



POSIBILIDAD Y MODO DE APROXIMACION ENTRE LA FILOSOFIA ESCOLASTICA  
Y LA FILOSOFIA VITALISTA MODERNA.

(Reflexiones ante el libro de Ramírez,  
La Filosofía de Ortega y Gasset)

Parecía dormida la polémica frente a Ortega. Pero eran sólo apariencias. Por muchos años todavía tanto él como Unamuno seguirán vigentes en el pensamiento de lengua castellana; convertidos en bandera de unos y en anatema de otros no pueden morir mientras para aquellos no se presente un sustituto que los sobrepase y para estos se ofrezca un remedio definitivo para soslayar o vencer sus influjos. El problema encarna grandes e intensos trozos de historia y de vida, implica regiones enteras de inquietud en el espíritu contemporáneo no sólo del mundo hispánico, ya que, en definitiva es la formulación en el campo del pensamiento de la pugna entre lo antiguo y lo nuevo, entre lo religioso y lo laico, entre lo cristiano y lo natural... De nuestro mundo en crisis son magníficos exponentes Ortega y Unamuno; hasta que esa crisis no sea definitivamente superada más que vencida sería contraproducente cerrar los ojos ante lo que son y representan.

A exacerbar la polémica ha venido el libro realmente nuevo de Santiago Ramírez, La Filosofía de Ortega y Gasset, Herder, Barcelona, 1958. Los orteguianos y los simpatizantes de Ortega lo colocarán en la línea de los "Antipodas" como nuevo ejemplo de intriga intelectual: los cerrados oponentes de Ortega y del orteguismo saltarán de júbilo ante el recetario polémico que se les brinda en el trabajo de refutación que se han impuesto. Aquí pretendo presentar las honradas notas que su lectura me ha suscitado en comparación con las impresiones que del conocimiento directo con toda la obra de Ortega tenía.

El libro es realmente nuevo; más aún es todo un libro que, en mi opinión, supera cumplidamente a los ya escritos sobre el tema. Esa mayor excelencia corre en el sentido de una más perfecta presentación y sistematización de la filosofía orteguiana, y en el de una más vigorosa refutación polémica. El despliegue de textos orteguianos reunidos abundantísimamente, ordenados y sistematizados no tiene igual en lo escrito hasta aquí por tibios y troyanos, amigos y enemigos: creo que de ningún otro libro sobre Ortega, ni aun de los más entusiastas entre sus admiradores se sacará la impresión de potencia filosófica y, derivadamente y en menor grado, de sistema filosófico que suscita este libro. A su vez, la crítica que sigue a esa presentación supera en rigor dialéctico, en análisis desmenuzados, en contrastación con el escolasticismo, en aglomeración de puntos de vista a lo que hasta aquí habíamos leído. Cuenta todavía con otra positiva novedad el libro: hasta aquí los opositores orteguianos fácilmente eludían el juicio de las doctrinas mismas para enfrentarse con la persona y, cuando esto no, se entretenían en colgarle etiquetas ya establecidas de relativismo, idealismo, historicismo... No así Ramírez: el respeto, al menos, inmediato y directo con Ortega mismo es absoluto: más aún, le concede sin ambages el rango de filósofo, le pone a la altura de Dilthey y Heidegger y aun sobre ellos: llegado a su pensamiento lidia con él frente a frente sin referencias a filiaciones fáciles pero que tienen el peligro de facilitar y superficializar la tarea crítica.

Esa es la orientación positiva del libro que descubre un polemista de primera línea y un concededor extraordinario del aristotelismo y del tomismo. A esa luz y a la de la teología le ha parecido que las doctrinas orteguianas son erróneas y perniciosas como teoría y como semilla de

conducta y acción, lo que le obligaba a combatir las y triturarlas hasta donde le ha sido posible sin perdonar alusiones y últimas consecuencias del todo extremadas y aún impropias como analizaremos más abajo.

Al pretender aquí desmenuzar algunos aspectos de la obra de Ramírez no es el propósito andar en puntualizaciones polémicas que serían inacabables e infructuosas, ni es el objeto principal discutir el valor en sí de la doctrina orteguiana y, correspondientemente, el mérito de la crítica de Ramírez, sino, a través de eso, entrar en el problema de las relaciones de la filosofía perenne con la contemporánea, de las facilidades y dificultades que se presentan en orden a un posible acercamiento. No habrá tesis ninguna porque del análisis de un sólo caso, amplio y significativo cuanto se quiera, no sería justo llegar a conclusiones definitivas, pero sí suficientes sugerencias para acercarse con mejor conocimiento a tema tan transcendente.

La estructura más externa y formal de la obra de Ramírez apunta al vacío más grave de su obra. Tiene ésta dos partes: en la primera se exponen las principales ideas filosóficas de Ortega de las que se hace doble exposición, una amplia, analítica, y otra más reducida en que se expone la síntesis del sistema orteguiano: en la segunda se viene a la valoración de esas mismas ideas tanto desde el ángulo de la misma filosofía como, después, desde el de la fe y la teología católica. La primera parte es, en lo que dice, óptima aunque mejorable, pero tiene un fallo capital que invalida grandes sectores de la segunda parte: fallo que radica en lo que no dice y que, por eso, lo calificaba antes de vacío. Consiste éste en la ausencia de una nueva sección, necesaria en cualquier estudio histórico de la filosofía pero mucho más en el caso de Ortega, en la que se debiera intentar sobrepasando las fórmulas literales y las apariencias más externas, ir al sentido, al significado, a la comprensión positiva, a lo que realmente se quiso decir. No basta con repetir la literalidad de las expresiones ajenas ni con sacarlas uno de sus posibles sentidos sino que es preciso instalarse de un salto, como lo reclama el mismo Ortega, en el núcleo del que surgieron aquellas expresiones, en el espíritu que les da vida e inteligibilidad profunda. Y esto es lo que falta radical y absolutamente en el trabajo de Ramírez: estoy cierto aun sin haber visto las primeras críticas serias sobre su obra, que la impugnación más sólida de los conocedores de Ortega va a ser la de que apenas si ha entendido el sentido de la filosofía orteguiana y la de que, en la mayoría de los casos, la ha positivamente malentendido. Consecuentemente se va a repudiar su crítica como algo que no viene a cuento, como una ignoratio elenchi.

De ninguna manera creo que la crítica de Ramírez sea inútil o desahortada en un todo. Sus valores más radicales consisten en la refutación de aquellos malos sentidos con que Ortega ha interpretado el aristotelismo tomista para lo que el discípulo de Santo Tomás y conocedor egregio, singular de su doctrina está capacitadísimo. Ortega no ha visto, por ejemplo, la radical diferencia que separa a las res cogitans cartesianas del animal racional tomista por lo que su interpretación de éste último es muy deficiente aunque sea valedera su refutación del pensamiento cartesiano al que conoce mejor.

Realmente Ortega en cuanto intenta ser debelador del pensamiento aristotélico-tomista es un sentido muy importante, aunque no total, simplón: no logra su propósito sino por una deformación involuntaria. Y hay que condenar esas argumentaciones superficiales que pretenden susistir lo perenne y no meramente perfeccionarlo o completarlo -de cuyo Ortega tiene teorías buenas sobre esto, pero su práctica es injusta frecuentemente-;

hay que repudiar esa presentación falsificada del pensamiento tomista a la irrisión o repudio de quienes no lo conocen por sí mismos. Este es un error manifiesto y repetido de Ortega que lo comete con la escolástica y, más gravemente, con el mismo cristianismo y su cultura en general; aquí la respuesta de Ramírez es vigorosa y justiciera: el mismo Ortega y, en su defecto, los que le siguen debieran sentir vergüenza de esas superficiales interpretaciones que aumentan su impresión de superficialidad en contraste con los magníficos análisis que Ramírez ha presentado de aquellos mismo textos maltratados, como es el caso de la definición de verdad, del sentido de animal racional. La información que de estas materias suelen tener los modernos es, por lo general escasa y deficiente, a la que debería corresponder una actitud de respeto ya que ni la intuición rápida y sobresaliente de Ortega está dispensada de un estudio más profundo, exacto y benevolente so pena de caer en clara inmoralidad intelectual.

La refutación de Ramírez conserva también en otra línea su valor indiscutible. En efecto, lo más suave que se puede decir desde el campo católico y desde la filosofía perenne acerca de la actitud y la doctrina orteguiana es que son enormemente peligrosos para quienes carezcan de una muy sólida formación cristiana y filosófica: su actitud, como desarrollé en otra ocasión (ECA, 116, pp. 595-601) incita al naturalismo, al antropocentrismo, al egocentrismo, a la independencia moral más absoluta; su pensamiento además de incitar a la destrucción de bases perennes y fundamentales presenta sustitutivos filosóficos que a lectores superficiales pueden llevar si no se escapa de su literalidad, a teorías materialistas, sensualistas, relativistas e idealistas, a teorías de conocimiento, éticas y teodiceas muy reprobables. Ni siquiera vamos a negar que el sentido más obvio por lo inmediato y fácil sea el que lleva a esas desviaciones.

Por eso Ramírez merece todo reconocimiento en cuanto embiste contra los sentidos más peligrosos y más fáciles del orteguismo, que él, en mi opinión desacertadamente, considera como los únicos y fundamentales. En el orden dialéctico ha dicho casi todo lo decible en la contradicción de una de las posibles interpretaciones que cabe dar al pensamiento de Ortega. Si éste dice todo lo que le atribuye Ramírez y si lo dice en el sentido en que se lo atribuye, casi podemos asegurar que queda refutado de una vez para siempre. Pero esas dos hipótesis no me parecen verdaderas, por lo que si les concedo que hacen un bien al destruir una de las posibles, obvias y peligrosas interpretaciones del pensamiento de Ortega, no estoy de acuerdo en conceder a la postura y al libro de Ramírez un carácter de acertados y definitivos.

No resulta, pues, vacuo el trabajo emprendido por el P. Ramírez; no lo es porque aniquila esa interpretación de Ortega que es la más dañosa: no lo es porque al hacerlo demuestra unos bíceps espirituales de temible luchador como para poner sobre aviso a presuntos intelectuales; no lo es porque la refutación de Ortega le sirve para exponer poderosa y claramente doctrinas muy sustanciales del estagirita y del aquinate muy exacta y personalmente captadas que son base insustituible para orientarse en el campo del pensamiento filosófico.

Pero esa refutación no está libre de defectos que amenguan su mérito. Si aparece en ella, por ejemplo al referirse a la vida como realidad radical, poderoso dialéctico, hasta cierto punto contundente e irresistible en su línea también patentiza graves limitaciones: su actitud es exclusivamente dialéctica y polemista tratando de reducir a absurdos al adversario pero sin esforzarse en analizar la cosa en sí: es, consecuentemente, una actitud negativa en que ni intenta comprender interiormente la posición

del adversario en lo que pueda tener de aprovechable y superable; negativismo exagerado y miope al enfocar todo o casi todo por la lente de lo contradictorio donde no hay sino oposiciones conciliables en el ser complejo de la vida humana (p.209, párrafo segundo); actitud discutible además en su mismo plan dialéctico precisamente por no atender a posibles y legítimas escapatorias de la contradicción pretendida; repudiable por no situarse en el punto de vista adversario que no es el escolástico del unum per sex entre mundo y yo ni el de la refutación puramente dialéctica del idealismo sino el de la presentación de una realidad intuída que sólo después de intuída puede ser presentada como base dialéctica; repudiable también por la tendencia a la interpretación peyorativa en sus peores consecuencias aun extrafilosóficas. Todo lo cual hace imposible cualquier acercamiento y diálogo de nosotros con ellos, lo cual nos prouva de contacto con lo actual y sus reales progresos, y también de ellos con nosotros al parecerles cerrados, autosuficientes e incomprensivos todos los escolásticos.

El procedimiento de Ramírez es siempre el mismo y consiste en traer el pensamiento ajeno al propio con objeto de apreciar su conformidad o disconformidad, lo cual es siempre de excelentes resultados dialécticos pero de muy escasas posibilidades para entender el profundo sentido del adversario. La doctrina ajena debe mirarse desde dentro de ella misma con la única pretensión inicial de ser dirigidos por ella a la realidad que pretende reproducir o acercar, para que sea ésta la que se nos manifieste a nosotros y nos sirva de criterio que ilumine el grado de adecuación entre esa realidad apuntada y la teoría que la manifiesta. De lo contrario se corre el peligro de parangonar doctrina con doctrina sin atender a que posiblemente las realidades aludidas son diferentes. Ramírez trae la doctrina orteguiana al tribunal de la escolástica no sólo con la pretensión de que ésta goza de absoluta posesión de la verdad sino con la de que enfoca las mismas realidades tratadas por Ortega, lo cual frecuentemente no es así, como tantas veces sostiene el mismo Ortega que afirma un nuevo objeto de su filosofía.

Una vez adoptada esa postura fundamental no queda más camino de refutación que el de poner en contradicción la doctrina ajena consigo misma pero a la luz de la propia dialéctica, postura negativa como dijimos antes y además peligrosa. En efecto a la posición negativa de no aceptar nada bueno y de rechazarlo todo se junta el peligro de no conseguir lo pretendido, ya que la contradicción es un fenómeno de oposición tan radical que rarísimas veces se da: debiéramos tener siempre presente que sólo la negación explícita de lo propuesto como afirmación es formalmente contradictorio. Y en esto no cae Ortega ni ningún otro autor que sabe lo que se dice. De ahí que al llevar proposiciones en sí no inmediata y formalmente contradictorias a una palmaria contradicción del estilo "círculo cuadrado" o aun más explícitas como frecuentemente lo hace Ramírez: probablemente en esa reducción vamos olvidando perfiles y exactitudes con lo que ni se hace justicia al adversario ni se prueba nada contra él.

Si tomamos un caso concreto como el de la página 212 y la 213 en que a la idea orteguiana del hombre se le califica de "incoherente y contradictoria en sí misma", vemos que tal contradicción no se da. Basta con introducir un simple y obvio adverbio: "adecuadamente", para que tenga plena exactitud lógica el decir que el hombre no es adecuadamente su cuerpo aunque éste sea uno de los ingredientes esenciales de su vida; basta con recordar que si la vida es riesgo y drama, el cuerpo por no serlo en cuanto tal no es la vida ni es el hombre. Si falta rigor de expresión es tan hacedero el supirlo que es plenamente desahogado e injusto arguir precisamente por ese hueco de tan obvio relleno. El ejemplo aducido sirve para demostrar lo peligroso del procedimiento: vamos a presentar otro para comprender lo nega

tivo del mismo. Siendo el racio-vitalismo el meollo del sistema orteguiano es increíble cómo Ramírez lo despacha en una página escasa de crítica que evidentemente no balancea las veintitrés que ocupa el acopio de textos sobre el mismo tema. Ya que no se atiende sino a su refutación y ésta le parece ~~ya cumplida~~ con lo ya dicho en otros apartados no ~~se~~ intenta ninguna seria valoración del significado y transcendencia que la doctrina orteguiana pudiera tener, reduciéndose aquí a alusiones jocosas de baciyelmos, camándulas y pillos. Son éstas formas serias, adecuadas y respetuosas de tratar un pensamiento filosófico por el que califican los presentadores del libro "como la primera figura en el campo filosófico y teológico de la ciencia católica española".

No es raro en Ramírez este descenso de tono al extremar las consecuencias extrafilosóficas y argumentar desde ellas como en las alusiones a cobrar nóminas, a filosofía de tarados y anormales, a ~~axx~~ caquerías elevadas al cubo, etc. Lo cual ni es decente ni es justo. Y si se dijera que son consecuencias lógicas de la doctrina orteguiana, dudaríamos vehementemente o de la intelección seria y profunda de sus principios, o de la naturaleza misma de la lógica empleada. Sería de sospechar todo esto antes de imputar al adversario tales despropósitos. Muchas veces se ha excedido Ortega en sus juicios sobre nuestra filosofía, pero se excede también Ramírez al concluir que la nueva lógica postulada por aquel sea una "lógica de la astucia, la lógica de los vividores, lógica venal para ganarse la vida". Ni prueba nada el ejemplo de los sofistas como le debiera ser obvio a quén gusta de pruebas rigurosamente dialécticas. Por qué se reduce la vida auténtica propugnada por el filósofo madrileño a una "vida de histriones y de comediantes", a una vida como farsa y a unos hombres como farsantes?

Ciertamente tales atribuciones no están dedicadas al mismo Ortega sino a las consecuencias que se pueden concluir obviamente de su doctrina. Se disculpa así levemente la actitud de Ramírez, pero no se salva antes bien posiblemente le alcanzará una severa condenación de críticos desapasionados que, quiera Dios, no se extienda a todos los que militan en su mismo campo. La cerrazón mental que tal postura insinúa, la acritud y enañamiento ~~maxkax~~ intelectual que refleja, la desnivelación de tono y el negativismo radical que patentiza, la falta de profunda seriedad humana y de respeto a las opiniones ajenas que exterioriza, serán armas que una vez más se esgriman contra la intolerancia y falta de modales intelectuales de los pensadores eclesiásticos españoles. Con todo, sería injusto figurarse que esas expresiones menos dignas constituyen el meollo de la refutación o del estudio de Ramírez: son, más bien, detalles accesorios que debían ser retirados si es que no representan la última manifestación de una postura radical.

En realidad Ramírez, a pesar de su indudable talento crítico y polémico, a pesar de su dominio espléndido del aristotelismo tomista no era el más adecuado para intentar una intelección profunda de Ortega ya que sus mundos espirituales, sus intereses vitales, sus horizontes mentales quedan a distancias increíbles. Empujado además el celoso dominico por el mal doctrinal y moral que la doctrina de Ortega puede causar y ha causado, no podía sentirse con el profundo desapasionamiento que una cuestión meramente teórica pudiera exigir: ese substrato directa e inmediatamente apostólico hace sincera y meritoria su labor pero no le sitúa en el mejor de los ángulos para un historiador de la filosofía. Haber querido además entrar en el orteguismo con todas las categorías, hábitos y rigores del escolasticismo, con todas sus perspectivas y suposiciones era la mejor forma de no entenderlo en su verdadero



y profundo sentido no sólo como una doctrina meramente teórica sino en su realísima dimensión de respuesta a problemas candentes del hombre, principalmente actual.

Todo lo cual nos permite insinuar la ausencia de una actitud fundamental adecuada para la cabal intelección del orteguismo y aun de la orientación vitalista de muchos de los pensadores últimos. Urgentemente se precisa captar y decir lo que de positivo tienen los modernos, no de corrida y con la prisa de añadir inmediatamente un "pero" adversativo y destructor, sino con ánimo abierto de buscar lo valioso aun entre actitudes y expresiones que admiten un doble sentido; así salvando esos textos aunque sea parcialmente salvaríamos a lectores menos avisados que actualmente no buscan nuestra interpretación por estimarla negativa y cerrada.

A nosotros mismos nos haría bien esa actitud. No es buena en filosofía la posición de quienes sólo se dedican a la repetición crítica y personal de lo hallado por otros, a su defensa y a la dialéctica destrucción de lo que aparentemente no coincide con lo nuestro, ya que así nos quedamos sin filosofía viva y sin filosofía actual, es decir, sin filosofía. Los modernos, lo mismo que los auténticos filósofos de todos los tiempos, buscan expresar filosóficamente la visión del mundo que es propia de nuestro tiempo, en el sentido de que ha nacido en él y es más o menos inexplorable en una situación humana distinta. El pensamiento escolástico fué también floración de un tiempo determinado en que surgió como plasmificación teórica de una determinada actitud vital que era, en cuanto tal, muy diferente de la nuestra. De ahí la dificultad que tienen los pensadores auténticamente modernos para sentir como suya la filosofía escolástica y la de los filósofos escolásticos para sentir como suya la filosofía de los modernos. Sin embargo, como antes de ser modernos o antiguos los hombres somos sustancialmente hombres y en ello convenimos esencialmente aunque de distinto modo, es factible en teoría buscar lo que de permanente hay en la filosofía de unos y otros como hombres para separarlo de aquello que corresponde al modo distinto de ser hombres y filósofos en cada una de las épocas. De la confusión de lo accidental con lo sustancial vienen las incomprendiciones por ambas partes.

La cuestión no deja de ser grave y difícil. Viniendo al caso concreto de Ramírez podría preguntarse: qué adelanto, qué progreso o distinción se ve en su libro respecto de lo que Santo Tomás u otros han dicho? qué novedad, qué acomodación a lo de hoy puede apreciarse? Yo sólo he podido notar como tales las disquisiciones que lleva a cabo en el análisis de *adaequatio* en el caso de la verdad y el haber visto como de la esencia del racional, precisamente por serlo, el origen de su fundamental mutabilidad. Y si Ramírez con esa capacidad sobresaliente anda tan de repetidor en lo que a avance se refiere, qué será de los demás? Ni basta con decir que también lo dicho por los modernos está en los antiguos, porque entonces, entre otras cuestiones, habría que formularse ésta: por qué nosotros repitiendo lo de los antiguos no parecemos modernos? Precisamente hay en los presupuestos de ese orden de preguntas una indicación de que falla la actitud fundamental; así como no es suficiente el reproducir acertadamente los textos adversarios ni aun cuando se los ordenen más o menos adecuadamente en un sistema filosófico sino que se debe llegar hasta su auténtico sentido, tampoco resulta buena actitud no ver más que la letra para encontrar parentescos con ella en otras letras anteriores.

A este mismo capítulo de deficiencia en la actitud fundamental hay que traer esa referencia de todo otro pensamiento al tomismo como árbitro perfectísimo y universal, apto para juez de todos los juicios. Es ésta



una posición más práctica que teórica y que, por tanto, no puede ser negada aludiendo a frases o confesiones verbales de sistema abierto sino con actitudes de apertura y reconocimiento activo y consecuente de la propia limitación. De ahí que Ramírez siendo exacto en la refutación de Ortega respecto a algunos principios escolástico no es profundo, ya que no ha sido capaz de reconocer, más allá de la desviación del tiro orteguiano la real deficiencia a la que aquél apuntaba. Cómo, por ejemplo, no reconocer que al intelectualismo de los escolásticos le ha faltado, más aún, le ha faltado porque su misma naturaleza se encarrila aunque no necesariamente a esa falta, muy frecuentemente radicación vital en la vida, sentido vital e inmediatamente humano en los temas elegidos y en el modo de enfocarlos? Cómo no apreciar en ese orden la diferencia entre Platón y Aristóteles, entre San Agustín y Santo Tomás a pesar de que la doctrina aristotélico-tomista tiene teóricamente más cuenta con el ser concreto de las cosas? Cómo no atender a las continuas quejas que los temperamentos vitalistas y actuales sienten y proclaman contra el mddox escolástico no porque sea falso sino porque es falta de algo muy exigible? (Cfr. M. Muller, Angustia y Esperanza, Herder, Barcelona, 1956). Cómo no ponerse a reflexionar sobre la preferencia de tanta juventud estudiosa por lo moderno no sólo por serlo sino porque lo siente más en concordancia con sus intereses espirituales?

Esa falta de adecuada actitud fundamental ha hecho que Ramírez haya dedicado su esfuerzo más a la letra que al espíritu, a las partes más que a la totalidad, a las formulaciones orteguianas más que a la visión de la realidad que ellas presuponen; es decir, que ha atendido a las partes más débiles de su adversario y a las que le son más distantes. A la ola de entusiasmo que levantó en época pasada y aun hoy día el ideal de pensar representado por Ortega no se le puede resistir desde unas bases que no aceptan nada de lo que entusiasmaba en aquel ideal, circunscribiéndose a refutaciones dialécticas, todo lo sutiles que se quiera pero no profundas puesto que no ha sabido ver más que la superficie y la apariencia del orteguismo. Cabría conceder que las expresiones teóricas de su visión del mundo no sean acertadas, pero es necesario ir más allá de esas expresiones hasta alcanzar el problema que se intenta resolver, la actitud espiritual que reclaman, las realidades a que aluden en sí interesantes y bastante descuidadas en lo que tienen de específico por la filosofía pasada. Ramírez no ha bajado casi en ningún momento de su obra a este campo por lo que su respuesta carece de actualidad, vitalidad y radicalidad existencial. Y ahí se abrirán las quiebras a la eficacia de su trabajo. Sencillamente no ha adoptado esa postura fundamental en que pudiera dar batalla a Ortega, a sus problemas, a sus intereses y preocupaciones, a sus inquietudes y necesidades urgentes; con toda seguridad aun entendiendo un vitalista perfectamente lo que propone como remedio Ramírez, sentirá todavía que grandes campos de sus ansiedades más personales no han sido ni rozadas. Y éste es un hecho en que se debiera meditar.

Se podría abrir una ventana hacia ese hecho básico con unas cuantas preguntas ya antes apuntadas: por qué el aristotelismo escolástico estando teóricamente tan adherido al individuo concreto y a sus problemas de orden práctico deja esa impresión de frialdad, de intelectualismo descarnado mientras que metafísicas de suyo más abstractas y más intelectualistas proporcionan una mayor cercanía vital, se pliegan mejor al problema existencial del hombre? No sería justo negar este hecho por lo menos en el sentido restringido de que así les parece a muchísimos en su personal experiencia. Qué es lo que le falta al tomis-



mo para poder ser considerado además de como un sistema doctrinal, cual una forma integral de vida? Por qué buenos conocedores del tomismo tienen esa cerrazón espiritual para lo que no es de ellos para doctrinas distintas y, sobre todo, para problemas, enfoques, preferencias vitales y presentes? Y es justamente en esos aspectos y similares donde se aprecia la no conformidad del tomismo con el cristianismo; no, claro está, en cuanto a su parte doctrinal ni en cuanto a sus regulaciones prácticas, ni siquiera en cuanto a la fundamentación necesaria de todo pensamiento y toda vida, sino en cuanto a vida personal del espíritu.

Ramírez reconoce el talento filosófico de primer orden a Ortega, sobre todo, en sentir y percibir profundamente los problemas filosóficos. Pero no se ve que él haya "con-sentido" en esa percepción y en la de sus resonancias. Lo que a Ortega le ha faltado de captación teórica del tomismo por falta de seriedad científica y simpatía humana, le ha faltado a Ramírez de percepción humana del espíritu de la filosofía orteguiana. Cuando él mismo confiesa -sin mucho dolor- que para entender el orteguismo se requeriría "una óptica vital con perspectivas vitales: cosa nada fácil, dada nuestra íntima propensión a usar de la óptica racionalista, extravital". (p.368), creo que está apuntando muy hondo aunque él no lo diga con tal ánimo. Habiendo percibido bien que Ortega no demuestra dialécticamente y por silogismos sus proposiciones sino que, más bien, procura colocarnos ante la realidad misma para que seamos nosotros mismos quienes capturemos su ser y su verdad como único modo de captar contenidos vivos que inciten nuestra vitalidad dormida, no ha actuado en consecuencia. Venir con silogismos y dilemas frente a una actitud tan contraria es querer recoger agua con una red sutilísima pero cuadrículada y hueca. Tal vez, pues, no resulte infundada la afirmación de que no ha sido adecuada la actitud fundamental con que Ramírez se ha acercado a Ortega. Y cuando tal actitud flaquea, los resultados deben ser aleatorios.

Por eso, es lícito hablar de desenfoque central en su obra. No se trata de discutir en particular si tal apreciación es exacta y la otra no lo es, sino más profundamente que el punto de mira primero y fundamental es el descentrado, fenómeno al que se debe la deformación con que se presentan al lector las verdaderas imágenes orteguianas.

Tales deformaciones son numerosas aunque no todas de la misma gravedad; el mismo concepto fundamental de vida como una realidad de muy complejas dimensiones que no puede ser entendida como una sustancia completa integrada por dos incompletas; yo y la circunstancia, está desfigurado por haber sido pensado desde esas categorías de sustancia y unum per se. De haberlo considerado así vienen los absurdos, de juzgar lo nuevo conforme a patrones antiguos, de traer lo ajeno a lo propio; por eso, Ortega había advertido repetidamente que no se le juzgase desde aquel punto de vista parmenideo o aristotélico. Aquí se echa de menos el enfocar la realidad misma aludida lo más inmediata y desnudamente posible y no a través de mis conceptos y mis visiones. Zeller, comparando la filosofía presocrática con las posteriores ha notado certeramente que "en la filosofía anterior, el pensamiento se dirigía directamente al objeto en sí, en la socrática y postsocrática sí dirige primero al concepto y sólo por medio de éste al objeto". (Sócrates y los Sofistas, Nova, Buenos Aires, 30-31). A Ramírez le sucede eso en grado superlativo; no enfoca la realidad sino a través de las categorías y los hábitos del escolasticismo, lo cual le estorba para la penetración de estilo de realidad no considerado en su concreción por la filosofía que él domina.



Otro caso manifiesto de desenfoque, de verdadero quid pro quo, es el análisis a que somete Ramírez la noción orteguiana del yo. El término "yo" no está usado por Ortega en un sentido constante, unívoco y, sobre todo, simple: esto que en sí no es reprochable, máxime cuando la naturaleza del tema así lo exige y de lo que hay múltiples ejemplos en la es colástica, no ha sido apreciado en su posible buen sentido por Ramírez quien se reduce a repartir condenas de absurdo y contradicción sin percatarse de la multiplicidad de sentidos y referencias que anidaría en ese término. Es en este punto donde tal vez salte irresistiblemente la convicción de que en la obra de Ramírez se da mucho ensañamiento doctrinal, naciendo del vértigo de las ideas y de la polémica, de la falsa postura fundamental y del desenfoque general más que de apasionamiento personal. La exposición que se hace de Ortega viene a ser exclusivamente el soporte de una actitud polémica que necesita cerciorarse bien de que es el enemigo al que se está destruyendo. De ahí que el libro vaya a resultar arma felicísima para quienes a toda costa mendigaban una refutación con que dejar sin palabra al orteguismo y que ni siquiera recorrerían los textos expositivos apilados por Ramírez al principio de su obra, con lo que demuestran su poco interés por conocer a Ortega y su pésima actitud fundamental. Pero también va a resultar arma felicísima para los que desean probar o una intriga intelectual contra Ortega o, simplemente, la ausencia de comprensión, la ceguera mental que los escolásticos tienen para lo que no es suyo. A otros nos deja con la añoranza del hombre que integre no sólo los pensamientos verdaderos sino los enfoques y las actitudes, los problemas y los temas que son interesantes para el hombre, como hicieron los que buscaron en griegos, árabes y judíos bases para un sistema plenamente conciliable con el cristianismo. En esto muy poco tomista se muestra Ramírez en el libro que dedica a dialogar con los adversarios o que cree tales.

El yerro inicial práctico consiste en haber equiparado todos los escritos y épocas de Ortega como si no se hubiese dado evolución alguna. " Se nos excusará también, dice Ramírez, el no habernos atendido siempre, en la cita de los textos, a un orden cronológico severo y escrupuloso, porque la lectura íntegra de sus Obras Completas nos ha persuadido de que Ortega posee desde el principio una trayectoria filosófica sustancialmente uniforme y homogénea, salvo pequeños y accidentales retoques". (p.16). No se trata de no haberse atendido en la cita de textos a la cronología, sino que en su valoración y contraste no ha habido jerarquía interna, concorde al pensamiento de Ortega, nueva prueba de que no se ha adoptado un decidido afán de comprensión, de inteligencia profunda. Esto que tiene aplicación en lo referente al concepto del yo, la tiene superlativa en lo pertinente a la teodicea orteguiana donde el cambio de Ortega fué mayor desde unas juveniles alusiones blasfemas hasta un silencio respetuoso y una llamada -en Dios a la vista- a la idea de Dios como necesaria en la profundización filosófica, a la que precisamente Ramírez no hace referencia suficiente.

Pero claro está que ese yerro de perspectiva sería perdonable si, por lo demás, se hubiera dado una intelección profunda de los bien recogidos textos orteguianos. Pero no sucede así ni siquiera en los conceptos radicales del sistema orteguiano. No es mi intento aquí mostrar cuál sea el verdadero sentido de ese sistema, pero es preciso siquiera hacer algunas indicaciones para probar cómo realmente Ramírez no ha comprendido a qué se refiere Ortega, y si lo ha comprendido no ha sabido captarlo con la óptica vital requerida.



Así sucede con el capital concepto de vida y de "yo". Parece que Ramírez no ve otro sentido al "yo" que el de hipóstasis racional y, en parte tiene razón porque así se ha entendido inmemorialmente el concepto de persona aun por aquellos que no lo definían del mismo modo pero que parecen aludir a la misma realidad. Ortega también alude a esa realidad cuando habla de la persona como centro y origen de nuestras actividades, pero no alude a esa realidad cuando estructura su pensamiento personal sobre el asunto. Para mí este punto es capital: hay un desenfoque en Ramírez por contrastar las ideas de Ortega sobre el yo con las ideas tomistas sobre un yo que es una realidad distinta a la realidad aludida por Ortega. La discusión podría plantearse en el plano de cuál de las dos realidades lleva con más justicia el nombre y las pretensiones de "yo", pero no en el plano de una misma realidad vista desde dos ángulos uno verdadero y otro falso porque ese único plano no se da. Y en esa discusión yo estaría al lado de Ramírez pero no puedo estar con él si pretendo definir la realidad nueva captada por Ortega como hipóstasis racional como no puedo estar con Ortega si es que pretendo definir la realidad aludida por Ramírez como una pretensión de ser, un proyecto y un drama; pero se puede estar con ambos sin intentar componendas imposibles desde ese distingo previo de que se refieren a realidades distintas, una más o menos estática, otra más o menos dinámica; una referente a la naturaleza del hombre, otra a su vida biográfica, a la vida que sentimos, a la historia personal de cada uno,

Así la concepción orteguiana del yo ni es absurda ni es superficial. Para entenderla habría primero que pensar directamente la realidad aludida por Ortega, realidad fácilmente captable y difícilmente formulable ya que se trata de la vida que cada uno vive, aquella a que nos referimos cuando hablamos de llevar una vida triste, trabajosa... No es que el yo de Ortega sea lo mismo que esa "vida" también analizada por él e incomprendida por Ramírez, pero está en la misma línea y mutuamente se implican. Habría, después, que recoger todas aquellas luces históricas esparcidas por el curso de la filosofía cuando ha hablado de ideas ejemplares, del proyecto o vocación con que Dios llama a cada uno de nosotros para que realicemos ese proyecto que aún no somos pero que debemos intentar ser, de la idea platónica que un eros individual nos fuerza a ir realizando más perfectamente, del yo actualizado y perfecto que consistiría en la realización de nuestras mejores potencialidades y posibilidades. Una vez entendida siquiera someramente la índole de esta nueva realidad claro que no tiene sentido hablar de sujeto de inhesión: al apelar a él para proponer su dilema, Ramírez cae en verdadera ignoratio elenchi, porque aunque tal apelación tuviera algún sentido en el análisis de la vida no lo tiene para la interpretación de ese yo no actualizado aún pero no por eso irreal.

Lo mismo acaece con el concepto hombre que está en la misma línea que el de vida y yo antes mentados. Ortega no ha entendido bien nuestra definición del hombre como animal racional precisamente por desatender lo que en cada individuo y en la especie hay de naturaleza fija: por eso, sin mucha seriedad científica pretende sustituir la antigua con una nueva definición, ya que le parece inválida aquella por equipararla con la res cogitans cartesiana. Es éste un punto que ha puesto Ramírez en evidencia con toda justicia, que también la tiene en repudiar la sustitución ~~perpetrada~~ perpetrada por Ortega. Sin embargo, tampoco aquí están recogidos los valiosísimos análisis y sugerencias que ha hecho Ortega concretizando el unívoco e indiferenciado animal racional como potencialidad de muy distintas actualizaciones posibles; vuelve a insinuar

aquí que el racional como perfección es un ideal que frecuentemente en la historia ha estado a punto de borrarse como ejercicio adecuado entre los hombres. No todo lo que dice está bien dicho: hay muchas referencias improbadas e improbables, hasta ingenuas si se quiere; por eso mismo, se requería una finura que no se aprecia en Ramírez para ir separando lo valioso de lo que no lo es. Como siempre el fuerte de su crítica está más en destruir lo falso que en salvar lo verdadero.

No va a faltar quien le diga a Ramírez que los gigantes y ejércitos que él ha intentado destruir no eran sino molinos de viento y tropa de carneros, que su óptica exaltada le ha llevado a desenfocar y deformar la realidad que tenía delante. Como en el caso del glorioso manchego lo único que falla es la interpretación de lo en sí, precisamente por un exceso de potencia subjetiva que no deja atender a la nuda objetividad. Nada, en efecto más distantes que los estilos mismos de pensar en Ramírez y Ortega: abstractivo uno, intuitivo el otro; logicista y deductivo el de un lado, fenomenológico e inductivo el del opuesto; dialéctico y expositivo de una parte, analizador de la realidad e inventivo de la otra; rigurosamente conceptualista frente al otro cargado de sugerencias y realidades próximas; atento a las esencias y naturalezas fijas en el caso de Ramírez, a la existencia y a la vida histórica que se va haciendo entre dolores personales en el caso de Ortega.

Caso palmario de esta disparidad fundamental que lleva al desenfoque y a la deformación es el análisis de la fórmula crucial del orteguismo: yo soy yo y mi circunstancia. Uno no se explica cómo Ramírez ha perdido aquí la serenidad olvidando una de las reglas capitales de cualquier hermenéutica filosófica, según la cual las objeciones más obvias se deben suponer previstas y resueltas por el autor en el texto mismo que las suscita y que se ha mantenido aun después de vistas. Cómo no ha pensado Ramírez que Ortega no podía caer tan burdamente en las contradicciones que le imputa? Muchas veces los no escolásticos nos interpretan nuestra filosofía con parecida falta de sentido como cuando nos impugnan aquello de "nada se formula en la inteligencia que no haya antes pasado por los sentidos" diciendo que lo no sensible no puede estar en el sentido y que, por tanto, o el principio es falso o no conocemos nada de lo insensible. Pero debíamos haber aprendido de esta experiencia tantas veces repetida que la interpretación más literal es frecuentemente la más fácil pero también la más superficial y errada; debiéramos haber aprendido que la intromisión en filosofías ajenas necesita de una propedéutica peculiar hecha de humildad, sensatez y amplitud, que ala inteligencia profunda de un pensador no se llega rebuscando en unos textos sino saltando al espíritu que suscitó tales textos.

Viniendo al caso determinado del "yo soy yo y mi circunstancia" no es forzoso un conato heroico de lógica o imaginación para sospechar que el primer yo y el segundo están tomados en sentido diverso, lo cual le hubiera evitado a Ramírez hacer alarde de dialécticas inoportunas para venir a dar en el círculo cuadrado de siempre. Y cuando parece haberse dado cuenta de la posible disparidad entre ambos yo es para aterrizar en ironías de mal gusto al aludir a hermafroditismos y esquizofrenias. Cuesta así muy poco trabajo el acallar adversarios sin haber logrado entender nada de lo que realmente quisieron decir. No pretende este artículo exponer el sentido del pensamiento orteguiano y, por ello, no intenta ir señalando el auténtico sentido de las tesis maltratadas por Ramírez: en el detalle de ahora habría que referirse nuevamente a lo expuesto anteriormente sobre el yo que es un ideal vital que se va haciendo entre el yo que somos y el mundo que nos rodea y con el que intentamos llegar a ser

lo que todavía no hemos pero debiéramos ser para alcanzar la medida de nuestro auténtico yo.

Paralelamente querer aludir a la misma realidad mentada por Ortega cuando habla de la vida con la distinción de vida en acto primero y en acto segundo, o creer suficiente explicación de los fenómenos vitales tan finamente analizados por Ortega la teoría tomista de entendimiento teórico y entendimiento práctico, o interpretar tan peyorativamente las referencias orteguianas a instintos vitales y a utensilios vitales, es probar una vez más el desenfoco con que Ramírez se presenta en casi toda ocasión ante Ortega. Este parte de una vivencia personal para la que estaba capacitado como pocos y que formuló frecuentemente: "xx el caso es que ~~llevamos~~ así llevamos trescientos años, y que todos los estudios naturalistas sobre el cuerpo y el alma del hombre no han servido para aclararnos nada de lo que sentimos como más estrictamente humano, eso que llamamos cada cual su vida, y cuyo entrecruzamiento forma las sociedades que perviviendo integran el destino humano" (citado por Ramírez, p.72): se ha dado cuenta que los hechos y los individuos se le escapan a la razón pura, que la vida concreta de cada quien por sus dos extremos de vida y de concreta no aparece próximamente clarificada en ninguna de las filosofías de tipo racionalista. Tal vez la explicación que da sobre tal hecho es errada por lo incompleta, pero ni el hecho ni la explicación son despreciables en modo alguno: creer que esa aproximación humana a lo humano está adecuadamente lograda en el tomismo es confundir tal aproximación con cualquier forma práctica de conducta. De ahí que Ortega tendría que repetir una vez más a Ramírez: "ha habido alguien que haya intentado, no ya extraer las consecuencias más inmediatas de esas frases, sino simplemente entender su significación?".

Al alcanzar las partes epistemológicas de Ortega, Ramírez abandona el método seguido hasta entonces de analizar los temas en sí. Considerando que esas partes son resultado absolutamente lógico -frecuentemente alaba Ramírez la lógica y sinceridad con que Ortega saca las consecuencias de sus premisas- de las anteriores en que se expuso su metafísica, concluye que como éstas son falsas también lo son aquellas. En lo cual comete un doble yerro: primero no haber valorado independientemente partes tan sustantivas del pensamiento orteguiano; segundo haber dejado desarraigada toda su crítica a la ~~epistemológica~~ teoría del conocimiento orteguiana, toda vez que ha malentendido la metafísica de la que aquella se deriva. Con lo cual llegamos a la fatal consecuencia de que las partes más peligrosas de Ortega como son su teoría del conocimiento y su ética no tienen ningún adecuado correctivo en la obra de Ramírez si no es en la crítica con que rechaza tan acertadamente las impugnaciones de Ortega a nuestro concepto de verdad. En general casi todo lo que condena Ramírez es justamente condenado; pero lo que frecuentemente sucede es que eso condenado no pertenece al pensamiento de Ortega en su auténtica y profunda interpretación. Esta ~~doble~~ quiebra de ensañarse en lo que no es orteguiano y de dejar sin crítica partes muy peligrosas del orteguismo, constituye una de las limitaciones más graves del libro de Ramírez sobre Ortega.

En este apartado del desenfoco con que ha sido tratada en este libro la doctrina que se pretendía refutar queda por señalar el punto referente al concepto mismo de filosofía. No puede ser negado que frecuentes expresiones de Ortega suenan a un anti-intelectualismo exagerado que pueden desorientar a los lectores y aun pueden sugerir una real extralimitación que sobrepase las fronteras admisibles; pero en este ir señalando: hasta aquí sí <sup>1a</sup> y hasta aquí no, Ramírez se ha contentado dentro de su general negativismo a indicarnos tan sólo lo que no puede ser admitido por un

pensador realista e intelectualista moderado. Pero no se ha detenido, por ejemplo, en aquellos textos que hablan de la filosofía como un conocimiento teórico, como algo inútil, es decir poco práctico ni, en otro orden se ha aprovechado de las espléndidas sugerencias que Ortega propone para la humanización de la filosofía.

Por qué no se va a poder dar un recto sentido a la reducción de la filosofía a la vida más allá del sentido sustentado por el tomismo? Ni se ve por qué no se pueda afirmar nada más profundo ni más serio como origen del filosofar que la admiración, porque así lo dicen Aristóteles y Santo Tomás o a eso empujase el univocismo de la esencia humana. Todos los hombres que han filosofado lo han hecho movidos por la admiración! Y la admiración no puede entenderse sino en su significación más beata y en su apariencia más anodina. En asegurar tales cosas sin ir alentados de una crítica revisora o de nuevas iluminaciones está la más grave de las inercias y rutinas mentales que nos va distanciando del pensamiento vivo y de la compleja realidad humana. Si se ha dado quien se dedique a la filosofía en relación de servidumbre con la teología, bien podría mos considerar la legitimidad y la veracidad de otras posiciones: debiéramos comprender mejor a los que por falta de fe no cuentan con otro modo de actual iluminación personal que el pensamiento filosófico si es que quieren alguna seguridad para sus vidas. A qué vienen entonces el hablar de cuquería elevada al cubo como lo hace Ramírez? Hay en tales alusiones alguna intelección seria, algún esfuerzo por salvar la proposición del prójimo, algún adarme de caridad o humanismo intelectual? Podría Ramírez haber extendido el respeto que mantiene con la persona de Ortega a su doctrina a la que no hubiera necesitado extremar, desenfocar y deformar para poderla invalidar en sus posiciones débiles o falsas.

Llegamos así al último aspecto que quisieramos tocar a propósito de la obra de un escolástico frente a la de un moderno raciovitalista: se trata de la posible conciliación entre posturas escolásticas y modernas mediante una complementación jerárquica. La reflexión hecha sobre la obra de Ramírez muestra que los aciertos de su crítica surgen cuando el pensamiento orteguiano se acerca a la órbita escolástica, y los desaciertos, a su vez, proliferan cuando, debido a la falta de una adecuada actitud fundamental y al desenfoco general originado por esa falta, trata de acercar e introducir en esa órbita lo que no admite ese acercamiento ni esa introducción. La actitud de salir a la órbita ajena sencillamente es algo desconocido para Ramírez. Esto nos da a entender cuál es el camino de la posible conciliación que consistirá en una superación sobre la base fundamentalmente apta y, en muchos órdenes, imprescindible de la filosofía perenne. Los choques vienen frecuentemente de estimar que nos estamos refiriendo a las mismas realidades, cuando no es ése el caso real sino que lo es el de estar aludiendo a realidades relacionadas entre sí y complementarias.

Si tomamos, por ejemplo, lo que la escolástica y Ortega como vocero de muchos modernos dicen sobre el yo, tenemos que la una habla de hipóstasis racional con una exactitud maravillosa y profunda, mientras que el otro habla de proyecto de existencia, de pretensión de ser y, en otro sentido, de protagonista del drama vital de cada uno, de presión sobre el mundo, etc. Si ambos se refieren a la misma realidad, por ejemplo, a lo que de sustancialidad independiente de todo sujeto y sustancialidad racional hay en peculiares seres o a lo que de mutación, vitalidad y posible realización de un ser ideal hay en peculiares seres, y se refieren en el mismo sentido, claro es que estaríamos ante dos posturas irreconciliables y sin posible inmediata complementación. Pero en mi opinión no es ése el caso o, al menos, no tiene que serlo necesariamente.



Si ese no es el caso, podría serlo el que cada una de las partes negase que fuese realidad la estimada como tal por la otra parte. Puede que ésta sea la posición orteguilana o, por lo menos, la apariencia de su posición pues muchas proposiciones suenan a negación de sustancialidad permanente aunque tal vez la fuerza vaya contra una sustancialidad fija, parmenidea: puede que también sea ésta la posición de Ramírez, al menos aparente cuando combate la opinión contraria. Pero el negar cualquiera de las dos realidades sería falso, ya que manifiestamente se requieren la una en virtud de una demostración basada últimamente en el principio de razón suficiente, y la otra en virtud de una experiencia inmediata que no puede ser negada.

Todavía puede quedar otra alternativa: la del que admitiendo las dos realidades discutiese su importancia jerárquica. Como caben muchos puntos de vista en el enfoque de esa jerarquía, la discusión debiera llevarse con muchos distinguos y precisiones. En bloque se pudiera afirmar que la realidad asegurada por Ortega no es plenamente inteligible sino se la estudia en su radicación con la realidad presentada por Ramírez y que es la de la filosofía perenne: y que, a la vez, la realidad señalada por Ramírez quedaría desvitalizada y deshumanizada si no se atiende a la realidad analizada por Ortega. Pero estamos entonces ante una posición de conciliación y complementariadddd que solidifica lo moderno y que amplía y humaniza lo antiguo. Afortunadamente Ramírez no ha llegado a negar que el punto de vista orteguilano en estas materias deje de ser filosófico como habían hecho con poca profundidad críticos anteriores al apellidarlos culturalista: esto nos indica que el crecimiento de la filosofía perenne puede ser auténticamente filosófico y no meramente culturalista o retórico.

Tendríamos así un pensamiento cuyo esquema podría ser: nuestro yo-hipóstasis frente al mundo que le oprime y con quien necesariamente tiene que habérselas construye su vida que debe alcanzar la medida del yo-ideal que es su auténtico yo, el que debe ser. Por eso hay drama, porque tenemos que ir haciendo nuestra vida y nuestro yo, trayéndolo desde su idealidad posible a su actualización en nuestro tiempo; por eso hay tragedia, porque muchas veces no llegaremos a coincidir con ese nosotros-mismos que somos porque estamos llamados esencialmente a ser... Y si se arguyera que tal sentido es derivado, claro y visto por todos, habría que responder que ese es el objeto del filósofo: alcanzar y retener en su claridad esas realidades que están ahí haciendo nuestra vida.

Esta conciliación que es posible en lo referente al yo, lo es también en otros muchos aspectos, aunque no lo sea en todos. Así no sería lícito decir que la doctrina escolástica expuesta a propósito del significado de "racional" sea inválida o falta de contenido; al contrario, es básica a pesar de estar gravada con ciertas discutibles opiniones de escuela presentadas como contundentemente ciertas. Pero eso no quita que pueda ser completada, y precisamente con muchas de las observaciones de Ortega: lo que éste dice no sirve para explicar la realidad a que alude Ramírez, aunque tampoco lo que refiere éste sirve para significar adecuadamente el nivel de racional a que alude Ortega. Es que el uno habla de la naturaleza y el estado real-potencial, mientras que el otro lo hace de la historia vital en su estado de actualización del ideal. Hay, con todo, un magnífico punto de contacto cuando Ramírez da razón profunda de las descripciones de tipo fenomenológico orteguilanas, al explicar la mutabilidad del hombre precisamente por su racionalidad. (pp.238-239).

Ortega bien ve el doble sentido a que nos estamos refiriendo: cuando él habla de las ideas como resultado abstracto que está ahí en su relati-

va fijeza, y de las ideas como puñetazos que da el hombre para defenderse y salvarse de la oscuridad y de la angustia, como acciones de una compleja y humanísima singularidad -recordemos las últimas horas de Sócrates pasadas en la investigación sobre la inmortalidad del ~~alma~~ alma-, de nuevo ilumina el sentido de complementariedad que se puede dar entre la concepción intelectualista y la vitalista.

La corrección que supone el aristotelismo de la doctrina parmenidea es ya un gran avance, como lo es el tomismo respecto del racionalismo extremo. Ortega no conoce bien este avance porque si alude a su letra no atiende a sus posibilidades mejores, debido probablemente a que aún lo presentía como demasiado alejado de sus urgencias vitales, con lo que, tal vez, privó a su sistema de una dócila radicalización; pebo, corre lativamente, puede que el tomismo se esté cerrando a una complementación vital con lo que pierde contacto inmediato con la realidad humana tal como es. Cualquier pensador vital siente que en las fórmulas clásicas se escapa lo existente y se difumina el problema particular; esa distancia entre la naturaleza universal, unívoca para todos y la realidad concreta bien diferenciada aun dentro de susmarcos generales, la realidad humana consuepeculiar y próximo vivir, puede ser salvada hasta cierto punto por los análisis profundos de contenido vital con que los modernos logran poner en contacto a sus lectores con la vida tal como es y se vive. El error capital consistirá en admitir como única realidad y como único modo de realidad la que cada bando enfoca como exclusiva, pero salvado ese escollo la complementación es posible aunque se requiera un trabajo de muchas mentes abiertas de ambos lados.

Para ello habría que comenzar por reconocer lo que de limitado se da en cada una de las posturas y, sobre todo, por adoptar la postura fundamental de buscar un contacto inmediato con la realidad sin lentes de escuela. En esto último son obviamente los modernos que no están adscritos a ninguna escuela sino que van haciendo su filosofía, como son muy inferiores en la sistematización y perfeccionamiento de sus ideas precisamente porque no ha pasado una escuela secular por ellas. Esto se ve muy claramente en la comparación de Ramírez con Ortega, que si aquel va adelante en perfección dialéctica se queda atrás en contenidos vitales y observaciones personales: Ortega, de su lado, fuerte en intuiciones vitales pero débil en estructuración sistemática y en apoyatura dialéctica. El sistema que tenía dentro de sí no cuajó plenamente en un sistema para los otros. Y tanto el uno como el otro son muy cerrados para lo que no les es propio, lo que dificulta todo esfuerzo conciliatorio, pero no por eso las críticas mutuas son siempre desaprovechables sino que apuntan a reales flaquezas que deben subsanarse; de ahí que la polémica bien llevada ilumine mucho el avance posible pero arduo.

Aun en aspectos mucho más discutibles como son los de la ética orteguiana sería posible a provechar, como complemento y nunca como sustitutivo, muchas de sus ideas que así sueltas, sin radicación en una naturaleza sobre la que Dios ha puesto con su mano el principio inmutable de una conducta general y una obligación, pueden resultar subversivas y desmoralizadoras. Probablemente ni el filósofo ortodoxo más benévolo podría aceptar ni siquiera como tolerable la ética orteguiana tomada en su conjunto: esto, con todo, no prueba por sí la insalvabilidad de su metafísica general en toda su extensión sino, a lo más, el desvío capital que supone para todas las consecuencias el haber tomado como radical lo que no es sino derivación.

Generalmente en aquellas disciplinas en que por su naturaleza no



pueden encontrarse sus principios por intuición inmediata de la realidad sino que requieren una laboriosa deducción racional a partir de unos principios universales, el peligro de quiebra para Ortega es mucho mayor. De ahí que resulte tan deficiente su ética y tan casi absolutamente muda su teodicea.

Tales quiebras capitales son las justamente suscitan la indignación de los que tienen cura de almas. Como toda su vida, a excepción de la etapa postrera fué llevada desde muy temprano al margen del catolicismo y aun de toda idea seria de Dios, nada encontraba en ella que le despertase esos análisis sugerentes de la realidad captada inmediatamente en los quees maestro: consecuentemente su ética está estructurada desde la vida y para la vida, sin más ley que ella misma: error gravísimo que arrastra a la rebelión y a la inmoralidad a cuantos incautos caigan bajo sus palabras mágicas, al parecer libertadoras. Ramírez, con sólo agrupar los textos éticos de Ortega ha puesto de manifiesto la gravedad y peligrosidad de sus errores: además, aunque su crítica no está plenamente bien orientada y no reconoce los puntos salvables, clarifica algunos extremos condenables a los que puede llevar y aun lleva el pensamiento ético orteguiano. Esto demuestra el tino con que se debe avanzar en la conciliación de aspectos que muchas veces no será posible y otras sólo a costa de profundas transformaciones.

Se dijo al principio que no pretendía este trabajo ser una exposición de la filosofía orteguiana ni una mera crítica del libro de Ramírez sobre aquella filosofía, sino que se iba a enfocar la cuestión como un caso significativo de las posibles relaciones de conciliación complementaria que pueden darse entre la filosofía perenne y las modernas filosofías de tipo vitalista y existencial. Se insinuaba además que no se pretendía la formulación de una tesis, sino la presentación concreta de ciertos elementos que pudieran ir preparando aquella. En este punto puede considerarse que tales pretensiones han sido cumplidas, aunque no de manera muy inteligible para quien ignore o el libro de Ramírez o las obras de Ortega: señalando los aciertos y los desaciertos del trabajo de Ramírez se ha llegado a la conclusión de que una falta de actitud central adecuada es la que conduce a un desenfoque general de muchas cuestiones imposibilitando así la posible complementación jerárquica que puede darse entre la filosofía perenne y grandes sectores de la moderna filosofía vitalista.

La única forma de conciliación no es la de un eclecticismo sin jerarquía: la aquí propugnada es la de una ampliación de campos, de enfoques y de procedimientos a partir de lo ya logrado por la filosofía perenne. Ramírez muestra bien qué elementos de esa filosofía ayudarían a una integración superadora. Pueden reducirse a dos: una gran potencia de procedimiento lógico, crítico y sistemático, y un sistema amplio que enfoca decisiva y aceptablemente muchos de los problemas capitales y básicos de la naturaleza y la esencia de las cosas. Con sus defectos de apreciación también muestra Ramírez por contraste cuál puede ser la dirección para alcanzar ese perfeccionamiento de la filosofía perenne: no se debe enfocar el pensamiento contemporáneo desde un punto de vista fundamentalmente negativo y polemista trayéndolo al propio para rechazarlo por su disconformidad aparente, sino que debe intentarse comprenderlo desde él mismo y del espíritu que ha surgido; se debe procurar un espíritu efectivamente abierto que no se comporte prácticamente como si la escolástica no tuviese defecto alguno o fuese incapaz de perfeccionarse y amoldarse a los tiempos; cuando el pensamiento ajeno no discurre a través de nuestras categorías no debe intentarse forzarlo con ellas sino enfocararlo con las que le son propias hasta el grado que sea posible.





no se deben extrmar las diferencias y negar las afinidades sinda, dentro de la objetividad, seguir un procedimiento contrario que evite el llenar de absurdos y consecuencias peyorativas a las opiniones opuestas, y que procure primero un ahondamiento en lo sustancial y permanente del hombre, segundo un acomodo a lo actual dejando accidentalidades propias de tiempos pasados: se debe hacer un esfuerzo por ir a la realidad misma como medida e intelección del sistema para que aquella configure a éste y no sea éste quien desfigure a aquella e impida un real acercamiento y posesión de la vida humana; no puede estimarse como irenismo más o menos relativista el afán por recoger todo lo más de los modernos y en su mejor sentido posible, ya que no se debe caer en el otro extremo, foco de muy extremado relativismo, según el cual mentes muy poderosas lleguen a yerros tan lamentables.

Con ese bagaje espiritual tan poco corriente entre los impugnadores de ambos bandos se hará bien a la filosofía y se hará bien a los hombres de hoy. Si todavía no ha aparecido en el campo del pensamiento quien integre lo que en el discurrir de muchos siglos han dejado de aceptable tantos filósofos, bueno fuera que se preparara su advenimiento y la posibilidad de su obra con una actitud abierta y con logros parciales respecto a algunas conciliaciones y superaciones más obvias.

Junio, 1958