



## OTRA MIRADA A LA POLÉMICA ENTRE ORTEGA Y GASSET Y SANTIAGO RAMÍREZ

ANOTHER LOOK AT THE CONTROVERSY BETWEEN  
ORTEGA Y GASSET AND SANTIAGO RAMÍREZ

Sixto J. Castro

*Universidad de Valladolid*

**Resumen:** *En este artículo se repasa la polémica que Santiago Ramírez, dominico de San Esteban de Salamanca, mantuvo con Ortega y Gasset y se presenta una valoración crítica. A pesar de las críticas de Pedro Laín Entralgo, José Luis Aranguren y Julián Marías, se muestra que Ramírez escruta los textos de Ortega y los conoce bien. Se propone así mostrar las contradicciones internas del pensamiento de Ortega y su inaceptabilidad para los católicos, dando lugar a lo que se conoció como la polémica sobre el orteguismo católico, de la que el mismo Ortega no participó, puesto que se desarrolló fundamentalmente después de su muerte. Su victoria fue completa en su época, pero el tiempo ha corrido en favor de Ortega, que no de un orteguismo católico. En los debates se ve que asistimos a dos modelos de hacer filosofía que estaban en pugna no solo en España, sino también en Europa: uno de talante más escolástico-analítico y otro de estilo más romántico.*

**Palabras clave:** *Ramírez, Ortega, orteguismo católico, neoescolástica, tomismo.*

**Abstract:** *In this article we review the controversy that Santiago Ramírez, Dominican of San Esteban de Salamanca, upheld with Ortega y Gasset and presents a critical assessment. Despite the criticism of Pedro Laín Entralgo, José Luis Aranguren and Julián Marías, it is shown that Ramírez scrutinizes and knows Ortega's texts. He intends to show the internal contradictions of Ortega's thought and its unacceptability for Catholics, giving rise to what was known as the controversy over a Catholic*

*Orteguism, of which Ortega himself did not participate, since it developed mainly after his death. Ramírez's victory was complete in his age, but time has run in favor of Ortega, but not a Catholic Ortega. In the debates we are witnessing two models of philosophy that were at odds not only in Spain, but also in Europe: one of a more scholastic-analytical nature and another of a more romantic style.*

**Keywords:** *Ramírez, Ortega, catholic Ortega, neoscholasticism, tomism.*

## INTRODUCCIÓN

De todos es conocido el itinerario intelectual de Ortega y Gasset. Probablemente, aunque conocida, sea menos popular la polémica que mantuvo con una serie de filósofos de orientación escolástica, entre los que destaca Santiago Ramírez, dominico de San Esteban de Salamanca, que se propuso mostrar las contradicciones internas del pensamiento de Ortega y su inaceptabilidad para los católicos, dando lugar a lo que se conoció como la polémica sobre el orteguismo católico, de la que el mismo Ortega no participó, puesto que se desarrolló fundamentalmente después de su muerte. Los protagonistas, entre muchos otros, fueron Pedro Laín Entralgo, José Luis Aranguren y Julián Marías. Frente a ellos hubo un enorme número de intelectuales religiosos y personas vinculadas al CSIC. El proceso de recepción de la obra de Ortega entre los intelectuales españoles es extremadamente complejo, por lo que me voy a centrar fundamentalmente en la recepción crítica de Ramírez, que ejemplifica tanto la lectura dominante de Ortega en la España de mediados del siglo XX, como la lucha de dos modos de entender la filosofía en ese mismo momento.

Los primeros ataques a Ortega los emprendieron los jesuitas en su revista *Razón y Fe*, de manera especial Joaquín Iriarte, SJ –a quien se referirá Ramírez en repetidas ocasiones–, quien publicó varios artículos sobre su filosofía en 1941 en la revista, que luego serían recogidos en el libro de 1942, *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*<sup>1</sup>, en el que lo catalogaba de intelectual y lo acusaba de no ser un verdadero filósofo, carente de metafísica, de religión, y dedicado solo a reflexionar sobre temas políticos y culturales. Esta va a ser la tónica que continúen otros jesuitas, como J. M. Alejandro, Jaime Bofill, Roig Gironella, J. Sánchez Villaseñor (este último en México). Joaquín Iriarte recopilará otra serie de artículos aparecidos en *Razón y fe* en su libro de 1949 *La ruta mental del Ortega. Crítica de su filosofía*, en los que se dirige contra su historicismo, que para él habría sido superado ya en Europa. El último artículo de Iriarte será de 1950, *Carácter científico de la filosofía cristiana. Con una página al final a cargo de*

---

<sup>1</sup> J. IRIARTE, *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*, Madrid, Razón y Fe, 1942.

Ortega<sup>2</sup>. Julián Marías se enfrenta a Joaquín Iriarte, Roig Gironella y Sánchez Villaseñor en su libro *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual*<sup>3</sup>, a los que acusa de haber adulterado el pensamiento de Ortega en función de sus propios intereses.

En los años 50 se abre un nuevo flanco de ataque a Ortega desde la revista *Arbor*, del CSIC, especialmente por su anticatolicismo. Al mismo tiempo, algunos intelectuales católicos lo defienden como un renovador del catolicismo español. Tras la muerte de Ortega en 1955, el jesuita Joaquín Iriarte publicó todavía dos artículos antiorteguianos sobre su falta de metafísica y su ausencia de Dios. Otros, como el mercedario Martín Ortuzar, atacan la razón vital de Ortega, sosteniendo que lo que esta aporta ya estaba presente en la cogitativa de Tomás de Aquino.

*La Revista de Filosofía*, publicada por el Instituto Luis Vives de Filosofía del CSIC, publicó un monográfico en 1957 en el que una serie de pensadores presentaban diversos aspectos del pensamiento de Ortega de manera crítica, con distintas valoraciones. Los jesuitas siguieron su tarea crítica de Ortega, a su vitalismo, a su inmanentismo, a su historicismo, etc.<sup>4</sup>

Es en este contexto donde aparece Santiago Ramírez. La dureza de la controversia se muestra todavía hoy en los calificativos que algunos estudiosos dedican a este filósofo: los autores de la reciente biografía de Zubiri lo definen como “un escolástico fundamentalista”<sup>5</sup>. Podríamos decir, más bien, y probablemente con más razón, que es un escolástico en un tiempo de cambio. Posiblemente no hubiese en su época un autor más valorado en España en las filas neoescolásticas, de renombre también en el tomismo mundial, y en su polémica con Ortega se muestra como un valedor y un firme defensor de la metafísica y la lógica aristotélico-tomista, que considera indiscutible y que por parte de Ortega quedan completamente ignoradas, cuando no malentendidas. Es cierto que, en Europa, otros tomistas, como Chenu o Congar, estaban haciendo una nueva lectura de Tomás de Aquino, más acorde con el espíritu del tiempo, que acabaría desembocando, junto a otros muchos factores, en el Concilio Vaticano II y que se asemeja bastante más a lo que pretendieron hacer con Tomás de Aquino los autores de la Escuela de Salamanca, es decir, aplicarlo a las realidades políticas, económicas, culturales, etc. de la época que les tocó vivir. El tomismo de Ramírez se resistió a poner en práctica esta virtud tan hermenéutica y, curiosamente, tan analógica.

<sup>2</sup> J. IRIARTE, *La ruta mental del Ortega. Crítica de su filosofía*, Madrid, Razón y Fe, 1950.

<sup>3</sup> Julian MARÍAS, *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual*, Buenos Aires 1950.

<sup>4</sup> Todo esto puede verse en G. BOLADO, “Notas sobre la polémica recepción de Ortega en la España nacional-católica (1939-1961)”, [https://apps.carleton.edu/proyecto/assets/BOLADO\\_ORTEGA\\_FRANQUISMO\\_14\\_.pdf](https://apps.carleton.edu/proyecto/assets/BOLADO_ORTEGA_FRANQUISMO_14_.pdf). También Antonio MARTÍN PUERTA, *Ortega y Unamuno en la España de Franco. El debate intelectual durante los años cuarenta y cincuenta*, Madrid, Encuentro, 2009.

<sup>5</sup> J. COROMINAS, J. A. VICENT, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Barcelona, Taurus, 2006, p. 785.

Santiago Ramírez OP (1891-1967) es un filósofo neotomista formado en el *Angelicum* de Roma, donde fue profesor de filosofía entre 1917 y 1920, año en que se incorpora al convento de San Esteban de Salamanca para impartir teología. En 1923 se traslada a la Universidad de Friburgo, donde enseña Teología moral especulativa, y allí estará hasta 1945. Ya en estos años se embarca en la primera de sus grandes polémicas, en este caso con otro neotomista, Jacques Maritain, quien defendía que no puede haber una ética natural o filosófica independiente de la Teología. Ramírez, en línea con Santo Tomás, sostiene, por el contrario, la autonomía de la moral. Durante estos años publica tres tomos de su *De hominis beatitudine* (1942, 1943, 1947) y comienza a perfilar su idea de Bien Común como base de toda su filosofía política. En 1945 vuelve a España para hacerse cargo de la dirección del Instituto «Luis Vives» de Filosofía, dependiente del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, tras haber rechazado la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid. En 1947 cesa en su cargo como director del Instituto de Filosofía «Luis Vives», al ser nombrado Regente de Estudios de la Provincia Dominicana en España. Es la época en la que se enmarca su polémica con Ortega y Gasset, que se desarrolla en 3 obras: *La filosofía de Ortega y Gasset* (1958)<sup>6</sup>; *¿Un orteguismo católico? Dialogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos* (1958)<sup>7</sup>; y *La zona de seguridad* (1959)<sup>8</sup>. Después, sin aportar ya nada al debate, publicará *Ortega y el núcleo de su filosofía* (1960)<sup>9</sup>. Intervendrá en el Concilio Vaticano II como perito experto en la Comisión Teológica, en cuyas discusiones participa muy activamente<sup>10</sup>.

Sus obras más famosas quizá sean los 5 volúmenes de *De hominis beatitudine*<sup>11</sup> y los 4 de *De analogia*<sup>12</sup>, a los que se suman otros de temática filosófica y teológica redactados fundamentalmente en latín y publicados por el CSIC y la editorial San Esteban de Salamanca. También hay que hacer mención de sus introducciones a Santo Tomás, a su pensamiento político y sus comentarios a la *Summa Theologiae*.

<sup>6</sup> Santiago RAMÍREZ, *La filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona, Herder, 1958.

<sup>7</sup> Santiago RAMÍREZ, “¿Un orteguismo católico? Dialogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos”, en *Ciencia Tomista* 85 (1958) 431-632. Reimpreso en Salamanca, Imp. Calatrava, 1958.

<sup>8</sup> Santiago RAMÍREZ, *La zona de seguridad*, “Rencontre” con el último epígono de Ortega, Salamanca, San Esteban, 1959. Los tres libros merecieron una reseña en parte elogiosa, en parte crítica, de J. Gómez Caffarena en *Gregorianum* 41, No. 2 (1960), 361-365.

<sup>9</sup> Santiago RAMÍREZ, *Ortega y el núcleo de su filosofía*, Madrid, Punta Europa, 1960.

<sup>10</sup> Cf. <http://www.filosofia.org/ave/001/a272.htm>

<sup>11</sup> Santiago RAMÍREZ, *De hominis beatitudine*, Madrid, CSIC, 1972.

<sup>12</sup> Santiago RAMÍREZ, *De analogia*, Madrid, CSIC, 1972.

## LA POLÉMICA CON ORTEGA

### 1. *La filosofía de Ortega y Gasset*

Ramírez nunca polemizó directamente con Ortega, ya que este murió en el 1955, y la primera obra que escribe, *La filosofía de Ortega y Gasset*, es de 1958, si bien Ramírez señala que la mayor parte del libro se escribió antes de 1955. El dominico reconoce que no ha podido leer la obra inédita que, según Julián Marías, es la mejor, aun cuando Gregorio Marañón cree que no añadía nada a lo ya publicado<sup>13</sup>. Pero se defiende contra los que afirman que no ha leído a Ortega. Lo leyó y en profundidad, como dan cuenta de ello las innumerables citas textuales del filósofo. Le acusarán de haberlo leído mal, de haberlo malinterpretado o de haberlo hecho sin atender al orden histórico. Ya en esta primera obra, no obstante, Ramírez se adelanta a esa crítica y justifica su selección afirmando que Ortega repite sus ideas una y otra vez en diversos textos, de modo, que, a su entender, la diacronía no va a afectar a su presentación sincrónica.

*La filosofía de Ortega y Gasset* se divide en dos partes, y cada una de estas en dos secciones. La primera parte es “Principales ideas filosóficas de Ortega”. En la sección primera “Exposición analítica de la reforma filosófica orteguiana”, Ramírez expone la reforma radical que lleva a cabo la filosofía de Ortega de todas las nociones: ser, hombre, yo, verdad, teodicea, cristianismo, catolicismo. En la segunda sección, “Síntesis de la filosofía orteguiana”, ofrece en 22 páginas un resumen de esas tesis. En la segunda parte, “Valoración de las ideas filosóficas de Ortega”, la sección primera es “Las ideas filosóficas de Ortega vistas desde la misma filosofía”. En ella expone las ideas orteguianas de ser o ente, de hombre, de yo, de intelecto, el racio-vitalismo, la idea de verdad, de filosofía, de lógica, de metafísica, su teodicea, la ética, la filosofía cristiana y ofrece un breve balance de esta filosofía desde la filosofía misma, es decir, desde una aproximación, según Ramírez, puramente racional, mostrando las inconsistencias y las contradicciones a las que el mismo Ortega se entrega. Finalmente, en la segunda sección, “Las ideas filosóficas de Ortega vistas desde la fe y la teología católica”, repasa de nuevo todas estas ideas analizándolas a la luz de la teología católica, oponiéndoles textos de teólogos, de la tradición y del magisterio. El libro termina con una conclusión dentro de esta segunda sección, “La filosofía de Ortega y el catolicismo”, que es donde se ve la razón de todos estos ataques.

La primera sección de la primera parte –“Exposición analítica de la reforma filosófica orteguiana”– es una colección de citas de Ortega, entresacadas de sus obras, para presentar su idea de filosofía como nacida de la vida, su idea de ser como vivir, como vida, actualidad, quehacer, historia, drama,

<sup>13</sup> Santiago RAMÍREZ, *La filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona, Herder, 1958, p. 16.

problema, naufragio, desesperación, como una realidad que es fin en sí misma, sin otro fin último que no sea ella misma. También, mediante textos más o menos breves del mismo Ortega, expone su noción de hombre como no racional (sino *in via* de serlo), carente de naturaleza, al que no se puede considerar una cosa, en quien no hay nada invariable (es insustancial), *mobilis in mobili*, y su defensa del ser-hombre según un concepto no eleático de ser, sino heraclíteo, que no vive para pensar, sino que piensa para vivir. Es, según Ortega, una entidad histórica y, por ello, un error. “El hombre es el problema de la vida”, afirmará Ortega en un texto citado por Ramírez. El escolástico de Salamanca se detiene también en la reforma de la noción de “yo” que opera Ortega, que no es una cosa, un alma, sino un proyecto de existencia, correlativo a la circunstancia. De todo esto deriva lo que llama la “fórmula de la filosofía orteguiana” que es el célebre “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. Ramírez supone que en Ortega hay también una “reforma radical de la noción de intelecto y de razón” como funciones vitales. El conocimiento es visto como ensayo del misterio vital y la cultura como el sistema vital de las ideas de un tiempo dado. A partir de esto, Ramírez califica la filosofía de Ortega como “cultur-vitalismo” o “raciovitalismo” (ni la razón pura separada de la vida, ni la vida sola separada de la razón, sino razón vital o razón viviente), de ahí que “el tema de nuestro tiempo [consista] en someter la razón a la vitalidad”, que la razón pura ceda su imperio a la razón vital. Expone Ramírez también su idea de “la razón histórica”, es decir, la razón entendida no como razonamiento, sino como narración, de donde proviene la célebre frase orteguiana de que “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia”. Ramírez expone el “perspectivismo y el racio-vitalismo” y la crítica orteguiana al racionalismo por ahistórico y señala que, entre relativismo y racionalismo, el perspectivismo orteguiano realiza una síntesis superior o ejemplar, según el mismo Ortega afirma<sup>14</sup>. El perspectivismo es, como Ortega apunta, la teoría general de su filosofía, y también lo es el racio-vitalismo, dos fórmulas cuya equivalencia Ortega señala en “El tema de nuestro tiempo”. Ramírez revisa también la noción de verdad de Ortega, que no se puede entender ya como adecuación, ni como correspondencia, sino solo en relación con el concepto de perspectiva, de ahí que la idea de “verdad absoluta” no pueda sostenerse. La verdad es *aletheia*, desvelamiento, es variable, temporal, y siempre está en relación con la vida. Todo esto conduce, según Ramírez, a la “reforma radical de todas y cada una de las partes de la filosofía”, tal como Ortega proclama en varios lugares, que no es ya una ciencia, no es algo ya hecho, sino algo consustancial a la vida, una interpretación, puro hacerse. Ramírez dedica mucho espacio a esta cuestión, entresacando innumerables textos de Ortega que muestran que la filosofía orteguiana implica una reforma radical de la metafísica, que cambia el ser por el hacerse (Parménides por

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 77.

Heráclito), la sustancia por la vida, el ser sido por el siendo. Para Ortega, la metafísica medieval, como construcción conceptual del universo, ya no tiene sentido, es un intelectualismo. También se da en Ortega una “reforma radical de la lógica”, que no se puede identificar con “racional”. Sus principios están penetrados de ilogicidad, tanto en el caso de la lógica aristotélica como en el de la kantiana y neokantiana. Algo semejante sucede con la ética, que, en Ortega, pasa del imperativo del deber ser al tener que ser. También en Ortega se da una “reforma radical de la teodicea”: una teodicea sin Dios. Esto se resume en una idea: la filosofía cristiana es la mayor traición al cristianismo. De ella Ortega hace en buena parte responsable a Alberto Magno y a Santo Tomás, a quien Ortega considera un racionalista. Esto, sin duda, suponía una declaración de guerra para Ramírez. Esta es la exposición de las ideas filosóficas de Ortega, que Ramírez sintetiza en la sección segunda, en 15 puntos<sup>15</sup>, que sería una especie de *theses orteguianae*, a imitación de las 24 *theses thomisticae*.

Hasta aquí tenemos solo la pretendida exposición de los puntos básicos de la filosofía orteguiana extraída de la lectura de sus textos y ejemplificada exclusivamente por medio de textos sin comentario alguno. Este se reserva para la segunda parte, que lleva por título “Valoración de las ideas filosóficas de Ortega”. Ramírez hará esta valoración desde dos perspectivas: la estrictamente filosófica y la de la fe y la teología católicas.

La primera sección de esta segunda parte, –“Las ideas filosóficas orteguianas vistas desde la misma filosofía”– sigue el mismo esquema que hasta ahora. Comienza por “la idea orteguiana de ser o de ente”. En ella, Ramírez señala cómo el ser del objeto o del sujeto pierden su primacía en Ortega y se hace eco de muchas opiniones de su época de que la nueva idea de ser de Ortega no es original, sino que es de Dilthey y Heidegger<sup>16</sup>. Su misma tesis de “yo soy yo y mi circunstancia” sería una adaptación de una ley biológica de la época. Ramírez señala, mediante una serie de textos del propio Ortega, que este reconoce sus deudas con estos autores, aunque las minimiza. El teólogo salmantino, curiosamente, considera que Ortega “es por lo menos de una talla intelectual tan grande como Dilthey y Heidegger”<sup>17</sup>, e incluso ha mejorado a Dilthey al importarlo a España, pero, al hacerlo “ha tenido tan poco gusto como cuando Julián del Río nos importó las ideas de Krause”<sup>18</sup>. Ambos son, para Ramírez, filósofos de segunda categoría. En todo caso, eso no importa. Lo sustancial es que Ortega caricaturiza la oposición realismo-idealismo. Recurriendo a Tomás de Aquino, Ramírez trata de mostrar que el realismo, tal como se ha dado en este filósofo, no apunta a una realidad separada de nuestro conocimiento,

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 155-179.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 197.

como parece que supone Ortega, sino que es un realismo relativo a nuestro conocer, como se deriva de aquel "*quidquid recipitur ad modum recipientis*"<sup>19</sup>: una cosa es entender y otra lo entendido. Eso ya lo sabía el Aquinate. Lo mismo puede decirse respecto al idealismo, que no tiene por qué ser extremo, sino que hay muchas variantes. La idea de vida como realidad radical, primera y primaria, y su correspondiente razón vital también son objeto de la crítica de Ramírez, para quien "un problema que pertenece esencialmente al orden del conocimiento y que se plantea formalmente en términos de orden noético no se resuelve con términos de orden esencialmente vital y extracognoscitivo, que es precisamente lo que ha hecho Ortega"<sup>20</sup>. No basta afirmar, como hace Ortega, que la vida es fundamento, raíz, etc. Ha de ponerse en correspondencia con la realidad. La afirmación por sí sola no constituye una demostración.

Por otra parte, Ramírez cree que los motivos que Ortega tiene para echar por la borda la definición del hombre como "animal racional" son antifilosóficos y anodinos. Ortega comete un error burdo, que consiste en identificar la definición aristotélica con la *res cogitans* cartesiana, de modo que sus críticas al racionalismo se dirigen a Descartes, pero en ningún caso se aplican a Aristóteles y los escolásticos, para los que lo que entra en la definición de hombre no es el pensamiento, sino la racionalidad. Para tratar de mostrar esto, Ramírez llega a decir que "todo lo fundado y verdadero que dice Ortega sobre el hombre está antes y mejor dicho por el Angélico"<sup>21</sup>, precisamente porque, al ser el hombre animal racional, puede adoptar infinitas facetas en la vida y combinar cosas de manera ilimitada, a diferencia de las bestias. Lo mismo sucede con la idea orteguiana del "yo", que se separa de la noción escolástica de *rationalis naturae individua substantia*, y de la cartesiana de *res cogitans* o de la autoconciencia kantiana para centrarse en su idea de la vida y del hombre. Para Ramírez hay un dilema en la misma filosofía de Ortega: o el yo es pura vida, acción vital o "sujeto de inhesión y de atribución de nuestras acciones vitales y de nuestros pensamientos"<sup>22</sup>, o es algo inexistente o es algo sustancial. Ramírez cree que a Ortega le pierde la verborrea, las "ganancias de hacer frases, no de hacer filosofía"<sup>23</sup>. Para Ramírez, como para Tomás de Aquino, el yo es origen y soporte de todas las acciones vitales y los pensamientos y no se confunde con ellos. Luego una cosa es el yo y otra cosa es la vida. Solo en el caso de Dios puede identificarse su ser y la vida, como señala el Aquinate en *Contra Gentes* I, 98. En el caso del ser humano solo como sinécdoque puede hablarse así. Para Ramírez, la fórmula de la filosofía orteguiana ("yo soy yo y mi circunstancia") equivale a "yo soy yo y el puro otro", "yo soy lo que soy

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 243.

y lo que no soy"<sup>24</sup>, que es una contradicción, un círculo cuadrado. El teólogo afirma que "su fórmula no supera ni integra el realismo y el idealismo, sino que simplemente los escamotea o falsifica"<sup>25</sup>. La idea orteguiana de superar el intelecto teórico y la razón pura para centrar el pensamiento en solucionar el problema de la vida y dialogar con la circunstancia se deduce, según Ramírez, de su idea del hombre y de la vida, pero eso es su punto flaco, porque se deriva de su identificación del intelectualismo con el racionalismo cartesiano, sin tener en cuenta, por ejemplo, el aristotelismo-tomismo, donde el intelecto busca tanto la verdad como conseguir el bien, es decir, tiene una función especulativa y otra práctica que son inseparables. Para Ramírez, reducir razón y pensamiento a instrumentos para la vida es rebajarlos "al nivel de los sentidos y de los instintos de las bestias"<sup>26</sup>. Por eso, el "racio-vitalismo, sistema filosófico de Ortega" es un "baciyelmo sanchopancista"<sup>27</sup> que no resuelve la antinomia razón-vida, sino que la soslaya, en el que la razón queda reducida a ser esclava de la vida y la vida contemplativa queda, pues, excluida de la idea orteguiana de la vida. La razón de Ortega, dirá Ramírez, "no trasciende los límites de lo que Avicena y los escolásticos llamaban cogitativa". Por eso, "tanto en la noción de vida humana como en la idea de intelecto y en las relaciones de aquella con este, Ortega no supone un avance sobre Aristóteles y Santo Tomás, sino un retroceso descomunal"<sup>28</sup>. En esta polémica se ve que el tomismo, para Ramírez, es un contrapeso al pensamiento cartesiano. Las críticas de Ortega al racionalismo no afectan al aristotelismo-tomismo. Se aplican a la modernidad, pero en ningún caso al mundo premoderno.

Otro punto fuerte del ataque de Ramírez tiene que ver con "la idea orteguiana de verdad". Ramírez señala la diferencia existente entre "cogitatio" (investigación en general) e "intellectus" (de los primeros principios). Al traducir *intellectus* por pensamiento, Ortega "ha rebajado sustancialmente el valor del *intellectus*, exactamente lo mismo (...) que reducir el juicio a la simple aprehensión"<sup>29</sup>. Ortega toma la "adaequatio" en sentido matemático, pero eso no es correcto, porque ni *intellectus* ni *res* son cantidades, ni homogéneas, luego hay que tomarlos en sentido analógico. Ortega toma la palabra "adecuación" en un sentido absoluto que no tiene en los seguidores de la definición clásica de verdad<sup>30</sup>, como detalla Ramírez listando una enorme cantidad de términos diversos que Tomás de Aquino usa para referirse a esta idea (*comparatio, conformitas, consonantia, concordantia, etc.*). Asimismo, Ramírez subraya

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 254-55.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>28</sup> *Id.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 284.

la evidencia objetiva inmediata de las primeras nociones y principios como criterio infalible de verdad, frente a la idea orteguiana de que no se puede contrastar una idea con la realidad. En resumen, “ni el ‘pensamiento’ orteguiano coincide con el ‘intellectus’ clásico, ni tampoco su ‘adecuación’ con la ‘adaequatio’ tradicional”<sup>31</sup>, por lo que su crítica a estas nociones tiene una aplicación muy limitada. Desde aquí, Ramírez concluye que “la idea de la filosofía según Ortega” deja de ser, como hasta ahora, un producto del intelecto y exponente del animal racional que es el hombre, condenado en sistemas de doctrinas abstractas, impersonales, intemporales que tratan de resolver el enigma del universo. Según Ramírez, para Ortega “la filosofía no tiene otra función ni otra finalidad que resolver el gran problema de la vida concreta de cada cual puesta en su circunstancia”<sup>32</sup>, por eso es esencialmente original, nunca definitiva, siempre problemática, y constituye un sistema de ideas vitales, no abstractas. Pero por tanta falta de definición, al final, en Ortega la filosofía acaba reducida a marrullería y “cuquería refinada”<sup>33</sup>. En la misma línea, “la idea orteguiana de la lógica” es opuesta a Aristóteles y Kant, es “vital”, establecida sobre conceptos “ocasionales”, y se enfrenta al valor insuperable de los principios de contradicción, identidad y el tercio excluso, que son principios de la inteligencia y de la realidad. Según Ramírez, todo ese pensamiento heraclíteo que celebra Ortega fue ya refutado por Aristóteles y Santo Tomás, que defendían la necesidad de un sustrato del cambio. Por eso, el teólogo de Salamanca defiende frente a Ortega la lógica de Aristóteles y los escolásticos, que se ocupa de muchas más cosas que de la razón pura: también de la argumentación, de la inferencia, de la retórica, etc. De hecho, la lógica propuesta por Ortega no sirve para conocer, sino para vivir en esa lógica de la ilogicidad, que no es más que la lógica que ya practicaban en su día los sofistas<sup>34</sup>. Ramírez considera, asimismo, que “la idea orteguiana de la metafísica” responde a una idea racionalista de la metafísica, univocista, que no es la aristotelico-tomista, que es racional y discursiva, abierta. La metafísica de Ortega, de la vida, es “una ontología sin ente”<sup>35</sup>, que se identifica con un sentimiento de insatisfacción en la vida, con una desesperación. Es la de Ortega “la filosofía de los eternamente despistados y descontentos. Filosofía de tarados y anormales”<sup>36</sup>. También dedica algo de espacio Ramírez a “La teodicea orteguiana”, poco, porque Dios no aparece en la vida, realidad radical, y queda reducido al hombre. Para Ramírez “una metafísica que lleva necesaria y explícitamente a semejantes conclusiones está juzgada por sí misma. No

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 341.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 351.

cabe aberración mayor<sup>37</sup>. Respecto a “la idea orteguiana de la ética”, se trata de una realidad al servicio de la vida, pero mutable y carente de principios absolutos. Para Ramírez, a esta propuesta le fallan los fundamentos<sup>38</sup>. Su rechazo a la ética kantiana y spinoziana, *more geometrico*, es lo que ya había hecho Tomás de Aquino al rechazar el matematismo moral de los estoicos, que fue lo que renovó Spinoza. Pero Ortega yerra al negar toda finalidad a la vida humana. Desconoce la distinción aristotélico-escolástica entre fin objetivo o material (*qui*) y fin subjetivo o formal (*quo*). El primero es la cosa o el bien que finaliza la acción; el segundo es la acción aprehensiva de dicho bien. El fin *quo* según Ramírez, no puede estar fuera de la vida, pero el fin *qui* ha de estarlo, porque es su objeto: “encerrarse en la vida como puro movimiento, sin acercarse a su término subjetivo que es su fin *quo* y negando rabiosamente su fin *qui*, es comenzar el viaje con grandes prisas dando vueltas vertiginosas por la estación de salida, pero sin salir nunca de ella ni llegar a la estación terminal<sup>39</sup>. No puede llamarse “moral” a lo que Ortega propone, sino capricho o conveniencia. En la medida en que habla del hombre como animal sin intelecto, su ética queda reducida a “una ética animalesca de tipo zoológico, especie de lana caprina o de esfera cuadrada”. Respecto al “concepto orteguiano de la filosofía cristiana”, tan desfavorable para los “intelectualistas” (Alberto Magno y Aquino) y solo salvable en el caso de los voluntaristas (San Agustín, los Victorinos, Duns Scoto, Eckhart, Nicolás de Cusa), Ramírez acusa a Ortega de haber vulgarizado y desconocer la filosofía del Aquinate, que ni es solo Aristóteles ni solo el Pseudo Dionisio, sino que supera a ambos. Finalmente, en su “conclusión: balance de la filosofía orteguiana”, Ramírez señala que “Ortega revela poseer un talento filosófico de primer orden, pero más bien en sentir y percibir profundamente los problemas filosóficos que en resolverlos certeramente<sup>40</sup>. Ortega reduce todos los sistemas filosóficos al realismo y al idealismo, ejemplificados respectivamente en Parménides y Hegel, en los que laten el racionalismo de tipo cartesiano y el vitalismo irracional de Unamuno, Kierkegaard o Nietzsche. Pero no atiende a matices, por eso confunde el realismo moderado de Tomás de Aquino con el de Parménides. La crítica de Ortega al racionalismo cartesiano y al idealismo hegeliano, que conoce mejor, es más certera que la que hace a la filosofía escolástica, de la que ignora prácticamente todo. Pero, según Ramírez, su raciovitalismo no logra el cometido que le asigna. No puede demostrar su principio de la vida como realidad radical. A pesar de todo hay en él cosas aprovechables: “sus obras contienen análisis y descripciones deslumbrantes, aunque generalmente sobre cosas baladíes. Los grandes problemas de la filosofía, que son también los problemas

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 365.

fundamentales de la vida, quedan soslayados o mal resueltos. La gran cultura que revela poseer Ortega se consume casi toda en esos encajes y adornos accidentales, bajo los cuales se oculta el veneno del error<sup>41</sup>. Estas son las críticas fundamentales a Ortega, tanto a la estructura de su filosofía, que carece de la solidez y la sustancialidad necesarias para recibir tal nombre, como al hecho de que desconoce buena parte de lo que critica.

La crítica de Ramírez adopta otra perspectiva en la sección segunda: “Las ideas filosóficas de Ortega vistas desde la fe y la teología católicas”. Ramírez comienza prestando atención a “La idea orteguiana de la vida y la fe católica” y critica la afirmación de Ortega de que Dios, si existe, no tiene vida, sino beatitud, que es contestada por el de Salamanca con muchos textos de la Escritura y de la tradición que insisten en la vida de Dios y la vida del hombre en Dios. Respecto a “La idea orteguiana del hombre y la fe católica”, Ramírez señala que la idea de que el hombre no tiene naturaleza va contra el dogma de la encarnación de Verbo; la tesis de que el hombre no es sustancia atenta contra la idea de que Cristo es consustancialmente hombre. Y también se oponen esas afirmaciones al dogma de la transustanciación. Negar el carácter racional del hombre va contra la idea de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios por su inteligencia y se opone al dogma del alma racional presente en Cristo, como han subrayado muchos concilios. También yerra Ortega al hablar de la evolución total del hombre, frente a la fe católica, que al menos sustrae al alma de esta evolución<sup>42</sup>, pues es creada directa e inmediatamente por Dios. La teoría de Ortega también aboca al poligenismo, que va contra la fe católica. También es incompatible con la fe católica la negación que Ortega hace de la espiritualidad del alma y su duda de la existencia de algún ser espiritual<sup>43</sup>. Los hay: Dios, ángeles, alma, como demuestra Ramírez con profusión de textos bíblicos y conciliares. Por lo que respecta a “La idea orteguiana de la verdad y la doctrina católica”, Ramírez señala que la idea de verdad de Ortega es la de los modernistas, que fue condenada por Pío X, y su historicismo ha vuelto a ser reprobado por Pío XII en *Humani generis*. Frente a este carácter mutable está la estabilidad del dogma, y la idea de verdad absoluta e inmutable. En lo que respecta a “La lógica y la metafísica de Ortega frente a la fe católica”, Ramírez señala que la negación de Ortega de entidades fijas o de verdades eternas choca con la concepción católica del dogma, y con la pretensión de Ramírez de que la filosofía de Tomás de Aquino es una filosofía perenne, con verdades metafísicas definitivas<sup>44</sup>. Esta insistencia tiene su razón de ser. Como varios filósofos han afirmado, de Aristóteles a Kant no existe la idea de historicidad, de modo que todos los sistemas, conceptos

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 392.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 397.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 417.

y desarrollos previos a Hegel no pueden integrar la historicidad de ninguna de las maneras, de ahí la imposibilidad tomista de Ramírez de entenderse con Ortega. Por lo referente a “La teodicea orteguiana y la fe católica”, el Dios laico de Ortega se identifica con muchas cosas, según el teólogo salmantino: el hombre esforzándose en pos del ideal, la historia, la cultura, etc., y el cristianismo se presenta como absurdo e irracional. Frente a esto Ramírez se remite a los testimonios de la Escritura y, finalmente, del Vaticano I, que afirman que la razón natural puede demostrar la existencia de Dios y que no puede haber conflicto entre fe y razón, porque ambas proceden de Dios. En “La ética de Ortega y la ética cristiana”, Ramírez repite que las críticas de Ortega a la ética racionalista o griega no valen contra la cristiana: “la ética de Ortega es una consecuencia de su idea del hombre y de la vida, que es incompatible con la fe católica”<sup>45</sup>, al ser una ética sin fines ni preceptos. Finalmente, respecto a “El laicismo de Ortega y la doctrina católica”, Ramírez señala que el laicismo se opone a los derechos de Dios<sup>46</sup>. La sección se cierra con una “Conclusión. La filosofía de Ortega y el catolicismo”, donde Ramírez señala que “las ideas fundamentales de la filosofía orteguiana son incompatibles con la fe y la moral del catolicismo”<sup>47</sup>, sobre todo por la consecuencia que tienen en sus lectores: la desaparición o el enfriamiento de la fe. “No cabe (...) que un lector absorba consciente y deliberadamente ese veneno orteguiano, declarándose su discípulo y seguidor entusiasta, y al mismo tiempo conserve intacta su auténtica fe de católico”<sup>48</sup>. La filosofía de Ortega es falsa por ser contraria a la fe católica y lo es también en su propia esfera filosófica, porque toda verdad viene de Dios, que no puede contradecirse ni negarse a sí mismo. Luego no parece que pueda haber un orteguismo cristiano. La obra de Ramírez se cierra así: “No se pueden poner en manos inexpertas las obras de Ortega y Gasset, ni tampoco exponer sus doctrinas fundamentales sin el correspondiente correctivo”<sup>49</sup>.

Como se ve, el ataque pretende ser puramente racional, mostrando que los conceptos y las ideas que maneja y acuña Ortega no son filosóficamente defendibles. Son poco sólidas, inmunes al análisis, porque no se dejan atrapar, sino que se les puede buscar múltiples referencias. Al mismo tiempo, la argumentación de Ortega, que en algunas ocasiones pretende ser lógica para extraer conclusiones que pueda presentar como válidas, la mayor parte de las veces no respeta esas normas lógicas. Además, Ramírez señala que Ortega es peligroso para los que quieran utilizarlo como base filosófica para elaborar una filosofía cristiana. El de Salamanca argumenta también desde posiciones estrictamente teológicas, que considera un interlocutor válido

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 432.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 438.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 443.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 443.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 447.

para la filosofía orteguiana. Recordemos que la época teológica intelectual del debate es el Vaticano I. El Vaticano II supondrá un cambio cultural enorme para los mismos tomistas.

El libro tuvo mucho éxito. Destaca la recepción de Guillermo Fraile, que pronto hizo una reseña del texto: “El P. Ramírez escribe sobre Ortega”<sup>50</sup>. También Fraile echa en cara a Ortega presentar los problemas filosóficos y no solucionarlos nunca, y llega a afirmar que al leer a Ortega se aprenden muchas cosas, pero no filosofía. Fraile ensalza a Ramírez como el mejor escolástico de su tiempo, alaba el esfuerzo de Ramírez por sistematizar a Ortega y por combatirlo a la luz de Tomás de Aquino y de la doctrina católica y se enfrenta a quienes dicen que la escolástica no puede comprender estas novedades. Fraile publica también “*Epístola a un lector de Ortega*”<sup>51</sup>, en la que pondera el lenguaje del filósofo español, su carácter inteligible, que habla “de la vida como trasfondo radical de cada uno”<sup>52</sup>, pero que, en realidad, traiciona el ideal clásico de la filosofía y nos deja sin respuesta alguna respecto a los grandes temas cultivados por los filósofos de todas las épocas. También se hace eco Abelardo Lobato en la revista *Ciencia Tomista*<sup>53</sup>, que va a ser el segundo medio que Ramírez sume a su causa antiorteguiana.

## 2. *¿Un Orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos*

Las réplicas a Ramírez de parte de los discípulos católicos de Ortega, como Pedro Laín Entralgo, José Luis Aranguren y, posteriormente, Julián Marías, no se hicieron esperar. Para responder a estas críticas Ramírez escribe *¿Un Orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos*<sup>54</sup>, donde analiza primero los argumentos de Laín, luego los de un reseñista anónimo que publica en *Religión y cultura* y, en un postscriptum, los de Aranguren, para hacer, de este modo, una crítica global del orteguismo católico. Fundamentalmente, Ramírez tiene delante un texto de Laín Entralgo: “Los católicos y Ortega”<sup>55</sup>, en el que trata de salvar a Ortega para la causa católica haciendo uso de una serie de textos entresacados de las obras

<sup>50</sup> Guillermo FRAILE, “El P. Ramírez escribe sobre Ortega”, en *Salmaticensis* (1958) 231-239.

<sup>51</sup> Guillermo FRAILE, “*Epístola a un lector de Ortega*”, en *Sapientia* 49 (1958) 199-202.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>53</sup> A. LOBATO, “La filosofía de Ortega y Gasset”, en *Ciencia Tomista* 85 (1958) 129-151; 313-324; “En torno a la filosofía de Ortega y Gasset”, en *Ciencia Tomista* 86 (1959) 129-151. Al año siguiente escribirá “Diálogo y disputa. 'Rencontre' del padre Ramírez con Julián Marías”, en *Ciencia Tomista* 87 (1960) 169-193.

<sup>54</sup> Santiago RAMÍREZ, “¿Un Orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos”, en *Ciencia Tomista* 85 (1958) 431-632.

<sup>55</sup> P. LAÍN ENTRALGO, “Los católicos y Ortega”, en *Cuadernos hispanoamericanos* 101 (1958) 283-296.

del madrileño. Ramírez acusa a Laín, entre otras cosas, de haber tergiversado sus textos, de traer al debate textos de Ortega que no tienen nada que ver con lo que Ramírez le criticaba. Vuelve así a los temas ya conocidos: la vida sin más fin que ella misma, el alma, el origen del cuerpo, la cuestión de la evolución, en fin, a todos los temas ya tratados. Laín acusa a Ramírez, por ejemplo, de haber hecho decir a Ortega que no hay diferencia entre hombre y animal y Ramírez le refuta con textos del mismo Ortega. Laín acude al texto de Ortega *El hombre y la gente* (Madrid, 1957), publicado póstumamente, en el que supuestamente suaviza su postura, pero Ramírez cree que no es así. En esta cuestión, y en todas las demás, Ramírez procede de la misma manera: toma los textos de Laín y le responde con textos de Ortega y, cuando aquel lo quiere hacer concordar con la fe católica, cita Papas, concilios y tradición para mostrar que no es posible. Ramírez no mueve un ápice su postura respecto a la antropología orteguiana: “Después de todo este examen y discusión –dice el de Salamanca–, me creo en el derecho y en el deber de mantener íntegras mis apreciaciones sobre las ideas filosóficas orteguianas acerca del hombre”<sup>56</sup>. Respecto a la fórmula de la filosofía de Ortega “yo soy yo y mi circunstancia”, señala Ramírez que su crítica a Ortega tiene “cierto aire de chungu”<sup>57</sup> que no ha sido captado por Laín. Igualmente, la idea orteguiana de verdad y su defensa de que la ciencia lleva en sí verdad y error son combatidas por Ramírez con la tesis escolástica de que “la ciencia es una virtud intelectual en la que, en cuanto tal, no cabe el error”<sup>58</sup>, poniendo de nuevo de manifiesto que ambos autores pertenecen a dos mundos filosóficos distintos. A veces Ramírez acusa a Laín de poner sordina a las estridentes afirmaciones de Ortega y sigue insistiendo en que la propuesta ética de Ortega –una “ética de ilusiones”<sup>59</sup>–, no es compatible con la ética cristiana. Lo mismo sucede con “El Dios de Ortega”. Laín sostiene que en sus obras posteriores Ortega admite que Dios, fundamento del mundo, es trascendente al mundo, es real, lo incondicionado es postulado por lo condicionado, al modo kantiano<sup>60</sup>. Pero Ramírez no ve claro, a pesar de Laín, que Ortega admita la existencia de Dios y que su concepto de Dios vaya más allá de un concepto panteísta. Arguye con textos hasta incluir su póstumo *El hombre y la gente* (1955). A lo más que llega Ortega, según Ramírez, es a admitir la existencia de un ser fundamental, pero no un Dios personal. Luego no parece que pueda hablarse de un Ortega póstumo en el que el cristianismo encuentre acomodo. Lo mismo sucede respecto a su concepción del “Espíritu”: la distinción que Ortega establece entre espíritu y

<sup>56</sup> S. RAMÍREZ, “¿Un Orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos”, p. 476.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 481.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 490.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 504.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 513.

alma es más confusa que, por ejemplo, la de Tomás de Aquino<sup>61</sup>. En “Ortega y su valoración del catolicismo”, Ramírez recoge los textos que Laín apunta de Ortega que, supuestamente, muestran su personal estimación del catolicismo, pero atacan su carácter “español”. Ramírez defiende el catolicismo español<sup>62</sup> y acusa a Ortega de conocer mal la entraña del catolicismo y de no tener idea “de lo que es la teología católica”<sup>63</sup> y de haberse rendido a la teología dialéctica de Barth. En “Ortega y el modernismo”, Ramírez señala que Ortega simpatizaba con este movimiento. Laín afirma que después cambió, pero Ramírez no cree que haya habido una auténtica retractación. Reconoce, con Laín, que las expresiones orteguianas contra el catolicismo o la fe católica “son más frecuentes en los escritos de la mocedad que en los de la madurez”. Y lo concluye con un lacónico: “Es lo natural”<sup>64</sup>. De nuevo aparece el tema “Ortega y la filosofía cristiana”. Ramírez recoge la displicencia con que Ortega trataba el tomismo y le responde con las declaraciones papales sobre el tomismo, desde la “Aeterni Patris” de León XIII (1879) en adelante y señala la originalidad del Aquinate, que no se limita a “deformar” a Aristóteles, como afirma Ortega. Para ello recurre al cardenal Zeferino González, autoridad tomista indudable de la época. Pero le resulta chocante que Ortega ponga como ejemplo de filosofía cristiana a autores condenados, como Eckhart, y rechace a los aprobados y presentados como guías por la Iglesia misma. Se ve que Ramírez acepta como criterio de autoridad algo que a Ortega ya no le vale. Frente a la crítica de que se escuda en Santo Tomás, Ramírez sostiene que lo usa “pero no para juzgar desde él a Ortega, sino para demostrar documentalmente un defecto arraigado y reiterado del filósofo madrileño: su desconocimiento de la historia de la filosofía escolástica, de la que Santo Tomás es el máximo exponente; y para probar que muchos de los aciertos orteguianos en impugnar el idealismo y el intelectualismo de la razón pura físico-matemática estaban ya descubiertos hace siglos por el Angélico”<sup>65</sup>. Pero insiste en que la crítica a Ortega se hace “desde sus propias posiciones, que no resisten un examen a fondo”<sup>66</sup>, no hace falta el tomismo. “He juzgado filosóficamente a Ortega desde Ortega mismo Y me las he habido con él de hombre a hombre. Exactamente lo mismo que estoy haciendo ahora con su epígono Laín. El que uno sea tomista o escolástico no quiere decir que no sepa razonar ni hacer cosa alguna por su propia cuenta. Por ese camino llegarían a atribuirnos que hemos estornudado desde

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 542.

<sup>62</sup> En el fondo, late la idea de que España es sustancialmente católica, y atacar a uno es atacar al otro, Cf. Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La teología en España (1959-2009)*, Madrid, Encuentro, 2010, pp. 46-49.

<sup>63</sup> Santiago RAMÍREZ, “¿Un Orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos”, p. 553.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 559.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 571.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 571.

el tomismo<sup>67</sup>. Por eso no acepta la acusación de Laín y otros de que no ha tratado de “comprender” la filosofía de Ortega, a no ser que eso sea equivalente a compartir o asentir a esas teorías.

En el “Balance de la filosofía orteguiana” le sigue reprochando no responder las preguntas filosóficas y rehuirlas. En otro apartado del texto, “Benevolencia y comedimiento” se hace eco de que Laín le achaca falta de benevolencia, cosa que, Ramírez, obviamente, no acepta. Señala lo que ha valorado en Ortega (sus dotes literarias, su claridad de expresión, su deseo de vitalizar la filosofía) y afirma que él ha tratado de concordarlo consigo mismo, porque el gran problema de Ortega es su falta de coherencia y la contradicción interna de sus pensamientos<sup>68</sup>, por no hablar del enorme número de afirmaciones inconciliables con la fe católica, que Laín trata de minimizar. Se revuelve Ramírez contra la acusación de Laín a los católicos españoles de cerrazón, intransigencia y de que solo saben hablar de Ortega en términos de condena. El salmantino afirma que hay que hacer uso de las virtudes cardinales para con Ortega. Y termina reprochando a Ortega haber hablado con dureza de otros filósofos, entre ellos de Unamuno, y haber zaherido con saña lo español y a los españoles. Finalmente recoge una serie de reseñas que ponderan su trabajo en el libro anterior. Una vez respondido Laín, en un “postscriptum” se centra en responder a lo que Aranguren escribe en *La ética de Ortega*<sup>69</sup> (1958), donde lanza críticas semejantes a Ramírez: que no entiende a Ortega, que lo ha leído apresuradamente, que es un simplificador, ocultador de sus textos, etc.<sup>70</sup>. Ramírez no acepta la crítica de no haber entendido a Ortega y de carecer de sentido histórico, de no haber captado “el estilo peculiar de Ortega”. Incluso acusa a Aranguren de defender la coincidencia de Ortega con el Aquinate, “naturalmente, sin conseguirlo”<sup>71</sup>, o de hacer compatible a Ortega con el cristianismo forzando una interpretación de sus textos y ocultando textos capitales de Ortega.

### 3. La zona de seguridad

Julián Marías publicó en 1958 *El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno a Ortega*<sup>72</sup>, donde defiende que la filosofía de Ortega puede ser perfectamente asumida por sus discípulos católicos y critica el libro de Ramírez por separar a orteguianos y católicos, sin que pueda haber relación entre ellos. A

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 572.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 583.

<sup>69</sup> José Luis L. ARANGUREN, *La ética de Ortega*, Madrid, Taurus, 1958.

<sup>70</sup> Santiago RAMÍREZ, “¿Un Orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos”, p. 600.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 611.

<sup>72</sup> Julián MARÍAS, *El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno a Ortega*, Madrid, 1958.

esta obra responde Ramírez en 1959 con *La zona de seguridad*<sup>73</sup>, donde mantiene las tesis que hemos expuesto. Esta obra, tras un prólogo, consta de 4 capítulos. El primero de ellos, "Explicación previa" señala que Marías escribe su obra porque considera que los escritos del P. Ramírez son "peligrosos desde el punto de la religión"<sup>74</sup> y la crítica que este hace no se puede conciliar con la lectura de Ortega que hacen quienes mejor conocen al filósofo madrileño, cosa que Ramírez rechaza y que no considera un argumento. Va desmontando una por una las acusaciones de Marías, sobre todo en lo referente a que cita más a Tomás de Aquino que a Ortega. Señala también la política del mundo editorial para no publicar reseñas de su libro y a ella opone Ramírez la cantidad de cartas que ha recibido ponderando su trabajo. En el capítulo segundo, "Peligros y tentaciones por parte de la obra 'La filosofía de Ortega y Gasset'" recoge la idea de que Marías no quiere defender tanto a Ortega cuanto la fe católica. Frente a Marías, Ramírez, citando textos del autor, insiste en que Ortega defiende una vida "constitutivamente laica", una concepción mágica de la Trinidad, una concepción no espiritual del alma y de lo humano, un brahmanismo, la concepción de la Biblia como leyenda, el carácter absurdo del cristianismo y una posición ockhamista. En el capítulo tercero, "Tentaciones y peligros por parte del libro '¿Un orteguismo católico?'" examina las acusaciones que Marías le hace respecto a lo afirmado en ese texto. Aquí recoge varios ejemplos de lo que Marías le acusa, a saber, de "extorsión y manipulación" al haber afirmado la falta de fe en la otra vida de Ortega y su rechazo de la inmutabilidad de la verdad; discute con textos de Ortega los textos de Ortega aportados por Marías. Expone también lo que Marías dice que son "juicios temerarios" sobre la "fe" de Ortega (que no cree en el Dios del cristianismo ni en sus dogmas, sobre lo que expone en extenso, a pesar de que Marías sostiene que Ortega no dice nada de eso), sobre su defensa de la República (y no de la Iglesia, como defiende Marías), sobre su defensa de la separación Iglesia-Estado, sobre su desconocimiento de la verdadera fe cristiana y del catolicismo. Se opone asimismo a la afirmación de Marías de que Ortega es defensor del catolicismo. También se enfrenta a los "ejemplos de imprudencias o errores dogmáticos" que le achaca Marías, por defecto (relativos a la presencia de Dios en los cielos, al modo de ser cristiano) o por exceso (la "cosa" que es Dios, donde Ramírez apabulla a Marías con el significado y la historia efectual del término *res*; el hombre como animal racional como si eso fuese de fe –acusa Marías– y Ramírez sostiene que lo es, con infinidad de citas conciliares y patrísticas; hasta discuten sobre la geometría euclídea). El último capítulo es "creencia orteguiana y fe cristiana". En él señala cómo la noción de creencia que maneja Ortega, irracional o arracional, no sirve para explicar la fe cristiana y le acusa de no haber entendido nada de Santo Tomás:

---

<sup>73</sup> Santiago RAMÍREZ, *La zona de seguridad. "Rencontre" con el último epígono de Ortega*, Salamanca, San Esteban, 1959.

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 10, 26.

“todo esto que venimos comentando revela un despiste y una ignorancia de bulto de la auténtica naturaleza de la fe teologal y del pensamiento de Santo Tomás”<sup>75</sup>. Finalmente, en la conclusión se defiende de la acusación de Marías de que ha “interpretado” a Ortega. Cierra diciendo: “dudo mucho que las ideas filosóficas fundamentales de Ortega hayan de verdad servido a sus epígonos católicos para esclarecer y fertilizar su fe, y, consiguientemente, para robustecerla”<sup>76</sup>. Termina: “Con esto damos por terminada nuestra controversia con los epígonos de Ortega. Ha salido al palenque la plana mayor del ejército orteguiano. Han esgrimido sus mejores armas. No les ha faltado arrojo ni intrepidez. Lo celebramos. Pero, como hemos visto en nuestros dos últimos libros, no han conseguido un solo éxito, ni siquiera el de tipo más local. Batalla definitivamente perdida en el orden de las ideas, que son las únicas que cuentan. Dejemos a un lado los alborotos y las intrigas. No me creo competente en este terreno”<sup>77</sup>.

## CONCLUSIÓN

Finalmente, Santiago Ramírez escribió su opúsculo *Ortega y el núcleo de su filosofía. El tema del hombre. Los primeros principios*<sup>78</sup>, donde tiene en cuenta las obras póstumas de Ortega como *La idea de principio en Leibniz, ¿Qué es filosofía?* y *El hombre y la gente*.

Ramírez acusa a los discípulos de Ortega de desconocer por completo el verdadero pensamiento de Ortega. Como buen escolástico, Ramírez ha escrutado los textos, los ofrece y, según él, deja que hablen por sí mismos, sin forzarlos, que es lo que hacen sus epígonos para hacerle decir lo que no puede decir, por intereses diversos. En eso gana a sus rivales, y los apabulla con citas y referencias para sostener sus posiciones. Es un dialéctico magnífico que retuerce los textos de sus contradictores y no los deja avanzar un paso. Desde ese punto de vista, se entiende que su victoria fuese completa en su época. Sin embargo, el tiempo ha corrido en favor de Ortega, que no de un orteguismo católico, lo cual no sabemos si es una ventaja o no para el catolicismo. En los debates se ve que asistimos a dos modelos de hacer filosofía que estaban en pugna no solo en España, sino también en Europa. Uno de talante más escolástico-analítico y otro de estilo más romántico. Uno tiene la sensación, al leer este debate, de estar escuchando el eco de otras polémicas que no están tan alejadas de estas, como la de Carnap y Heidegger. Se trata de idiomas que no se pueden mezclar ni comunicar, que juegan juegos diferentes, con objetivos

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 305-306.

<sup>78</sup> Santiago Ramírez, *Ortega y el núcleo de su filosofía. El tema del hombre. Los primeros principios*, Madrid, Edic. Punta Europa, 1959.

diferentes y presupuestos diferentes. Son dos filosofías diversas que se examinan sin entenderse. Pero no se trata de una simple polémica intelectual. Hay muchos más elementos en juego. Estamos asistiendo a un cambio de paradigma en el que lo que le parecía natural a Ramírez va a dejar de serlo. Ramírez, p.ej., argumenta muchas veces con textos puramente teológicos, que suponen una verdad revelada, y los introduce como argumentos, dándoles un valor que su oponente no aceptaría. Estamos aún bajo la órbita del Vaticano I. El Vaticano II pondría todo eso patas arriba.

El sistema de Ramírez es cerrado, al igual que lo es su metodología. No hay hermenéutica posible, porque de antemano se ha cerrado la posibilidad a cualquier forma de fusión de horizontes. Ramírez, en este caso, se muestra poco analógico, si bien como sistematizador del pensamiento de Ortega es ejemplar, a pesar de que lo mantiene amordazado en una zona de univocidad estricta. Sin embargo, probablemente de modo inopinado, el debate y la polémica le llevan a releer a Santo Tomás a la luz de lo que Ortega le plantea. Por ejemplo, el *quidquid recipitur...*, leído a la luz de la crítica orteguiana al realismo, adquiere un nuevo sentido probablemente no previsto antes. De este modo, la misma historia efectual del pensamiento tomista se ve enriquecida, aun cuando sea por efectos no pretendidos por Ramírez.

Sixto J. Castro  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Valladolid  
Plaza del Campus s/n  
47011 Valladolid  
sixto@fyl.uva.es