

LA POLEMICA SOBRE ORTEGA

En esta misma sección del n.º 14 de Estudios Filosóficos tuvimos ocasión de presentar a nuestros lectores la obra del P. Santiago Ramírez sobre «La Filosofía de Ortega y Gasset». Se podía prever fácilmente que esta obra tendría fuerte resonancia en el ámbito intelectual español. Era de esperar, en primer lugar, la adhesión segura de la mayor parte de la crítica solvente, puesto que en ella desde tiempo atrás, a través de libros y revistas, se venía denunciando el error y el peligro de la enseñanza orteguiana. Y, en efecto, sólo en determinados sectores de esta crítica se ha podido observar respecto a la obra de Ramírez un extraño mutismo, tanto más inexplicable cuanto que la zona de silencio se encuentra precisamente allí donde hasta ahora más duramente se había fustigado al filósofo madrileño.

Era de esperar también una reacción violenta del filo-orteguismo. Nuestra atmósfera cultural estaba cargada con exceso del influjo orteguiano; el choque con la formidable crítica de Ramírez necesariamente había de provocar la tormenta. El hecho se produjo, y su interés en nuestra órbita cultural se puede calificar, sin hipérbole, de extraordinario. Hoy, a más de un año de distancia, es posible apreciarlo justamente.

Se ha visto que la crítica de Ramírez ha removido a fondo los más profundos cimientos del problema orteguiano. Se ha hecho en torno a su doctrina una luz diáfana de la que el pensamiento católico español estaba muy necesitado. La reacción del pretendido orteguismo católico lo ha puesto bien de manifiesto. Reacción violenta, si bien más aparatosa que eficaz.

El P. Ramírez, claro triunfador en su torneo con Ortega, ha salido de nuevo a la palestra para enfrentarse con la polémica que le ha ofrecido el orteguismo. Fruto de su esfuerzo son dos nuevos volúmenes que en esta nota vamos a presentar a nuestros lectores (1). En ellos el P. Ramírez establece un diálogo noble, amistoso, reposado, con los contradictores que han salido al palenque y que por fortuna son los más significados representantes de la corriente filo-orteguiana. La po-

(1) SANTIAGO RAMÍREZ, O. P.: *¿Un orteguismo católico?* Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales, y católicos. Salamanca, San Esteban, 1958, 259 págs., 20 x 15 cms. Id. *La zona de seguridad*, «Rencontre» con el último epígono de Ortega. Salamanca, San Esteban, 1959, 39 págs., 19 x 15 centímetros. Para simplificar las citas de estas dos obras las designaremos por sus iniciales: O = *¿Un orteguismo católico?*, Z = *La zona de seguridad*.

lémica ha dado ocasión al P. Ramírez de completarla y reforzar sus anteriores puntos de vista, después de contrastarlos con los de sus interlocutores. Yendo más allá todavía—y en esto estriba un mérito principal de estas dos nuevas obras—el P. Ramírez ha aprovechado la oportunidad para deshacer en forma aplastante los equívocos supuestos en los que se pretendía o se pretende, con mayor o menor inconsciencia, levantar una cátedra permanente al magisterio de Ortega. Vale esto especialmente, respecto a aquellos que tratan de crear en torno al filósofo madrileño una corriente de pensamiento, vitalizada a un mismo tiempo—es difícil señalar en qué proporciones—por la enseñanza de la fe y el magisterio del filósofo. Sin tener en cuenta este intento doctrinal no se podrían valorar convenientemente las nuevas obras del P. Ramírez, ni comprender el sentido de la controversia. Por ello vamos a referirnos primeramente, a modo de preámbulo, a este intento del orteguismo católico.

PREAMBULO HISTORICO

Un espécimen de lo que iba a ser la crítica adversa al P. Ramírez lo tenía el observador alerta en la crítica dirigida años antes por Julián Mariás a las obras de otros cuatro eclesiásticos: los PP. Iriarte, Gironella y Sánchez Villaseñor, jesuitas, y Sáiz Bárbera, Pbro. Más que crítica, podríamos decir, violenta repulsa. Índice claro del fanatismo con que el magisterio de Ortega podía ser acogido. Pero lo más digno de ser señalado en esta intervención de Mariás, es lo comprometido de la misma. El simple título de la obra, en que dichos autores, defensores de la doctrina católica, son calificados de *antipodas* de Ortega, es ya suficientemente significativo (2).

Las características de esta actitud intransigente y exaltada, así como el equívoco enfoque del problema orteguiano, se hicieron aún más patentes con ocasión de un insignificante suceso que podemos denominar periodístico. Nos referimos a una nota aparecida en el n.º 89 de la revista «Arbor» (3), debida a la pluma de Vicente Marrero, encargado a la sazón de la sección de información cultural española. En ella enjuiciaba el señor Marrero un ciclo de conferencias que se celebraba en la Cámara de Comercio de Madrid bajo el título general de «El estado de la cuestión». El estado de la cuestión sería la situación de España, llena de incertidumbres, que implicaba la necesidad de un replanteamiento de todos los problemas bajo el signo de nuevas ideas y nuevos métodos. Ahora bien: «entre esas ideas nuevas y esos métodos, aún no puestos en juego (se proclamaba en el programa del cursillo), una porción eminente procede de nuestro maestro común Ortega, que el próximo mes de Mayo cumplirá, D^{eo} volente, setenta años», «promesa utilizable ávida y generosamente», «pensador de la segunda mitad del siglo XX».

(2) JULIAN MARIAS: *Ortega y tres antipodas*. Buenos Aires, Revista de Occidente Argentina, 1950.

(3) *Arbor*, 25 (1958), pp. 109-111.

La nota de Marrero, escritor sagaz y de sinceridad insobornable, señalaba «el espíritu desquiciado que anida en la introducción a estas conferencias» y descalificaba rotundamente el magisterio orteguiano. La sublimación pro-orteguiana, realizada por oradores del cursillo como Laín Entralgo y Aranguren, había de ser interpretada dentro del ambiente de homenaje en que sus discursos fueron pronunciados. «Aunque poca mella hicieron, añadía Marrero, en aquellos que consideran la obra de Ortega, en su conjunto y pese a sus muchas virtudes, como el esfuerzo encaminado a descristianizar a España más inteligente, más sistemático y brillante que se ha visto en nuestra patria después de la aparición de la Institución Libre de la Enseñanza» (4).

Esta nota y este juicio produjeron un gran revuelo y provocaron la indignación de un nutrido grupo de «intelectuales» filo-orteguianos que remitieron una enérgica carta de protesta al Presidente del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. En ella se citaba un texto célebre de Ortega, en que éste manifiesta no haber comprendido nunca «cómo falta en España un núcleo de católicos entusiastas resultados a liberar el catolicismo de todas sus protuberancias, lacras y rémoras exclusivamente españolas, que en aquel se han alojado y deforman su claro perfil. Ese núcleo de católicos podía dar cima a una noble y magnífica empresa: la depuración fecunda del catolicismo y la perfección de España. Pues tal y como hoy están las cosas mutuamente se dañan: el catolicismo va lastrado de vicios españoles y, viceversa, los vicios españoles se amparan y fortifican con frecuencia tras una máscara insincera de catolicismo. Como yo no creo, continuaba Ortega, que España pueda salir al altamar de la historia si no ayudan con entusiasmo y pureza a la maniobra los católicos nacionales, deploro sobremanera la ausencia de ese enérgico fermento en nuestra Iglesia oficial» (5).

Por tanto, en dicha carta no sólo se trataba de redimir a Ortega de la nota de descristianizador de España, que le atribuía Marrero, sino que se afirmaba la constitución del núcleo de católicos que Ortega ambicionaba, reclutados precisamente en las filas del orteguismo: «Esto escribía Ortega—glosaba el documento—hace más de un cuarto de siglo. Era todo un programa y no precisamente de descristianización de España. Por desgracia muchos de los defectos que señalaba existen hoy. Pero también existe ese núcleo de católicos entusiastas que deseaba y del que nosotros formamos una exigua y modestísima parte. Y resulta al cabo del tiempo, que los que llamamos a Ortega «nuestro maestro común», los que hemos recibido de él en diversas proporciones y formas, doctrina filosófica y entusiasmo español, voluntad de veracidad y rigor intelectual, afán de comprensión y plenitud, somos en abrumadora mayoría, sincera, pública y notoriamente católicos. Si los árboles han de conocerse por sus frutos, hay que decir que los de Ortega no han sido de descristianización» (6). Entre las figuras destacadas de la actualidad cultural española que firmaban esta carta, se

(4) *Ibid.*, p. 111.

(5) Véase esta carta en *Arbor*, 25 (1953), pp. 442-443.

(6) *Ibid.*

encuentran precisamente los tres principales contradictores del P. Ramírez en la presente polémica: Julián Marías, Laín Entralgo y José Luis L. Aranguren a los que con derecho denomina el P. Ramírez «plana mayor del ejército orteguiano» (O. p. 305).

A la luz de las ideas de esta carta se comprende más fácilmente el significado de la actual polémica. El orteguismo católico en ella definido, resulta un auténtico contrasentido desde el momento en que se reconoce valor a la crítica de Ramírez, pues en ella, con una claridad meridiana, se demuestra que la doctrina fundamental de Ortega está en abierta contradicción con la verdad de la filosofía y teología católica. Cuestión, por tanto, de vida o muerte para este programa intelectual. Aspecto éste que nos explica la violencia de la oposición a la obra de Ramírez y el especial empeño por derribar el prestigio del maestro salmantino.

DESARROLLO DE LA POLEMICA

El primer estallido de la crítica fué un anónimo—editorial, precisan autores interesados—aparecido en la revista *Religión y Cultura* de los PP. Agustinos, bajo el título: *Un libro sobre Ortega* (7). No parece haber cometido ningún juicio temerario Vicente Marrero al reconocer en este atropellado arrebato de crítica el sello de Julián Marías. El mismo señor Marías, aunque ha tenido ocasión propicia de desmentir tal atribución, no lo ha hecho categóricamente; su explicación parece más bien una evasiva: «El P. Ramírez parece insinuar—y algunos de sus apologistas, según me dicen, más que insinuar que ese editorial es mi respuesta a su libro. Comprendo su deseo de que así fuese, de que mi respuesta fuese esa sobria y mesurada crítica. No, mi respuesta es ésta, y por esto no tiene más autoridad que la de su contenido, y por eso también lleva mi insignificante firma» (8). El segundo impugnador salido a la palestra fué el catedrático de la facultad de medicina de Madrid don Pedro Laín Entralgo, en un artículo publicado en la revista *Cuadernos Hispano americanos* (9), difundido también en forma de separata. El título del artículo, *Los católicos y Ortega*, es también bastante significativo. Preocupa evidentemente a Laín el problema del orteguismo católico, y esta misma preocupación le ha llevado a un segundo artículo, posterior a la respuesta del P. Ramírez, publicado en la citada revista bajo el título, *Modos de ser cristiano* (10). El propósito de Laín es desvirtuar el veredicto condenatorio del P. Ramírez, tratando de poner de manifiesto que son erróneas sus interpretaciones de la enseñanza de Ortega sobre las que se apoya su juicio condenatorio.

(7) *Religión y Cultura*, 3 (1958), pp. 321-325.

(8) *El lugar del peligro*. Madrid, Taurus, 1959, p. 12, n. 1. Por nuestra parte no queremos señalar paternidad alguna a dicho editorial; referimos simplemente lo que se ha escrito. Muy bien pudiera ser otro su autor, dando con ello valor de testimonio a la evasiva de Julián Marías. Algunos creen poder afirmarlo con toda seguridad.

(9) 34 (1958), pp. 283-295.

(10) *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 114, junio de 1959, pp. 201-206.

El tercer «epígono» de Ortega», como Ramírez gusta de calificar a sus opositores, fué el catedrático de Ética de la Central don José Luis L. Aranguren. Desde el campo de su especialidad dirige un virulento ataque a la obra de Ramírez en un folleto titulado *La Ética de Ortega* (11). En su respuesta el P. Ramírez demostrará que los fallos de Aranguren en puntos fundamentales de su misma especialidad son ciertamente asombrosos ; pero la simple lectura de este cuaderno apasionado, iracundo y despectivo, revela que está muy lejos de guardarse en él aquel modo que constituye el ideal de la Ética.

Por fin, vino a poner colofón a la contienda el propio señor Marías (12). Su intervención se daba por descontada entre aquellos que seguían con interés la contienda. Marías ostenta el título de fiel y fervoroso discípulo de Ortega, que él mismo se ha arrogado y nadie le discute. Sin embargo, a punto estuvo el señor Marías de privarnos de su juicio acerca de la obra de Ramírez. El hecho de haber intervenido, según él mismo nos dice, se debe solamente a un punto de vista diferente de lo que persigue el P. Ramírez. Visto desde la altura de su investidura de hierofante del orteguismo, el libro de Ramírez había merecido a Marías este dictamen : «Desde el punto de vista filosófico no tenía por qué ocuparme de él ; nunca he sido crítico, y por tanto, sólo escribo sobre libros que me interesan ; no era este el caso, porque filosóficamente el del P. Ramírez me parece nulo. No es ya que interprete de modo poco adecuado a Ortega, o que su interpretación abunde en desaciertos o que se le escapen aspectos importantes : es que apenas encontrará una frase de Ortega cuya significación entienda rectamente ; como el libro se compone de discusión detallada de cada frase, mostrar ésto requeriría escribir quizá mil o dos mil páginas. Semejante tarea no podría tentarme...» (13). ¿ Por qué, pues, se decidió a intervenir en la contienda ? El mismo nos los explica. «¿ Por qué, entonces, me decido a escribir sobre este tema ? No por la vertiente que mira a Ortega, sino por la que se refiere a la religión católica. Quiero decir que mi inquietud ante los escritos del P. Ramírez no viene de que yo sea discípulo de Ortega, amigo suyo, admirador y continuador de su filosofía, sino de que me parecen peligrosos desde el punto de vista de la religión, aptos para introducir la desorientación en muchas mentes, de dudosa ejemplaridad ; en suma, verdaderas tentaciones» (14).

En consecuencia, lejos de ser la doctrina de Ortega el «lugar del peligro», vendrían a serlo las obras del P. Ramírez. Porque «se esfuerza por poner donde no existe un pensador enemigo de la religión ; quiere volcar contra ella el enorme prestigio de una figura que al menos estuvo cerca ; quiere que militen contra ella los que están fielmente en sus filas» (15).

(11) JOSE LUIS ARANGUREN : *La Ética de Ortega*. Madrid, Taurus, 1958.

(12) JULIAN MARIAS : *El lugar del peligro*. Una cuestión disputada en torno a Ortega. Madrid, Taurus, 1958.

(13) *Ibid.*, pp. 9-10.

(14) *Ibid.*, p. 11.

(15) *Ibid.*, p. 36.

Idea que creemos poder interpretar con mayor claridad de este modo: tratar de hacer incompatible con el orteguismo el atributo de católico es hacerse responsable de que, ante la incompatibilidad, algunos vean naufragar su profesión de católicos. He aquí una conclusión extrema y verdaderamente alarmante del orteguismo. Porque cabe preguntar inmediatamente: ¿Y si, a pesar de todo, la razón está de parte del P. Ramírez?

ESTILO Y TONO DE LA POLEMICA

En los cuatro escritos que acabamos de mencionar se encuentra una absoluta coincidencia de método. Esquemáticamente se reduce a estos puntos: a) se trata de desprestigiar la autoridad del P. Ramírez con juicios sobre su persona; b) de evidenciar sus errores de interpretación, para inferir su incompreensión de Ortega y por tanto la falsedad de su juicio condenatorio; c) se insiste en la peligrosidad de la actitud de Ramírez desde el punto de vista católico.

Queremos ahora referirnos brevemente al estilo y tono de la polémica, primero de los aspectos mencionados.

Hay también bastante uniformidad, en especial en cuanto a la ligereza con que los autores citados tratan la obra y persona del P. Ramírez. Por lo que se refiere a la obra es de notar que ninguno de ellos la ha examinado atentamente. El crítico de Religión y Cultura la juzga por las páginas dedicadas a cada asunto, por las siglas, por las citas de concilios, por la ausencia de citas de filósofos modernos. El señor Laín incurre en notables inadvertencias, como la de haber considerado interpretación del pensamiento filosófico de Ortega lo que eran juicios valorativos, sin darse cuenta, por tanto, de la distinción neta establecida por el P. Ramírez entre las dos secciones de su obra. Aranguren dice paladinamente: «Es difícil leer con atención necesaria una obra voluminosa que no despierta interés» (Z., p. 22). A pesar de lo cual ha juzgado la obra como «libro desafortunado en todas sus partes, pero en particular en la que a mí más profesionalmente me atañe, la Ética» (O., p. 220). En cuanto a Marías, él mismo nos cuenta cuál fué su examen de la obra, muy parecido, por cierto, al del anónimo de Religión y Cultura. Sopesó las páginas dedicadas a la antología, constató la frecuencia de índices dedicados a Concilios y teólogos, la ausencia de filósofos modernos, y luego, añade, «decidí entrar en el libro—saltando la «antología»—, y leí dos o tres horas aquella misma noche» (16). Simplemente en su apreciación externa de la obra, Marías incurre en una larga serie de inexactitudes que el P. Ramírez con buen humor ha puesto puntualmente de relieve (Z., p. 17-25).

También es uniforme la desconsideración con que es tratada por sus impugnadores la persona del P. Ramírez. Derribar su prestigio

(16) *Ibid.*, pp. 8-9.

es uno de los puntos, al parecer, más importante en estas críticas. En esta tarea el tono varía según el diverso «talante» de sus contradictores.

El mismo Laín, que es sin duda el más circunspecto, recoge la acusación de que Ramírez no ha comprendido ni intentado siquiera comprender la filosofía de Ortega (O., p. 185). Incrimina también a Ramírez el incumplimiento de su propósito de benevolencia, atribuyéndole el sentimiento contrario, ya que «propende a una interpretación *in peius* de todo cuanto en la obra de Ortega puede ser diversamente interpretado» (O., p. 197). Apreciación que puede agravarse si se considera el vocabulario del P. Ramírez: «Las palabras—dice—que de cuando en cuando dispara contra el pensamiento filosófico de Ortega, no sólo van contra toda benevolencia, más también contra la más elemental justicia y aún contra el decoro que una polémica filosófica y teológica tan estrictamente exige» (O., p. 198). Pero aún es más rotundo Aranguren. El P. Ramírez, con su habitual buen temple, ha escrito a este respecto el párrafo siguiente: «Desde luego, quedamos muy agradecidos a su obsequio de este precioso ramillete de siempre-vivas: desconocimiento de la filosofía actual y de la del mismo Ortega; improvisación de ese juicio por haber leído de un tirón y precipitadamente las obras completas de Ortega, sin interesarme por ellas; condenación de éste sin haberle entendido; carencia de espíritu científico y de sentido histórico; simplificador terrible y antípoda simplista, que se contenta con facilonas interpretaciones, sin darse siquiera cuenta de los problemas; hombre que se escandaliza por nada y que no ve en Ortega más que veneno; ocultador—o desconocedor—de sus textos principales, por haber leído sus obras con prejuicios, o sin interés, y haberme fijado únicamente en los que convenían a mi propósito condenatorio. Con lo cual me hago responsable de poner en ridículo la ciencia católica y de favorecer la fobia anticlerical de muchos jóvenes universitarios o su alejamiento de la religión cristiana» (O., p. 220-221). Finalmente a Aranguren no le va en zaga Marías. No sólo acusa a Ramírez de mala fe (Z., p. 50, 59), cerrilismo (Z., p. 144) y falta de escrúpulo moral y religioso (Z., p. 66), sino que le incrimina de haberse puesto, al atacar a Ortega, del lado de los nazis y comunistas (Z., p. 299), haber cometido un crimen de lesa patria y de lesa cultura (Z., p. 299), de haber perjudicado a la Iglesia (Z., p. 300) e incluso, en forma más o menos camuflada, de haber pretendido suplantar al Papa (Z., p. 308).

Bastaría esto sólo para descalificar la polémica, especialmente habiendo sido llevada a cabo por aquellos que se proclamaban herederos de Ortega en cuanto a «voluntad de veracidad y rigor intelectual, afán de comprensión y plenitud». Pero lo que es ciertamente sorprendente en esta actitud es que tales afirmaciones hayan sido hechas por intelectuales católicos respecto a una personalidad del prestigio del Padre Ramírez. Simplemente desde un punto de vista táctico el error de esta actitud salta a la vista, pues atribuir estos juicios al P. Ramírez equivale a proclamar la insolvencia de quien los emite. Sólo que muy probablemente la intención de estos autores haya sido dirigirse no al público competente sino, como alguien ha insinuado acertadamente, «a la

galería» (17). Más que como falta de táctica ha de interpretarse como prueba de candidez suma la actitud de Marías al pretender declarar a Ramírez incurso en errores dogmáticos y en «inquietantes» doctrinas teológicas (18).

Ante este despliegue en guerrilla, el P. Ramírez ha permanecido impertérrito. Le tienen sin cuidado estos procedimientos completamente ajenos a la intención de su obra. «Lo que importa es la verdad, dirá noblemente, no la intriga ni el insulto» (Z., p. 25). Más aún, lo recibirá con humor: palabras ofensivas e interjecciones grotescas, «no me molestan ni me ofenden. Me divierten» (Z., p. 30).

CONTENIDO DE LA POLEMICA

Ya hemos indicado más arriba, en líneas generales, el contenido de la polémica. Se puede desglosar en estos dos postulados: a) la interpretación y crítica de Ramírez es completamente falsa; b) su juicio condenatorio es pernicioso para la causa del catolicismo.

De uno y otro aspecto se ha ocupado en sus libros de réplica el P. Ramírez, aportando con ello un importante complemento a su primera obra. En cuanto al primer aspecto, el P. Ramírez ha tenido ocasión de reforzar sus primeras posiciones no sólo por la victoriosa refutación de los argumentos propuestos por sus objetantes, sino también por la oportunidad de utilizar en estos dos libros obras póstumas de Ortega aparecidas después del primero, consideradas por los orteguianos como fundamentales para un buen enjuiciamiento del pensamiento orteguiano (19). En cuanto al segundo aspecto, el P. Ramírez, según hemos dicho, se ve precisado a enjuiciar y hacer luz por lo que se refiere al orteguismo católico. Ahora bien: siguiendo la tónica del primer trabajo, el P. Ramírez no sólo señala el error y deshace el equívoco; expone también la doctrina positiva que ha de sustituir ese error. En esta labor, como es habitual en él, sus lecciones son sencillamente magistrales. En particular algunos capítulos de su contestación a Marías encierran, para nuestro gusto, páginas bellísimas de doctrina católica. Vamos a tratar de presentar una breve síntesis del contenido doctrinal de la polémica.

1.—Valor de la interpretación y crítica de Ramírez

Un fallo de procedimiento, común a todos sus impugnadores, que el P. Ramírez señalará reiteradamente (O., p. 15-17); Z., p. 29, etc.), es el de llegar a conclusiones terminantes a base de inducciones incompletas. Para rechazar una determinada conclusión del P. Ramírez,

(17) VICENTE BARRERO: *El buen tono orteguiano*, en *Punta Europa*, n.º 30, junio 1958, p. 120.

(18) *El lugar del peligro*, p. 27.

(19) Son estas obras: *El hombre y la gente*. Madrid, Revista de Occidente, 1957; *Qué es filosofía*. Madrid, Revista de Occidente, 1958; *La idea de principio en Leibniz*. Biblioteca de Revista de Occidente, Buenos Aires, Emece, 1958.

apoyada en un bloque de textos orteguianos cuidadosamente valorados, estos autores se contentan con proponer «*algunas tesis previas*», «*algunos breves ejemplos*», «*algunos pasajes*». Y éstos, por lo común, desglosados de su contexto, dentro del cual precisamente, como el Padre Ramírez demuestra repetidas veces, resultan ser no *ad propositum* de lo que se pretendía, sino todo lo contrario: *ad oppositum*. Este procedimiento no es serio; es totalmente impropio de intelectuales que busquen la verdad sin mixtificación ni apasionamiento. Laín alega para justificar su proceder, la falta de tiempo (20); Marías se excusa de una amplia revisión «que ocuparía mil o dos mil páginas» con esta evasiva: «actualmente trabajo en un extenso libro en que expongo mi propia visión del pensamiento de Ortega; no valdría la pena interrumpirlo para emprender una discusión enteramente estéril (21). Es claro que estas disculpas no justifican en asuntos de esta índole a quienes las alegan. Como observa el P. Ramírez, en estos casos, si no se tiene espacio ni tiempo para tratar a fondo los problemas, lo mejor es callarse. (O., p. 17). Muy distinta es la conducta del P. Ramírez, como lo demuestra la prolijidad con que examinó la obra de Ortega y también la detallada revisión a que somete las precipitadas acusaciones de sus contrincantes.

Los principales puntos sometidos a crítica, examinados y valorados de nuevo por el P. Ramírez, son los siguientes:

a) *El fin de la vida humana*.—El P. Ramírez tiene que hacer ver cómo una vaga alusión de Ortega a «un fondo trascendente a la vida humana» no tiene en él sentido de ordenación de ésta a un fin exterior a sí misma, con lo que se confirma su oposición a la doctrina católica. No sólo el contexto general de Ortega fuerza a esa conclusión, sino también su expresa y explícita doctrina en un texto que Laín ha pasado por alto (O., p. 19). En cambio, los textos paralelos con que Laín pretende confirmar su interpretación favorable son de una ineficacia suma. Así, por ejemplo, en esta afirmación de Ortega: «Absortos en una ocupación feliz, sentimos un regusto como estelar de eternidad». Laín interpreta la palabra «eternidad» en sentido riguroso y metafísico, apostillando: «Juego la eternidad es, cuando menos, una posibilidad-límite de nuestra vida» (O., p. 29).

Por su afinidad con este tema haremos alusión también al problema de la «otra vida», tratado por Ramírez en su respuesta a Marías. El P. Ramírez había afirmado que «Ortega no cree en la otra vida, sino sólo en la presente» (Z., p. 102). Según Marías esta afirmación sería no sólo injusta, sino también teológicamente «inquietante». Ramírez, en efecto, la apoyaría en un texto de Ortega donde el filósofo afirma simplemente que la «otra vida es, en ciencia, problemática». «Si decir, apostilla Marías, que es *en ciencia problemática*, equivale a que *no se cree en ella*, parece difícil que el P. Ramírez ni cualquiera pueda creer

(20) V. *Los católicos y Ortega*, p. 3. Lo mismo vuelve a repetir en *Modos de ser cristiano*, p. 206.

(21) *El lugar del peligro*, p. 10.

en ningún misterio» (Z., p. 72). El P. Ramírez hará ver a Marías que su afirmación, como se desprende de todo el contexto, no se apoyaba precisamente en las palabras transcritas por Marías, en que se toca sólo uno de los aspectos del problema, a saber, el conocimiento de la otra vida por la ciencia o razón natural. La conclusión total había sido esta: «Ortega no admite la existencia de otra vida, ni por fe ni por ciencia. *No por ciencia, porque es algo consustancialmente dudoso y problemático*. Ni tampoco por fe. Ciertamente no por fe católica y sobrenatural que expresamente rechaza—cielo e infierno—. Ni por creencia natural, porque no aparece necesariamente incluida ni reflejada en la realidad radical de la vida presente de cada cual» (Z., p. 78-79). No había, pues, la equivalencia que había soñado el señor Marías, embrollando ambos aspectos, ni motivo, por tanto, para «inquietarse» profunda ni superficialmente por una enseñanza teológica inexistente (Z., p. 78). Otro caso totalmente semejante de falso e infundado escándalo lo encontramos en Marías a propósito de la inmortalidad del alma y de la afirmación orteguiana de que la «inmortalidad es sobrehumana». Marías, nos demuestra Ramírez, no sólo no ha entendido la argumentación que impugna, sino tampoco el sentido que a aquella afirmación concede Ortega (Z., p. 43-52).

b) *Naturaleza y origen del hombre*.—El tema del hombre es capital en la filosofía de Ortega, no menos que en cualquier otro sistema. Es también especialmente importante en él por las implicaciones que encierra su doctrina en orden a la fe católica. Tanto Laín como Marías se han referido a este asunto, calificando de desenfocada, filosófica y teológicamente, la crítica de Ramírez. Sus reproches dan ocasión al maestro dominico para una brillante exposición de la verdadera doctrina sobre tan importante asunto.

Dos puntos principalmente impugna Laín a Ramírez: el juicio de que para Ortega el hombre no difiere esencialmente del animal y su conclusión de que, según Ortega, el hombre procede del animal por evolución en cuanto a todo: cuerpo y alma.

Laín afirma que sostener lo primero es desconocer el pensamiento de Ortega. Para demostrarlo hace hincapié en algunos textos, desligados, desde luego, de todo contexto. Entre otros se fija especialmente en algunas frases de la obra *El hombre y la gente* que Ramírez no pudo utilizar en su primer libro. Una de estas frases es la siguiente: «En el hombre había algo que en ningún animal se daba, a saber: su vida interior» (O., p. 36). Bella frase, apta para una interpretación benigna, pero sólo en quien no hubiese leído enteramente, no ya todas las obras de Ortega, sino el simple contexto del que la frase ha sido truncada. Como Ramírez demuestra, tal vida interior para Ortega significa muy poco, pues según su propia explicación, no pasa de ser un perfeccionamiento de la imaginación y un mero suplemento del instinto deficiente. Cuestión, por tanto, de más o menos, que no establece la auténtica diferencia esencial a que se refería Ramírez. Este ha llevado a cabo una crítica meticulosa de la explicación que Ortega da en esta obra acerca del lenguaje como distintivo peculiar del hombre. Como

fruto de su búsqueda, dentro de una frondosa fraseología orteguiana, saca en limpio esta definición del hombre: *el hombre es un animal anormal*. Anormal, dice Ortega, porque posee un mundo interior y la facultad de expresarse. Mas ¿de dónde le viene esta facultad extraña? Ortega ha escamoteado la respuesta, respondiendo con un puro círculo vicioso: le viene de ser anormal. Nada más da de sí la enseñanza de Ortega. Negando obstinadamente el carácter de racional al hombre, éste sigue siendo esencialmente animal. Laín, al pretender deshacer la afirmación de Ramírez, ha demostrado dos cosas: desconocer el pensamiento de Ortega y el sentido técnico y filosófico de la palabra *esencialmente*, empleada por Ramírez: «un desconocimiento total de la cuestión en litigio» (O., p. 47).

En cuanto al segundo problema—el evolucionismo antropológico—Laín tilda de «áspera», rigorista, la interpretación de Ramírez, pues es «común entre los hombres de ciencia» la opinión del evolucionismo orgánico. Ramírez no se deja impresionar. Tal opinión, de hecho, está lejos de ser común. Pero, así y todo, lo que interesa es conocer su valor. No es, ni mucho menos, una verdad demostrada; se reduce a una hipótesis de trabajo a la que, según graves palabras de Pío XII, «todavía no se ha aportado nada de positivamente claro y cierto» (O., p. 56). Y si esto vale desde el punto de vista científico, ninguna duda cabe de que *teológicamente* (Laín no se ha percatado del matiz que esta palabra aporta al juicio de Ramírez), la opinión tradicional sigue siendo mucho más segura y probable (O., p. 60). Ni vale para desvirtuar este juicio un texto de la «*Humani Generis*» alusivo al problema, aducido por Laín, pero traducido con tan mala fortuna que, leído en el latín de origen o en una traducción correcta, dice todo lo contrario de lo que Laín había interpretado (O., p. 61). En fin, el Padre Ramírez precisa una serie de puntos teológicos en los que comúnmente no reflexionan los defensores católicos de este evolucionismo y sobre los que Laín demuestra una gran inseguridad doctrinal. Teniendo todo ello en cuenta y concedido por Laín que «respecto al alma del primer hombre Ortega *se resiste* (léase *niega* expresamente) a admitir una especial creación divina» (O., p. 51), el P. Ramírez puede concluir con plena razón: «después de todo este examen y discusión, me creo en el derecho y en el deber de mantener íntegras mis apreciaciones sobre las ideas filosóficas orteguianas acerca del hombre» (O., p. 63).

Pero he aquí que una frase escrita por Ramírez a propósito del primero de los puntos anteriormente examinados, ha suscitado graves preocupaciones en la timorata conciencia de Marías. Trasladamos sus palabras: «El P. Ramírez comenta la afirmación de Ortega de que la definición del hombre como *animal racional* no es plenamente satisfactoria (...) y dice—nada menos—que eso es la negación de la fe. Es decir, que la definición del hombre como animal racional sería *de fide* y no se le podría hacer reparos. El P. Ramírez parece asustarse un poco de lo que está diciendo y agrega esta nota realmente extraordinaria: 'poco importa a este propósito si *realmente* pertenece a la fe católica decir que el hombre es un animal racional. Ortega así lo pen-

saba, y eso basta para que la negación rotunda de esa proposición fuese formalmente contra la fe' (...). El P. Ramírez (recapitula Marías) inventa, de un golpe, *nuevos artículos de la fe y su negación por parte de Ortega*; con ese procedimiento, ¿quién estará exento de herejía? (Z., p. 190).

Difícilmente se puede encontrar una *ignoratio elenchi* como la que va implicada en esta inconsiderada diatriba. Ramírez, después de sentar de nuevo, con una copia de textos explícitos abrumadora, la rotunda negación de Ortega respecto a la proposición citada, demuestra también con toda evidencia que Ortega pensó ciertamente que la definición del hombre como animal racional era doctrina de fe católica, a pesar de lo cual la declaró errónea y sin fundamento (Z., p. 196). Esto supuesto, se ve obligado el P. Ramírez a explicar un punto de teología elemental, haciendo ver a Marías cómo es posible negar formalmente la fe, aunque no sea de fe la proposición negada. Pero lo más interesante del caso es que lo que Marías califica de *absurdo*: ser de fe que el hombre es animal racional, lejos de ser absurdo es verdadero. La argumentación teológica utilizada por Ramírez para probar este aserto, digna de su genio teológico, es, doctrinalmente, uno de los capítulos más interesantes de esta polémica. A través de las fuentes de la Revelación y del Magisterio de la Iglesia, el P. Ramírez demuestra de modo concluyente cómo la doctrina sobre la humanidad de Cristo y sobre la naturaleza de los demás hombres, definida por la Iglesia, implica ciertamente, también, la definición de la verdad susodicha. Así, pues, ese nuevo artículo de fe inventado por el P. Ramírez «es cosa corriente entre los teólogos y entre todos los que conozcan medianamente las fuentes de la Revelación y el Magisterio de la Iglesia» (Z., p. 230).

«Por eso, concluye Ramírez, resulta cómico decir que nosotros nos hemos asustado un poco para decir esas cosas, esto es, que es de fe lo revelado por Dios y realmente definido por la Iglesia, por lo menos de una manera equivalente. Y francamente trágico agregar que esa doctrina de fe es «absurdísima»... Y por contera, echar al perder la causa de Ortega, que pretendía defender, asegurando y concediendo que éste 'nunca dijo ni de lejos nada semejante'» (Z., p. 230-231).

En gracia a la brevedad pasaremos por alto la discusión sobre la fórmula de la filosofía orteguiana: *yo soy yo y mi circunstancia*. Respecto a la crítica de Ramírez de esta fórmula, la obcecación de los críticos ha llegado a un extremo increíble. Han creído interpretación lo que era una simple crítica y han tomado como crítica fundamental lo que era una simple fórmula irónica de un argumento *ad absurdum*: «el último y menos importante de todos, subraya Ramírez. Sólo en éste se han fijado estigmatizando, no su valor, sino su falta de decoro, que por lo demás está inspirada en las mismas fórmulas orteguianas (v. gr. El hombre es un animal anormal) (O., p. 69).

Tampoco vamos a entretenernos en el capítulo dedicado a la teoría de la verdad en Ortega. Para amparar el relativismo de Ortega, Laín llega a considerar aceptable la afirmación de que toda doctrina científica lleva siempre en su seno verdad y error (O., p. 77). Es más, en-

cuentra una confirmación en los errores de Santo Tomás, traídos a colación con una indocumentación absoluta, como Ramírez demuestra (O., p. 83). Sobre el relativismo de la verdad en Ortega vuelve también a la carga Marías aduciendo un texto que a simple vista parece ser contrario a ese relativismo. Pero el P. Ramírez demostrará, una vez más, que el discípulo de Ortega no ha sabido leer en el contexto. El sentido favorable a la inmutabilidad de la verdad está allí afirmado para desdecirlo más tarde en la misma obra, junto con otras «verdades» semejantes. Pero aún cuando así no fuese, esta inmutabilidad estaba expresamente negada en otros muchos lugares, como Ramírez había demostrado ampliamente, los cuales no podían ser suprimidos con un simple testimonio aislado.

c) *La Ética de Ortega*.—Ramírez había sintetizado así su juicio sobre la Ética orteguiana: «en esta Ética no hay nada fijo ni inmutable». Este juicio, apoyado con una amplia documentación de textos orteguianos, quedaría desmentido, según la crítica de Laín, con esta simple frase escrita por Ortega: «Las virtudes tienen una jerarquía inquebrantable en el sistema de la Ética; pero cada uno de nosotros prefiere acaso una virtud distinta y tal vez una que no es la primera en el orden objetivo» (O., p. 87).

Ramírez, llevando este texto a su contexto, hace ver en su respuesta que Ortega habla así, no de una objetividad real, sino utópica y puramente bizantina, proclamada por un intelectualismo superado y trasnochado. Explicación ésta que hace compatible el sentido del texto con la larga serie de afirmaciones explícitas orteguianas sobre este problema. Por eso, concluye con razón Ramírez: «No había podido escogerse y aducirse un texto más inocuo ni más inepto contra nuestra interpretación de Ortega» (O., p. 94).

Laín va más allá. En su afán de defender a Ortega, llega a juzgar como acorde con la ética y ascética cristiana la idea netamente orteguiana de que es ilícito hacer de la ejemplaridad y virtud una profesión y un propósito. El P. Ramírez tiene que recordarle que al lado de la ejemplaridad farisaica está la ejemplaridad cristiana, y que el aspirar a la perfección es el más auténtico ideal del cristiano (O., p. 97).

Sin embargo, quien tiene la palabra contra la interpretación ramireciana de la Ética de Ortega es el señor Aranguren. Después de haber dedicado varias páginas de su folleto a desprestigiar la autoridad del P. Ramírez, pasa con tono de suficiencia a dar al profesor de Salamanca una lección de hermenéutica y de Ética profunda. No cabe imaginarse cosa más sarcástica que ver cómo sucumbe Aranguren ante la crítica aplastante de Ramírez. El catedrático de Ética ignora que no sólo el tema de la felicidad, sino también la historia del mismo, han sido objeto de estudio, de investigación y de controversia en filosofía y en teología desde hace largos siglos (O., p. 228). Aranguren se empeña inútilmente en buscar coincidencia entre Ortega y Sto. Tomás, cuando en realidad proceden en la moral de manera diametralmente opuesta (O., p. 233); y entre Ortega y Aristóteles, cuando Ortega mismo confiesa su absoluta discrepancia del estagirita (O., p. 235). «Con

aire de *domine severo*» amonesta Aranguren a Ramírez acerca de la importancia de un texto de Ortega que el mismo Ramírez había recogido en su obra, aunque de hecho expresa simplemente una verdad de Ética elemental para cualquier escolástico. Lo cual no impide que Aranguren se permita explicarlo, recitando una lección de filosofía escolástica «con sus latines y todo» (O., p. 236). No sin incurrir, sin embargo, en un pequeño desliz histórico, al atribuir a los teólogos jesuítas la distinción entre *genus moris* y sus especies, que está ya explícitamente enseñada por lo menos en San Alberto Magno.

Pero dejando a un lado otras acusaciones de idéntica índole, la principal que contra Ramírez formula Aranguren, es la de haber «desconocido u ocultado» dos textos capitales de la Ética orteguiana, de los cuales el primero explicita una de de las anticipaciones escolásticas más fecundas y actualizables hoy, y el segundo «revela en Ortega una estimación eminentemente positiva de la moral cristiana» (O., p. 244).

Los textos aludidos son dos artículos periodísticos. El P. Ramírez demostrará que el primero de ellos, leído en su integridad y no truncado como lo presenta Aranguren, no es más que una nueva proclamación de la Ética del imperativo vital, con la circunstancia de que agrava al máximo el determinismo ético, como se puede apreciar en un párrafo, «desconocido u ocultado» por Aranguren (O., p. 246). Querer en este punto asimilar la doctrina de Ortega y la de los escolásticos es no haber comprendido ni a aquél ni a éstos.

En cuanto al segundo texto, Ortega proclamaría en él la vuelta al sustancialismo ético de Grecia y la Edad Media. Pero el P. Ramírez demostrará que este texto volandero de periódico, si tiene el sentido que le da Aranguren, ha sido desmentido por textos explícitos de años posteriores, en que rotundamente afirma el filósofo que el hombre es esencialmente insustancial, constitutiva inestabilidad, pura movilidad y puro cambio. Por todo lo cual resulta ridículo este párrafo de Aranguren: «frente a facilonas interpretaciones de la filosofía orteguiana, como un movilismo perpetuo, hay la expresión *inequívoca* estampada en tres líneas antes del texto transcrito, y que éste explicita, de una forma sustancialista» (O., p. 254). Pero además, resulta que la reforma sustancialista de Ortega «nada tiene que ver (según se infiere del contexto) con la sustancia de los griegos y escolásticos medievales, ya que en este mismo texto Ortega califica de «excesiva e ingenua» la idea de sustancia de estos filósofos (O., p. 255).

Ramírez irá aún más allá y concediendo, por hipótesis, que Ortega proclame una Ética sustancialista, instará que sería necesario precisar todavía que tal Ética está muy lejos de exprezar la plenitud de la Ética cristiana. En efecto, la bondad «que enseña y exige la religión cristiana no es una bondad meramente entitativa u ontológica—sustancial o sustantiva—, como piensa Ortega y pondera el Sr. Aranguren, sino también una bondad dinámica, operativa, eficiente y siempre en tensión a más subidos quilates» (O., p. 258).

d) *El Dios de Ortega*.—El tema de Dios es sometido por el Padre Ramírez en *¿Un orteguismo católico?* a un detenido examen. El pro-

blema se desglosa en dos cuestiones: ¿admite Ortega la existencia de Dios? Supuesto que la admita, ¿tiene de Dios un verdadero concepto?

Acerca de *la existencia de Dios*, Ramírez había recogido la negación explícita hecha por Ortega en un texto de 1910. Laín le opone el reparo de que la admitió en obras posteriores, entre las que incluye *¿Qué es filosofía?* El P. Ramírez no pudo disponer de esta obra en su libro, ya que fué publicada después de haber corregido las pruebas. En cambio pudo utilizar en nota un texto de *El hombre y la gente*, publicada durante la corrección de pruebas. En esta nota subrayaba noblemente que Ortega, en dicha obra, «suavizó un poco sus palabras». Pero ahora le es posible llevar a cabo un juicio más esmerado y perfecto de la cuestión a través de estas obras póstumas y siguiendo rigurosamente el orden cronológico de los textos.

En el texto de *¿Qué es filosofía?*, las fórmulas son ciertamente expresivas. Mas, ¿qué valor les da Ortega? ¿Las considera, acaso, como en su obra de tres años antes, a semejanza de aquellas viejas ideas aceptadas tradicionalmente, dichas al comienzo de sus lecciones para desdeirlas luego? La respuesta a esta cuestión no puede ser categórica (O., p. 112). En *El hombre y la gente* la actitud de Ortega parece ser más segura, aun cuando queda la duda de si habla en nombre propio o refiere una opinión de Kant. «La vivencia del sublime espectáculo de un azul cielo estrellado, nos invita y nos incita permanentemente a trascenderlo hasta topar con el radical universo» (O., p. 116).

Pero queda la segunda cuestión. Aún concediendo favorablemente que admita la existencia de Dios en estas obras, ¿qué concepto tiene Ortega de Dios? El P. Ramírez ha hecho un esmerado examen de todos aquellos textos en que Ortega, de un modo o de otro, roza este tema de capital importancia. La conclusión a que este análisis lleva no puede ser menos satisfactoria. «Se ve, pues, por todo lo dicho—concluye el P. Ramírez—, que Ortega admite la existencia de un ser fundamental, o de un radical universo que, *por lo visto*—según Kant—, es un ser prepotente que ha calculado, creado, ordenado y aderezado el Universo. Pero, respecto de su naturaleza, fluctúa entre muchos errores y contradicciones. Nada de un Dios personal, sino que, a las veces, es un Dios panteísta, que necesita de nosotros y conoce por medio de nuestros órganos cognoscitivos; otras veces es un Dios localizado y definido en la región de las estrellas fijas o firmamento, o en cualquier otro lugar; y otras es un Dios totalmente alejado y ausente que no está en ninguna parte. Teodicea, como se ve, sumamente pobre, y tarada en su misma esencia» (O., p. 129).

Así, pues, no es cuestión de insistir tanto en declarar a Ortega favorable a una filosofía de sentido teísta. Es preciso estar muy ciego por el prejuicio orteguiano para sentirse optimista en este punto.

De este optimismo ciego da una prueba notable el crítico anónimo de «Religión y Cultura», cuando presenta a Ortega como reverente al dogma de la Encarnación y al misterio de la soledad de Cristo y de María. El crítico ha olvidado que Ortega expresamente se ha profesado incrédulo respecto de una y otra cosa. Por otra parte, en su irre-

flexión, no se ha percatado de que el primero de estos textos refiere una opinión sin suscribirla, mientras que en el segundo, la soledad de Cristo y de María es aducida como un ejemplo más, entre otros dispares, ilustrativo de la *soledad radical*, en la que, dice, consiste la vida humana. Por lo demás, su misma interpretación de la Encarnación y soledad de Cristo está plagada de errores dogmáticos. En cualquier supuesto, aducir estos lugares como réplica a Ramírez está completamente fuera de propósito.

Dos puntos de esta respuesta de Ramírez a Laín, a propósito del tema de Dios, han dado ocasión a Marías de presentar sendas objeciones, que «afectarían» gravemente a capítulos importantes de la fe y doctrina católica.

La primera de estas objeciones se refiere al modo de estar Dios en los cielos. Dice Marías: «la decisión inquebrantable de negar todo lo que Ortega haya dicho alguna vez, pone al P. Ramírez a pique de negar que Dios está en los cielos; o al menos, de darle un sentido tan metafórico y desvaído que no parece suficiente» (Z., p. 144). El Padre Ramírez, que con ocasión de este reparo hace una espléndida síntesis de la doctrina católica sobre el cielo, se ha visto en la precisión de declarar que ni Ortega ni Marías se han dado cuenta del sentido metafórico y analógico de la expresión «estar en los cielos». A esto se añade que Marías ha cometido el increíble *quid pro quo*, de atribuir a Dios la localización en el Cielo, que el IV Concilio de Letrán atribuye a Cristo en cuanto Hombre.

En su segunda objeción Marías achaca a Ramírez el error de haber atribuído a Dios la razón de «cosa»: «El P. Ramírez no vacila en afirmar, sin más matices, que *Dios es una cosa*». Y añade esta glosa: «Si, distinguiendo otras posibles formas de realidad, dice formalmente que Dios es '*una cosa*', confieso mi incapacidad de comprender cómo puede *esto* conciliarse con la fe católica, que enseña precisamente la radical distinción de Dios respecto de toda *cosa*, de la *universitas rerum*» (Z., p. 173). No se puede imaginar argumentación más lamentable por parte de un *intelectual católico*. Por amparar la obstinada doctrina orteguiana, que niega de Dios la razón de ente, atribución que, según el parecer de Ortega, constituye «la tragedia que se titula *filosofía escolástica*» (Z., p. 185-186), Marías ha llegado a juzgar incomprensible una elemental verdad metafísica: el sentido trascendental del término «res», aplicable analógicamente a Dios y a las creaturas. Al mismo tiempo, no vacila, tampoco, en declarar incompatible con la fe, una verdad recogida por el catecismo de Astete y definida por la Iglesia expresamente en el IV Concilio de Letrán en el mismo texto citado por Marías (Z., p. 183). Con razón, pues, concluye Ramírez, glosando la expresión de Ortega citada anteriormente y tomada de su obra póstuma, *La idea de principio en Leibniz*: «La verdadera tragedia es que se digan tranquilamente semejantes cosas, sin conocimiento de causa, aunque en tono dogmatizante y que se las quiera defender a toda costa por sus enemigos en nombre de la fe católica» (Z., p. 189).

e) *Ortega y el catolicismo*.—La revisión de algunas de las tesis previas a la «condenación» de Ortega, de que hablaba Laín en su críti-

ca, tiene indiscutiblemente el mérito de haber puesto más de manifiesto la incompatibilidad de la doctrina del pensador madrileño con la fe católica, con el agravante de haber descubierto también la inconsistencia de los puntos de vista filosófico-teológicos de los «epígonos» del filósofo. Cabría, pues, concluir que la aprobación de Ortega por un intelectual católico constituye un auténtico contrasentido. Sin embargo, este es un punto neurálgico de la polémica y por eso será conveniente examinar también la tesis fundamental del catolicismo de Ortega, tal como lo ven sus tenaces defensores católicos. Recogeremos brevemente sus consideraciones y la respuesta del P. Ramírez.

Ante todo, Laín acusa al P. Ramírez de haber preterido aquellos textos de Ortega que contienen una positiva valoración del catolicismo. Así, v. gr., aquel en que exalta la función de los católicos en la obra de la construcción de una España en forma, ante la vida presente (O., p. 153). Laín, empero, ha mostrado su parcialidad al no mostrar este traído y llevado texto de 1927, en su completo sentido, que nos da claramente su propio contexto. Quien lea el artículo completo de Ortega verá que en realidad contiene un solemne desprecio para el catolicismo español, tanto de los simples fieles como de la Iglesia oficial o jerárquica. Un juicio condenatorio hecho, no a través de la verdadera perspectiva del catolicismo, sino de aspectos completamente accesorios. «Ortega, que no era católico, no estimó ni valoró lo esencial y principal del catolicismo español, que es la fe y la práctica de la vida cristiana. Los valores culturales y nacionales—patrióticos y políticos—son muy secundarios y accidentales en comparación de los religiosos y sobrenaturales. Ortega ha descrito y juzgado el catolicismo español por lo accidental y periférico, no por lo nuclear y sustancial y aún en aquello ha exagerado y desorbitado las cosas, resultando una caricatura carnavalesca en lugar de un fiel retrato» (O., p. 157-158). Por lo demás, la misma caricatura del catolicismo español frente al catolicismo universal, tiene un precedente claro en la contraposición hecha años antes (1908) entre el catolicismo universal y la orientación del modernismo (O., p. 159).

Más que ningún otro, ha sido Julián Marías quien ha recibido con mayor contrariedad las conclusiones terminantes del P. Ramírez sobre el catolicismo de Ortega. Marías acusa, en primer lugar, a Ramírez de haber emitido un juicio temerario, agravado por su condición de sacerdote, al juzgar a Ortega como no creyente, violando lo más hondo de su intimidad. Por su parte afirma que él no sabe nada de semejante cosa a pesar de 23 años de entrañable amistad con Ortega (Z., p. 87). Mas Ramírez no ha juzgado la intimidad de Ortega, ¿cómo iba a hacerlo? Ha juzgado sus escritos y ha recogido manifestaciones expresas suyas no retractadas, en que profesa paladinamente su negación del catolicismo. Mediando confesión de parte, ¿dónde está el juicio temerario? (Z., p. 91).

El texto en que se contiene esta negación formal pertenece a una conferencia de carácter político pronunciada en Madrid por Ortega el 6 de Diciembre de 1931, bajo el título *Rectificación de la República*.

Entre otros reparos al régimen recientemente instaurado, con la colaboración de Ortega, reprochaba éste el carácter violento y agresivo de la persecución levantada contra la Iglesia, bajo la forma de un anticlericalismo arcaico. Para reforzar más vigorosamente su repulsa, proclamaba su acatolicismo absoluto: «Yo no soy católico, y desde mi mocedad he procurado que hasta los más humildes detalles oficiales de mi vida privada queden formalizados acatólicamente; pero no estoy dispuesto a dejarme imponer por los mascarones de proa de un arcaico antidclericalismo violento y agresivo» (Z., p. 98). Marías ha interpretado estas palabras como una defensa de la Iglesia en los momentos precisamente más difíciles para ella y se lamenta amargamente: «Permítaseme decir que, *como católico*, me repugna indeciblemente ver que una y otra vez se ataca a Ortega con un arma que usó en defensa nuestra, devolviendo, literalmente, mal por bien. No puedo imaginar nada menos conforme con las enseñanzas de Nuestro Señor Jesucristo» (22). Sin embargo, Marías olvida la tesis que había comenzado por establecer Ortega en su discurso y que consta expresamente en el mismo contexto de la frase citada: «El Estado tiene que ser perfectamente y rigurosamente laico; tal vez ha debido detenerse en esto y no hacer ningún gesto de agresión» (Z., p. 98). Ramírez observa con toda justicia y evidente lógica: «No, Ortega no salió en defensa nuestra. Salió únicamente en defensa de la República, que debía frenar sus fobias anticlericales y debía proceder con más cautela en la cuestión religiosa, so pena de perjudicarse a sí misma más que a la Iglesia, como sucedió de hecho» (Z., p. 97).

La tesis de Ortega defensor del catolicismo en la época de la República, es celosamente defendida por Marías. Mas Ramírez demostrará que no hay fundamento para sostenerla, reafirmando el juicio emitido ya en su respuesta a Laín (O., p. 160). Ortega coincidía con los perseguidores de la Iglesia en el fin—lo exigía así su laicismo total: perfecto y riguroso—, y sólo discrepaba en los medios y en el modo de conseguirlo, más suaves y más cautos en él, pero también más eficaces» (Z., p. 129). Esta moderación facilitó que el Nuncio Tedeschini acudiese varias veces a él para que interviniese cerca de los que propugnaban procedimientos violentos, obteniendo acogida favorable. A esto se reduce, ni más ni menos, la defensa que Ortega hizo de la Iglesia en aquellas circunstancias (Z., p. 130).

Cuando se coloca a Ortega en la línea del catolicismo, la perspectiva ciertamente no puede ser más sombría. Prescindiendo de lo que haya podido ser su evolución última hacia la fe, es indudable que la palabra que define su actividad doctrinal y su conducta anterior es esta: *laicismo*. La vida es constitutivamente laica, puesto que existe simplemente para ser vivida, sin otra ulterior finalidad o servidumbre (Z., p. 31). El Estado tiene que ser perfecta y rigurosamente laico (Z., p. 100). Nada que tenga un valor trascendente a la vida puramente humana tiene valor para Ortega. La señal de la cruz con la invocación de la Trinidad, es un resto de magia (Z., p. 39). Una

(22) *Ibid.* p. 23, nota.

vida eterna sería insoportable (Z., p. 49). La bienaventuranza es un cuadrado redondo (O., p. 19). El espíritu un concepto utópico (Z., p. 47). Dios un símbolo del torrente vital (Z., p. 18), esencial ausencia y silente desierto (Z., p. 127). La leyenda es la característica del espíritu que reina en la Biblia (Z., p. 56). Los mandamientos del cristianismo y sus dogmas radicalmente absurdos, de tal modo que el *credo quia absurdum*, es algo que resuena siempre en el fondo visceral del cristianismo (Z., p. 62) (23). La filosofía cristiana es la traición intelectual a la auténtica intuición del cristianismo, una triste y estéril cadena que arrastra al cristianismo (O., p. 169).

f) *Creencia orteguiana y fe cristiana*.—En el capítulo IV y último del libro dedicado a Marías, el P. Ramírez nos ha ofrecido un estudio maravilloso sobre uno de los puntos clave para interpretar el pensamiento de Ortega, especialmente por «la vertiente que mira a la teología y fe católica». Como quiera que éste era el punto de vista que pretendía adoptar Marías (24), de ahí que la inclusión de este concienzudo examen como colofón de su obra, sea un acierto más del P. Ramírez. Teme el P. Ramírez que la teoría de Ortega sobre la creencia, que él juzgaba de suma importancia precisamente para la teología católica (Z., p. 236), haya podido influir en sus discípulos católicos. En efecto, es el mismo Marías quien nos dice de sí, que se encuentra entre «los más representativos de los intelectuales católicos de nuestros días—a la vez que orteguianos—que han encontrado en la obra orteguiana instrumentos intelectuales para un mayor esclarecimiento de su fe y una mayor fertilidad de su pensamiento por esa fe vivificado» (25). El estudio de Ramírez es tanto más interesante cuanto que el tema ha sido especialmente considerado por Ortega en su obra póstuma, *La idea de principio en Leibniz*, que no había podido ser manejada por el P. Ramírez en su primera obra.

Ortega contrapone ideas y creencias. Las ideas son algo esencialmente intelectual, obra nuestra, fabricación e invención nuestra; mientras que las creencias son algo infraintelectual y antiintelectual—anteriores e independientes de nuestros pensamientos—, algo que nos es dado y que nosotros hemos heredado (Z., p. 239). La creencia es anterior a la duda, mientras que la idea es posterior. La diferencia entre la fe y la duda no consiste en el creer. El elemento diferencial

(23) Esta afirmación, atribuida por el P. Ramírez a Ortega, ha dado origen a uno de los más entretenidos capítulos de la polémica. Según Marías, Ramírez habría atribuido a Ortega lo que éste refería de los Ockamistas del siglo XV. *Caso monstruo*, «especialmente revelador de lo que es capaz el P. Ramírez». Ramírez hará ver que Ortega atribuye esta mentalidad no sólo a los Ockamistas, sino también a San Pablo y, en pos de él, a la «más auténtica filosofía cristiana». Demostrará también que Ortega no sólo aprueba estas ideas, sino que irá aún más lejos, admitiendo que Dios puede y debe contradecirse a sí mismo. De esta aquiescencia no se ha percatado Marías, a pesar de figurar como máximo especialista en Ortega, al que se consulta sobre su pensamiento desde los más apartados puntos del globo (Z., p. 66).

(24) *El lugar del peligro*, p. 11.

(25) *Ibid.* p. 38.

está en lo que se cree. La fe nos sitúa en una realidad con exclusión de la contraria; la duda es creer a la vez dos cosas; «es la hermana bizca que tiene la creencia» (Z., p. 243). Las creencias son lo más hondo, necesario e indiscutible de la vida; lo más común, social y colectivo entre los hombres. Es un pensar ciego y mecánico, generalizado por sugestión e hipnotización colectivas. Es catalepsia, arrebató, posesión. El hombre queda preso, cogido, aprehendido por ella y convencido de ella, como si fuese forzado a asentir a ella y admitirla (Z., p. 244-245). «Esta índole cataléptica de la llamada *evidencia* es, claro está, incompatible con la verdad teórica o conocimiento; pero viene como anillo al dedo para explicar lo que es la auténtica —la más auténtica— fe religiosa; por ejemplo la *fides* de que se ocupan los teólogos cristianos» (Z., p. 245).

Ortega está persuadido de que su teoría aporta, en efecto, una decisiva luz al problema de la fe cristiana (Z., p. 252) y hasta tal punto se siente satisfecho de su hallazgo que se permite desafiar a los teólogos, desde Santo Tomás para abajo: «Santo Tomás y los demás teólogos que he visto, muy especialmente Suárez, andan—me parece—sobremanera torpes en el planteamiento de la cuestión sobre la consistencia de la *fides*, en cuanto *habitus* del hombre» (Z., p. 280). Santo Tomás habría incurrido en patente contradicción al hacer a la fe hábito del entendimiento y tener, por otro lado, que negar inmediatamente, a causa de su inevidencia, que sea virtud intelectual. Todo debido a su *snobismo* de querer introducir en la noción de fe el término aristotélico de virtud *dianoética*, aprendido con gran esfuerzo y con absoluta pérdida de tiempo. Porque ese concepto no sirve para la noción de fe. Sólo sirve para estropearla haciendo de ella algo así como ciencia: lo cual es hacerla problemática y una casi-ciencia, además de privarla de su ceguera, que le proporcionaba todo su vigor y toda su gracia» (Z., p. 284-285).

Ramírez analiza esta teoría orteguiana con una maestría y dominio insuperables. Un examen de la fe humana le llevará a reconocer que muchas de las apreciaciones de Ortega sobre la creencia, sin ser una novedad, son verdaderas y están vigorosamente expuestas. Pero algunos errores capitales se han deslizado en su análisis: afirmar que la fe es infraintelectual, que sea ciega y que sea anterior a la creencia. Porque no se puede asentir a no ser con el entendimiento, ni sin *ver* con evidencia el fundamento extrínseco de este asenso. Es también falso afirmar que la ciencia ocupa el hueco vacío dejado por las creencias al sobrevenir la duda. Existe ciencia completamente al margen de toda creencia y toda duda; las ideas verdaderas no están menos profundamente enraizadas que las creencias.

Pero si esto es así respecto de la creencia comparada con la fe natural, los errores de Ortega son enormes cuando se compara su teoría con la fe teológica tal como la propone el magisterio de la Iglesia.

La fe teológica no es irracional, lo enseña expresamente el Concilio Vaticano (Z., p. 252). Es completamente falso decir que la ceguera es la que proporciona a la fe todo su vigor y gracia. El mismo Conci-

lio enseña que el asenso de fe, *nequaquam est motus animae caecus* (Z., p. 257). «El intelecto ve que puede y que debe creer, en presencia de los motivos de credibilidad y credendidad; luego, ayudado e ilustrado interiormente por la gracia de Dios, cree de hecho, dando pleno asentimiento del intelecto a la palabra de Dios; y por fin, esa fe mueve y excita al intelecto para que busque algún conocimiento de los misterios que cree—*fides quaerit intellectum*—. La fe no es una ceguera total, sino una ceguera rodeada por todas partes de divinos y humanos respaldores» (Z., p. 259). Tampoco vale para la fe cristiana el motivo señalado por Ortega a la creencia, es decir, su necesidad para la vida y el común sentir social, causantes, por sugestión, de su carácter cataléptico. La fe cristiana no tiene otro motivo formal, según enseña el Concilio Vaticano, que la autoridad infalible de Dios revelador (Z., p. 260). Ni es compatible con la fe cristiana la duda, que según Ortega pertenece al mismo estrato que la creencia. *Dubius in fide, infidelis* (Z., p. 264).

Respecto a la interpretación que Ortega propone de Santo Tomás, Ramírez se ve obligado a decir: «No lo ha entendido, ni de lejos. Causa verdadera compasión oírle». La demostración que de esta apreciación hace Ramírez es de una fuerza abrumadora. Santo Tomás demuestra que la fe es un hábito del entendimiento porque su acto es asentir y esto es propio del entendimiento. No es, sin embargo, la fe, virtud intelectual o dianoética: a) porque es virtud sobrenatural o infusa, virtud teologal, género de virtudes completamente desconocido para los filósofos (para Aristóteles y también, evidentemente, para Ortega); b) porque no es visión del objeto, como se requiere en toda virtud intelectual. En todo lo cual «no hay contradicción, sino precisión muy afinada del lenguaje tan característica del Aquinate» (Z., p. 279), semejante a aquella en que se distingue *actus hominis* y *actus humanus*. En consecuencia: «Como Santo Tomás no pensó nunca en reducir la fe a una virtud dianoética, no pudo perder el tiempo en aprender esa noción aristotélica para ese fin. Y mucho menos pudo estropear la noción de fe con semejante pretensión, que sólo existe en la imaginación de Ortega, no en las palabras ni en el pensamiento del Aquinate» (Z., p. 285). Que Santo Tomás haga de la fe una casi-ciencia, es una simple afirmación de Ortega sin fundamento alguno, pues expresamente la distingue de la ciencia; que quite la ceguera a la fe tampoco es una afirmación verdadera, porque únicamente dice que esa ceguera, a pesar de ser esencial y fundamental, no es total ni absoluta, sino perfectamente compatible con una cierta visión antecedente y consiguiente (Z., p. 285).

Ortega creyó que Santo Tomás había incurrido en contradicción afirmando, por un lado, que la fe es hábito del entendimiento, pero reconociendo por otro, ser más bien de orden voluntario o afectivo, ya que, según él, «*principalitatem habet voluntas*». Pues bien, Ortega no ha sabido traducir la palabra tomista *principalitatem*, que no significa papel principal, sino principio, causa impulsiva. Ha creído también Ortega que el entendimiento, según San Pablo y Sto. Tomás queda cautivo de la voluntad, de lo afectivo—catalepsia—, siendo así

que el Apóstol refiere esta cautividad o sometimiento a Cristo, y lo mismo el Angélico. Finalmente, Ortega cae en el absurdo de contraponer fe y filosofía, atribuyendo con evidente injuria el «error» de Santo Tomás al *snobismo* de querer introducir a Aristóteles en teología.

En todo ello, Ortega, sugiere Ramírez, «está hablando bajo la impresión que le ha causado 'una de las obras más deliciosas e inteligentes que he leído', la *Histoire ancienne de l'Eglise*, de Mons. Louis Duchesne, a quien nuestro filósofo hace por propia iniciativa y poder, Cardenal de la Iglesia Romana... dicha obra fué puesta en el índice de libros prohibidos» (Z., p. 291). «Como quiera que sea—concluye Ramírez—, lo cierto es que todo esto que venimos comentando revela un despiste y una ignorancia de bulto de la auténtica naturaleza de la fe teológica y del pensamiento de Santo Tomás. Conoce tan poco de ella, como de la diferencia entre un simple Monseñor y un Eminentísimo Cardenal. Y todavía tiene la pretensión de pensar que su idea de creencia es de suma eficacia en teología católica, aunque no sea más que para evitar y superar la torpeza e ignorancia de Santo Tomás, de Suárez y de los demás teólogos que ha visto» (Z., p. 291).

2.—La cuestión del orteguismo

Con todo el rigor que se puede exigir, y mucho más del que la superficial crítica de sus contrincantes merecía, el P. Ramírez ha demostrado de modo irrecusable que su interpretación de Ortega, lejos de ser falsa y malévola, es objetiva y acusadamente benigna. Por el contrario, sus contrincantes, indulgentes con su maestro y haciendo tabla rasa de toda hermenéutica objetiva, se han abandonado a una manifiesta parcialidad con perjuicio de los derechos inalienables de la verdad.

La discrepancia es, por tanto, manifiesta. Existe hoy entre los intelectuales católicos un núcleo que se declara orteguiano. Este núcleo no sólo cree que la doctrina de Ortega puede tener cabida en una perspectiva católica, sino también aportar a ésta una eficaz renovación, que en algunos sectores habría producido ya sus frutos. Desde este ángulo la crítica de Ramírez, diametralmente opuesta, a fuer de falsa e injusta, sería también gravemente imprudente y perniciosa para la causa católica. He aquí la actitud que con justicia denomina el Padre Ramírez *orteguismo católico*, en el título interrogativo de su respuesta a Laín. Este orteguismo es ciertamente una cuestión subyacente a toda la polémica. Vamos, pues, también, a entresacar algunos aspectos fundamentales del problema, tal como se nos presenta a través de la controversia.

a) *Dos hechos en pugna*.—Ante todo hay una cuestión de hecho: la existencia de ese grupo de discípulos de Ortega, los cuales, según ellos confiesan, no han encontrado incompatibilidad entre su condición de católicos y de discípulos de Ortega. Por el contrario, insisten en que su contacto personal con Ortega, en algunos íntimo y prolon-

gado, nunca fué motivo para ver comprometida en ningún sentido su fe religiosa. Así lo afirma de sí mismo Marías (25') y esta es la tesis mantenida ex professo por José Antonio Maravall en un folleto con que interviene en la polémica (26). No hay por qué desechar este testimonio; pero es claro que en esta cuestión no resuelve nada. Porque si es cierto que en ellos Ortega no ha ejercido influencia nefasta, también lo es que en otros muchos la ha ejercido y la ejerce. Y lo que es aún peor—y esto es lo que verdaderamente se trata de dilucidar en esta controversia—, este influjo se sigue *de suyo* de sus obras. Una cosa lo atenúa, y quizá esto explique que el peligro orteguiano no sea tan eficaz de hecho: la habilidad de Ortega para diluir los problemas y dejar con frecuencia sus afirmaciones semiveladas por una expresión reticente o simplemente insinuada.

Ahora bien, por lo que atañe a su actuación personal—el respeto a la fe de sus discípulos—es cuestión de cortesía; no merece ser mencionado.

Pero hay un matiz en este cotejo de situaciones o influencias que merece ser registrado. Es la actitud autoritaria con que algunos orteguianos pretenden hacer prevalecer su ejemplo en favor de una solución favorable del problema. He aquí dos razones. «Los intelectuales españoles de mayor prestigio lo cuentan como maestro suyo», afirma tranquilamente Marías (27). Y sobre todo ésta otra: «Los que reconocen seguir en mayor o menor medida a Ortega no afirman ni niegan lo que el P. Ramírez dice que Ortega afirma o niega; no entienden nada como dice que Ortega lo entendía; las obras de estos autores, lejos de corroborar y prolongar la imagen trazada por el P. Ramírez, la desmienten en su conjunto y en sus pormenores» (28).

A lo que oportunamente observa Ramírez que esto no es un argumento a su favor, sino una pura petición de principio. «Eso sería presuponer *a priori* que ellos solos tienen la razón. Historia ya muy vieja, como la del famoso «camorrista» que comenzaba sus peticiones diciendo a voz en grito: yo tengo la razón, vosotros no la tenéis. Esto supuesto podemos discutir lo que queráis. Mera petición de principio porque precisamente la polémica o discusión versa sobre quién tiene la razón, esto es, quién ha bienentendido o malentendido a Ortega» (Z., p. 13).

b) *¿Razones o presupuestos?*—Es claro que frente a la recia argumentación del P. Ramírez, la única salida válida y decorosa era manifestar la falsedad de su interpretación y crítica de Ortega. Pero en este terreno la intervención de sus contradictores, como hemos tenido ocasión de observar, ha sido completamente nula.

Aparte de esta postura dialéctica, los orteguianos han buscado también otro camino, pretendiendo situar el problema general en una

(25') *Ibid.* p. 11.

(26) JOSE ANTONIO MARAVALL: *Ortega en nuestra situación*. Madrid, Taurus, 1959.

(27) *El lugar del peligro*, p. 37.

(28) *Ibid.* p. 35.

perspectiva dentro de la cual la argumentación del P. Ramírez quedaría radicalmente desvirtuada. Se trata de una ambientación del problema orteguiano en términos y supuestos más «abiertos» y comprensivos. Dos son, sobre todo, los aspectos sugeridos por estos autores, de forma más o menos explícita, en sus críticas. A través de ellos se puede percibir que este esbozo de orteguismo católico se insertaría de lleno en corrientes doctrinales que están muy lejos de ser inéditas.

El primero es el consabido tópico de una «filosofía abierta». Casi unánimemente los críticos han acusado al P. Ramírez de haber juzgado la filosofía de Ortega desde el «tomismo» (O. p. 183, 259). Laín cree que esto explica la actitud del P. Ramírez, que hubiera sido muy distinta de haber interpretado a Ortega en otra clave. «Desde el tomismo piensa y escribe el P. Ramírez y desde el tomismo juzga y tantas veces malentendiendo la filosofía de Ortega. ¿Hubiera llegado desde el pensamiento de Blondel, cuya condición *cristiana* nadie niega ya, a las tan negativas conclusiones que en su libro estampa?» Pero sin llegar a esto, cabía también un tomismo más abierto: «Tampoco trato de afirmar que desde el tomismo no se pueda *comprender* la filosofía contemporánea. Muy otro habría sido el resultado de juzgar a Ortega desde el tomismo, si el P. Ramírez hubiese procedido con el mismo espíritu que A. Dondeyne en su libro «Foi chrétienne et pensée contemporaine» (O. p. 183). Laín va todavía más allá y, haciéndose eco, tal vez, de cierta actitud de Ortega, insinúa, con injusticia similar a la de su maestro, que el espíritu de incomprensión manifestado por Ramírez y otros críticos de Ortega, sería achaque de los católicos españoles, en patente contraste con la amplitud, comprensión y caridad que en casos similares observan los católicos de otros países, como Francia y Bélgica (O., p. 202).

No es cierto que Ramírez haya hablado desde el tomismo. Ha hablado desde *la razón pura*, descendiendo al terreno de Ortega en una auténtica lucha de cuerpo a cuerpo, al igual que ha hecho con sus contradictores (O., p. 185). Y puesto que es así, y que se está en el terreno de verdades fundamentales, es ridículo traer a colación ni el ejemplo del blondelismo, ni el tomismo de Dondeyne, ni nada semejante.

La cuestión no está en ser o no ser opuestos a la comprensión, desde un punto de vista particular; la cuestión verdadera en la filosofía de Ortega, como en tantas otras formas de pensamiento, consiste en saber si sus supuestos principales son o no aceptables, desde la verdad pura, teológica o filosófica. «Mientras no se resuelva esta cuestión es inútil acudir a Dondeyne, que no se ocupó de ella» (O., p. 188).

El segundo punto de vista en que tratan los orteguianos de situar el problema es el de *los distintos modos de ser cristiano*. La consideración es perfectamente análoga a la del punto anterior, con la peculiaridad de que aquí se enfoca directamente el problema religioso.

En su crítica a Ramírez había formulado Laín el siguiente aserto : «Hubiera sido muy distinto el juicio del P. Ramírez frente a la alta estimación orteguiana de los bienes de esta vida—estimación que lleva al filósofo madrileño a discrepar del P. Nieremberg, tan extremoso en el *contemptus mundi*—, leyendo los textos de Ortega desde la manera de ser cristiano que hoy postula el movimiento por un mundo mejor» (O., p. 100). Como es evidente, el P. Ramírez responde que no hubiera sido distinto su juicio sobre esa doctrina porque no podía serlo. Se trata, en efecto, de una doctrina que afecta a la esencia misma del cristianismo. Y añade estas palabras: «A decir verdad, yo no entiendo más que una sola manera de *ser cristiano* en todos los tiempos y latitudes : siéndolo como Dios manda, sin recortes ni tergiversaciones. O se es cristiano, o no se es. Si algo cambia con el tiempo, eso no afecta al ser cristiano como tal, sino al ser hombre que vive en tales o cuales condiciones o circunstancias individuales o colectivas» (O., p. 104-105).

Estas justas palabras no han sido, sin embargo, bien acogidas por Marías, que las glosa de modo insultante para Ramírez (Z., p. 162, 164), ni tampoco por Laín, que vuelve a insistir sobre los distintos modos de ser cristiano en su nueva corta réplica a Ramírez (29).

Pero cabe insistir de nuevo : ¿Qué es lo que se ampara tras esta ambientación equívoca del problema? ¿Es lo variable, accesorio y circunstancial al catolicismo? Entonces no se ve la razón de impugnar a Ramírez, que expresamente reconoce esta necesaria transformación, señalando al mismo tiempo el fundamento de la misma. ¿Es, por el contrario, algo sustancial? Entonces, ciertamente Ortega podrá ser llamado católico e igualmente el orteguismo derivado de su enseñanza. Mas en este caso lo que habrá cambiado radicalmente de sentido será el término *católico*, tal como la Iglesia lo entiende en orden a la filosofía, la moral y los dogmas. Esto es lo que ha demostrado de una manera inequívoca Ramírez, arrojando tal vez, para algunos, demasiada luz sobre el problema.

c) *El lugar del peligro.*—Con dureza y apasionamiento los orteguianos han calificado la actitud y crítica intransigente de Ramírez de peligrosa e imprudente. Porque a él se debería, nos dice Marías, que una filosofía sustancialmente inocua, de gran prestigio nacional e internacional, se haya transformado por el injerto de crítica del maestro dominico en árbol de dañosos frutos (Z., p. 296). Frutos «de impiedad, anticristianismo, relativismo, inmoralidad, quién sabe si de ateísmo. Se esfuerza (el P. Ramírez) por poner, donde no existe, un pensador enemigo de la religión ; quiere volcar contra ella el enorme prestigio de una figura que, al menos, estuvo cerca ; quiere que militen contra ella los que están fielmente en sus filas» (Z., p. 296).

Esto afirma Marías, pero la verdad es exactamente la contraria. El árbol dañado en su raíz es la doctrina fundamental de Ortega, en la

(29) *Modos de ser cristiano*, 1. c.

que el orteguismo católico pretende injertar su fe cristiana. El cómo no lo sabemos. «La *cristianización* de su filosofía (de Ortega) y de su influjo intelectual (nos dice Marías), se realizó ya en vida suya, delante de sus ojos y con su visible complacencia». Esta afirmación, desgraciadamente no la podemos comprobar hasta el presente. Parece evidente que tampoco será posible comprobarla en el futuro, ya que la obra de Ortega ahí está, patente a todo el mundo, con todos sus graves errores. Marías parece abrigar esperanzas a este respecto: «me da verdadera pena tener que pensar—dice Ramírez—que el señor Marías es víctima de una ilusión» (Z., p. 298).

Si todo esto es cierto, es claro que los argumentos de circunstancias esgrimidos por Marías, con evidente hipérbolo, valen ciertamente muy poco. Ni siquiera el peligro de apostasía y anticlericalismo, especialmente de los jóvenes, de que con unánime clamor hacen responsable al P. Ramírez los orteguistas católicos, al mismo tiempo que lo fomentan con sus inconsideradas reacciones y manejos (O., p. 204, 224; Z., p. 300).

Según estos críticos, la conducta de Ramírez al descubrir el peligro constituiría una verdadera imprudencia. «Lo prudente sería no denunciar ni condenar el mal, ni tampoco señalar el peligro, sino más bien ocultarlo y presentarlo todo bajo el aspecto de verdad y bondad. Algo así como si en los pasos más difíciles y peligrosos de las pistas o carreteras se suprimieran todas las señales de precaución. El número de accidentes mortales sería mucho mayor» (O., p. 205).

La Historia de la Iglesia demuestra sobradamente que denunciar el error y definir la verdad es el recto camino, aunque de ello pudieran seguirse determinadas defecciones. No será nunca comparable el mal de éstas, al que provendría de una contaminación de la doctrina católica por la transigencia indulgente con el error. He aquí el verdadero peligro. «Me hago cargo, dice Ramírez, que hoy se propende a la indulgencia en todos los órdenes, incluso a veces con el mal y con el error; y que el irenismo está a la orden del día... Hace falta, hoy más que nunca, tener el valor de llamar error a lo que verdaderamente lo es y verdad a lo realmente tal, sin tergiversaciones, sin confusionismos, sin medias tintas».

Esto no es imprudencia, ni aspereza, ni falta de caridad; es, sencillamente, *caritas veritatis*.

He aquí una síntesis, imperfecta ciertamente, de las ideas fundamentales que nos hemos esforzado por entresacar a lo largo de esta polémica, quizá la más interesante de cuantas hayan aparecido en nuestro ambiente intelectual desde hace muchos años. Dos temas entran en líza: Ortega y el orteguismo católico. No nos cabe duda alguna de que la posición de Ramírez es inexpugnable. No sólo ha manifestado la profundidad y firmeza de su doctrina, la amplitud de su cultura, cosas ambas universalmente reconocidas, sino también sus excepcionales dotes dialécticas.

La sustanciación del proceso doctrinal a que Ramírez somete a Ortega y el orteguismo está plenamente logrado. La sentencia no pue-

de ser más justa y terminante. Sigue el apasionamiento; pero parece del todo evidente que no conseguirá mover lo más mínimo las posiciones conquistadas por Ramírez en su crítica.

Con su tercer libro el P. Ramírez da por terminada su intervención en la polémica. Se ha descendido a aspectos muy personales y a procedimientos que no van con la intención y el estilo de la obra por él emprendida. Luchar en este terreno sería *perdere tempus et oleum*.

Nuestra impresión final es ésta: el orteguismo es un fenómeno pasajero, que vive hoy merced a su peculiar circunstancia histórica. Tenía razón Ortega al aplicar a su enseñanza lo que, sin razón, dice de toda filosofía: «no pensamos, no necesitamos pensar que nuestra filosofía sea definitiva, sino que la sumergimos, como cualquiera otra, en el flujo histórico de lo corruptible» (30).

Más aún. Posiblemente no es cuestión de hacer hincapié ni siquiera en la actualidad de la filosofía orteguiana. Suscribimos esta apreciación de Ramírez: «Yo creo que en punto a filosofía—dejando de lado la fe y la teología—los orteguianos andan muy atrasados. El racionismo está ya superado y mandado retirar—pese al señor Marías—. Es más: creo sinceramente que su filosofía es ya más arcaica y envejecida que la representada en el siglo XIII por S^{to}. Tomás y en el siglo XVI por Francisco Suárez» (Z., p. 302).

FR. ALBERTO G. FUENTE, O. P.

(30) *Prólogo a la Historia de la Filosofía de Emilio Bréhier*, O. C. t. 6, p. 417.