

Sobre la ética de Ortega

La Ética de Ortega es el título de un opúsculo que ha publicado José Luis L. Aranguren (1).

La oportunidad de esta publicación ha sido, como él mismo nos dice, el libro del P. Ramírez, O. P., *La filosofía de Ortega y Gasset*. Aranguren cree que el P. Ramírez no conoce suficientemente la filosofía de Ortega y que de ahí se derivan las falsas interpretaciones, agravado ello por una falta de capacidad que suele haber en los escolásticos para comprender la filosofía moderna.

Está especialmente en desacuerdo con la exégesis que el ilustre Dominico hace de la Ética orteguiana, y opina que de haber consultado otros textos de Ortega, el resultado hubiese sido distinto.

No intento ni defender la crítica del P. Ramírez, ni menos dar una interpretación de la doctrina ética de Ortega con pretensiones de que sea «genuina». Hay mucho que andar todavía y, sobre todo, muchos apasionamientos por acallar, antes de que esto sea posible.

Pienso solamente que Aranguren ha caído en algunos de los defectos que achaca al P. Ramírez, aunque, claro está, inclinándose hacia el lado contrario.

En el capítulo quinto titulado *Moral del modo de ser Aranguren*, partiendo de un texto de Ortega —veinticuatro líneas de sus Obras Completas—, afirma: a) que hay en la ética de Ortega un «sentido sustancialista con lo cual es, al menos programáticamente, más fiel a la moral cristiana de lo que lo ha sido la escolástica *ethica docens*»; b) que «este pasaje revela en Ortega una estimación eminentemente positiva de la moral cristiana [...] fundada en esa moral de la persona que sería vano buscar en los tratados de filosofía moral»; y c) que este texto es, además, la explicación de una «reforma sustancialista» de tipo general que Ortega admite y nos da a conocer tres líneas más arriba del texto aludido.

Aranguren se queja de que el P. Ramírez no haya transcrito este texto en las treinta y tantas páginas que ha dedicado a la ética orteguiana. Omisión que le parece grave por dos razones: porque este texto le parece, por lo menos en cierto sentido, capital, y porque Ortega ha hablado en pocos textos, de modo directo, de ética. Más claramente: cree que el P. Ramírez, con esta omisión, ha olvidado estudiar el fundamento filosófico de la ética de Ortega, con lo cual se ha cegado el verdadero camino para entender debidamente el pensamiento del autor que critica.

(1) *Cuadernos Taurus*, núm. 1. Taurus Ediciones, Madrid, 1958.

Conozco la sinceridad de Aranguren y sé de sus buenos deseos. Por eso nunca pensaré, ni en este punto ni en ninguno, que haya citado sólo unos textos de Ortega «porque le convenía», ni siquiera que su lectura haya sido «poco atenta, reposada o repetida» (2). Y sin embargo, yo advierto en su disertación un deseo de defender en Ortega puntos de vista, a mi modo de ver, demasiado vulnerables, o por lo menos demasiado confusos, para que puedan ser tan fácilmente aclarados y reivindicados.

Es peligroso fijarse sólo en unos textos de Ortega que tienen apariencia de últimas consecuencias y aplicaciones de una doctrina general, y argüir por ellas que los principios *han de ser* forzosamente falsos; y es lo que Aranguren viene a echar en cara al P. Ramírez. Pero opino que no es menos expuesto atender únicamente a una cuestión fundamental (por ej. que la ética de Ortega está radicada en el hombre en cuanto tal, y de ahí su *estimación* de la moral cristiana); y no ver luego, minuciosamente, si los textos referentes a problemas ético-morales encajan bien en la interpretación que hicimos de tal principio.

Eso le ha faltado al estudio interpretativo de Aranguren. En una nota marginal (3), quiere suavizar la generosa ortodoxia de su interpretación. Pero desde el momento en que reconoce que el texto de Ortega es «extremado», ¿por qué no nos pone a continuación los otros textos en que más claramente se *extremen* esos defectos hasta ver si son algo más que un «extremismo» tolerable?

Yo creo que en este caso no ha cumplido Aranguren lo que tan sabiamente nos recomienda, al principio de su libro, de poner «en relación unos textos con otros» (4). O sea: esa exageración del texto de Ortega debía haberse calibrado para ver si llegaba a lo substancial.

En un autor tan deslizante como Ortega, por la facilidad y la riqueza metafórica de su expresión, de quien con razón se ha dicho que es el hombre que ha *asesinado* más temas (5), no se puede uno quedar satisfecho fácilmente. Hay que buscar en el mismo Ortega otros pasajes doctrinales de sus escritos para aclarar si nuestra interpretación fué exacta. Dar por supuesto que esa imprecisión o extremismo no afecta al meollo mismo de la cuestión, y que por tanto, en este caso de que hablamos, no llega a contradecir «ese sentido sustancialista», me ha parecido una concesión graciosa e inaceptable.

Veamos, pues, todo el artículo en que Ortega escribió el texto citado por Aranguren.

Dicho artículo lo publicó Ortega en *El Sol*, el 12 de febrero de 1925. Su título es LA RESURRECCION DE LA MÓNADA (6).

(2) ARANGUREN: o. c. pp. 39-40.

(3) O. c., pág. 39, nota 42.

(4) O. c., pág. 8.

(5) FERNANDO VELA. En las Obras Completas de Ortega, IV (1957), 383.

(6) O. Comp., III (1957), 339, ss.

Señala, al comienzo, que los aficionados a la novela se interesan ahora —en 1925— más por los personajes que por la trama. Y como Ortega cree que en el espíritu humano actúa un «módulo único y central» que «es aplicado a todos los temas y materias de la vida», paralelamente también se observa ese fenómeno en filosofía. Así «desde Kant a 1900 domina en la ciencia filosófica la propensión a eliminar la categoría de sustancia y exaltar la función», en cambio «en 1900 se inicia una pendulación opuesta, y se vuelve a buscar tras de la función el sujeto que funciona, tras el acto la sustancia de que emana». Y sigue: «se vuelve, pues, a la gran tradición de Grecia y la Edad Media, para las cuales *operari sequitur esse*, la actuación es una mera secuela de la realidad esencial».

Pero resulta que también en física H. Weyl llega «a la sorprendente conclusión de que la nueva física conduce a una idea "inmaterial" de la materia, cuya expresión más adecuada sería la mónada de Leibniz». Y Ortega comenta: «No cabe duda, preferir la mónada a la materia es preferir la sustancia a la función, el personaje a la trama».

De esos cambios en novela, filosofía y física Ortega deduce: «La reforma sustancialista a que asistimos en arte y en ciencias despierta la curiosidad por columbrar cuál será la modificación conforme en ética, en política».

Y en este punto coloca Ortega el texto aducido por Aranguren. En él expone los dos aspectos o enfoques de esta cuestión aplicados a la ética. Lo transcribimos:

«En la valoración de lo humano podemos seguir una de estas dos tendencias: o estimar al hombre por sus actos, o a los actos por su hombre. En un caso estimamos como lo primordialmente valioso el acto mismo, sea quien quiera el que lo ejecute. En el otro consideramos que el acto por sí mismo no es estimable, y sólo adquiere valor cuando el sujeto de que emana nos parece excelente. La contraposición no puede ser más clara. La moral utilitaria del siglo XIX (Bentham), ve en la «bondad» un atributo que originariamente corresponde a ciertas acciones cuyos efectos son convenientes. La persona por sí misma no es buena o mala, por la sencilla razón de que mientras no actúe no puede ser útil para sí o para el prójimo. Merced a la bondad o utilidad de sus acciones, se carga de valor el individuo como un acumulador de la energía que una máquina o una reacción con su trabajo, con su actividad, producen.

«La moral cristiana, por el contrario, entiende por bondad, primariamente, cierto modo de ser de la persona. Sus actos son buenos, no por sí mismos, sino por la unión que a ellos transita del alma en quien germinan. La frase

del Evangelio: «por los frutos se conoce el árbol», no contradice esa tendencia, sino, al revés, la estimula. Lo que hay que conocer moralmente, es decir, estimar, es el árbol, y los frutos nos sirven de indicio, de síntoma, de dato para descubrir la condición valiosa o despreciable de la planta. Son, pues, los actos sólo la *ratio cognoscendi* de la bondad de la persona, no la razón por la cual estimamos a ésta, no la *ratio essendi* de la bondad.»

Ortega no hace ninguna crítica especial de estas dos actitudes. Al aplicar este comentario a la política, nos dice que de la vida existe una concepción burguesa y otra aristocrática. En la primera «la sociedad no tiene carácter sustancial, sino que es meramente el tejido resultante de las relaciones entre los individuos». «En la concepción aristocrática, por el contrario, es estimado el individuo como persona diferencial, según su índole nativa, previamente a sus actos concretos y con independencia de su utilidad social [...]. Sus actos posteriores no añaden nada esencial a su estimación: parecen la natural emanación de su sustancia».

¿Podemos ya deducir de todo esto lo que Ortega entiende por sustancia y por consiguiente por «reforma sustancialista»? En este trabajo no define, ni concreta; atengámonos, pues, a los comentarios que hace a las aplicaciones de esta doctrina.

Como ya he indicado, no hace la menor crítica a las dos morales. Lo hace, en cambio, a los dos conceptos que, según él, han existido de la sociedad. Después de rechazar la concepción burguesa porque conduce a la «degeneración de todas las virtudes auténticas», parecía natural que se inclinase por la otra, y por ella viésemos —por un simple paralelismo— el aprecio que tiene de la sustancialidad de la moral

Y ahí viene lo desconcertante. En el último párrafo de su artículo nos dice Ortega: «La vieja concepción aristocrática no parece inenfadable que la burguesa». Y nos dice el por qué. Sencillamente, por la «idea excesiva, ingénua, que el hombre tiene de la sustancia», a la que llama a continuación «sustancia inactiva, mera potencia abstracta que el aristotelismo enseñó a la Edad Media».

En primer lugar, pues, todo aquel entusiasmo que Ortega parecía tener por la sustancia y la «gran tradición de Grecia y la Edad Media» de repente se nos convierte poco menos que en pura nada, la «mera potencia abstracta», puesto que según él esto es lo que de la sustancia enseñó el aristotelismo a la Edad Media.

¿En qué viene a quedar, pues, la *sustancia* de Ortega, según manifiesta en este trabajo, que es el que aduce Aranguren? Las últimas palabras de Ortega son: «Entre la función separada de la sustancia, propia del pensamiento moderno y la sustancia inactiva, mera potencia abstracta que el aristotelismo enseñó a la Edad Media, cabe

una excelente posición intermedia. La sustancia como fuerza; por tanto, como germen de acción. Ahora bien, esto es la mónada de Leibniz».

* * *

A todo este artículo y a las consecuencias que de él quiere deducir Aranguren, se me ocurre que se le pueden hacer las siguientes acotaciones:

1.º Cuando la filosofía cristiana habla de *sustancia*, entiende lo que el aristotelismo enseñó a la Edad Media, y esta concepción Ortega la rechaza claramente. — Decir, pues, que en Ortega hay «un sentido sustancialista» que le hace más fiel a la moral cristiana de lo que lo ha sido la escolástica, es cosa que habría que probar con otros textos de Ortega.

2.º En los tratados de filosofía moral (escritos por autores pertenecientes a la escolástica, y aun más ampliamente a la filosofía cristiana) se muestra claramente que la moral cristiana está fundada en la *persona*, como sustancia permanente. La variedad accidental entre los pareceres de estos autores viene a centrarse en una de estas dos sentencias: la moralidad es la conformidad del acto humano con la naturaleza racional; o, esta misma conformidad con la recta razón humana.

En ambas teorías, si es que en realidad hay dos, la naturaleza humana es tan esencial a la moralidad que viene a confundirse con ella. Y con razón; pues la misma filosofía nos enseña que la *naturaleza* del hombre, por medio de la ley *natural*, tiende hacia su último fin, Dios, y de ahí que los actos conformes a esta naturaleza han de ser buenos, en sí mismos, porque con ellos la *persona* humana se dirige hacia el ser cuya Bondad se confunde con su mismo Ser!

Decir, pues, como Aranguren, que sería vano buscar en los tratados de filosofía moral, *una moral de la persona*, nos parece una expresión francamente atrevida, y desde luego no probada. A no ser, claro está, que al hablar de *persona* niegue una naturaleza específica común, como parece hacer Ortega —aunque de esto diremos algo en el punto tercero—. Si fuese así, no hay por que decir que la *moral de la persona* tendría de todo menos de cristiana.

3.º Es muy difícil saber lo que Ortega entiende por sustancia. Primero, porque al rechazar el concepto de sustancia como «mera potencia abstracta» y decirnos que esto es lo que «el aristotelismo enseñó a la Edad Media», parece decirnos de modo bastante claro que no acabó de ver en qué consistía la sustancia aristotélica o escolástica.

Aranguren dice muy bien que el conocimiento de la filosofía moderna, como el de la escolástica, no se improvisa; que en los escolásticos que quieren criticar la filosofía moderna «esto requiere un serio esfuerzo de actualización de los viejos conceptos y una capacidad de «traducción» de una terminología a otra» (7). Y es verdad.

(7) O. c., pág. 10.

Pero ¿no podríamos decir que los modernos, y entre ellos Ortega, también debieran muchas veces hacer un esfuerzo de penetración de esos viejos y perennes conceptos? Decir que la sustancia es una «mera potencia abstracta» es, a mi pobre parecer, no haber entendido la categoría aristotélica, ni las explicaciones que de ella dieron los escolásticos desde la alta Edad Media. Y si esto significa que la sustancia del aristotelismo es algo irreal, entonces ya estaríamos ante una auténtica deformación del pensamiento medieval, pues en filosofía escolástica hay pocas tesis tan ferozmente defendidas como la objetividad del concepto de sustancia.

Y termina Ortega diciendo que el excelente término medio entre la «función separada de la sustancia» y la «sustancia inactiva», es la «sustancia como fuerza; por tanto como germen de acción». Si sólo tuviésemos en cuenta esta frase: *sustancia es germen de acción*; podríamos pensar que Ortega traduce a la perfección el término latino «natura» que para los escolásticos no es más que la «substantia quatenus principium operationis».

Pero como luego añade, inmediatamente: «Ahora bien, esto es la mónada de Leibniz», hemos de confesar que nos quedamos a oscuras. Porque no hay que estudiar muy a fondo a Ortega para saber el concepto que le merece el racionalismo en general y el de Leibniz en particular (8).

Y no es eso sólo. Hay demasiados textos de Ortega referentes a *sustancia y naturaleza*.

Si se pretende que la ética de Ortega es fiel a la moral cristiana por su *sustancialismo* y por su concepto de la *persona humana*, no se puede prescindir de un estudio serio de estos conceptos en la filosofía orteguiana, antes de precipitarse con afirmaciones de tipo general.

Porque Ortega dice: «La vida humana no es, por tanto, una entidad que cambia accidentalmente, sino, al revés, en ella la «sustancia» es precisamente cambio, lo cual quiere decir que no puede pensarse eleáticamente como sustancia» (9).

«...el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia —como *res gestae*— al hombre. (...) Es sobremanera cómico que se condene el historicismo porque produce en nosotros o corrobora la conciencia de que lo humano es, en todas sus direcciones, mudadizo, y nada concreto es en él estable. ¡Como si el ser estable —la piedra; por ejemplo— fuese preferible al mutante! La mutación «sustancial» es la condición de que una entidad pueda ser progresiva como tal entidad, que su ser consista en progreso» (10).

«Pero basta con extirpar este residuo racionalista para que quede franca ante nuestra mirada como «sustancia» del hombre precisa-

(8) Cfr. *Ni vitalismo ni racionalismo*, III (1957), 270, ss.

(9) VI (1958), 35.

(10) VI (1958), 41-42.

mente su variación, lo histórico. El hombre según esto, no tiene una «naturaleza», sino una... historia. Su ser es innumerable y multi-forme: en cada tiempo, en cada lugar, es otro» (11).

Ya veo que no es fácil precisar comparativamente el sentido exacto que pueda tener el vocablo «sustancia» en las distintas filosofías. Y mucho menos si se trata del concepto de «persona», en la escolástica, en Ortega, en Heidegger o en Camus. Y la dificultad crece en los filósofos modernos, interesados todos ellos en ser originales y en concebir las cosas de modo distinto a los anteriores.

Pero entonces, insisto en mi punto de vista: no se puede discutir, ni buscar acercamientos de estos modernos a la moral cristiana; mientras estos conceptos no estén bien definidos. Mientras esto no esté hecho, no parece que vayamos a probar nunca nada, pues hablamos de «palabras» sin un conocimiento común de su contenido.

Pero además de todo esto, ¿por qué Aranguren no nos cita y explica los otros textos de Ortega referentes a *moral*, que parecen desmentir su interpretación?

Porque cuando Ortega nos dice que «son muy pocas, si hay algunas, las acciones que están absolutamente mal o absolutamente bien», y que «no hay acto alguno indiferente, y que lo bueno en un hombre es malo en otro», y que «la vida es tan rica en situaciones diferentes que no cabe encerrarla dentro de un único perfil moral»... (12) yo no sé lo que puede quedar de sustancial y permanente en todo esto. Por lo menos, lo que no se nos puede negar es que esos textos pueden poner en duda «ese sentido sustancialista» y esa fidelidad a la moral cristiana, que nos afirma Aranguren. Y por tanto había que tenerlos en cuenta y defenderlos.

La moral para Ortega es algo propio de cada persona. Por tanto la moral depende de la *circunstancia*, que es tan varia como lo son los seres que pueden decir «yo». Ahí no hay ninguna permanencia sustancial, desde el momento en que para Ortega la *naturaleza humana* como tal no existe. Decir, pues, que la moral de Ortega es *sustancialista*, sólo parece que pueda tener sentido si significa sustancia individual y distinta de la de los otros individuos de la misma especie humana.

Únicamente así, con esa interpretación, adquieren sentido inteligible las frases de Ortega que acabo de citar. Y creo que esto es lo más contrario al concepto de *acto moral* de la filosofía cristiana que viene a identificarlo con el acto humano, precisamente por cuanto *humano* significa permanencia sustancial de una misma naturaleza. Por eso, como hemos dicho, muchos autores escolásticos claramente defienden que un acto es bueno o no, según sea o no conforme a la naturaleza humana.

No es que nos espanten las «frases» de Ortega. Sabemos hasta dónde se puede llegar para «seducir hacia los problemas filosóficos

(11) VI (1958), 181.

(12) II (1957), 407 y 409.

con medios líricos» (13). Que «lo bueno en un hombre es malo en otro» que «la vida no puede encerrarse en un único perfil moral»... son expresiones que, con un mínimo de buena voluntad, pueden salvarse.

Pero cuando uno ve que pone en duda el que existan actos de por sí buenos o malos, cuando se ha procurado entender lo que significa para Ortega la «circunstancia», y el sentido tan vitalmente individualista que le da, y, por si fuera poco, descubre uno que «moral» significa «*quod decet*, lo que va bien, lo correcto», y por tanto «cada individuo tiene su decencia intransferible y personal» (14), la verdad no se acaba de comprender lo que queda de sustancial en esta ética.

Eso no parece ser meras exageraciones o extremismos, como pretende Aranguren repetidas veces (15). Dejando aparte que el mismo Ortega aborrece los extremismos porque «es esencial al extremismo la sin razón. Querer ser razonable es ya renunciar al extremismo» (16), en todo caso habría que cotejar el texto citado por Aranguren con estos otros que acabamos de aducir, y hacernos ver cómo la interpretación que se ha dado de los primeros no se opone a lo que parecen significar los últimos.

Tampoco satisface lo más mínimo que digan que el texto que a Aranguren le parece ortodoxo pertenece a la época de madurez de Ortega, y no así los otros textos. Primero, porque los citados por Aranguren pertenecen a 1925, y los que yo he citado, unos son del mismo año 1925 y los otros son de 1941 y 1942. Pero, además, porque si tan radical fué el cambio de ideas de D. José en su época de madurez, maravillaría un poco que no hubiese tenido la sinceridad de confesarlo claramente, cosa que por otra parte no era posible sin conmover lo más característico de su doctrina filosófica.

La filosofía de Ortega, como la de muchos actuales, es más bien una *actitud*. En esto, como en otras cosas, el maestro fué Kant, y sigue siéndolo. Por eso resultan siempre un poco ridículas las refutaciones de la doctrina de Kant. Esas refutaciones sólo pueden servir para que los que no son kantianos, sigan sin serlo y no deserten... Pero a Kant no se le puede convencer con razones.

Y con Ortega sucede lo mismo. Si personalmente le arguyésemos, nos diría a lo sumo que nuestra *circunstancia*, nuestra *perspectiva*, ó nuestro *dharma* era distinto al suyo. Y en el último término le quedaría la retirada fácil de decirnos que él ve «toda filosofía como constitutivamente un error — la nuestra como las demás. Pero aun siendo un error es todo lo que tiene que ser porque es el modo de pensar auténtico de cada época y de cada hombre filósofo» (17). *Circunstancia, perspectiva, dharma...* Son su actitud.

Nos abstenemos de motejarla y no le colocamos ningún *ismo*. Porque Ortega también tuvo mucho interés en no dejarse *encasillar*,

(13) III (1957), 270.

(14) II (1957), 409.

(15) O. c., pp. 34, 39, nota 42.

(16) V (1958), 113.

(17) VI (1958), 417.

como dijo de sí mismo Unamuno. Pero creo que mientras no nos expliquen claramente esos textos fundamentales de Ortega, que necesariamente invaden toda su filosofía, es inútil entretenerse en querer reivindicar puntos aislados de su doctrina, como por ejemplo su ética. Mientras no se nos pruebe que los bloques angulares del edificio orteguiano son sólidamente sanos, no se ve qué utilidad puede tener el discutir acerca del buen o mal estado de uno de sus aleros.

Y no nos digan más, por favor, que no entendemos a Ortega porque nos falta «capacidad de traducción» de la terminología antigua. Porque cuando un autor escribe un castellano tan limpio y claro como el que emplea Ortega para decirnos: «vemos toda filosofía como constitutivamente un error — la nuestra como las demás», pero que no puede ser otra cosa «porque es el modo de pensar auténtico de cada época y cada hombre filósofo»... no veo qué clase de iniciación se precise para entenderle, y más tratándose de un autor de quien se ha dicho que «ha estado evitando adrede la forma "científica" para ser leído y entendido, para hacer posible la filosofía en España» (18).

Y cuando pone en duda que haya acciones buenas o malas en sí mismas, emplea unas palabras y giros tan transparentes que no parece que nos vaya a ser necesario actualizar ningún viejo concepto para entenderle.

No quiero terminar sin referirme a otro aspecto de los escritos de Ortega, y de los esfuerzos que se han hecho y se hacen para defenderlos.

Algunos se maravillan de que se haya atacado a Ortega en el terreno de las «opiniones» y de que se le haya querido definir, con epítetos, siendo así que Ortega «no es el autor de una ideología política ni religiosa, sino tan solo de un ideario cultural». De ahí deduce el que esto escribió que «no son la apologética ni la réplica parlamentaria las armas adecuadas para combatirle, sino tan sólo la argumentación filosófica hecha al menos con el mismo rigor que la empleada por él»; y todo esto porque la edad de Ortega (cuando esto se escribió, en 1953), sus seis tomos de obras completas, y su labor en la introducción en España de obras extranjeras, merecen por lo menos «una cosa que se olvida con demasiada frecuencia: respeto» (19).

Sin duda el señor J. N. H. no se dió cuenta de que su posición es claramente heterodoxa. Bien está que se respete la persona; tiene razón. Pero si en opiniones, con el achaque de filosofía, ensayo, cultura, o cualquier otra apariencia, se vierten ideas no conformes con lo que enseña la Iglesia católica, los que militamos en el catolicismo tenemos el derecho y la obligación de notarlo y combatirlo. ¿Quién le ha dicho al señor J. N. H. que no se puede combatir con apologética el «ideario intelectual» de Ortega? No es autor de una ideología religiosa... Pero a propósito del ideario cultural Ortega ha negado la

(18) JULIÁN MARÍAS: *Filosofía actual española*, p. 92. Madrid, 1956.

(19) «Laya», núm. 23, pág. 166.

inspiración divina de la Sagrada Escritura, diciendo que no fué más que un «arrebato demencial»; ha afirmado que la Biblia es «leyenda», y ha interpretado, como el más declarado racionalista, algunos pasajes de ella, como la conversión de San Pablo; ha dicho que el cristianismo fué un extremismo, por lo que tuvo que ir pactando con todo lo que había pretendido eliminar, y que «es esencial al extremismo la sinrazón»; niega, con palabras explícitas, que competa a la familia el derecho de educar a los hijos; tiene palabras de desprecio para la virtud de la castidad, etc., etc.

Sólo he citado ahora algunos de los puntos en que Ortega habla de cuestiones que claramente son contrarias al sentir de la Iglesia. ¿Y sólo porque lo ha dicho Ortega hemos de quedarnos ya callados, y hemos de respetar sus ideas? Se le puede y se le debe combatir, con argumentos filosóficos, cuando él los dá; pero no menos con argumentos de la Escritura y con la palabra de Cristo en el Evangelio, cuando él se introduce en cuestiones estrictamente enraizadas en el dogma y la moral.

Merece respeto su persona. Y es cierto. Pero las ideas, precisamente por lo que tienen de incisivas no merecen ningún respeto cuando pueden dañar. Respetarlas en este caso es, o admitirlas, o permitir las y dejar que invadan las mentes poco preparadas para defenderse por sí mismas; y esto último, muchas veces por miedo de parecer atrasados y poco entendidos en filosofía moderna.

En mi condición de sacerdote y profesor de jóvenes preuniversitarios conozco muy de cerca el confucionismo que en estos adolescentes origina con mucha frecuencia alguna que otra idea del *ideario intelectual* de Ortega. Por ejemplo, ese concepto de «lo moral», de que antes hemos hablado.

No hace mucho, discutiendo acerca de una película en que —con argumento trivial y manido— una mujer, abandonada por su marido, busca por cualquier medio, y encuentra, otro hombre que la quiera, un alumno de 16 años intervino para decir que él no veía la inmoralidad de tal acción porque, al fin y al cabo, la moralidad no debe concebirse como una recopilación de preceptos, como si fuese un «código de circulación», igual para todos los conductores, sino más bien al modo de Ortega como «lo que está bien, lo correcto», y *en este caso* —decía— lo que está bien es que la mujer sola busque quien la ampare; y que «el otro» se apiade de ella y acuda a llenar el vacío psicológico producido en la mujer por el abandono del marido...

Y yo creo que este muchacho había entendido a Ortega perfectamente.

Cuando poco después vino a mis manos el «cuaderno» de Aranguren titulado «La ética de Ortega», no puedo negar que en seguida me acordé de la moral que esa ética había originado en aquel muchacho.

¿Por qué, pues, no ha de ser la apologética, en este caso, el arma adecuada para combatir? Y lo peor, a mi entender, es que el

daño que Ortega causa a jóvenes, inexpertos todavía en problemas filosóficos, no se debe tanto al mismo Ortega, cuanto a la propaganda que personas serias le han hecho y le siguen haciendo. No crea el lector que es cosa fácil convencer al muchacho, en un caso como éste, del error que puede haber en las palabras de Ortega. Porque si se exceptúan unos pocos casos de precoces personalidades, el esnobismo infantil, inevitable por otra parte en la adolescencia, se siente atraído por un «espíritu fuerte» que ha sabido zafarse a casi toda dependencia extrínseca a su misma razón.

Y ese esnobismo, incapaz de toda crítica y propio del «nuevo rico» en opiniones culturales de última hora, se encandila fácilmente con frases como ésta: «Primera figura filosófica de Europa» (20); «nuestro mejor filósofo contemporáneo» (21); «Ortega ha cumplido respecto a los españoles una función tan decisiva como la que cumplió Sócrates respecto a los griegos» (22); «la figura más destacada del pensamiento español, "uno de los doce pares del pensamiento europeo" como le ha llamado Curtius» (23).

* * *

Poco a poco nos hemos desviado del primer propósito de este escrito. Pero no me arrepiento.

Quiero repetir que mi intento no quiere ser una interpretación de Ortega. Quise hacer ver que la elogiosa interpretación de Aranguren a unas pocas líneas de Ortega es muy insuficiente para las consecuencias que de ellas quiere deducir.

Se lamenta Aranguren de la crítica dura y tajante del P. Ramírez, y de que algunos vean en seguida en Ortega el «veneno» (24). Es cierto. Los comentarios de Ortega siempre están en dos extremos. O el miedo a que cause daño, o la extremada comprensión que parece cerrar los ojos a todo lo que pueda corroborar el miedo al «veneno», y que pasa por alto precisamente lo que necesita estudio e interpretación para hacer posible una crítica favorable.

Y a Ortega le han dañado los dos extremos. Por eso merece el calificativo de honrosa excepción, en su conjunto, el artículo de Lain Entralgo LOS CATOLICOS Y ORTEGA (25). Por fin un simpatizante de Ortega aborda el tema que hasta ahora era sistemáticamente evitado. Y, como dice Aranguren, lo hace con ponderación y espíritu de justicia.

El reconocimiento por parte de Lain de que en los escritos de Ortega hay afirmaciones inconciliables con la fe católica, fomentará el acercamiento, posible, de los más alejados mucho mejor que las rotundas afirmaciones de Aranguren, y al mismo tiempo pondrá en

(20) «Laye», núm. 23, pág. 165. (21) Id., id., pág. 166.

(22) Id., id., pág. 3.

(23) Edit. Revista de Occidente, S. A. Catálogo de Existencias. Febrero, 1954, página 5.

(24) O. c., pág. 36.

(25) Cuadernos Hispanoamericanos, núm. 101, mayo 1958.

guardia a los intelectuales católicos más eficazmente que la crítica del P. Ramírez.

Y si ese reconocimiento se hubiese hecho antes, y se le hubiese sabido mezclar, honradamente, en el coro de muchos ditirambos huecos de contenido, no hubiesen pululado tanto los «antípodas», que los excesivamente entusiastas hicieron brotar.

Hablar sólo de lo que parece *malo* en Ortega, es injusto; pero tratar siempre únicamente de lo que parece *bueno*, y elogiar sus escritos en general, sin distinguir, es pernicioso, y para un católico discutiblemente lícito.

Como dice Lain, el problema de la posibilidad de conciliar el pensamiento filosófico de Ortega con la verdad católica, no está suficientemente estudiado. Tampoco dicen mucho —y en esto Lain ya no está con nosotros— las manifestaciones de «buena amistad» de Ortega con el catolicismo; porque sería un argumento de los que prueba demasiado. La «buena amistad» de Ortega es de un eclecticismo asombroso.

En cualquier caso, los católicos, amigos, discípulos o simpatizantes de Ortega deberían considerar como deber suyo el hacer ver clara y filosóficamente que esa conciliación es posible. Y esto empezando por los preceptos fundamentales de su filosofía.

Yo no he pretendido, como ya he dicho, ninguna interpretación de dichos conceptos. Más bien he intentado hacer ver que esto no está hecho. Y por eso creo, admitiendo desde ahora la posibilidad de mi error, que la elogiosa interpretación de Aranguren a unas pocas líneas de Ortega es muy insuficiente para las consecuencias que de ellas quiere deducir.

* * *

Muy laudablemente termina Aranguren intentando tender un puente póstumo de salvación a la ética de Ortega, o por lo menos a sus consecuencias, diciendo que es «generosamente vital», y que esa demanda de vida sólo puede quedar plenamente satisfecha con Cristo que dijo en su Evangelio: «ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant» (26).

Es muy cierto. Ojalá llegue el momento en que la filosofía de Ortega haya sido tan profundamente estudiada y aclarada que su ética se abra a la religión, como se pregunta Aranguren.

Pero si antes de llegar a esta meta, sus doctrinas con el reclamo de sus entusiastas o el silencio de los irenistas ante el error, van causando destrozos en las almas de los adolescentes, será conveniente que los católicos recordemos también otra palabra de Cristo referente a la juventud: «Sic non est voluntas ante Patrem vestrum, qui in caelis est, ut pereat unus de pusillis istis» (27).

Alicante, septiembre 1958. Ramón M.^a TORELLÓ BARENYS, S. I.

(26) O. c., pág. 62.

(27) San Mateo, 18, 54.