

# FILOSOFIA ORTEGUIANA Y TEOLOGIA CATOLICA

por

CIRIACO MORÓN ARROYO

Universidad de Pensilvania (Filadelfia)

## I

### *Primeras impresiones*

El título de este trabajo puede estremecer en un principio. Las conocidas polémicas sobre lo religioso en ORTEGA dejaron sabor tan amargo y fueron intelectualmente tan estériles, que difícilmente puede mirarse con simpatía un nuevo tratamiento del tema. Sin embargo, aquella secuencia de libros y artículos nos dejó dos caminos abiertos, quizá los dos caminos intelectualmente más prometedores: en primer lugar nos enseñó cómo no se debe plantear la cuestión, o sea nos obligó a reflexionar sobre el método; y en segundo lugar, nos dejó intacto el problema mismo: el de la virtualidad objetiva de la filosofía orteguiana a la hora de hacer reflexiva y solvente nuestra fe religiosa.

La limpieza metódica exige por de pronto prescindir de la fe personal de Ortega. A primera vista parece difícil concordar este método con las ideas orteguianas, pues él dijo repetidas veces que la inteligencia de una filosofía tiene como base última la biografía del filósofo; sin embargo no hemos de hacer mucho hincapié en esta idea. Todos los hombres que ponen el corazón en la pluma, sienten siempre que la palabra les traiciona y cuando repasan sus escritos les parecen letra muerta inmensamente distante del calor con que fue escrita.

Pero esto es el destino inevitable; los que viven en la historia, viven a condición de renunciar a la riqueza de su biografía y someterse al esquematismo del "scholar". Ni pulso, ni corazón; letra muerta son los escritos de los muertos. Así se comprende que Unamuno, tan deseoso de vibrar en cada línea de sus escritos, reclamase el derecho de comportarse con las obras ajenas como un profesor de anatomía, y que Ortega, al enfrentarse con Cervantes, se desentienda del de los baños de Argel, o sea, del que vivió y murió. En este mismo sentido voy yo a desarrollar mi tema, prescindiendo de la fe personal del filósofo.

Es éste un estudio ante el cual el lector difícilmente prescindirá de sus intereses apriori, para reconstruir con objetividad la perspectiva de quien lo escribe; por eso aquí no podemos dar grandes saltos dejando las pruebas implícitas. Siempre habría quien justificase su pereza diciendo: "quod gratis affirmatur, gratis negatur". Hay que aportar textos probativos y mostrar la musculatura de los argumentos con la claridad y rigidez de una antigua cuestión disputada. Por otra parte, yo no he buscado la síntesis propuesta; se me ha impuesto por su propia evidencia. Este estudio perdería, por tanto su sentido, si yo necesitase hacer sutiles exégesis de textos orteguianos o dogmáticos. Si alguna vez, por impremeditación, yo tergiversara cualquiera de las fuentes para defender mi tesis, yo sería el primero en sentirlo. Por eso, si alguien desde el ángulo de la teología o de la filosofía orteguiana cree que las tesis aquí mantenidas son un puro error, yo le ruego que no se detenga a recriminar mi protervia o a dolerse de mis desvíos; sino que mida sus conocimientos teológicos y las vigiliadas pasadas sobre los nueve tomos de Ortega y exponga su visión con el mismo deseo de claridad que tiene la presente.

Un muchacho católico lee a Ortega a los veinte años. Hasta ahora ha leído textos de Aristóteles, muchos textos originales de filosofía escolástica —Santo Tomás, San Buenaventura, Cayetano, Báñez— y lo que es accesible en latín, español o francés dentro de un ambiente neoscolástico. La mayor parte de libros que se leen, dejan la impresión de que les sobra mucho. Cuando llegamos a una proposición esencial, casi adivinamos que la media página que sigue será repetición o comentario a esa proposición, pero nada esencialmente nuevo. Pues bien, la experiencia al leer a Ortega, es el secreto de cada línea. No hay nada anticipable. Ortega subyuga porque, cuando creíamos acabadas las virtualidades de un tema, él nos presenta todavía innumerables aspectos nuevos. Esa secreta atracción sobre la juventud, que se

ha calificado de peligrosa, radica simplemente en que la juventud se rinde a quien le abrumba con su riqueza de ideas. En este caso la lectura de Ortega de por sí no puede ser peligrosa, ya que es prácticamente imposible que a los veinte años una primera lectura, aunque sea global, permita hacerse cargo del sistema orteguiano ni de sus bases fundamentales. Sería peligrosa si estuviera dedicada a criticar o criticara de hecho las creencias de manera sistemática, de manera que pudiera despertar a un joven de "su sueño dogmático"; pero en la obra de Ortega no hay nada de esto; hay sólo en sus primeros escritos unas cuantas afirmaciones de acatolicismo, ante las cuales uno puede hacer un acto de reconocimiento de la propia fe y seguir leyendo. En lo demás, si recorremos a vista de pájaro sus escritos a partir de 1904 encontramos lo siguiente:

Entre 1904 y 1914 Ortega acentúa la necesidad de rigor metódico y de sistema; critica el subjetivismo individualista y voluntarista de Unamuno, Baroja y Maeztu y la constelación de escritores menores del 98 de los cuales dice que estaban haciendo majaderías; acentúa la necesidad de la norma y la universalidad; pretende elevar la cultura española a nivel europeo, espoleando la propia pereza y presentando los últimos hallazgos de la filosofía alemana con un esfuerzo de crítica sincera y original; finalmente, deja varios estudios estéticos en que exige que el arte sea expresión y construcción de vida humana.

En *Meditaciones del Quijote* aparece un análisis de la constitución ontológica de la vida; se determinan las relaciones entre razón y vida, estructurando una nueva epistemología tan enemiga del racionalismo como del relativismo; en 1923 *El tema de nuestro tiempo* trata todavía con mayor claridad y precisión los temas anteriores y se enriquece con un capítulo sobre la idea de generación histórica, cuyo desarrollo pleno vendrá en *En torno a Galileo* (1933).

A partir de 1923 Ortega dedica estudios especiales al arte, la técnica, Kant, Goethe, Dilthey, el tema de la historia y la estructura del hombre en *Ideas y creencias* y *Ensimismamiento y alteración*, aparte de los estudios aparecidos en los tres volúmenes póstumos.

Después de releer y de investigar estas obras varias veces uno vuelve a preguntarse: ¿En qué medida puede todo esto ser contrario a mi fe? ¿Hay algo en estos análisis del arte, de la técnica, de la historia de España, de las constantes históricas, que explícita o implícitamente vaya contra la dogmática católica?

Se dirá que no aparece Dios como autor de todos esos órdenes;

pero entonces hay que responder que Ortega se pregunta por la *esencia* o configuración de esos fenómenos, como son o como se originan de sus causas inmediatas, y no por el origen último de todas las cosas. Ahora bien, el recurso a Dios a la hora de estudiar por separado los fenómenos históricos, sólo permite incluir a estos en un orden moral universal del cual decimos que está regido por la providencia divina en cuanto la Providencia causa los hechos si son buenos o los permite si son malos; de manera que el recurso a Dios como origen universal de todos los seres, presupone un estudio y una definición lo más rigurosa posible de esos seres. Y si Ortega se dedica a este último oficio, podrá faltarle un aspecto posterior, el de buscar el origen de la existencia, pero en lo que ha hecho no se opone a que ese origen sea buscado.

Precisamente se atribuye a Santo Tomás como su clásica adquisición, el haber hecho la distinción neta entre orden natural y sobrenatural, filosofía y teología, razón y fe. Cuando Santo Tomás estudia las relaciones entre Dios y el mundo, afirma la esencial autonomía del mundo y para ello critica la doctrina agustiniana de la iluminación, que suponía un recurso especial a Dios en el momento del conocimiento. Las dos primeras cuestiones del *In Boetium de Trinitate* están dedicadas a criticar esa doctrina y a afirmar que, una vez que “la luz natural del entendimiento agente” procede de Dios, su uso en cada acto concreto de conocimiento, ocurre sin más intervención divina que el concurso ordinario a los actos de todas las criaturas. Ahora bien este concurso es inobservable; sólo es deducible desde premisas teológicas.

La ciencia, decían Aristóteles y Santo Tomás, pregunta dos cuestiones: por la existencia —“an sit”— y por la esencia —“quid sit”—; pues bien, suponiendo que Ortega no pregunte por el origen remoto de toda existencia, queda por estudiar si sus estructuras epistemológicas y ontológicas están en oposición o en una sustancial concordancia con las posiciones de los que además se han planteado la pregunta por la existencia.

Más allá de esto, como la revelación divina habla a un entendimiento humano, nos vamos a preguntar hasta qué punto la epistemología orteguiana a puesto las bases filosóficas desde las cuales el obsequio de la fe puede resultar auténticamente razonable.

Finalmente, para reforzar la autoridad de mis afirmaciones, compararé continuamente las tesis expuestas con la doctrina de Karl Rahner, jesuíta, auténtico Santo Tomás del siglo XX.

## II

*Razón vital y doctrina católica*

Cuando Ortega comienza a pisar "tierra firme" en filosofía, su esencial innovación es la lógica de la razón vital. Esta doctrina está sistemáticamente expuesta en el prólogo y en la meditación preliminar de *Meditaciones del Quijote* (1914). La doctrina de la razón vital implica cuatro elementos esenciales: la noción de filosofía como ciencia general del amor; la unidad del yo y la circunstancia; la idea de perspectiva y la situación del punto de vista individual como centro de la especulación filosófica. Estas cuatro innovaciones de Ortega nos plantean cuatro preguntas desde el punto de vista católico:

1. Razón vital y doctrina de la fe.
2. Razón vital y estructura material de la Iglesia.
3. Las masas en la Iglesia y la doctrina orteguiana de la perspectiva.
4. Razón vital y el papel de individuo en la Iglesia.

### 1. *Razón vital y fe católica.*

"Considero que es la filosofía la ciencia general del amor; dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnímoda conexión"<sup>1</sup>.

Este texto tiene un primer sentido obvio: mientras que las ciencias tratan objetos limitados, aspectos parciales del universo, la filosofía aspira a abarcar todas las cosas desde un punto de vista único. Ortega se refiere en este contexto a los hechos históricos y culturales y por eso opone erudición a teorías; pero esta duplicidad es correlativa a la duplicidad escolástica: objeto material (todas las cosas) y objeto formal (bajo el punto de vista del ser).

Pero solía ocurrir que, mientras el positivismo se concentraba desmedidamente sobre los puros hechos, la filosofía había huído excesivamente hacia las grandes unidades que constituyen la cultura; ser, verdad, bien, y había dejado de mirar a todas las cosas. El resultado de esta huída, era el comprobamiento de las grandes ideas cul-

---

1 *Meditaciones del Quijote*. Obras Completas, I, 316. En adelante todas las citas de ORTEGA irán intercaladas en el texto, con la indicación de volumen y página. Edición Revista de Occidente, 1957 ss.

turales. Ante esta situación Ortega propone una mirada a la pluralidad, a las cosas en torno cuyo "logos" no se ha extraído todavía, pero que son susceptibles de convertirse en valores culturales. Por eso continúa Ortega: "Todo lo general, todo lo aprendido, todo lo logrado en la cultura es sólo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a la inmediato" (I, 321).

En este caso, la palabra amor cobra nuevo sentido. Amor es una actitud de atención, una posición personal que educa y restringe las tendencias centrípetas y sintetizadoras del entendimiento y le fuerza a la contemplación del mundo y a percibir las cosas en sus formas específicas. El premio de esta actitud es el descubrimiento intelectual de seres y valores, que antes nos pasaban desapercibidos. Este descubrimiento es el enriquecimiento de la cultura. En escritos posteriores a *Meditaciones* Ortega va ejemplificando estas realidades para las cuales había estado ciego sobre todo el siglo XIX: el amor (II, 26); la conversación (III, 127); la metáfora (VI, 257); los valores (VI, 316). Cuando el pensador atiende a todos estos objetos, ve, descubre su valor cultural y filosófico. El conocimiento aparece, por tanto, como la isla de claridad mantenida sobre el fondo total de la vida o de la persona.

Ortega no reconoce más función cognoscitiva que la razón (III, 272), pero en su análisis concreto y existencial del conocimiento, percibe que la razón ve más cosas y las ve mejor, cuando procede de una actitud amante: "El amor ni miente, ni ciega ni alucina: lo que hace es situar lo amado bajo una luz tan favorable que sus gracias más recónditas se hacen patentes... El amor es, por lo pronto, un grado superior de atención" (III, 292-293).

Esta epistemología está en conexión con una experiencia total de que la vida no puede ser en su totalidad regida ni controlada por la razón. Pero de este punto hemos de hablar después.

Aprovechando las ideas orteguianas sobre amor y conocimiento el teólogo católico Nikolaus Monzel escribió un estudio: "La condición de perceptibilidad de la justicia"<sup>2</sup> en el que se opone al esquema según el cual la justicia regula las relaciones humanas y la caridad se adhiere después como un laudable añadido, que en todo caso contribuiría a la perfección de la justicia. Monzel va pasando revista a los distintos intentos revolucionarios de restaurar la igual-

2 "Die Sehbedingung der Gerechtigkeit", recogido en el libro *Solidarität und Selbstverantwortung* (Karl Zink Verlag, München, 1959), p. 53-71.

dad de oportunidades entre los hombres y va viendo su fracaso, porque les faltaba "la actitud de fraternidad" (Monzel, p. 70). Sólo desde la actitud de caridad puede el hombre tener la pupila clara para percibir lo que en justicia debe a los otros. El amor es, pues, el origen del conocimiento. Y Monzel cita una autoridad explícita para su cristiana afirmación y esa autoridad es Ortega y Gasset (Monzel, p. 71).

Junto a Ortega cita Monzel —en otro contexto— "La doctrina agustiniana de la conexión entre amor y conocimiento, largo tiempo olvidada y puesta de relieve hace algunas décadas por Max Scheler, August Brunner, Hans Urs v. Balthasar y otros" (Monzel, p. 65). De este modo la doctrina orteguiana aparece afín a una tradición que se remonta a San Agustín. En el siglo XI San Anselmo requiere una purificación previa de la mente para ver claro en las cuestiones de fe; en el siglo XII, San Bernardo repite lo mismo: "Dice San Gregorio que el amor es conocimiento"<sup>3</sup>.

Pero surgen aquí dos objeciones: la primera es que San Agustín, San Anselmo y San Bernardo, cuando hablan de la relación entre amor y conocimiento, se refieren a un amor que es la caridad cristiana, el estado de gracia, un término exclusivamente teológico, imposible de identificar con el amor en Ortega; la segunda es, que todos esos santos, aunque gozan de algún prestigio en la teología católica, son considerados estadíos inmaturos hacia Santo Tomás de Aquino. Santo Tomás es la verdadera montaña mágica; sólo un mano a mano con su ideología nos puede asegurar el éxito de nuestra síntesis.

A la primera objeción se responde que, si bien San Agustín y los otros santos, se refieren al amor como gracia y purificación en un orden moral y sobrenatural, este sentido moral y sobrenatural tiene que basarse en una experiencia de la estructura de la persona humana. Como el concepto de gracia y purificación moral son más abstractos y alejados de la experiencia, que el amor, la posibilidad de entender esos conceptos cuando son revelados, supone una epistemología humana y ésta es la que después de varios siglos de racionalismo, resucitan Max Scheler y Ortega.

En cuanto a Santo Tomás, parece más difícil la síntesis, pues el inmenso pensador ha caído perpetuamente en manos no condignas, que le han reducido a un estrecho racionalismo, a un estrecho siste-

---

<sup>3</sup> SAN BERNARDO, *De Diversis*, 29, 1: "Exponit Beatus Gregorius, quia amor ipse notitia est" (Migne, *PL*, 183, 620). San Gregorio, Cf. *PL*, 76, 1.207.

matismo y hasta a 24 tesis, absurdas desde el punto de vista filosófico por su abstracto formalismo.

El esquema de las funciones espirituales del hombre en Santo Tomás, se presenta como racionalista en principio. Esta tesis es clara en la cuestión catorce, artículo primero de la *Prima Secundae*: "La elección sigue al juicio de la razón sobre las cosas que hay que hacer; ahora bien, el hombre se encuentra en muchas incertidumbres sobre lo que hay que hacer, pues las acciones son siempre sobre cosas muy concretas, sobre las cuales es imposible un juicio seguro por lo intrincadas que se presentan. Ahora bien, en los casos dudosos o inciertos la razón no emite su juicio definitivo sin antes inquirir; por eso, antes de emitir un juicio sobre lo que hay que hacer, es necesario que la razón inquiera; a esta inquisición, llamamos consejo". Después del consejo viene, según Santo Tomás la elección. Esto es un esquema racionalista. Sin embargo, este esquema es puramente ideal. Cuando Santo Tomás lo ha trazado comienza a ponerle compuertas vitales por todos los lados para que sea capaz de abarcar la realidad. ¿Cuáles son estas compuertas? La llamada certeza prudencial. Este concepto implica el reconocimiento de que la razón nos falla ante muchas decisiones perentorias; que tenemos que obrar forzosamente, sin conocer de hecho los resultados morales del acto en cuestión; en este caso basta una general buena voluntad y nada más. Es la moral de la incertidumbre que Santo Tomás acepta siguiendo a Aristóteles en el primer libro de la ética.

Cuando Santo Tomás describe el mecanismo de las potencias del alma (I-II, cuestión 9, art. 1), dice que el entendimiento mueve a la voluntad en cuanto le presenta su objeto propio, que es el bien como bien, mientras que la voluntad mueve a todas las demás potencias al ejercicio de los actos de estas potencias.

Aquí Santo Tomás expone una antropología válida con terminología hoy anticuada. Cuando Santo Tomás dice que el entendimiento presenta a la voluntad su objeto, está aludiendo a que la persona humana en su proyecto indefinido de ser y realizarse, es perfectamente consciente. Para nosotros hoy, no hay cuestión de precedencia, porque hablamos desde la persona como unidad; Santo Tomás necesitaba esos equilibrios por la terminología inadecuada. Cuando dice que la voluntad mueve a las demás potencias, voluntad significa la personalidad total que decide. Lo originario es, pues, la decisión consciente de la persona, en perfecta armonía, entendimiento y voluntad, sin que preceda el primero, pues esto sería racionalismo.



La ética tomista, al unificar en la visión beatífica todos los posibles bienes que contenía la de Aristóteles, se convierte en una ética más formalista, normativa y más pobre existencialmente que la de Aristóteles. La objeción principal que un hombre moderno puede tener contra la ética de Santo Tomás, es que nosotros no buscamos una ética de la felicidad ultraterrena, sino del éxito lícito en este mundo. Para ir al cielo, me basta la afirmación continua de la mejor voluntad en todo; pero las indecisiones de mis actos surgen de que en las situaciones concretas de la vida quiero acertar, construir algo socialmente válido y construirme yo; es decir: junto a la ética de la felicidad ultraterrena buscamos una ética del equilibrio personal en este mundo. Santo Tomás, como santo, no podía fácilmente plantearse el problema de esta ética, pues el máximo equilibrio como persona lo lograba en la presencia de Dios, en la esperanza de la vida futura. Ahora bien al analizar ésta, nos da una doctrina del equilibrio válida para todas las situaciones; su doctrina de la fruición (I-II, c. 11, arts. 1-4). Fruición es el estado de satisfacción personal, cuando se consigue el fin apetecido; hoy diríamos: la conciencia de estar en nuestro sitio. La fruición, dice Santo Tomás, es propia de la voluntad. Si voluntad aquí significara una potencia del alma, tendríamos la paradoja de que el último fin del hombre lo conseguirían los accidentes y sería un accidente: voluntad significa en este contexto la personalidad total y el entendimiento aparece como la función de conciencia, pero función limitada, dentro de esa totalidad personal (I-II, c. 3, art. 4).

Pero todo esto han sido escarceos en la parte más racionalista del pensamiento del Aquinate. Donde hemos de ver la sustancial concordancia con el pensamiento orteguiano es en la doctrina del acto de fe.

Toda la epistemología tomista se basa en el estudio de cuatro luces:

La natura] del entendimiento.

Luz de la revelación.

Luz de la fe.

Don de entendimiento.

La doctrina del don de entendimiento pertenece al orden místico y no nos interesa aquí. La "luz de la revelación" no es propiamente luz, sino el conjunto objetivo de verdades que la revelación propone al hombre; no es, pues, luz sino presentación de nuevos objetos. El

problema epistemológico se centra, pues, sobre la razón natural y las posibilidades cognoscitivas de la virtud de la fe: el *lumen fidei*. Las tesis de Santo Tomás sobre este punto son: el asentimiento de la fe lo da el entendimiento; hay, por tanto, en el acto de fe, un modo de visión e inteligencia del objeto, aunque no sea un conocimiento demostrado con pruebas científicas. Pero esta visión está esencialmente basada en la caridad, o sea, en la actitud de entrega personal a Dios. Desde esta actitud religiosa de amor —la caridad es la forma sustancial, o sea, la *esencia* de la fe—, el entendimiento —ve una cierta inteligibilidad de los misterios revelados. De otro modo, sería imposible la misma percepción de la revelación. Por eso dice el Doctor Angélico: “Hic habitus non movet per viam intellectus sed magis per viam voluntatis” (*In Boetium de Trinitate*). La misma idea se repite en *De Veritate*, cuestión 14, artículo 5.

¿Cabe mayor concordancia que esta doctrina tomista con el siguiente texto orteguiano?: “El amor no es pupila, sino, más bien luz, claridad meridiana que recogemos para enfocarla sobre una persona o una cosa. Merced a ella queda el objeto favorecido con inusitada iluminación y ostenta sus cualidades con toda plenitud” (III, 292).

Para percibir la verdad de estas doctrinas similares basta acercarse a la *Vie de Jésus* de Renan. Cuando Renan teje en torno a Jesucristo su tapiz de “verosimilitudes” (Ortega, I, 448ss), acercándose al Evangelio como a otro libro cualquiera, nuestra objeción sustancial es que no se acerca con la actitud debida. Desde la actitud de fe se ve el contenido del Evangelio. Pero no caigamos tampoco en excesivos amoríos: “El amor no es pupila” (Ortega), “la fe reside en el entendimiento” (Santo Tomás). Algo de esta posible síntesis debió de ver Antonio Machado, cuando al aparecer *El tema de nuestro tiempo* escribió:

“Han tomado sus medidas  
Sócrates y el Cristo ya:  
el corazón y la mente  
un mismo radio tendrán”<sup>4</sup>.

4 *Proverbios y cantares*, *Mundo Latino*, 1924. Recogidos en ANTONIO MACHADO, *Prosas y poesías olvidadas*. Ed. R. Marrast y R. Martínez-López (París, 1964), p. 53. “Im Glauben stehen wir persönlich, mit allem was wir sind, nicht nur mit dem Bestand, den wir haben, dem persönlich sich offenbarenden Gott gegenüber” (J. TRÜRSCH, “Glaube und Erkenntnis” en *Fragen der Theologie von heute*, Benzinger Vlg., Einsiedln, 1957, p. 58).

## 2.—Razón vital y estructura material de la Iglesia.

El leit-motiv de la *Vida de Jesús* de Renan es demostrar que Jesucristo, al principio de su vida pública, “el período más puro” de su carrera (Renan); no pretendió fundar Iglesia, “fue el tipo menos sacerdotal que se puede imaginar”, naturalmente no pensó en jerarquía, sacramentos, dogmas ni organización. Contra ideas similares ha tenido que luchar la Iglesia en toda su historia. Y lo curioso es que esos movimientos se han presentado como más espirituales que la Iglesia misma. En nuestros mismos tiempos y entre el clero católico español no faltan de vez en cuando movimientos iluministas, convergentes todos en criticar la cerrazón del obispo y la existencia del Derecho Canónico. Todos estos movimientos se hacen en nombre de la caridad evangélica. Cuando estas zozobras pasan, la Iglesia sigue caminando con su dogma, su jerarquía, su Derecho Canónico y su montaje económico. La Iglesia exige el culto externo, la oración bocal, la confesión oral, o sea actitudes corporales en su estructura y en sus manifestaciones.

Cuando los teólogos han querido explicar estos “elementos materiales” de la Iglesia, los explican con terminología aristotélica; se dice: la caridad y el mensaje evangélico son lo *sustancial*; lo externo es *accidental*. Pero esta duplicidad no explica nada, primero, porque el término accidental es tremendamente equívoco, y segundo, porque los elementos externos de la Iglesia son tan sustanciales como los elementos espirituales.

Otra base terminológica la da la duplicidad cuerpo-alma. Se dice: el mensaje evangélico y la caridad son el alma; la organización, el cuerpo. Todo esto estaría muy bien, si las relaciones cuerpo-alma se entendieran en auténtico sentido tomista: el cuerpo como principio positivo en la constitución de la esencia humana. Pero junto a esta doctrina corre por la tradición escolástica la concepción peyorativa del cuerpo; y esta es precisamente la que se nos impone al hablar del cuerpo en el cristianismo. En este sentido, la duplicidad alma-cuerpo, lleva a considerar la organización de la Iglesia como un mal menor.

Junto a estas explicaciones, que no lo son, hoy un teólogo español no debiera dudar en aplicar la doctrina orteguiana de la circunstancia. Según esta doctrina, no hay mundo externo y un mundo interior; hay vida humana, cuya estructura es ser en el contorno. Teniendo en cuenta, que el derramamiento a la circunstancia (altera-

ción), no es puro derramamiento, sino a la vez reflexión completa sobre el yo (ensimismamiento). Karl Rahner ha montado su estudio de la epistemología tomista sobre dos proposiciones del Aquinate: el conocimiento humano es una "regressio ad phantasma" y una "reditio ad seipsum reditione completa" (*De veritate*, 1, 9). Por este camino se encontraría una sustancial coincidencia de Ortega con un Santo Tomás rectamente interpretado.

No hay cuerpo y alma, sino que hay persona humana, en la cual el cuerpo es tan necesario como el alma. No hay una idea o un sentimiento interior y una palabra exterior que lo expresa, sino que la palabra conforma y a veces produce la idea o el sentimiento. La Escolástica reconocía algo de esto en la doctrina de los hábitos. Se daban cuenta de que el esquema lial causa-efecto, no era suficiente para explicar el hecho de los hábitos; cuando yo toco el piano, estoy mostrando lo que ya sé y a la vez aprendiendo. Había aquí una posibilidad de descubrir el pensamiento dialéctico, que los escolásticos no aprovecharon.

Con la doctrina orteguiana, no tiene sentido el espiritualismo exagerado. Si todas las estructuras humanas se presentan con cuerpo y en un contorno social, sería ridículo que la religión, el valor humano supremo, se presentase de forma individualista y anárquica. La religión sólo puede pervivir con organización económica y con organización jerárquica. El culto externo es origen de piedad interna; contra los arrepentimientos espiritualistas, la confesión oral, al *decir* pecados, hace tomar conciencia de ellos y prepara así su posible corrección; la oración bocal puede ser rutina o hipocresía, pero donde es *oración* bocal, conforma y alimenta la adoración "en espíritu y en verdad". También los escolásticos vieron que los actos imperados y externos podían tener cierta influencia en el valor del acto voluntario; pero consideraban el acto imperado como algo posterior al acto elítico; de esa manera, lo externo resultaba siempre derivación, algo secundario. Ortega nos ha enseñado a comprender la estructura de la Iglesia de manera que la expresión "yo soy y mi circunstancia" traspuesta a la teología equivale a esta expresión: "Iglesia igual a Iglesia encarnada".

### 3.—*Perspectiva y masa*

El profesor MONZEL en el libro anteriormente citado tiene un capítulo: "La Iglesia y las masas" (pp. 376-394). La pregunta es:

¿Cómo es posible que la Iglesia pueda contener en su seno masas de hombres ignorantes e imperfectos, si la Iglesia es "comunidad de santos" (San Pablo, Rom. 1, 7; I Cor., 1, 2; Efesios, 1,1) por definición y vocación? Monzel comienza con una definición de hombre masa, en la cual alude a Ortega; luego hace ver cómo la Iglesia desde el principio ha tenido que luchar para mantener su esencia contra supuestas elites que exigían mayor perfección: Gnosticismo, Montanismo, la querrela sobre la rebautización de los rerejes, el Donatismo. Luego el protestantismo e intelectuales modernos que abandonaron la Iglesia, como MAX SCHELER (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926, pp. 71 ss), en nombre de una más alta espiritualidad.

Conforme a la intención de estas elites, la Iglesia mantiene siempre su impulso de perfección. Pero, como le dice el Papa a Francisco Maironi en *Il Santo* de FOGAZZARO (1905), la Iglesia no está ahí sólo para las elites, sino los débiles, los incapaces de heroísmo, los ignorantes, los de la "moral del límite", que están continuamente preguntando dónde comienza la línea del pecado mortal, los que creen que los concilios ecuménicos vinieron al mundo para dorar la píldora del *birth control*; para todos esos está también la Iglesia; de manera que se da una auténtica dialéctica entre el impulso a la absoluta perfección y el saber que no todos los hombres están llamados a esa perfección. La Iglesia reconoce que el estado de virginidad es idealmente más perfecto; pero ante cada individuo da soluciones distintas y dice: para tí lo más perfecto es no guardar virginidad. No hay perfección única, por tanto, sino una perfección para las posibilidades de cada individuo: lo importante es descubrir la propia vocación y serle fiel.

Esta doctrina cristiana ha encontrado su mejor expresión filosófica en la doctrina orteguiana del pluralismo estético y moral. "En la moralidad yo creo ver todo hombre que ante mí pasa como inscrito en una silueta moral de sí mismo: ella precisa lo que su carácter individual sería en perfección... No midamos, pues, a cada cual sino consigo mismo: lo que es como realidad con lo que es como proyecto. 'Llega a ser el que eres', he ahí el justo imperativo" (II, 38). Sería erróneo creer que esta doctrina se opone a la existencia de una norma cristiana única; no se opone a eso, sino que hace hincapié en la dificultad de conocer aquí y ahora esa regla en concreto. Por otra parte, la ética escolástica está basada excesivamente sobre actos y el pensador moderno, cuando habla de ética busca, más allá

de los actos, el modo de realizarse como persona humana. Por eso decía yo antes que nuestra ética no tiende a la consecución de fines, sino al equilibrio personal, a poder decir en algún momento con verdad "yo soy yo". En este sentido la ética escolástica ha de ser superada con la ética de ORTEGA, para explicar mejor el sentido de la vocación individual, de las posibilidades de perfección innatas en cada uno, y no atormentarse por ideales inaccesibles, PICCARDA dei DONATI se encontraba en la escala ínfima del *Paradiso*; DANTE le preguntó si los que estaban en esta morada no aspiraban a subir más alto y ella respondió:

"Frate, la nostra voluntà quieta  
virtù di carità, che fa volerne  
sol quel ch'avemo, e d'altro non ci asseta"  
(*Paradiso*, III, 70-72).

La doctrina orteguiana del pluralismo moral surge como corolario de la doctrina de la perspectiva, expuesta en *Meditaciones del Quijote*. Esta doctrina se ha entendido erróneamente como relativismo; puede entenderse como el método de conocimiento que exigen las realidades históricas, pues no podemos enfrentarnos con ellas como con objetos físicos del mundo circundante. Las realidades históricas, para ser tales, entes historiables, necesitan que una mente humana ponga ciertas aristas en los sucesos brutos, establezca algunas líneas de referencia y esto no puede hacerse más que con método perspectivista.

Pero el sentido que aquí nos interesa es el que ve el mundo como una estructura de cosas gloriosas y cosas humildes y en lugar de despreciar estas últimas, las aprecia, porque ellas son el soporte de las grandes. Lo pequeño, siendo pequeño es lo que tiene que ser y por consiguiente ejerce su función en la arquitectura del todo, lo mismo que lo grande. Pues bien, en la Iglesia de Dios, no todos están llamados al heroísmo; como en el pensamiento de ORTEGA y GASSET, "en la casa de mi Padre hay muchas moradas".

#### 4.—*El individuo en la Iglesia*

Para la razón humana es imposible encontrar una solución al problema de las relaciones entre individuo y sociedad. ORTEGA en sus escritos entre 1904 y 1914 procuraba huir del punto de vista individual, afirmando los valores de lo social en lo cultural y en lo po-

lítico. Es ésta la idea en que se ve más explícita la evolución de su filosofía o la instalación en su filosofía definitiva a partir de 1914. Sin embargo, tampoco llega más que a soluciones aproximadas al problema. La razón humana no las puede hallar, porque si originaria y digna es la persona humana individual, originaria es la estructura social ante la cual el individuo personal unas veces debe rebelarse, otras someterse. ¿Cuál es la fórmula que define sin faltar a un extremo o al otro los derechos de la sociedad sobre el individuo y viceversa? La insolubilidad de la pregunta nos lleva a pensar en un insoslayable estado de tensión. Este sentido de tensión tiene el concepto orteguiano de generación en *El tema de nuestro tiempo*; y el "mamotreto sociológico" *El hombre y la gente*, queda truncado donde esperaríamos respuesta a esta pregunta.

Los teólogos medievales no se plantearon este problema de la tensión porque en el orden político buscaban más definir las estructuras ideales que pensar conforme las realidades sociales hubieran impuesto. Este utopismo padece la doctrina de Santo Tomás sobre el gobierno, como la expone en *De regimine principum*. La conciencia, ley individual, era la aplicación a cada caso concreto de un principio universal. El caso concreto debía de estar para ellos comprendido en el caso universal, como la conclusión dentro de la proposición mayor de un silogismo. Los casos en que este esquema les fallaba y tenían que acudir a estructurar la doctrina de la conciencia prudencial, dudosa y perpleja, debieran haber movido a los escolásticos a un análisis del carácter originario del individuo; pero los escolásticos no lo hicieron. Al contrario: el problema del principio de individuación que tanto les hizo discutir, es el intento de hacer al individuo un producto derivado y por consiguiente secundario. ORTEGA nos ha presentado el carácter originario de individuo y sociedad y nos ha dejado planteado el estado de tensión como CERVANTES A DON QUIJOTE y al vizcaíno con la almohada en alto.

KARL RAHNER ha hecho explícitamente la aplicación de la doctrina orteguiana al orden teológico. El libro *Das Dynamische in der Kirche*<sup>5</sup> comienza con el capítulo: "Principios e imperativos". Principios son las leyes y programas universales; las consignas que predicen lo mejor en general. Pero Rahner sigue preguntando: ¿Es el

5 Verlag Herder, Freiburg, 1958. La otra obra de RAHNER aquí usada es *Schriften zur Theologie*, I, tercera edición, Benzinger Vlg., Einsiedeln, 1958. De estas obras existe traducción española, pero me ha sido inaccesible.

hombre-individuo un caso particular del hombre-especie, de manera que los principios universales puedan serle aplicados como la proposición mayor de un silogismo a una conclusión? No. El individuo no es un simple caso de la especie; la individualidad, la personalidad es una nota positiva; ahora bien, entonces esta nota positiva que constituye la individualidad, ha de tener una regla moral y esta regla es el imperativo, distinto del principio universal. Lo que funda en última instancia la ética práctica de cada individuo es su respuesta a los imperativos individuales, como antes hemos visto.

Aplicado esto a la doctrina de la Iglesia, se ve que el Magisterio propone principios con carácter obligatorio; pero por otra parte "es claro que la Iglesia no está en posesión de todos los imperativos importantes práctica y moralmente para los individuos, los estados y los pueblos. A nadie, por ejemplo, prescribe la Iglesia ni puede prescribir la profesión que ha de tomar, aunque este imperativo es muy importante para el individuo y su salvación e incluso para la Iglesia misma (en momentos de carencia de sacerdotes, por ejemplo)" (RAHNER, pp. 24-25). Respecto de los estados, la Iglesia puede declarar ilícitos ciertos modos de gobierno; pero dentro de los modos lícitos no puede determinar ninguno concreto. La Iglesia tiene que dejar un margen a la decisión individual y colectiva. "Aunque los principios que propone son muy saludables, respecto de los imperativos últimos de los individuos y de los pueblos, la Iglesia nos deja literalmente en la estacada, es decir, no nos exime de la lucha y responsabilidad de encontrar esos imperativos, elegir, hacerlos realidad. El imperativo acertado, el que responde al aquí y al ahora, a la situación histórica del individuo; y el imperativo desacertado, pueden ser perfectamente morales" (RAHNER, pp. 25-26).

Todo el artículo de RAHNER sigue por este tenor. Quien haya tenido que resolver en su vida un problema de vocación religiosa entenderá muy bien eso de que la razón y el Padre Espiritual le dejan a uno en la estacada. Pero es lo único que pueden hacer. Los imperativos individuales, irreductibles a silogismos fundan la vida como responsabilidad individual, como drama, como forzosidad de elección, como incertidumbre y riesgo. Doctrina de UNAMUNO, ORTEGA y KARL RAHNER. Si se ha dicho que España no había tenido un filósofo desde SUÁREZ hasta ORTEGA, yo creo sinceramente que desde SUÁREZ no ha tenido la Iglesia un teólogo tan genial como KARL RAHNER.



## III

*Razón histórica y teología católica*

El paso decisivo del pensamiento de ORTEGA es aplicar la doctrina de la razón vital, que estudiaba al hombre en su constitución ontológica de modo "sincrónico", a los hechos sociales y al hombre en sentido diacrónico. En *Historia como sistema* (1935) ORTEGA se interesa, como siempre, por una definición clara de los fenómenos humanos. El hombre se distingue de las cosas en que no tiene naturaleza, sino que tiene historia. El hombre no es una cosa acabada y hecha, sino que está siempre haciéndose. Los escolásticos modernos aplican al cambio histórico la duplicidad sustancia-accidente y el resultado es deletéreo, porque suponen un concepto de sustancia e inmutabilidad equivalente a la inmutabilidad de la piedra. Según la imagen escolástica tendríamos una sustancia inmutable, localizada en algún sitio y, como la cantidad, calidad, relación, etc., son accidentes, la sustancia permanecería inmutable, mientras todo lo demás cambiaría. ORTEGA reacciona contra estas ideas y proclama el cambio. Entonces se le malentiende por el otro lado; y es que, cuando ORTEGA habla de la evolución del hombre como "cambio sustancial", se cree que el hombre deja de ser hombre, algo así como si una piedra se convirtiese en planta. Razón histórica en un primer sentido es la constitución dialéctica del hombre, que es perpetuo cambio y a la vez el mismo durante toda su trayectoria; el hombre tiene, pues, una naturaleza que es ser historia.

Razón histórica significa además el reconocimiento de un poder que tiene el simple paso del tiempo y de las generaciones para hacer inteligible lo que en un tiempo no lo era y para hacer lícito lo que en un tiempo no lo era (piénsese en el concepto jurídico de prescripción).

Finalmente desde la estructura individual "yo soy yo y mi circunstancia", razón histórica es la aplicación de nuestra mente al conocimiento de la estructura que en cada momento histórico presenta la vida. La doctrina de las generaciones es un intento de sistematizar ese cambio de estructuras de la vida.

Estos sentidos de la fórmula "razón histórica" me habían hecho planear un capítulo con el siguiente esquema:

1. Razón histórica y Sagrada Escritura. Inspiración, formación del canon definitivo. Sagrada Escritura y tradición eclesial.
2. El poder de las llaves. Presentar los casos en que históricamente constan transformaciones de cosas que se creían esenciales, por ejemplo en cuanto a la naturaleza de los sacramentos.
3. Razón histórica y evolución del dogma.

Las dos primeras partes del esquema es imposible tratarlas. Un tratamiento condigno exigiría tantas páginas como las dedicadas al capítulo anterior. Sólo nos vamos a detener en la tercera. Los teólogos católicos que yo pensaba usar para demostrar que la razón histórica es la mejor base filosófica para entender los problemas planteados son KARL RAHNER y JOSEF PASCHER, que en sus libros sobre historia de los sacramentos nos ha mostrado la esencial historicidad de la "materia" y la "forma" de los mismos. De KARL RAHNER pensaba aducir su libro *Sobre la inspiración de la Sagrada Escritura (Über die Schriftinspiration, Freiburg, 1958)*. Otro problema imposible de tocar, pero cuya solución sólo puede esperarse de la "razón histórica" es el problema del mal moral. Pero en el tema de la evolución del dogma tendremos el ejemplo más claro de la síntesis que venimos pergeñando.

### *Razón histórica y evolución del dogma católico.*

Siempre ha sido problema para los teólogos el explicar la proliferación del árbol dogmático a través de los siglos. Si la revelación cristiana se cerró con la muerte del último apóstol ¿Cómo en 1854 se declara revelado el dogma de la Inmaculada Concepción y en 1951 el de la Asunción de la Stma. Virgen al cielo en cuerpo y alma?

Los modernistas no encontraban dificultad en admitir esta evolución a costa de negar la identidad de la Iglesia consigo misma a través de los siglos. Frente a ellos, los teólogos propusieron la teoría de "la evolución homogénea del dogma"; donde la palabra homogénea significa evolución en la identidad.

La obra clásica sobre este punto es *La evolución homogénea del dogma católico*, publicada hacia 1925 por el P. MARÍN SOLA, dominico. Esta obra es hoy fácilmente accesible en la edición de B. A. C. (Madrid, 1952. Hay segunda edición). Según el P. MARÍN SOLA los

dogmas nuevos derivan de los ya existentes como la conclusión de un silogismo deriva de la proposición mayor, introduciendo como proposición menor una proposición no revelada. Pero entonces se pregunta: si la conclusión se deduce usando como medio una proposición no revelada ¿Cómo puede ser revelada la conclusión? ¿No es ya una deducción con valor puramente lógico de cuya verdad, por muy segura que sea, no se puede hacer responsable a Dios? MARÍN SOLA distingue entonces entre conclusiones *formalmente* implicadas en la proposición mayor y conclusiones sólo *virtualmente* implicadas en la mayor, que en este caso sería ya el dogma existente. Sólo las formalmente implicadas serían dogma; las virtualmente implicadas no lo serían.

Frente a esta doctrina tiene KARL RAHNER dos estudios: uno aparecido ya en español: "Sobre la evolución del dogma" (*Schriften zur Theologie*, I, 49-90); y otro que completa al anterior: "Überlegungen zur Dogmenentwicklung", *Zeitschrift für katholische Theologie*, 80 (1958), 240-263.

Lo primero que hace RAHNER es constatar que el punto de partida de estas discusiones ha de ser la fe apriori en la Iglesia; de manera que, si ante un dogma concreto, no se ve el proceso de unión con el cuerpo de otras verdades reveladas, no por eso ha de dejar de admitirse. Lo que deriva de aquí es que no se puede reducir a un sistema único y tan reducido de miras como el silogístico, la variedad de modos posibles de encontrar esa conexión entre el dogma existente y el dogma nuevo. Habrá dogmas en que el silogismo sea fácilmente comprobable, pero aún en estos lo más probable es que la Iglesia no se haya acordado de hacer el silogismo, sino que el dogma se declare antes de que la derivación lógica se vea. En otros dogmas, el silogismo no será posible. Sin embargo, el dogma nuevo no podrá nunca contradecir dogmas anteriormente aceptados y en este sentido, siempre habrá una cierta conexión entre las distintas verdades admitidas como reveladas.

Tras estas reflexiones RAHNER analiza el significado de la expresión: "la revelación se cerró con la muerte del último apóstol" y su resultado es: "Antes de Cristo, la misma acción de Dios en el mundo estaba abierta... Ahora en cambio, hemos llegado a la realidad definitiva que no será ya sobrepasada... El cierre de la revelación es algo positivo, no negativo" (*Schriften*, I, 59-60). Por consiguiente no debemos entender que con ese cierre se nos dio una especie de ca-

tecismo con los dogmas inscritos para siempre. Por de pronto, cuando un hombre habla, la palabra humana dice siempre más y menos de lo que el hombre quiere decir (*Schriften*, p. 73); ahora bien, a Dios no le ocurre esto, sino que él quiere decir todo lo que su palabra dice. Habría, pues, que admitir que los dogmas *virtualmente* contenidos en otros, han sido previstos y por consiguiente co-revelados por Dios con los dogmas explícitamente revelados.

Pero todo esto son sutilezas para salvar lo dicho por los teólogos anteriores. Cuando RAHNER entra en sus innovaciones, pone el ejemplo de un joven —en sus clases especificaba más: un joven tirolés. RAHNER explicaba en Innsbruck— profundamente enamorado; este joven *sabe* mucho más del amor, que lo que puede *decir*. “Comparado con su *saber* del amor, lo que él dice en sus cartas amorosas es de una pobreza extrema” (*Schriften*, p. 75). Pero si va reflexionando paulatinamente sobre su experiencia, sin perder esta experiencia, poco a poco llegará a una serie de proposiciones reflejas que no son un saber nuevo, puesto que todas cobran sentido en su experiencia amorosa, presente desde el principio, sino una auténtica “explicitación” de un contenido que no cambia. A su vez, cuando el joven tirolés “sabe reflexivamente sobre su amor, ese saber es mucho más rico que un conjunto de frases sobre el amor, porque ese saber se convierte en un momento constitutivo de su experiencia amorosa, que era el punto de partida” (*Schriften*, p. 76).

Desde esta analogía explica el gran teólogo, cómo al principio le fue entregado a la Iglesia un mensaje, que aceptó; y la vida histórica de la Iglesia, con el trabajo teológico, los embates de las herejías, el desarrollo de la liturgia, etc., no es más que el proceso de reflexión y a su vez, nueva conformación de ese mensaje, siempre idéntico y siempre nuevo: “A cada época se le da su propio tipo de conciencia de la fe” (*Schriften*, p. 80).

Después de esta explicación, en el artículo “Überlegungen zur Dogmenentwicklung” RAHNER se plantea la pregunta: ¿Con qué derecho visible y tangible, susceptible de ser detectado en la conciencia, se da el salto del estadio en que un dogma aún no se considera con toda seguridad revelado, al estadio en que se acepta ya como revelado por Dios? Este es, dice RAHNER, el problema esencial, de la evolución del dogma; y para resolverlo abre dos caminos, que parecen leídos en la razón vital y en la razón histórica de ORTEGA:

Primero: “Una decisión no es nunca la pura ejecución de una

idea; la decisión es también el origen de la luz, que justifica la decisión" (art. cit., p. 262). Esto nos hace recordar el acertijo filosófico de MACHADO:

"Luz del alma, luz divina,  
faro, antorcha, estrella, sol.  
Un hombre a tientas camina,  
lleva a la espalda un farol".

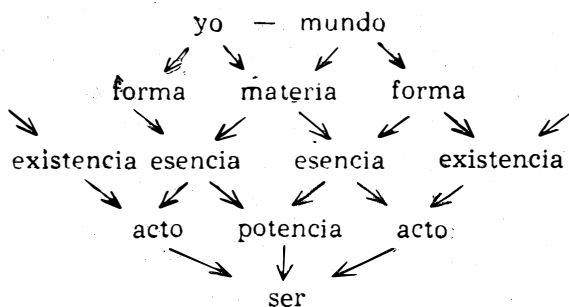
... ..  
"Se hace camino al andar".

Segundo: "Se trata de un crecimiento de la fe dentro de la fe. Se trata de la fe de la Iglesia Universal. Por eso, en muchos casos, por lo menos, la fe de toda la Iglesia respecto de una determinada verdad, precede a la declaración explícita del magisterio extraordinario; se trata, pues de un proceso casi imperceptible de crecimiento, maduración y realización de la fe de todo el pueblo cristiano en conexión con el magisterio ordinario de la Iglesia" (art. cit., p. 263).

#### IV

##### "Yo soy yo y mi circunstancia"

1. *Virtualidad filosófica.* Esta fórmula en cuyo análisis fue tan poco feliz el P. RAMÍREZ, representa la culminación del pensamiento orteguiano. Respecto del pensamiento escolástico contiene una importante innovación. Santo Tomás partía de una duplicidad irreductible: yo y mundo; casi correlativa con la anterior, había otras: espíritu y materia; entendimiento y sentidos. Toda la ontología escolástica era buscar explicación a los fenómenos y cambios de esa duplicidad primitiva, y para explicar esos fenómenos se desemboca en términos más generales, que no explicaban nada, sino que eran términos equívocos y lógicamente necesitaban más explicación que la duplicidad primera. Los problemas de la ontología escolástica pueden reducirse al siguiente esquema:



Para explicar los cambios sustanciales del orden físico pensaron el hilemorfismo; la materia y la forma componían la esencia; esencia y existencia son creadas por Dios, pero la existencia concreta es lo que a las cosas les viene de fuera. La existencia es acto y la esencia está constituida por un elemento acto —la forma— y un elemento potencial: la materia. El ser es el término que abarca todos esos modos de ser. Dios está fuera de ese esquema, aunque para la mayor parte de escolásticos —para todos los clásicos excepto Santo Tomás— se identifica con el ser de la ontología.

En este esquema queda fuera *la vida*. La unidad yo-mundo. Precisamente el problema crítico nació en Descartes al reflexionar sobre la unión de esa originaria duplicidad. La vida, la unión del yo y el mundo era para los escolásticos un accidente, un acto segundo: conocimiento o acción<sup>6</sup>.

Este es el esquema de la escolástica, todavía hoy. Sin embargo, los grades pensadores, aunque sucumban a terminologías fósiles, como la aristotélica en este caso, las rompen continuamente ante la experiencia. Así, Santo Tomás, para quien la *vida* es un accidente, dice en otro lugar: “Anima verius habet suum esse ubi amat, quam ubi est” (I Sent., 15, 5, 3 ad 2). O sea, que el puro ser, que en el esquema era la realidad originaria, es algo abstracto y sólo en la realización que es vivir con las cosas, el alma es en verdad.

Otro concepto en que el escolástico supera la duplicidad es el concepto de relación transcendental. En el esquema aristotélico de

6 “Vitae nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere seipsum: non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam cui convenit secundum suam naturam movere seipsam... Quandoque tamen vita sumitur minus proprie pro operationibus vitae, a quibus nomen vitae assumitur” (*Summa Theologica*, I, c. 18, art. 2, ad 1). Para nosotros, la vida es incomprendible sin operación.

categorías la relación es un accidente; pero hay relaciones que no son accidentes; la relación trascendental es el término que expresa estas realidades. El hombre por ser materia está transcendentalmente referido a espacio y tiempo; por ser sensible, a todo lo sensible; por ser inteligente, a todo el ser.

Se ve hasta qué punto cabe una síntesis entre la estructura de la vida como la piensa Santo Tomás y la piensa ORTEGA y se ve hasta qué punto la formulación orteguiana supera los titubeos de la escolástica. El que ORTEGA en *El tema de nuestro tiempo* pretenda consagrar la vida en sentido puramente terreno, ya sobrepasa el tema de la estructura de la vida y, por consiguiente, su virtualidad filosófica. Con fe en Dios y viendo esta vida como camino para la eterna, pretendía también San Bernardo consagrarla: "La vida es algo muy importante: es lo más importante de todo"<sup>7</sup>.

## 2.—La vida en ORTEGA y la cristología de RAHNER.

La virtualidad de la fórmula de ORTEGA es tal, que RAHNER la aplica nada menos que al misterio de la Encarnación del Verbo. "La Encarnación aparece como vinculada al punto en que Dios alcanza al mismo tiempo la mayor cercanía y lejanía respecto del otro-que-él (poniendo a la vez a este otro), en cuanto Dios se objetiva radicalmente en el que es su imagen y de esa manera logra ser sí mismo con más propiedad; en cuanto Dios toma a su criatura como su más radical propiedad, no quedándose simplemente con el papel de fundador extra-histórico de una historia ajena, sino inmiscuyéndose en ella y haciéndola su propia historia. Por otra parte, hay que tener en cuenta, que el mundo es una unidad en la que todo está referido a todo y, por consiguiente, quien toma un sector de este mundo para concertirlo en su propia historia, toma al mundo como totalidad. convirtiéndolo en circunstancia propia" (*Schriften*, I, pp. 185-186).

---

7 Predicando San Bernardo sobre San Pedro y San Pablo dice: Quid ergo docuerunt vel docent nos apostoli sancti?... Non Platonem legere nec Aristotelis versutias inversare... Docuerunt me vivere. Putas parva res est scire vivere? Magnum aliquid, imo maximum est" (*Sermo* I, 3. PL, 183, 407).

## V

*Abogado del diablo*

Este capítulo hay que trucidarlo. Estaba destinado a catalogar algunos textos en que ORTEGA interpreta a Dios y hace manifestaciones acatólicas. Otras veces, cuando encuentra un catolicismo inteligente, muestra su admiración. Aquí era el momento de plantear cuáles son las posibilidades de demostrar la existencia de Dios. Santo Tomás en el primer artículo de la Suma Teológica, dice que es "moralmente necesaria la revelación", porque muy pocos pueden llegar a una demostración metafísica. Yo intentaba remozar el concepto escolástico de posibilidad o imposibilidad moral, poniéndolo en relación con lo que hoy llamaríamos posibilidad e imposibilidad histórica. En ORTEGA puede seguirse una trayectoria de aceptación de la vida en su sentido finito y cismundano y a la vez una trayectoria de auténtico dolor por no tener respuesta para "las últimas. dramáticas preguntas". En 1935, "perdida la fe en la ciencia al hombre no le queda más que su desilusionado vivir". En el término "desilusionado" me parece ver la confesión de un vacío, un deseo y una esperanza. De aquí hubiera pasado a una interpretación existencial de la quinta vía de Santo Tomás; la vía que llega a Dios como necesidad de una definitiva restauración del orden y la justicia; necesidad de una última y recóndita armonía.

Nada de esto puede ya tratarse, si el artículo ha de ser legible de una sentada. Sólo un mínimo detalle, que considero justo en estas páginas de justificación.

JERÓNIMO MALLO<sup>8</sup> cita como los dos mayores enemigos de ORTEGA en España a Don Eduardo Martínez, obispo de Zamora y al P. Santiago Ramírez, dominico. Es verdad; sin embargo a mí me complace recordar que D. Eduardo Martínez, cuando era obispo auxiliar de Toledo, allá por 1945, me confirmó en la fe; y que a la muerte de ORTEGA, el P. Jesús Valbuena, dominico, me mandó leer las obras del pensador para exponer su pensamiento en la Universidad Pontificia de Salamanca en la fiesta de Santo Tomás. He aquí cómo el primer intento de presentar un ORTEGA cristiano se debe al Señor Obispo de Zamora y a un Padre dominico.

---

8 J. MALLO, "La discusión entre católicos sobre la filosofía de Ortega". *Cuadernos Americanos*, XXI (1962), 157-166.