alguna vez un monolito genial, necesariamente extranjerizante, porque nos negamos a cultivar en nuestra tierra la planta de la filosofía». Y estimaba, frente a los integristas, que la influencia de Ortega no era perjudicial para el catolicismo, ya que en «la teología católica más moderna encuentra bases preciosas en la sustancia de la filosofía orteguiana; en la sustancia, debajo naturalmente de alguna expresión vanidosa del propio Ortega, intrusión de su biografía, declaración de su posición religiosa personal, que no tiene conexión con su pensamiento filosófico». A ese respecto, señalaba que la crítica del Padre Ramírez tan sólo reflejaba «las opiniones personales del dominico» (194).

Pero a partir de los años sesenta, como profetizó Laín Entralgo, la estrella orteguiana comenzó a palidecer entre los sectores universitarios, cada vez más fascinados por el marxismo. En unas páginas de su célebre novela *Tiempo de silencio*, Luis Martín Santos satirizó a Ortega como un típico y caricaturesco filósofo de salón, cuyo único objetivo era exhibirse ante los breves sectores cultos de la alta sociedad madrileña (195).

A finales de 1965, la revista antifranquista *Cuadernos de Ruedo Ibérico* realizó una encuesta entre algunos jóvenes intelectuales españoles de izquierda, como Pedro Altares, José Aumente, José María Castellet, Carlos Castilla del Pino, Francisco Fernández-Santos, Alfonso Sastre y Jorge Semprún, sobre el balance de la obra orteguiana. La respuesta fue, en todos los casos, muy negativa. Altares denunciaba su incapacidad para captar los problemas concretos de la sociedad española. Aumente criticó su «aristocratismo intelectual» y, sobre todo, el haber ignorado «olímpicamente» a Marx. En esencia, era un pensador «conservador». Castellet señalaba que no servía «ni como guía, ni como maestro». Castilla del Pino destacaba el anacronismo de su liberalismo político, que «es reaccionario, porque no es posible». Fernández Santos le acusaba de «antidemocrático», porque el porvenir de la democracia ya no descansaba en la burguesía, sino «en el

---

(194) MORÓN ARROYO (1968): 7-8, 11 y ss.

(195) MARTÍN SANTOS (1975): 135.

movimiento obrero y socialista». Sastre veía a Ortega «nefasto como maestro». Muy duro fue igualmente Semprún, para quien era «un pensador pequeñoburgués» (196).

José Luis Abellán, en uno de sus primeros libros, interpretó el pensamiento político de Ortega como una manifestación de «aristocratismo burgués». Su proyecto político era «la manifestación de las aspiraciones de las clases burguesas españolas y europeas». Su elitismo «una teoría defensiva de un orden social de predominio de las clase burguesa», antidemocrático, afín al «despotismo ilustrado del siglo XVIII», «antecedente del neautoritarismo de nuestro tiempo» (197).

En plena evolución izquierdista, José Luis López Aranguren consideraba, poco antes de la muerte de Franco, que el orteguismo había comenzado a formar parte, no sin conflictos con el régimen político, de la «cultura establecida»; y es que Ortega había sido un pensador de clara tendencia conservadora (198).

## V. ORTEGA Y LAS NUEVAS DERECHAS

Tras el advenimiento del régimen demoliberal, la izquierda intelectual consiguió una clara hegemonía cultural, que se iba gestando desde los años sesenta. Su actitud ante la figura de Ortega no fue homogénea. Un sector, dominado por el marxismo, siguió criticando al filósofo como liberal-conservador e incluso como precursor del fascismo español. Tal fue el caso de Antonio Elorza, para quien el filósofo fue «el aspirante a intelectual orgánico de un capitalismo nacional» (199). De manera mucho más tosca, Fernando Ariel del Val interpretó el legado orteguiano como introductor de las ideas fascistas en España (200). Todavía hoy, Eduardo Subirats le acusa de pertenecer a «la tradición más unívoca del absolutismo español del siglo XVIII y del totalitarismo del siglo XX», vinculada al «catolicismo contrarreformista» y heredera de la Compañía de Jesús (201). Otros, como el italiano Luciano Pellicani, hicieron referencia, en un sentido positivo, al «libe-

(196) «Ortega hoy», en *Cuadernos del Ruedo Ibérico*, núm. 3, París, octubre-noviembre de 1965, págs. 35-44.

(197) ABELLÁN (1966): 36 y ss.

(198) LÓPEZ ARANGUREN (1975): 14 ss, 18.

(199) ELORZA (1984): 12 y ss.

(200) ARIEL DEL VAL (1984): 265 y ss.

(201) SUBIRATS (2003): 315 y ss.

ral-socialismo» orteguiano (202). En el mismo sentido, Pedro Cerezo Galán, insistió en ese supuesto liberalismo «social-democrático» (203).

Desde la derecha, Gonzalo Fernández de la Mora, reeditó, en 1979, su obra *Ortega y el 98*, donde volvió a insistir en su conservadurismo y en la modernidad de sus doctrinas: «El filósofo era un devorador de horizontes, un arquero tenso sobre el siglo XX» (204). A su juicio, seguía siendo «el máximo pensador hispano del primer tercio del siglo XX»; no obstante, estimaba que su filosofía raciovitalista no había dejado frutos permanentes en la vida intelectual española (205). Contrario al cambio político iniciado en España tras la muerte de Franco, Fernández de la Mora consideraba que Ortega era el precursor de la II Restauración, porque el texto constitucional de 1978 había aplicado sus consignas políticas: «desmantelamiento del poder regio, parlamentarismo unicameral, regionalismo, marginación de la derecha y pacto con los socialistas». Y es que, en el fondo, el destino de Ortega como pensador político resultó, tanto en la II República como en la Transición, paradójico: «Fue un gran teórico del conservatismo político cuya «praxis» sirvió a la revolución» (206).

Con motivo del centenario de Ortega, la revista *Verbo*, órgano del integrismo católico español, recordó la polémica entre el Padre Santiago Ramírez y sus discípulos católicos. Su colaborador Estanislao Cantero llegó a la conclusión de que el dominico había demostrado fehacientemente la incompatibilidad de la filosofía orteguiana con la fe católica: «Creo que veinticinco años después y el centenario del nacimiento de Ortega —señalaba Cantero— es una buena fecha para recordarlo» (207).

La obra de Ortega suscitó igualmente el interés de la Nouvelle Droite francesa y de su líder intelectual Alain de Benoist (208). Su editorial Le Labyrinthe publicó *La rebelión de las masas* con un estudio introductorio de Arnaud Imatz, presentando la obra como «uno de los grandes textos proféticos del siglo XX, donde el autor anuncia la emergencia del “hombre nuevo” que llegará a ser la matriz de los sistemas totalitarios modernos —nazi, co-

(202) «El liberalismo socialista de Ortega y Gasset», en *Leviatán*, núm. 12, 1983.

(203) CEREZO GALÁN (1984): 63 y ss.

(204) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1979): 13.

(205) FERNÁNDEZ DE LA MORA (1987): 93 y ss.

(206) «Ortega entre la II República y la II Restauración», en *Razón Española*, núm. 2, enero de 1984, págs. 205-212. «El aristocratismo de Ortega», en *ABC*, 16-VIII-1980.

(207) «Una polémica sobre Ortega (En el centenario de Ortega. La polémica sobre el orteguismo católico, veinticinco años después)», en *Verbo*, núm. 219-220, octubre-diciembre de 1983, págs. 1037-1098.

(208) BENOIST (1979): 131 y ss. (2001): 394 y ss.

munista y liberal—» (209). La revista *Hespérides*, órgano del Proyecto Cultural Aurora, seguidor en España de las teorías de Benoist, homenajeó a Ortega, recordando sus planteamientos de *España invertebrada*. Así, Antonio Mara veía en esta obra una clara manifestación de la «incorrección política», por sus críticas a la democracia y al pacifismo. Göran Rollnert Liern interpretó al filósofo como un «revolucionario conservador», en la línea de Sombart y Weber; e hizo suya la concepción política de la nación defendida por Ortega. José Javier Esparza sostuvo que el veredicto orteguiano sobre la invertebración nacional era «esencialmente válido», llegando a la conclusión de que «la única vía parece ser una refundación del Estado: una nueva constitución territorial, una política decidida de creación de minorías bien formadas, una nueva cultura social que estimule valores distintos a los del consumo de masa, unos nuevos proyectos colectivos que permitan embarcar al conjunto en horizontes distintos» (210).

Muy distinta ha sido la valoración de la derecha liberal seguidora de las doctrinas de Hayek y Von Mises. Lorenzo Bernaldo de Quirós denunció los «posos antidemocráticos en el pensamiento político orteguiano»; y le acusó de no haber entendido «la importancia de la libertad económica como garantía de la libertad política». Su concepto de élite reflejaba, en el fondo, la perspectiva fundamentalmente antiliberal del filósofo; era «una casta de carácter funcional o para funcional, es decir, que de forma directa o indirecta son miembros de la burocracia». Y lo mismo ocurría con su concepto de sociedad civil, «una estructura de corte corporativo y estamental» (211). No menos duro se mostró José María Marco, quien le acusó de «traición a la libertad» por sus críticas al régimen de la Restauración. Y es que su proyecto político no era más que «una combinación de socialismo y buenas intenciones». Por ello, a su juicio, Ortega dejó una «triste herencia», ya que era un pensador ajeno «a la realidad de la economía» y que finalmente acabó «negándole al liberalismo cualquier virtualidad». Sus críticas condujeron «a una dictadura autoritaria o al totalitarismo». Ortega había sido, en fin, el «gran empresario de casi todos los movimientos encaminados a superar el liberalismo» (212).

---

(209) IMATZ (2002): 25 y ss.

(210) ANTONIO MARA, «España invertebrada: un libro “políticamente incorrecto”»; GÖRAN ROLLNERT LIERN, «Ortega: una concepción política de la nación»; JOSÉ JAVIER ESPARZA, «¿Vertebración o refundación? Un diálogo con las tesis de Ortega, desde la perspectiva actual», en *Hespérides*, núm. 10, verano de 1996, págs. 529 y ss.

(211) BERNALDO DE QUIRÓS, en MARCO (1998): 313-316.

(212) MARCO (1997): 165 y ss. (1998): 349 y ss.

En su intento de renovación ideológica de la derecha liberal, José María Aznar no dio excesiva importancia al legado orteguiano. El líder del Partido Popular hizo suyo el concepto orteguiano de nación, como proyecto racionalizado de vida en común edificado por las élites intelectuales y políticas, a partir del conocimiento de la realidad (213). Sin embargo, Aznar se identificó, contradictoriamente, con la figura de Manuel Azaña, en cuyo proyecto político creyó ver un «deseo de integración nacional e integración democrática», «un patriotismo crítico, creativo, activo, digno y liberal» (214).

Por fortuna, otros intelectuales afines al Partido Popular han creído que correspondía a Ortega ocupar el liderazgo espiritual de la nueva derecha liberal española. En esa línea, ha destacado la labor del filósofo Ignacio Sánchez Cámara, cuya primera obra estuvo dedicada a *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, donde reivindica sus ideas de cara a un «mejor entendimiento de la democracia». En el fondo, su objetivo es una rectificación liberal-conservadora de la democracia de masas. La teoría de la élite en Ortega tenía como base su filosofía de la vida como realidad radical y, sobre todo, la afirmación de la desigualdad humana «intelectual y moral» como factor decisivo en la configuración de las sociedades. La minoría selecta orteguiana se legitima, ante todo, por su ejemplaridad frente a la masa; es el esfuerzo, la autoexigencia lo que la define. Su misión es influir en las masas «para que sus sentimientos y valores y juicios sean más ciertos». A su vez, esta teoría implica una visión de la democracia basada en la opinión pública; lo que lleva a una relación directa entre «la aristocracia social y la democracia política», porque el proceso social de formación de la opinión pública es «esencialmente aristocrático». Y es que el fundamento de la democracia no es, ni debe ser la igualdad, sino la libertad, que «incluye la resistencia incluso frente al poder democrático» (215).

La aplicación de la teoría orteguiana a la realidad cotidiana española no podía ser más demoledora: «Las masas, al menos de momento, han triunfado»; lo que tiene como consecuencia, sobre todo en la vida intelectual, «el apogeo del relativismo cultural, y con él, el multiculturalismo y de la cultura de la queja, la degradación y devaluación de la educación y de la cultura, la crisis de la Universidad, el politicismo y la hiperdemocracia» (216).

Y es que es preciso seguir leyendo a Ortega. El mundo acerca del cual escribió se parece mucho al nuestro. Los acontecimientos más recientes han

---

(213) AZNAR (1991): 142 y ss. (1994): 27 y ss.

(214) AZNAR (1991): 159 y ss. (1995): 158 y ss.

(215) SÁNCHEZ CÁMARA (1986).

(216) SÁNCHEZ CÁMARA (2003): 77 y ss.

venido a mostrar que sus diagnósticos distan de haber perdido vigencia; y que los peligros que denunciaba eran y son reales. Sus palabras, sus escritos todavía pueden suscitar más de un reto a nuestra inteligencia.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, JOSÉ LUIS (1965): *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Tecnos, Madrid.
- (2005): *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Espasa Calpe, Madrid.
- AGUADO, EMILIANO (1970): *Ortega y Gasset*, EPESA, Madrid.
- ARAQUISTÁIN, LUIS (1968): *El pensamiento español contemporáneo*, Losada, Buenos Aires.
- ARIEL DEL VAL, FERNANDO (1984): *Historia e ilegitimidad. La quiebra del Estado liberal en Ortega*, Universidad Complutense, Madrid.
- AZAÑA, MANUEL (1990): *Obras Completas*, Tebas, Madrid.
- (1980): *Memorias políticas y de guerra*, Crítica, Barcelona.
- (1997): *Diarios, 1932-1933*, Crítica, Barcelona.
- AZNAR, JOSÉ MARÍA (1991): *Libertad y solidaridad*, Planeta, Barcelona.
- (1994): *España. La segunda transición*, Espasa Calpe, Madrid.
- (1995): *La España en que yo creo. Discursos políticos (1990-1995)*, Noesis, Madrid.
- BATLLORI, MIGUEL (2001): *Recuerdos de casi un siglo*, El Acantilado, Barcelona.
- BENOIST, ALAIN (1979): *La nueva derecha*, Planeta, Barcelona.
- (2001): *Vu de droite*, Le Labyrinthe, París.
- CALVO SERER, RAFAEL (1956): *Teoría de la Restauración*, Rialp, Madrid.
- CARRERAS ARTAU, TOMÁS (1931): *Introducción a la Historia del pensamiento filosófico a Catalunya*, Barcelona.
- CARRO, VENANCIO (1928): «Filosofía y filósofos españoles 1900 a 1928», *Revista de las Españas*, Madrid.
- CEREZO GALÁN, PEDRO (1984): *Voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona.
- DÍEZ DEL CORRAL, LUIS (1956): *De Historia y Política*, IEP, Madrid.
- ELORZA, ANTONIO (1984): *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona.
- FERNÁNDEZ CARVAJAL, RODRIGO (2000): *El pensamiento español en el siglo XIX*, Nau-sicaa, Murcia.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, GONZALO (1961): *Ortega y el 98*, Rialp, Madrid.
- (1966): *Pensamiento español 1965*, Rialp, Madrid.
- (1979): *Ortega y el 98*, Rialp, 3.<sup>a</sup> edición, Madrid.
- (1987): *Filósofos españoles del siglo XX*, Planeta, Barcelona.
- FONTANA, JOSÉ MARÍA (1977): *Los catalanes en la guerra de España*, Acervo, Barcelona.

- GADAMER, HANS GEORG (1996): *Mis años de aprendizaje*, Herder, Barcelona.
- GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO, RAFAEL (1935): *Los «intelectuales» y la Iglesia*, Razón y Fe, Madrid.
- GARCÍA MORENTE, MANUEL (1953): *Idea de la Hispanidad*, Espasa Calpe, Madrid.
- (1987): *Escritos desconocidos e inéditos*, BAC, Madrid.
- GARCÍA VALDECASAS, ALFONSO (1948): *El hidalgo y el honor*, Revista de Occidente, Madrid.
- GAZIEL (2005): *Meditaciones en el desierto. 1946-1953*, Destino, Barcelona.
- GIMÉNEZ CABALLERO, ERNESTO (1983): *Genio de España*, Planeta, Barcelona.
- GONZÁLEZ CUEVAS, PEDRO CARLOS (2000): *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- (2003): *Maeztu. Biografía de un nacionalista español*, Marcial Pons, Madrid.
- (2005): *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX. De la crisis de la Restauración al Estado de partidos*, Tecnos, Madrid.
- IMATZ, ARNAUD (2002): *Introduction a La revolte des masses*, Le Labyrinthe, París.
- ÍNIGO LÓPEZ, LUIS (2000): *La derecha liberal en la II República*, UNED, Madrid.
- IRIARTE, JOAQUÍN (1942): *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*, Razón y Fe, Madrid.
- (1949): *La ruta mental de Ortega*, Razón y Fe, Madrid.
- IZQUIERDO ORTEGA, JULIÁN (1935): *Filosofía española (Tres ensayos)*, Madrid.
- LAÍN ENTRALGO, PEDRO (1948): *España como problema*, Madrid.
- (1959): *Ejercicios de comprensión*, Taurus, Madrid.
- LEDESMA RAMOS, RAMIRO (2003): *Discurso a las juventudes de España*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- LÓPEZ ARANGUREN, JOSÉ LUIS (1965): *Obras*, Plenitud, Madrid.
- (1959): *La ética de Ortega*, Taurus, Madrid.
- (1975): *La cultura española y la cultura establecida*, Taurus, Madrid.
- LÓPEZ CAMPILLO, EVELYNE (1972): *La Revista de Occidente y la formación de minorías*, Taurus, Madrid.
- MARAVALL, JOSÉ ANTONIO (1959): *Ortega en nuestra situación*, Taurus, Madrid.
- MARCO, JOSÉ MARÍA (1997): *La libertad traicionada*, Planeta, Barcelona.
- (1998): *Genealogía del liberalismo español, 1759-1931*, FAES, Madrid.
- MARÍAS, JULIÁN (1988): *Una vida presente. Memorias*, Alianza, Madrid.
- (1950): *Ortega y tres antípodas*, Revista de Occidente, Buenos Aires.
- (1958): *El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno a Ortega*, Taurus, Madrid.
- MARRERO, VICENTE (1955): *Maeztu*, Rialp, Madrid.
- (1961): *Ortega, filósofo mondain*, Rialp, Madrid.
- (1963): *La guerra civil española y el trust de cerebros*, Punta Europa, Madrid.
- (1971): *Santiago Ramírez. OP. Su vida y su obra*, CSIC, Madrid.
- MARTÍN SANTOS, LUIS (1975): *Tiempo de silencio*, Seix-Barral, Barcelona.
- MORÓN ARROYO, CIRIACO (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*, Ediciones Alcalá, Madrid.
- MUÑOZ ALONSO, ADOLFO (1971): *Un pensador para un pueblo*, Almena, Madrid.

- NOLTE, ERNST (1969): *El fascismo en su época*, Península, Barcelona.
- ORRINGER, NELSON (1979): *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid.
- (2000): *Cohen*, Orto, Madrid.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (1991): *Cartas de un joven español*, Revista de Occidente, Madrid.
- (1966): *El Espectador*, tomo I, Espasa Calpe, Madrid.
- (1969): *El Espectador*, tomo II, Espasa Calpe, Madrid.
- (1972): *El Espectador*, Revista de Occidente, tomo V-VI, Madrid.
- (1970): *Velázquez*, Espasa Calpe, Madrid.
- (1973a): *Vieja y nueva política*, Revista de Occidente, Madrid.
- (1973b): *La redención de las provincias*, Alianza, Madrid.
- (1973c): *Rectificación de la República*, Revista de Occidente, Madrid.
- (1974a): *Mocedades*, Espasa Calpe, Madrid.
- (1974b): *Mirabeau o el político. Contreras o el aventurero*, Revista de Occidente, Madrid.
- (1980): *Una interpretación de la Historia universal*, Alianza-Revista de Occidente, Madrid.
- (1981a): *España invertebrada*, Alianza-Revista de Occidente, Madrid.
- (1981b): *La rebelión de las masas*, Alianza-Revista de Occidente, Madrid.
- (1983a): *Obras Completas*, Alianza-Revista de Occidente, tomos X, Madrid.
- (1983b): *Goethe. Dilthey*, Alianza-Revista de Occidente, Madrid.
- (1984): *Obras Completas*, Alianza-Revista de Occidente, tomo V, Madrid.
- (1985): *Europa y la idea de nación*, Alianza-Revista de Occidente, Madrid.
- (1988): *El hombre y la gente*, Alianza-Revista de Occidente, Madrid.
- (1992): *La idea del principio en Leibniz*, Alianza-Revista de Occidente, Madrid.
- (2002): *El tema de nuestro tiempo*, Tecnos, Madrid.
- (2005): *Meditaciones del Quijote*, Alianza-Revista de Occidente, Madrid.
- PELICANI, LUCIANO (1978): *Introduzione a Ortega y Gasset*, Napoles.
- PRIMO DE RIVERA, JOSÉ ANTONIO (1976): *Obras Completas*, IEP, Madrid.
- RAMÍREZ, SANTIAGO (1958): *La filosofía de Ortega y Gasset*, Herder, Barcelona.
- (1959a): *Ortega y el núcleo de su filosofía*, Punta Europa, Madrid.
- (1959b): *¿Un orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos*, Salamanca.
- REMOND, RENÉ (2005): *Les droites aujourd'hui*, Audibert, Paris.
- RODRÍGUEZ GARCÍA-LOREDO, CÉSAREO (1961): *El esfuerzo medular del krausismo frente a la obra gigantesca de Menéndez Pelayo*, Oviedo.
- RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, JOSÉ (1960): *José Ortega y Gasset (Antología)*, Doncel, Madrid.
- ROIG GIRONELLA, JUAN (s.f.): *Filosofía y Vida. Cuatro ensayos sobre actitudes: Nietzsche, Ortega y Gasset, Croce, Unamuno*, Barcelona.
- SAINZ RODRÍGUEZ, PEDRO (1962): *Evolución de las ideas sobre la decadencia española y otros ensayos*, Rialp, Madrid.
- SALAVERRÍA, JOSÉ MARÍA (1917): *La afirmación española*, Barcelona.
- (1926): *Retratos*, Renacimiento, Madrid.

- SÁNCHEZ CÁMARA, IGNACIO (1986): *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid.
- (2003): *De la rebelión a la degradación de las masas*, Altera, Madrid.
- SÁNCHEZ VILLASEÑOR, JOSÉ (1943): *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset*, México.
- SCCIACA, MICHELE FEDERICO (1959): *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo. I. Panoramas nacionales*, Guadarrama, Madrid.
- SOWELL, THOMAS (1990): *Conflicto de visiones. Orígenes ideológicos de las luchas políticas*, Gedisa, Barcelona.
- SUBIRATS, EDUARDO (2003): *Memoria y exilio*, Losada, Barcelona.
- TUSQUETS, JOAN (1932): *José Ortega y Gasset, propulsor del sectarismo intelectual*, Barcelona.
- VARELA, JAVIER (1999): *La novela de España*, Taurus, Madrid.
- VÉGAS LATAPIÉ, EUGENIO, *Los caminos del desengaño. Memorias políticas (II)*, Tebas, Madrid.
- VV.AA (1998): *Comunidad humana y Tradición política. Liber Amicorum de Rafael Gamba*, Actas, Madrid.
- ZAMBRANO, MARÍA (1998): *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Trotta, Madrid.
- ZAMORA, JAVIER (2002): *Ortega y Gasset*. Plaza y Janés, Barcelona.