

NOTAS Y COMENTARIOS

DIOS Y LO RELIGIOSO EN LA OBRA DE ORTEGA Y GASSET

Delimitación del tema.

Vamos a enfrentarnos con un tema delicado y por lo mismo me interesa dejar bien explícito desde un principio qué es lo que se pretende y a qué se renuncia. No se habla aquí de Dios en «la vida» de Ortega. Es ese un asunto que, además de muy personal y dudosamente interesante para el lector, está erizado de peligros. Además, para abordarle con un mínimo de lealtad, se requieren más datos de los que yo poseo. Sólo quien haya vivido en proximidad personal con nuestro filósofo podría aventurarse por esta región tan arriesgada. A mí en este trabajo me interesa poner en claro, en cuanto lo permitan los datos que poseemos, no cómo vivió lo religioso, sino cómo lo definió, cómo teorizó sobre ese asunto.

No utilizo «todos» sus escritos. Queda fuera el epistolario, del que se ha publicado sólo una insignificancia, y que sin duda nos podría proporcionar pistas interesantes. Quedan fuera aquellos escritos primerizos que no han sido recogidos en las *Obras Completas*, sin duda por voluntad del autor. Para el presente estudio se tienen en cuenta los escritos incluidos en los nueve volúmenes de las *Obras Completas* que editó la Revista de Occidente.

El acervo de páginas de estos nueve volúmenes, que prácticamente abarcan toda su vida de escritor, ofrece garantías suficientes para pensar que tenemos entre las manos un material capaz de ser organizado y sistematizado, hasta cierto punto.

Es verdad que Ortega no dedicó ningún trabajo serio y ex profeso al tema religioso. Lo es también que, por un cierto pudor y aristocratismo espiritual, rehuía la confesión íntima, que hasta en estética consideraba como un tanto plebeya. Sin embargo también escribió lo siguiente: «Yo estoy presente en cada uno de mis párrafos y si se pone el dedo en cualquiera de mis páginas, se siente el latido de mi corazón» (VIII, 17). No conviene olvidar esto.

El tema de Dios y de lo religioso le salió al paso tangencialmente en numerosas ocasiones, ocasiones que aprovechó para expresar en forma breve, con frecuencia un tanto ambigua, lo que pensaba sobre

el particular. Parece claro que hubo una evolución en el pensamiento orteguiano sobre Dios y lo religioso, aunque resulta arriesgado poner alguna precisión sobre ello. Si el pensamiento de Ortega, como observó agudamente Julián Marias, tiene la intermitencia de los icebergs, esto ocurre superlativamente cuando se trata del tema religioso.

No escatimaré las citas textuales, a fin de que el lector juzgue por sí mismo y pueda, si lo cree oportuno, ensayar una interpretación distinta de la mía.

Valoración de lo religioso.

La primera afirmación que conviene dejar establecida desde el comienzo es que Ortega se mostró en todo momento respetuoso con lo religioso. Ya en la primera época de su vida de escritor, cuando lo religioso cede en él el paso a lo científico, escribió: «Yo no concibo que ningún hombre, el cual aspire a henchir su espíritu indefinidamente, pueda renunciar sin dolor al mundo religioso: a mí, al menos, me produce enorme pesar sentirme excluido de la participación en ese mundo» (I, 431). Se queja de la amputación que ha sufrido en su fe católica.

La emoción de lo divino ha sido el hogar de la cultura y probablemente lo seguirá siendo siempre. Y es que ser hombre religioso es una de las necesidades constitutivas de la condición humana (IV, 551).

El libro de Fogazzaro «El Santo», que era una queja doliente porque la Iglesia, a su parecer, había perdido la pobreza que le enseñó su fundador y porque rehusaba aceptar la dirección del progreso social, lo sintió Ortega como una posible abertura y retorno al catolicismo. Piensa entonces que si la Iglesia intentara entablar una conversación eficaz con la ciencia moderna, y una reforma de la práctica evangélica en el sentido de un volver a una mayor simplicidad y pobreza evangélicas según el espíritu de san Francisco, «¿no podríamos nosotros ser también algún día católicos?» (I, 431).

Cuenta por aquellas mismas fechas que cierto día, en un pasillo del Ateneo, le confesó un ingenuo ateneísta que él había nacido sin el prejuicio religioso. «Y esto me lo decía, poco más o menos, con el tono y el gesto que hubiera podido declararme: Yo, ¿sabe usted?, he nacido sin el rudimento del tercer párpado» (I, 431).

Y el elemento religioso, una concepción religiosa del mundo, es aún más imprescindible para un pueblo que para un individuo. «Un individuo o un grupo de individuos puede vivir con una concepción del mundo que no sea religiosa, sino, por ejemplo, científica; pero un pueblo como tal no puede tener más idea del mundo que una idea religiosa» (IX, 106).

La vida ha sido vivida históricamente hasta el renacimiento como vida religiosa. «Noten cómo ha bastado rozar este punto de la condición humana para que afluyan por sí mismos a nuestros labios y oídos los vocablos más religiosos: dedicación, consagración, destino. Noten al propio tiempo cómo esos vocablos han perdido en la lengua usual su resonancia patética, trascendente, y perpetúan, prolongan, ya trivializada, su existencia verbal» (IX, 14). La edad moderna se caracteriza por el paso de un mundo sagrado, cual lo fue el antiguo y el medieval, a un mundo profano. Y esa profanidad, ese abandono del destino religioso, trascendente, de la vida humana es considerado por Ortega como «chabacanería contemporánea».

Concepto de lo religioso.

Ortega se opone a que se llame religión a cualquier cosa, hasta a movimientos que, como el budismo, no creen en ningún dios. Pero ya aquí surgen algunas dificultades. ¿Qué significa ese retorno a lo religioso, abandonado a través de la edad moderna? En principio significaría sólo el retorno a un plano de ultimidades, frente a ese otro plano de puras presencias, que culminó con el positivismo en una total ceguera para todo lo que estuviera más allá de los «hechos» que se nos entregan en la experiencia sensible. La filosofía moderna nos dejó con ello en presencia de un mundo relativo, insuficiente. Frente a ese relativismo Ortega partió en busca de lo absoluto. Eso absoluto existe. «Más allá de las culturas está un cosmos eterno e invariable, del cual va el hombre alcanzando vislumbres en un esfuerzo milenario e integral, que no se ejecuta sólo con el pensamiento, sino con el organismo entero, y para el cual no basta el poder individual, sino que es menester la colaboración de todo un pueblo. Periodos y razas —o, en una palabra, las culturas— son los órganos gigantes que logran percibir algún breve trozo de ese trasmundo absoluto» (III, 313).

Ortega nos hablará —lo veremos más adelante— de lo absoluto que busca la filosofía y que las religiones llaman Dios. Esto nos plantea un espinoso problema. Y es que, si sucede que lo absoluto de la filosofía resulta ser algo inmanente al mundo, la religión misma tiene que renunciar a una realidad de veras trascendente.

En efecto, en las primeras obras aparece lo religioso como una pura proyección del espíritu del hombre hacia lo infinito. Lo que harían las religiones era personificar ese absoluto, porque sólo a un ser personal se le tributan los actos que Ortega considera específicamente religiosos. «La religión consiste en un repertorio de actos específicos que el ser humano dirige a la realidad superior: fe, amor, plegaria, culto» (II, 493).

En otras ocasiones la realidad, que en las religiones es objeto de tales actos, queda privada de toda auténtica trascendencia. Ya veremos más adelante el sentido que Ortega otorga al término «trascendencia». Son suyas estas palabras nada ambiguas, por cierto: «Es lo cierto que sublimando toda cosa hasta su última determinación, llega un instante en que la ciencia acaba sin acabar la cosa: ese núcleo trascientífico de las cosas es su religiosidad» (I, 431). La religiosidad es, pues, una dimensión de las cosas: sólo que a esa dimensión no llega la ciencia. La actitud religiosa del hombre, por consiguiente, no consistiría más que en captar esa región ultracientífica de las cosas. En tal caso la actitud religiosa del hombre ya no va a consistir en plegaria o culto, sino en seriedad, en respeto ante las cosas. La antítesis no sería el ateísmo, sino la frivolidad. He aquí mundanizado todo ese campo de lo religioso, por el que más arriba se mostró tan respetuoso.

Pero no vamos a contentarnos con esta constatación, que volveremos a encontrar más adelante cuando nos preguntemos qué es Dios. Tenemos que investigar más a fondo esa región de la religiosidad mundana.

Para Ortega el origen de lo religioso hay que buscarlo en el hombre. Ortega ya no es subjetivista ni relativista. Los que le han acusado de ello, confundiendo subjetivismo relativista con perspectivismo, han padecido una equivocación. Pero decir esto no es decir que el perspectivismo orteguiano haya dado con la razón metafísica decisiva que justifique la esencia absoluta de los valores, en nuestro caso del valor religioso. Aunque tampoco, de suyo, está cerrado a esa explicación definitiva.

Lo verdadero, lo mismo que lo justo, lo religioso y lo bello, si lo son, lo son para todos y para siempre. «Una justicia que sólo para un tiempo o una raza sea justa, aniquila su sentido. También hay un relativismo y un racionalismo en ética y en derecho. También lo hay en arte y en religión. Es decir, que el problema de la verdad se generaliza en todos aquellos órdenes que resumimos en el vocablo «cultura» (III, 164).

Lo verdadero, lo bueno, lo religioso son normas que se dan independientemente de nosotros, más allá de nuestra individualidad, al mismo tiempo que son una función vital. Es ese el doble carácter que ostentan los fenómenos intelectuales y voluntarios y que se encuentra «con pareja evidencia en el sentimiento estético y en la emoción religiosa... Por una parte son producto espontáneo del sujeto viviente y tienen su causa y su régimen dentro del individuo orgánico; por otra parte, llevan en sí mismos la necesidad de someterse a un régimen o ley objetivos. Y ambas instancias —nótese bien— se necesitan mutuamente» (III, 165-6).

Esto, al margen de todo contexto, puede ser aceptable. Pero lo deja de ser si perseguimos el sentido que se da en Ortega a ese régimen o ley objetivos. Aquí está la clave del problema. La verdad, la justicia, la religiosidad poseen «un valor en sí». ¿Cuál? San Agustín, para presentar un ejemplo de máxima diafanidad sobre el tema, descubre en ese valor en sí a Dios y es ése uno de los caminos de que se sirve para llegar al Dios personal. Presento aquí su testimonio para que, por contraste, se pueda apreciar con justeza la postura orteguiana. Escribió el santo: «En consecuencia, no podrás negar que existe la verdad inmutable, que contiene en sí todas las cosas que son inmutablemente verdaderas; de la cual verdad no podrás decir que es propia o exclusivamente tuya o mía o de cualquier otro, sino que se halla pronta y se ofrece en común a todos cuantos son capaces de ver las verdades inmutables» (*De lib. arb.*, II, 12, 33). Y exclama: «Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt quae vera sunt omnia... Deus bonum et pulchrum, a quo et per quem bona et pulchra sunt quae bona et pulchra sunt omnia».

La justificación de esa validez en sí la encuentra san Agustín, y tras él toda la filosofía cristiana, en Dios. Ortega, en cambio, la encuentra en el hombre.

Para aclarar esta afirmación hagamos una breve referencia a su teoría de los valores, uno de los cuales es el valor religioso. Nos viene a decir que ese mundo espiritual de la justicia, de la verdad, de la sacralidad, no es más que una *cualidad*. Una cualidad que captamos al enfrentarnos con las cosas, pero que no remite a ningún ser personal y trascendente.

Esas cualidades son de las cosas: pero las cosas las ostentan gracias a que el hombre va hacia ellas con una especie de *apriori*. No caemos en el subjetivismo relativista. En «El tema de nuestro tiempo» hace surgir del hombre el mundo de la cultura, uno de cuyos ingredientes es lo religioso. «Vida espiritual no es otra cosa que ese repertorio de funciones vitales, cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvital» (III, 167).

El valor transvital no existía antes de ejecutar el hombre su acción, de lo contrario no lo llamaría producto o resultado de la acción vital. Se comienza, pues, con una exigencia vital, que es un sentimiento. El hombre no es, como piensa la corriente aristotélica, conocimiento primero y luego tendencia. Somos ante todo un sistema de preferencias. Hay en nosotros una exigencia radical —que es irracional, desde el momento que no podemos dar razón de por qué la tenemos— de belleza, de justicia, de religiosidad. Esas exigencias entran en actividad al ponernos en contacto con las cosas, y de ese maridaje surgen los valores de justicia, verdad, belleza, etc. «Consecuentemente, las funciones vitales en que esas cosas se producen,

además de su valor de utilidad biológica, tienen un valor en sí» (III, 167).

Este adverbio «consecuentemente» está aquí para tapar definitivamente un agujero que, a la postre, sigue destapado. ¿Cómo nos justifica Ortega que un producto del sentimiento de justicia, de religión, al ser puesto en la existencia, adquiera de pronto un «valor en sí»? Ortega se refugia, como otros muchos axiólogos, en un mundo ideal, no existente, pero que tuviera consistencia en sí mismo. En ese caso la función vital serviría para patentarnos esa idealidad ultra-sujetiva y que se bastaría a sí misma. Y no deja de insistir, en este caso con exceso, en la parte de función vital que poseen estos valores. «El culturalista se embarca en el adjetivo «espiritual» y corta las amarras con el sustantivo «vida» *sensu stricto*, olvidando que el adjetivo no es más que una especificación del sustantivo y que sin éste no hay aquél» (III, 168).

*El fundamento de los valores es una idealidad
en vez de una realidad en Ortega.*

La diferencia entre este orbe espiritual y el biológico consiste en que el biológico queda confinado en la utilidad orgánica que satisface, y el espiritual se objetiva y adquiere un valor en sí, aunque esto no ha de llevarnos a olvidar que dicha objetivación no debe hacerles perder contacto con la vida. Esta distinción, dicho sea de paso, me parece a todas luces insuficiente y en este punto la doctrina orteguiana no puede aceptarse sin más.

Además, lo religioso ha quedado reducido a ser algo tan exclusivamente personal, que resulta imposible y anacrónico el mismo intento de comunicarlo. Y esto, si no me equivoco, lo afirma Ortega no sólo del acto religioso en cuanto acto subjetivo, lo cual es obvio, sino en cuanto a su mismo contenido, ya que, por lo visto, carece de contenido conceptual y conceptualizable. «Las religiones, como sustancias transferibles y expansivas, han fenecido para siempre... Una propaganda de actos de fe es un anacronismo. Otra cosa sería una propaganda con fe de ideas científicas o, por lo menos, precisas» (I, 121). Y un poco más adelante afirma: «La verdad no tiene otro camino que la ciencia: la fe sólo lleva a creer».

Era una época en que Ortega consideraba a la ciencia como la panacea universal, y la ciencia no era solamente el único camino de la verdad, sino que era asimismo el medio de mejorar a los hombres: «para hacer hombres buenos hay un medio: ciencia» (I, 120).

Más adelante, en 1933, su fe en la ciencia había decaído un tanto; por estas fechas ya confesaba que la ciencia sola no salva al hombre. Recordará que en su juventud, en Alemania, fue educado en el cul-

turalismo, donde «no había más Dios que la cultura, y Hermann Cohèn, su profeta» (IX, 560).

Desde el punto de vista histórico la realidad para la que se ha vivido, a partir de la edad media, sufre esta trayectoria: La edad media vive para la religión. Dios constituía, como lo estableció el cristianismo, la realidad suprema, que daba sentido a todo lo demás. Se vivía, por tanto, para la religión, para Dios.

En la edad moderna Dios va quedando al fondo del paisaje y la vida, sin esa instancia suprema, aparece paulatinamente secularizada. El renacimiento fue la época más irreligiosa de la historia. Luego, con el idealismo y la ilustración, se crea un sucedáneo de Dios: la cultura. Es la época que perdura hasta nuestro siglo. Ortega cree que ha sido nuestra época la que ha sustituido la cultura por la vida. Ahora ya no se vive ni para Dios ni para la cultura. La vida no necesita de ninguna de esas dos justificaciones. La vida pasa a ser el valor supremo, y los demás es preciso situarlos dentro de la vida, al servicio de la vida. «Se ha vivido para la religión, para la ciencia, para la moral, para la economía..., lo único que no se ha intentado es vivir deliberadamente para la vida» (III, 179-80).

Se comprende que se resista a subordinar la vida a algo que en su día fue segregado por la vida misma. Sería como inventar un ídolo y luego consagrarle la propia existencia. Si en los primeros años rindió culto a la ciencia, en general a la cultura, muy pronto dejó de ser culturalista y estableció otra escala de valores. Es la vida la destinada a establecer una jerarquía entre los valores (III, 190). «Cuanto más lo pienso más claro me parece que la vida existe simplemente para ser vivida», y no para dedicarla al arte, a la ciencia, a la cultura. Son esas realidades las que tienen que venir, humildes, a ofrecer sus servicios a la vida.

¿Permaneció ya definitivamente en esa postura? Me parece dudoso. Posteriormente insiste en la prioridad del yo, pero más bien en el sentido gnoseológico que en el ontológico. Es Dios el que adquiere el rango supremo de la realidad, aunque, naturalmente, para que yo lo acepte tiene que hacerse presente en mi vida.. «Dios mismo (advíertarse la expresión), para serme Dios, tiene que arreglárselas para denunciarnos su existencia y por eso fulgura en el Sinaí, se pone a arder en la retama al borde del camino y azota a los cambistas en el atrio del templo, y navega sobre Gólgotas de tres palos, como las fragatas» (VII, 101).

El tema de Dios.

Ortega mienta a Dios con bastante frecuencia, pero es expuesto tomar en serio todo lo que dice referente a El, ya que muchas veces

se sirve de conceptos teológicos para ilustrar un pensamiento suyo, sin que ello implique el que se haga responsable de la afirmación de lo que esos conceptos expresan.

Cuando se apartó del catolicismo, su alejamiento de toda religión fue tan radical que se quedó sin Dios. Hubo una época en que Ortega dejó de creer en Dios. «Los dioses son lo mejor de nosotros mismos, que, una vez aislado de lo vulgar y peor, toma una apariencia personal» (II, 58). La divinidad queda, por tanto, reducida a una proyección en un ser con «apariencia personal» de lo que hay de mejor dentro de nosotros. Pero, mejor que recoger textos aislados, voy a seleccionar algunos pasajes más importantes, donde el tema de Dios es abordado con cierta extensión y no sólo de paso.

El primer texto va a ser aquel famoso artículo del «Espectador», titulado «Dios a la vista». Fue publicado en 1927, y en él nos habla de que hay épocas en las que Dios llega casi a desaparecer del horizonte, mientras en otras emerge muy visible y próximo el acantilado de la divinidad. «La hora de ahora es de este linaje y procede gritar desde la cofa: «¡Dios a la vista!».

Nos advierte que esta cercanía de Dios no es de orden religioso, al menos no lo es necesariamente. Aunque las religiones tienden a acaparar a Dios, el tema de lo divino es también un asunto profano. Frente a los actos de fe, de amor, de plegaria, de culto, hay acerca de Dios actos mentales perfectamente ajenos a la religiosidad. «En este sentido cabe decir que hay un Dios laico, y este Dios, o flanco de Dios, es lo que ahora está a la vista».

Hasta ahora no tenemos nada que objetar, ni siquiera tiene por qué escandalizar la expresión de «un Dios laico». Se puede perfectamente aplicar esta expresión al llamado «Dios de los filósofos», al que estudia la teología natural o teodicea.

Lo que empieza a inquietar seriamente es la explicación en que diluye luego su pensamiento. El universo es como un inmeso panorama patente ante nosotros: pero en cada hora sólo percibimos una porción del mismo. «Cada época es un régimen atencional determinado, un sistema de preferencias y de posposiciones, de clarividencias y de cegueras». El positivista niega todo lo que no sea primer plano, realidad inmediata; el agnóstico reconoce, tras la realidad patente, otra latente, pero se desentiende de ella. El filósofo leal es el que consiente en admitir esa dimensión latente y prestarle atención. El agnóstico renuncia a descubrir el secreto de las últimas cosas, de las cosas «fundamentales», y mantiene su mirada fija exclusivamente en «este mundo».

Admite, pues, Ortega cosas fundamentales y no fundamentales: admite «este mundo» y un ultramundo. De «este mundo» se ocupa

la ciencia positiva. Pero donde termina el mundo de la ciencia positiva comienza otra región de la realidad, la región trascendente, de la que se va a ocupar «la gran ciencia de Dios». «Todas las ciencias particulares, por necesidad de su interna economía, se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas últimos, que son, al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios».

He aquí el resumen de este ensayo, tantas veces citado y no sé si analizado alguna vez. Al terminar su lectura salimos con la sospecha —si no con la convicción— de que Ortega no alude para nada a un Dios trascendente y personal a lo largo de todo el artículo. Es cierto que habla de trascendencia: pero esta palabra es una de las más ambiguas del léxico filosófico. El pensamiento es trascendente respecto del sentido: el hombre es trascendente respecto del animal: la filosofía es trascendente respecto de la ciencia. Y eso sin hablar de la trascendencia en sentido gnoseológico. ¿De qué trascendencia habla Ortega en esta ocasión? Contrapone «este mundo» (el entrecomillado es de él) al ultramundo. Pero «este mundo» no es, sin más, el mundo contingente, creado, de que habla la teología y la filosofía cristiana. «Este mundo» es simplemente la cara que la realidad circundante da a nosotros; es la porción del universo que nos es patente. Por eso el ultramundo es tan porción del universo como lo es «este mundo»; la diferencia es de orden gnoseológico, no ontológico. Y por lo mismo las ultimidades a que Ortega se refiere son ultimidades respecto de la ciencia positiva y nada más. Para Ortega «mundo es *sensu stricto* lo que nos afecta» (VII, 416). «El mundo es lo vivido como tal» (XII, 425).

El que las religiones hayan personalizado ese ultramundo y, consiguientemente, establecido una peculiar relación con él, es asunto que incumbe sólo a las mismas religiones. No se cierra aquí a una aceptación del Dios trascendente: pero tampoco lo afirma.

Hay un molesto equívoco en Ortega cuando habla de Dios, y este equívoco estorba en ocasiones a la clara comprensión de su pensamiento. A veces reserva el nombre de Dios para el ser fundamental en cuanto ese ser fundamental es objeto de los actos de religión. Otras veces llama Dios al ser fundamental tal como lo estudia la filosofía, como ocurre en esta ocasión.

De todos modos creo que estamos en presencia de un avance de Ortega en cuanto a la idea de Dios. En 1915 se había pronunciado a favor de un inequívoco subjetivismo respecto de lo divino. «Mirando en nuestro interior, buscamos entre cuanto allí hierve lo que nos parece mejor, y de eso hacemos nuestro Dios. Lo divino es la idealización de las mejores partes del hombre, y la religión consiste en el culto que la mitad de cada individuo rinde a su otra mitad, sus porciones ínfimas e inertes a las más nerviosas y heroicas» (II, 554).

En 1927 ya no aparece claro ese subjetivismo religioso; el acento recae ahora sobre la realidad. Años más tarde escribirá: «Tendemos a proyectar en Dios cuanto nos parece óptimo» (VII, 92). Aunque parece decir lo mismo que en 1915, la diferencia es radical. Aquí se da por supuesto a Dios y para poder formarnos de El una idea, tenemos que proyectar sobre su esencia lo que nos parece óptimo.

Pero no avancemos tan de prisa. Volviendo a 1915, en el ensayo sobre «El Escorial», publicado el mismo año que «Dios a la vista», o sea en 1927, leemos que Dios es una idea general. Y es la religión la que, necesitando de un Dios concreto, no satisfecha con un Dios abstracto, con un mero pensamiento, se lanza a imaginar a Dios y a dotarle de los mejores atributos. Y en 1916, la misma idea: «Y en cuanto a Dios, nombre colectivo que damos a lo que es ilimitado, infinito en extensión o en calidad, a cuanto rebosa nuestro poder de medir o prever» (II, 25).

En otro lugar trata de Dios no como de un objeto ideal, sino como de un sujeto cognoscente; pero ese sujeto cognoscente es sólo un símbolo de la colectividad humana. Viene hablando del conocimiento perspectivista. Cada hombre tiene su puesto incambiable por el de ningún otro. La suma de las perspectivas individuales, «este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera «razón absoluta», es el sublime oficio que atribuimos a Dios» (III, 202). Notémoslo bien: no se trata de que Dios tenga una visión absoluta de la realidad; esto sería hacer de Dios un «viejo racionalista». Dios no conoce nada al margen de lo que conocemos los hombres, no conoce aparte de los hombres. «Su punto de vista es el de cada uno de nosotros: nuestra verdad parcial es también verdad para Dios... Sólo que Dios, como dice el catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista, y en su infinita vitalidad recoge y armoniza todos nuestros horizontes» (III, 202-3). Pero desde el momento en que los hombres, aun sumados, seguimos siendo seres individualmente distintos, la suma de las visiones de los hombres no pasa de ser una idea general. Su unidad es un símbolo y no un Dios personal. Dios se convierte en «el símbolo del torrente vital».

Al pasar por El el universo, ese universo queda «consagrado, es decir, visto, amado, odiado, sufrido y gozado». Aquí Ortega lo que ha hecho es valerse de un léxico religioso para expresar una realidad estrictamente humana, mundana. Ese Dios tiene necesidad del hombre y si uno de nosotros deja de cumplir su misión de claridad y conocimiento en este mundo, es Dios el que queda defraudado, porque a esa suma de perspectivas le falta lo que nosotros estábamos llamados a realizar. Podrían sumarse otros textos. Por ejemplo, cuando llama a Dios «símbolo del movimiento cósmico».

Ahora comprendemos la simpatía que Ortega demuestra por la teología negativa y el sentido que atribuye a la no definibilidad de Dios. «Definir es excluir y negar. Cuanto más realidad posee lo que definimos, más exclusiones y negaciones tendremos que ejecutar. Por eso la más profunda definición de Dios, suprema realidad, es la que daba el indio Yaynavalkia: «*Na ita, na ita*», «Nada de eso, nada de eso» (III, 207). La totalidad en cuanto tal no es definible. Pero estamos encerrados en una totalidad cósmica, la única que hasta ahora parece reconocer Ortega. Sigamos avanzando.

En «¿Qué es filosofía?» es donde aborda con mayor precisión y detenimiento el problema de la realidad fundamentante. Retorna el tema de la insuficiencia del positivismo. No podemos contentarnos, como los positivistas, con lo que está ahí, con lo que nos es dado, por la sencilla razón de que, cuanto nos es dado es por su esencia misma un mero trozo o fragmento. Y no podemos verlo sin echar de menos la porción que le falta. En todo ser dado «vemos la herida de su mutilación ontológica, nos grita su dolor de amputado, su nostalgia del trozo que le falta para ser completo, su divino descontento» (VII, 330).

Esto se nos hace patente lo mismo si nos fijamos en el mundo externo que si detenemos nuestra mirada sobre nuestra realidad psíquica. Esta nos adelanta, nos pone delante, las ideas que actualmente estamos pensando, la emoción que sentimos, mientras nuestro ser completo y efectivo queda al fondo del paisaje.

Avanza luego en el análisis filosófico y nos sitúa ante el mundo mismo. Si cada cosa es sólo fragmento y el mundo no es más que una colección, quiere decirse que el mundo entero, el conjunto de lo que nos es dado será también un fragmento enorme, colosal, pero fragmento y nada más. «El mundo no se explica tampoco a sí mismo: al contrario, cuando nos encontramos teóricamente ante él nos es dado sólo... un problema» (VII, 332). El mundo no se basta a sí mismo, no sustenta su propio ser, proclama su no-ser y nos obliga por ello a filosofar; porque filosofar es buscarle al mundo su integridad. «Es el mundo un objeto insuficiente y fragmentario, un objeto fundado en algo que no es él, que no es lo dado. Ese algo tiene, pues, una misión *stricto sensu* fundamentadora, es el ser fundamental» (VII, 333).

¿Hemos llegado con esto a postular la existencia de Dios, de un Dios personal y trascendente al mundo? Creo que no. Ortega nos ha colocado sobre un trampolín, y desde él no sería difícil lanzarse a la afirmación de la divinidad. Pero él se ha quedado a medio camino. Lo que busca Ortega es completar el universo y lo que echa de menos es una parte de ese mismo universo, aunque esa parte tiene el oficio

de ser fundamentadora. Ese ser fundamental no es un dato, no está nunca presente al conocimiento, sino que es lo que falta a lo que tenemos presente. Empleando una terminología kantiana podríamos decir que se trata de la cosa en sí, postulada por la realidad fenoménica. Se trata sólo de emplear la «terminología» kantiana, no de llamar kantiano a Ortega.

Voy a citar aquí un texto de un teólogo actual, de K. Rahner, en que se nos habla de un fundamento de la unidad del mundo, y que creo responde a lo que Ortega pretende decir cuando busca el ser fundamental del Universo. Dice Rahner: «Aquel fundamento de la unidad del mundo, que es difícilmente comprensible, pero muy real y en el cual todas las cosas se hallan ligadas unas a otras, y comunican entre sí con anterioridad a su influencia dinámica recíproca».

Este fundamento es de carácter metafísico; pero no se puede identificar con Dios bajo pena de hacer a Dios inmanente a este mundo.

Ortega pasa por diversos planos: primero está el plano inmediato de lo que vemos, sea en torno nuestro o en nuestro interior. Esto se destaca sobre un fondo más amplio, sobre el fondo de lo compresente. Esto compresente es el mundo. Y así llega a establecer esta ley general: presente algo, está siempre compresente el mundo.

Pero luego se sitúa ante el mundo, y ese mundo, como totalidad, nos remite a algo ulterior, fundamentante. Esto podría sugerirnos a Dios. Sin embargo no es así, porque mundo no es más que la suma o colección de esos primeros planos. El mundo entero es el conjunto de lo que nos es dado (VII, 332). Lo fundamental no es más que el trasfondo de lo dado. Nada más.

¿Cómo, entonces, sabemos de ese ser, si nunca nos está presente? Porque lo compresente, el lado de allá de la manzana, puedo yo hacerme presente sólo con darle la vuelta a la manzana: en cambio este ser fundamental nunca llega a sernos presente. Y la respuesta que da es que lo que de ese ser vemos es su ausencia: su modo de estar presente es faltar, estar ausente, lo mismo que en un mosaico una pieza que falta la reconocemos por el hueco que deja. «De modo análogo, el ser fundamental es el eterno y esencial ausente, es el que falta siempre en el mundo... Y hay que definirlo dibujando el perfil de la herida, describiendo la línea de fractura. Por su carácter de ser fundamental no puede parecerse al ser dado que es, precisamente, un ser secundario y fundamentado» (VII, 333).

De nuevo alude a que este ser fundamentante de la filosofía aparece en las religiones con el nombre de Dios. Y de nuevo nos encontramos sin ningún claro indicio de que se apunte a una auténtica

trascendencia, aunque sí aparece un aprecio visible por la teología, la cual es «hablar de Dios, no callar de Dios».

Creo que en este punto se puede advertir un cambio en el pensamiento orteguiano. En los primeros escritos lo religioso no aparece como objeto de especulación, de concepto. Recordemos lo que ha dicho, que el contenido de las religiones es intrasferible. Ahora, por el contrario, comienza a esperar mucho de la especulación de los teólogos. Se nota cada vez un mayor aprecio por la teología y por el Dios de los teólogos. «Yo creo que el alma europea se halla próxima a una nueva experiencia de Dios a nuevas averiguaciones sobre esa realidad, la más importante de todas. Pero dudo mucho que el enriquecimiento de nuestras ideas sobre lo divino venga por los caminos subterráneos de la mística y no por las vías luminosas del pensamiento discursivo. Teología y no éxtasis» (VII, 343).

El anuncio de una nueva teofanía que se acerca es paralelo al lanzado en «Dios a la vista». Sin embargo en «Dios a la vista» descubrimos estas dos únicas actitudes ante Dios: la religiosa, consistente en fe, amor, plegaria, culto; y la intelectual, que allí aparece únicamente como filosófica. «La gran ciencia de Dios» de que allí se nos habla aparece en un contexto apreciablemente diverso de este en que ahora nos habla elogiosamente de la teología sobre todo si tenemos en cuenta que la teología en que ahora está pensando es la teología dialéctica de Karl Barth, movimiento teológico que pretende tener muy poco que ver con la filosofía. Ya había observado Ortega la tendencia de la teología por liberarse de la jurisdicción que sobre ella había ejercido la filosofía (IV, 104-5).

Tenemos un camino intelectual por el que marchar a la captación de lo que es Dios y ese camino es la teología. Y de esa teología, que de hecho tiene por sostén la palabra misma de Dios, es de la que Ortega espera un enriquecimiento de nuestras ideas acerca de lo divino. Es arriesgado sacar conclusiones ulteriores sobre el particular. Aunque Ortega entiende por universo todo lo que hay, y en esta definición cabe Dios, naturalmente, parece que reduce lo que hay a la realidad mundana, entendiendo por mundo lo que se entiende corrientemente.

Otro pasaje importante es el que nos brinda uno de los capítulos de «El hombre y la gente». Alude aquí al juramento, «el más solemne y grave decir, un decir religioso en que ponemos a Dios por testigo de nuestro decir». Voy a citar un texto un tanto extenso, pero que creo oportuno poner íntegramente para que aparezca todo el pensamiento del autor. Dice así: «Mas lo peculiar de Dios es que al citarlo como testigo de esta nuestra relación con la realidad que consiste en decirla, esto es, en decir lo que es realmente, Dios no representa un tercero entre la realidad y yo. Dios no es nunca un tercero, porque

su presencia está hecha de esencial ausencia: Dios es el que es presente precisamente como ausente, es el inmenso ausente que en todo presente brilla —brilla por su ausencia—, y su papel en este citar como testigo que es el juramento, consiste en dejarnos solos con la realidad de las cosas, de modo que entre éstas y nosotros no hay nada ni nadie que las vele, cubra ni oculte; y el no haber nada entre ellas y nosotros, eso es la verdad» (VII, 145).

No garantizo la exactitud de mi exégesis; pero creo que hay aquí aciertos y desaciertos. Es verdad que la presencia de Dios está hecha de esencial ausencia. Dios no es una cosa más que encontramos en nuestro trato con las cosas. Dios es aquello —mejor Aquel— que, ausente, da razón de todo lo presente. Y con la mención de esta esencial ausencia entroncamos con lo dicho más arriba al comentar el texto de «Qué es filosofía».

Pero, ¿no insiste tan radicalmente en esta ausencia que corramos peligro de quedarnos con la no existencia? En todo caso, no juzgo exacto el análisis que lleva a cabo de lo que es el juramento. Dios, en él, hace algo más que dejarnos solos con la realidad de las cosas. Dios es una invisible presencia personal, que me obliga a que yo no interponga nada, ni intereses propios ni apasionamientos, entre lo que veo de la cosa y mi decir de eso que veo. Y por lo mismo Dios es el que garantiza al otro de que yo voy a decirle la verdad. Dios es presencia velada y por eso es «inverificable». Se ajusta más a la realidad Gabriel Marcel cuando nos dice que «El Tú (Dios) es el garante de esa unidad que nos vincula, a mí conmigo mismo, a uno con otro, a unos con otros».

Invocamos a Dios como testigo porque no hay otro posible testigo de mi sinceridad más íntima.

Ortega propugna una retirada de lo convencional, de los embellecos e ilusiones en que vivimos inmersos, a la soledad radical con nosotros mismos. Pero eso es buscar en el hombre, en su fondo más insobornable, la claridad suprema y la garantía, en el mismo juramento religioso, de que seremos testigos fieles de esa claridad. ¿Es esto suficiente? La constatación de la insuficiencia del positivismo, y es éste uno de los temas más fértiles de Ortega, nos abre a otras realidades últimas. Sobre ello debemos a nuestro filósofo unas conquistas sin género de duda valiosas. Rompió el círculo de lo inmediato que tenía preso al pensamiento de finales del siglo XIX. Toda la filosofía orteguiana es una filosofía de ultimidades, pese a lo que se ha escrito en contrario. Y en nuestros mismos días su lectura, llevada como es debido y con las oportunas cautelas, serviría para que muchas mentes abandonasen el lastre de materialismo y positivismo que no las deja elevarse. Es el suyo un pensamiento abierto a lo trascendente.

Pero de los textos analizados hasta este momento, ¿podemos sacar la conclusión de que haya dado el salto al Trascendente? Es lo que no hemos podido encontrar en ninguno de los pasajes aducidos ¹.

Cómo es Dios.

Es fácil espigar en diversos pasajes pensamientos que nos orienten acerca de cómo pensaba Ortega a Dios. Lo que resulta a veces imposible es determinar si se trata de meras alusiones, sin mayor compromiso, como quien alude a los dioses olímpicos, o si intentaba decir con ello lo que pensaba.

En sus primeros escritos, cuando vivía en consciente ateísmo, creyó que Dios, lo que se ha tenido por Dios, tenía que ser algo carente de intimidad. Y así nos dice que un espíritu cuyas operaciones todas crearan verdad objetiva carecería de subjetividad, de morada interior: sería idéntico a la naturaleza, y por corresponder a Dios esta absoluta veracidad, se habría visto obligado Spinoza a identificarlo con aquélla: «De donde sacamos la grave enseñanza de que Dios es el ser sin intimidad» (I, 445). Ortega evolucionó en esto y fue concediendo a Dios cada vez una mayor intimidad. Lo concibe como la plena realidad. «Dios significa la plena realidad. Si Lucifer imagina ser como Dios, quiere decirse que presumía dentro de sí todas las condiciones y todos los ingredientes para ser él la plena realidad y no una realidad obligada a contar con otra superior, con Dios» (V, 468). El mismo pensamiento había expresado al decir que Dios no es medida de las cosas, porque supera toda medida. Es el ser «exuperantissimus».

Según va perfilando cada vez con mayor perfección su doctrina sobre el hombre, va perfeccionando la idea que tiene de Dios. Si constituye una excelencia del hombre carecer de una consistencia estable y fija, ese mismo atributo, y en grado supremo, llegará a atribuirle a la divinidad. Lo contrario sería rebajar a Dios al nivel de las cosas de la naturaleza. En este sentido escribe: «Dios, un auténtico Dios, no tiene ser, consistencia estable y fija; es pura y absoluta voluntad, ilimitado albedrío» (V, 531). Ni siquiera el principio de contradicción sería aplicable a Dios, porque esto implicaría robarle una

1. Ortega parece inclinarse a identificar, en sentido hegeliano, a Dios con un absoluto que fundamenta las realidades inmediatas, las cuales quedan desprovistas de verdadera autonomía. Si se tiene en cuenta esta interpretación, se comprenderá con facilidad todo lo que escribe en esa lección de «¿Qué es filosofía?». Y al mismo tiempo se comprende que Dios aparezca orillando cuando se trata de la vida del hombre. Ese absoluto fundamenta la naturaleza del hombre, su ser de cosa entre las cosas. Pero no es una Persona que señale al hombre un camino. La vocación del hombre, su misión en la tierra, brota únicamente del hombre mismo y nunca como una tarea que Dios le haya impuesto.

prerrogativa, hacerle perder autonomía frente al dominio de la lógica. Sería un residuo de politeísmo. El hombre, nos dice Ortega, se hace a sí mismo y su naturaleza no consiste en otra cosa que en lo que el hombre se ha hecho a sí mismo. (Esto, naturalmente, no ha de entenderse trivialmente, como si Ortega no admitiese en el hombre nada estable. No se trata de eso. Pero sigamos). Lo grave es que luego aplica a Dios esa teoría sobre el hombre y, utilizando una expresión de Nicolás de Cusa, que llama al hombre *Deus occasionatus*, nos dice que el hombre, al ser libre, es creador como Dios, se entiende: es un ente creador de su propia entidad. «Pero a diferencia de Dios, su creación no es absoluta, sino limitada por la ocasión» (VI, 35).

Conviene el hombre con Dios en que se crea a sí mismo; difiere de Dios en que la creación de Dios es absoluta y la del hombre es ocasionada. Si esto se refiriese únicamente al mundo contingente creado por Dios, no habría dificultad en admitirlo. Lo grave, como digo, es que lo aplica a Dios que crea absolutamente su propia entidad. Le sale al paso una frase de san Agustín: «Deus, cui hoc est natura quod fecerit» (Gen. ad litt., VI, 13), y nos dice que una vez más nos tropezamos con la posible aplicación de conceptos teológicos a la condición humana. Sólo que en este caso el texto de san Agustín no tiene en absoluto nada que ver con lo que en él vio nuestro filósofo. San Agustín no pensó nunca que Dios se hubiera «hecho» su propia naturaleza. Habla el santo en ese pasaje de que para Dios todo lo que ha creado, tanto en el curso normal de la naturaleza como en los milagros, es «natura», natural. La sobrenaturalidad no se dice respecto de Dios sino respecto de nosotros, de nuestra naturaleza. Pero este desliz es lo de menos. Lo que interesa es que gracias a ello nos dice Ortega cómo está concibiendo a Dios.

¿Qué ha pretendido decir Ortega con ello? De pronto parece que esos textos hacen de Dios un ser potencial, que poco a poco se va realizando, lo mismo que acaece en el hombre. Sin embargo no es esa la única interpretación. Hay otros textos que nos presentan a Dios como acto puro. Por ejemplo en éste que transcribo: «El hombre es natural, no tiene naturaleza, no está ascrito a un ser fijo, es... infinito en posibilidades, como Dios es infinito en actualidades» (IX, 200). Este actualismo absoluto de Dios, compatible con su infinita actividad, se completa con otro texto en el que atribuye a Dios la eternidad, que fusiona lo pasado, lo presente y lo futuro en un presente absoluto. Para el hombre tener el pasado, al conservarlo, equivaldría a un modestísimo ensayo de eternidad, mediante el cual nos asemejaríamos un poco a Dios, ya que tener en el presente el pasado es uno de los caracteres de lo eterno. «Si en parejo sentido tuviésemos también el futuro, sería nuestra vida un cabal remedo de lo eterno» (IX, 362).

Dios se nos presenta, finalmente, como supremo objeto y sujeto, con lo cual la idea de Dios habría alcanzado una altura y pureza admirables. «Dios... flota, único, en sí mismo, sin posible naufragio porque es él, a la vez, el nadador y el mar en que nada. Si hubiese dos Dioses se enfrentarían» (VII, 106).

Aún más. Esa eternidad de Dios sería la beatitud, un modo de ser que consiste en pura facilidad y que por lo mismo se opone a la vida en sentido humano, inconcebible sin el elemento que nos resiste y que al mismo tiempo nos sostiene.

Y ahora nos preguntamos, en presencia de estos pasajes que acabo de transcribir y comentar: ¿Se hace Ortega responsable de esas ideas que denuncia o las emplea, tomadas de la tradición teológica, para ilustrar otros puntos de su pensamiento? Dado caso que las emplee como expresión sincera de su pensamiento, ¿representan diversas formulaciones de un mismo pensamiento o encontramos una evolución hacia una idea de Dios cada vez más perfecta? Me inclino a pensar esto último.

Ortega comenzó viendo en Dios un símbolo, una idea general; luego asimiló Dios al hombre, que se crea su propia entidad. Finalmente vio en El, no un ser de infinitas posibilidades, como el hombre, sino de infinitas actualidades, que en un presente de infinita plenitud recopila el pasado y el porvenir. Y ese Dios se basta a sí mismo en su eterna beatitud.

Si se tratase de meras «ilustraciones» no se explicaría tan fácilmente el hecho de que las referencias a Dios en las últimas obras sean cada vez más perfectas. El texto más definitivo sobre Dios nos sale al paso en el volumen noveno y último de sus obras. En él nos dice que para Dios vivir no es existir en un mundo. El no tiene un mundo y el que crea lo crea para el hombre y es el mundo del hombre, no el mundo de Dios. «Por eso Dios no tiene fronteras, límites, es ilimitado, infinito. Para Dios vivir es flotar en sí mismo, sin nada ni nadie ante El ni contra El. De aquí el más terrible y el más mayestático atributo de Dios: su capacidad para ser, para existir en la más absoluta soledad. Que el frío de esta tremenda, trascendente soledad no congele a Dios, mide el poder de ignición, de fuego que en El reside» (IX, 209).

No solamente se ha elevado en su concepto de Dios y encontramos en sus expresiones un calor, un temblor que en vano se buscarían en las primeras obras. Incluso se advierte una progresiva simpatía por la teología cristiana y más concretamente por el catolicismo. «Estamos hoy obligados a pensar cristianamente la realidad» (IX, 213). Pero de esto más adelante.

Una ulterior pregunta. ¿Qué situación histórica es la que favorece

el acercamiento de la idea de Dios? Para explicarlo tendríamos que recurrir a conceptos familiares, a la especulación cristiana, concretamente al concepto de contingencia, de indigencia. Es la insuficiencia de lo creado lo que nos obliga a postular detrás de ello una realidad suficiente.

Esto ocurre en ciertas épocas históricas y esto ocurre igualmente en los individuos. Hay épocas satisfechas, que creen bastarse a sí mismas. En estas épocas la idea de Dios se aleja. Por el contrario, cuando el hombre se siente menesteroso, aparece en el horizonte la silueta de la divinidad. El cristianismo aparece en una época en que los hombres experimentaron trágicamente la nulidad del cosmos. En la época moderna, en cambio, cuando los hombres creen estar en posesión de un arsenal de medios que les bastan, Dios comienza a estar de más (V, 493). Y cosa similar ocurre con el hombre individual. Cuando se queda solo, de verdad solo, *ipso facto* aparece Dios. De modo que es quedarse solo con Dios (IX, 227).

El cristianismo.

Ortega habla con cierta frecuencia sobre el cristianismo. La información que de él posee nos hace sospechar que leyó numerosos libros sobre el mismo, no sólo de historia, sino de teología e incluso de exégesis bíblica. Conocía de primera mano a los principales autores cristianos y muchos de sus juicios son acertados.

Otra cosa sería decir que comprendió al cristianismo como religión sobrenatural. Si exceptuamos acaso algunos textos de los últimos años, tenemos que confesar que en el cristianismo no veía más que su dimensión humana, un poder cultural de primer orden y una intuición genial que no había alcanzado toda la plenitud a que estaba destinada.

Nació el cristianismo en un momento histórico de crisis sin precedentes, en que los hombres, radicalmente decepcionados del mundo, buscaron un refugio, una salvación en el más allá. Podríamos resumir el pensamiento ortegiano en esta forma: El hombre se descubre como indigente y esta indigencia que descubre en todo lo que le rodea y en sí mismo, le impulsa a peregrinar en busca de una realidad suficiente, que se baste a sí misma y en la cual pueda apoyarse con seguridad el existir humano. Y esa realidad a que se llega es Dios, un ser cuyos atributos son lo contrario de los que ostenta este mundo. Se trata de un ser eterno, omnipotente, principio de sí mismo, etc. Desde esta creencia la vida humana comienza a ser vivida desde una nueva perspectiva. Toda la valoración de la realidad mundana en sí misma

queda en suspenso: el mundo, la vida, sólo tienen valor en tanto en cuanto se ponen al servicio de esa realidad suficiente que es Dios.

En este sentido de desvaloración del cosmos el cristianismo representa un extremismo, que a través del tiempo se ha ido suavizando, perdiendo sus duras aristas y pactando con el mundo; aunque no han faltado épocas de retorno a los comienzos. Este modo de entender lo cristiano es posible que desagrade profundamente a muchos católicos, un tanto ingenuamente optimistas frente al «humanismo cristiano» y a la llamada «encarnación» y hasta es verosímil que tachen a Ortega de haber tergiversado por ignorancia el sentido del mensaje cristiano. Pero no es bueno apresurarse. Ortega acaso no llegó a comprender nunca —y van dos acasos en pocas líneas— lo que el cristianismo trajo al mundo de divino. Tampoco comprendió la parábola del grano de mostaza. Creyó que la mostaza, para seguir siendo lo que debe ser, no debe dejar de ser... el grano de mostaza. Pero históricamente es cierto que la Iglesia, en sus comienzos, predicó una ruptura abrupta con el mundo, con ese mundo impregnado todo él de pecado y al que debía transformar en un mundo nuevo, el «hombre nuevo» de san Pablo. Esta fue «la grande y auténtica innovación del cristianismo».

La esencia del cristianismo consiste en el seguimiento de Cristo. «La Iglesia cristiana está en su esencia y nervio últimos constituida por Cristo y sus dóciles... En su gigantesco desarrollo ésta ha llegado a ser, claro está, muchas otras cosas. Pero todas ellas viven de aquella actividad nuclear, y la realidad histórica de la Iglesia depende en cada momento del fervor de docilidad que los fieles sientan hacia la ejemplaridad de Jesús» (II,

A Ortega le interesó el cristianismo directamente como fenómeno cultural. No es cosa de ir siguiendo lo que Ortega pensó de la manifestación de lo cristiano en diversos momentos de la historia. Adolece de errores de monta. Toma un aspecto de san Agustín, del pensamiento franciscano del siglo XIV y los estira unilateralmente hasta darnos con ellos una realidad deformada. Pero si quiero recoger lo que opina acerca del hecho, tan complejo y tan espinoso, del encuentro del pensamiento cristiano con la cultura griega, encuentro que se realizó primero en los inicios y que completó san Agustín, y luego el siglo XIII. Piensa que ello constituyó una tragedia para el cristianismo. Si el pensamiento cristiano no se hubiera embarcado en el platonismo primero y en el aristotelismo más tarde, nos habría dado «lo que hubiera sido la auténtica y original filosofía cristiana... y con ello ha perdido la humanidad una de sus más altas posibilidades» (VIII, 167, en nota). Es ésta una idea que hoy tiene muy buena pren-

sa; pero, por lo mismo, es discreto ponerse en guardia contra ella.

No se achaque, por tanto, a Ortega, como se ha hecho, su desestima de la filosofía cristiana, como si ello implicase una desestima del pensar cristiano en sí mismo. En su intención significó todo lo contrario. Fue desestima por haber sido insuficientemente cristiana, por no haber sabido mantenerse radicalmente fiel a la inspiración primigenia y haber pactado con la visión mundanal de los griegos. La razón última es ésta: el griego acentúa la suficiencia de esta realidad mundana, en tanto que el cristianismo tiene una sensibilidad aguda para ver la íntima inconsistencia del mundo, su fragilidad ontológica. «El platonismo no es en ningún sentido cristiano».

En cambio la Iglesia, que pactó con la cultura griega en la edad antigua y en la media, ha vivido de espaldas a la cultura moderna, que en el fondo es más cristiana que la helénica. «La modernidad nace de la cristiandad» (VII, 387). Pero esa modernidad se dedicó a combatir al cristianismo y sustituyó la realidad fundamental del cristianismo, Dios, por realidades mundanas, como la cultura. Con ello alejó a Dios y divinizó la ciencia.

La aportación más importante del cristianismo fue el concepto que nos trajo de Dios. Los dioses de la religión griega están sobre el mundo, pero siguen formando parte del mundo. «El mismo Dios hebreo anda con el rayo y el trueno. Pero el Dios del cristianismo no tiene que ver con el rayo ni el río, ni el trigo ni el trueno. Es un Dios de verdad trascendente y extramundano, cuyo modo de ser es incomparable con el de ninguna realidad cósmica. Nada de él, ni la punta de sus pies, cala en este mundo, no es ni siquiera de este mundo» (VII, 385). Por esta razón el misterio de la encarnación es para el cristiano el misterio sumo, porque hace que un Dios rigurosamente trascendente al mundo se humanice, entre por un momento en la historia, habite entre nosotros.

Pero el cristianismo, que hizo a Dios trascendente al cosmos, le hizo inmanente al «fondo del alma». Y por eso el alma, cuando se ha quedado sin mundo, liberada de él, cuando se ha quedado de verdad sola, entra en comunicación con Dios. He aquí unas magníficas intuiciones; pero que, como en otras ocasiones, deja flotar en una imprecisa vaguedad. Porque al fin no sabemos si Dios es algo más que el alma cuando se queda radicalmente sola. No sabemos el alcance de ese ser «inmanente al fondo del alma».

El cristianismo ha dejado una impronta tan indeble en el mundo, que desde entonces el hombre vive escindido. Por un lado ya no puede, como los griegos, vivir la vida festivalmente. La insuficiencia mun-

danal que descubrió el cristianismo ya no puede ser nunca apuntalada.

Pero además ha obligado a todos, a católicos y ateos, a vivir con una escisión dentro de sí, a vivir de la fe y de la ciencia. Fue éste un desgarrón que sufrió desde sus primeros años. «Vivimos entre antítesis; la religión se opone a la ciencia». Y no debemos renunciar a ninguno de los dos extremos. Cada hombre debe pensar que es él el llamado a resolverlas. Y es que el cristianismo queda en nosotros, aunque sólo sea en la forma de haberlo sido. «Lo que ayer fuimos ahormó y dio un cierto gálibo a nuestro ser...». «Esta dualidad y disensión íntima entre la razón y la fe nos es tan habitual —a unos y a otros, a católicos e irreligiosos—, estamos de modo tan nativo sumergidos en ella que no la percibimos claramente» (V, 152).

Este *hiatus* lo percibe más que nadie el católico. «Y, perdónese me, pero no admito que me venga el católico de nuestro tiempo con aire petulante diciendo que a él no le cuesta ningún trabajo, porque él sigue siendo el hombre medieval. Eso es completamente falso cuando se miran las cosas con alguna precisión y claridad... El católico de la hora presente, con todo su ferviente catolicismo, está alojado en el mundo actual, en la posición naturalista» (V, 153).

Lo que fue tragedia de su vida pensó Ortega que tenía que ser tragedia de todo católico que quisiese estar al mismo tiempo a la altura científica de los tiempos. Existe el problema: en aquella época de fin de siglo y comienzo de éste ese problema revestía caracteres que acentuaban la heterogeneidad entre el pensamiento científico moderno y la ideología cristiana. Pero se equivocó al afirmar que el problema sólo se resolvía en tragedia. O sea, que no tenía solución. He aquí un punto en que Ortega está bastante cerca de Unamuno, ambos inquietos por la discordia entre la razón y la fe, por muy diversa que sea la forma en que en ambos pensadores se presente ².

Jesucristo.

Ortega mostró siempre una actitud respetuosa frente a Jesucristo.

2. Un tema íntimamente ligado con el religioso es el de la inmortalidad personal. ¿Creyó Ortega en ella? En un texto primerizo nos dice que el único infierno que existe es el de la frivolidad. En cuanto al cielo, a la *vita beata*, la cosa queda incierta. Resulta obligado recordar aquellas palabras tan traídas y llevadas por algún autor de que «la *vita beata* es un delicioso cuadrado redondo que el cristianismo propone, consciente de su imposibilidad» (IV, 53). El texto es sin disputa malsonante. Pero, ¿se niega con él la bienaventuranza? No resulta imposible, ni siquiera improbable, concederle una interpretación aceptable, porque lo que Ortega directamente intenta es definir la vida tal cual nosotros la vivimos,

En cuanto a la interpretación teológica que dio del mismo, es cuestión distinta. Al principio interpretó el hecho de la Encarnación en sentido meramente simbólico, con un simbolismo social. Decir que Dios se ha encarnado equivale a decir que el hombre, por el simple hecho de serlo, posee un valor muy superior a las prerrogativas de talento, bondad, etc., que algunos privilegiados pudieran ostentar. La suprema grandeza de que un hombre puede gloriarse es la de ser hombre. Por eso nos dice que el individuo se diviniza en la colectividad, por entrar a formar parte de la colectividad humana. Tal es el sentido de la (I, 520). La idea de Dios hallaría en su interpretación social el máximo de reverberaciones. Por aquel tiempo elogiaba la interpretación laica que había dado Hegel del cristianismo, del símbolo cristiano. El cristianismo significaría una suprema valoración del hombre, expresada en el símbolo de que Dios mismo se hace hombre.

humanización de Dios, del verbo haciéndose carne. «Antes que esto ocurriera sólo parecían estimables algunos individuos geniales... Pero al encarnarse Dios la categoría de hombre se eleva a un precio insuperable: si Dios se hace hombre, hombre es lo más que se puede ser»

Al fin de su vida el enfoque de este misterio aparece con matices muy diferentes. Y así nos habla del «profundo sentido del misterio de la Encarnación, en que Dios, por un acto determinado, concreto, de su voluntad —permítaseme decir que divinamente paradójico— resuelve humanizarse, esto es, hacer y padecer la experiencia de vivir en un mundo, de dejar de estar solo y acompañar al hombre» (IX, 209).

En el primer texto la idea religiosa de la Encarnación es sólo el símbolo de la unión que existe entre los hombres, porque «Dios es el cemento último entre los hombres, el aunador, el socializador: es

como una lucha con elementos que no acabamos nunca de dominar. En este sentido la «*vita beata*», no es vida, sino... beatitud. Hay textos que justifican esta interpretación. Dice uno de ellos: «La *vita beata*» el día que se elabore una biología general suficientemente amplia, quedaría encuadrada dentro de ella como una de tantas formas «posibles» de vida». La imposibilidad, por tanto, no se refiere a su existencia, sino a que se le pueda llamar vida en sentido unívoco con el de la vida del hombre en este mundo. Cuando habla del mundo de ultratumba le llama «el mundo de la religión», para irse al cual es preciso ante todo morir (VII, 469, en nota). En otro lado nos habla de los inconvenientes que tendría la inmortalidad «cismundana», sin tocar con ello para nada la trasmundana. De la inmortalidad dice en otro lugar que «se esconde problemática tras de nuestras personal e intransferible muerte» (VIII, 354, nota). Téngase en cuenta que Ortega contrapone de ordinario lo «problemático» a lo «dado». Esto es lo que no necesita prueba; lo problemático no es inmediatamente evidente por sí mismo. Por eso es problema. Por lo menos de las últimas obras no se puede deducir que niegue la inmortalidad personal. Tampoco hay una afirmación clara de la misma.

el fondo armonioso del cuadro humano sobre el cual se dibujan las siluetas individuales, ásperas, nerviosas, enemigas» (I, 520). Dios queda reducido a ser un valor colectivo humano. Así pensaba Ortega en 1910.

En el segundo texto se presenta la Encarnación como una decisión personal de Alguien, de Dios, que quiere hacerse compañero del hombre en una experiencia de lo humano. «Es uno de los lados del *cur Deus hámo*, por qué Dios se hace hombre». Y al aceptar encarnarse, acepta lo más radicalmente humano, que es la soledad. Por eso las palabras de la cruz «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» son la expresión que más profundamente declara la voluntad de Dios de hacerse hombre (VII, 107). «Cristo fue hombre sobre todo y ante todo porque Dios le dejó solo» (VII, 108).

Jesús aparece sobre el nivel de los grandes fundadores de religiones, Budha, Mahoma: «por encima de todos Jesús».

Las palabras del Señor son citadas siempre con reverencia y elogio, incluso con una cierta emoción, ya desde los primeros escritos. Sobre aquella expresión de «siempre que estéis juntos me tendréis entre vosotros», comenta: «No creo que haya apotegma más suave, más rico en promesas, más significativo de la divina misión del Hijo» (I, 250). O este otro pasaje: «En el pequeño patio de Oriente se alza dulce y trémula, como un surtidor de fontana, la voz ungida de Cristo que amonesta: «Marta, Marta, una sola cosa es necesaria».

La Iglesia católica.

En un principio, cuando todo lo veía bajo el prisma de la cultura, definió a la Iglesia como un organismo creado por la cultura. Llega a pensar que el catolicismo sólo resulta eficaz cuando se nacionaliza. Sólo habrían logrado una constitución histórica saludable los pueblos que se hicieron Iglesia propia. En Alemania e Inglaterra gracias a la Reforma. En Francia ese resultado habría sido la consecuencia de haber ensamblado el galicanismo medieval con el descreimiento renacentista. «Con Bossuet a babor y Voltaire a estribor se puede navegar».

Pero estas fueron peregrinas ocurrencias de sus primeros años de escritor. A medida que madura su pensamiento, el catolicismo es para él motivo de más serio estudio y aprecio. El renacer de los estudios católicos por obra de Scheler —en su época católica—, de Guardini, de Przywara que «se han tomado el trabajo de crear una sensibilidad católica partiendo del alma actual», merece sus más leales elogios. «No se trata de renovar el catolicismo en su cuerpo dogmático («modernismo»), sino de renovar el camino entre la mente y los

dogmas. De este modo han conseguido, sin pérdida alguna del tesoro tradicional, alumbrar en nuestro propio fondo una predisposición católica, cuya latente vena desconocíamos» (III, 361). Esto se escribió en 1927.

El problema religioso de Ortega, a mi parecer, su defección del catolicismo, debió de basarse en lo que en aquel tiempo constituía para muchos un callejón sin salida: se partía de que ciencia y dogma eran incompatibles, y muchos dejaron el dogma y se quedaron con la ciencia. Ortega, al abandonar el catolicismo, abandonó toda religión. Pero cada vez que en campo católico observaba un noble esfuerzo por hacer ver la perfecta compatibilidad de la religión católica con las exigencias más rigurosas de la ciencia, lo recibe con simpatía, hasta con una secreta esperanza de recuperar lo perdido. Esto lo podemos constatar ya cuando, en 1908, escribe sus notas al margen del libro de Fogazdaro «El Santo». En aquel libro, en el que clamaba por una Iglesia católica que de veras se preocupara por renovar todas las cosas en Cristo, que quisiera hacerse cargo del progreso social, que se renovara en su vida interior en el sentido de una mayor austeridad y sencillez, vio Ortega un esfuerzo muy digno de encomio. «No cabe pedir a la reforma modernista mayor nobleza». Aunque por aquel tiempo el sentimiento religioso quedaba minimizado hasta hacerlo consistir en mera respetuosidad ante las cosas, lo que él llama «noble religiosidad de los problemas», veía que el punto decisivo había que situarlo en la lucha reñida entre la ciencia y la religión, y más concretamente entre la ciencia y el dogma católico.

Sobre este problema Ortega sufrió un gran cambio. Primero comprendió que la religión estaba en un nivel distinto del de la ciencia. El siglo XIX había pretendido unificar los saberes. Todo lo que no se ajustase al patrón de la ciencia no merecía aprecio intelectual. Pero la fenomenología puso de manifiesto que cada conocimiento no sólo se distingue de otro por el tema de que se ocupa, sino por el modo de conocimiento de ese tema. La misma teología había pretendido ser un tipo de conocimiento similar al de las ciencias físicas. Hablando del ambiente del siglo XIX escribe: «La teología, ciencia de lo divino, anhelaba con voluptuoso afán ser manejada como las ciencias humanas: quería ser racional y razonable» (IV, 64). Con esa discriminación de los modos de saber pensó que la teología había entrado de nuevo por un camino que era el que le correspondía, y ya el conflicto con la ciencia quedaba bastante orillado. Y vio que la suma originalidad del catolicismo frente a todas las demás religiones consiste en que separa de manera radical la fe de la ciencia y a la vez postula la una para la otra sin allanar violentamente su fecunda diferencia. «*La fides quaerens intellectum* de san Anselmo es acaso el

lema más fértil que se ha inventado y el que más agudamente define la mente del hombre» (III, 561-2).

Pero es verosímil que no llegó a ver que el problema podía ser satisfactoriamente resuelto; porque siguió considerando que ser católico seguía siendo una postura difícil y que el católico no es auténtico en algunos puntos de su ser, porque quiere ser fiel a otra parte efectiva de su ser, que es su fe religiosa, además de tener que ser fiel a la de hombre moderno (IV, 212, nota).

A los católicos les invita, más de una vez, a que «sientan el orgullo de su catolicismo». Y percibió en el catolicismo muchas superioridades sobre todas las demás religiones, incluso sobre otras formas de cristianismo, concretamente sobre el protestantismo. Por ejemplo, hablando de la comprensión que el catolicismo muestra por la realidad corpórea, escribe: «es una de las muchas (ideas) superiores del catolicismo sobre el protestantismo... El catolicismo tira del cuerpo y del planeta todo hacia arriba».

El catolicismo representa también, frente al protestantismo, la viva conciencia de la dimensión histórica que posee la religión no obstante su perdurabilidad.

Las reservas y críticas que dirigió al catolicismo español no fueron por ser catolicismo, sino por las rémoras que arrastraba consigo en cuanto ibérico. El que había antes postulado un catolicismo nacional, se queja luego de lo que el catolicismo español tiene de defectuoso en cuanto nacional. Concretamente se lamenta del poco interés del español culto por los problemas teológicos y culturales en general. Pero añade: «No se impute, pues, al catolicismo lo que es un defecto de curiosidad espontáneamente ibérico... Nunca he comprendido cómo falta en España un núcleo de católicos entusiastas resueltos a libertar el catolicismo de todas las protuberancias, lacras, rémoras exclusivamente españolas que en aquél se han alojado y deforman su claro perfil... Como yo no creo que España pueda salir decisivamente al altar mar de la historia si no ayudan con entusiasmo y pureza a la maniobra los católicos españoles, deploro sobremanera la ausencia de ese enérgico fermento de nuestra Iglesia oficial. Y el caso es que el catolicismo significa hoy, dondequiera, una fuerza de vanguardia, donde combaten mentes clarísimas, plenamente actuales y creadoras. Señor, ¿por qué no ha de acaecer lo mismo en nuestro país? (III, 518).

Echa de menos el interés de los españoles por la Biblia. «Sospecho que en muy pocas casas españolas existe la Biblia. Los españoles son muy «religiosos», según oye uno decir todos los días; pero si sólo ellos existiesen, Jehová se habría fatigado en vano inspirando su libro» (IV, 13).

Sin embargo la enseñanza de la religión no le debió de preocupar gran cosa. En el cuadro de materias de la enseñanza superior que debe recibir el hombre medio no figura la religión ni la teología, porque pensaba que el contenido de la cultura que hace 500 años emanaba en buena parte de los Concilios, porque se creía en ellos, hoy parte de la ciencia (IV, 343).

Llama la atención el que uno de los valores máximos del catolicismo, me refiero al misticismo, haya encontrado en Ortega tan equivocada comprensión. Se opuso al misticismo por dos razones fundamentales. La primera porque no nos enriquecía en nada respecto del conocimiento de Dios. Afirma que sería un error desdeñar lo que ve el místico, porque sólo puede verlo él. Hay quienes ven más que los demás y estos deben aceptar esa superioridad cuando ella se manifiesta evidente. Pero la visión mística, al fin y al cabo, no redanda beneficio alguno intelectual y nos enseña infinitamente más la teología.

La otra razón fue porque vio en el misticismo nada menos que un sustitutivo de la verdadera religión. Los místicos, en lugar de ocuparse de lo que es auténtica religión, habrían colocado en un primer plano apariencias religiosas, desmesurada afición a los ritos, a ser espectadores de misterios. Representaría el misticismo una frivolidad religiosa (IX, 724). Es difícil dar la razón a Ortega cuando hace tales afirmaciones de todo misticismo.

La relación fundamental con Dios está más bien tejida de confianza y esperanza. «La creencia o fe en Dios, más aún, y no es paradoja, que creer en que existe es confiar en El y tener en El esperanza... Y es muy probable que la única manera que tiene el hombre para poder creer de verdad en que Dios existe es, antes de creer esto, creerle a El, confiar en El, aún para uno, inexistente. Esta extraña combinación es la auténtica fe. Yo no sé si con lo que he dicho... he dicho alguna herejía, pero de lo que estoy cierto es que es la idea más eficaz que cabe tener de la fe en Dios» (IX, 104).

He querido reservar para el final esta confesión hecha en los últimos años de su vida, porque me parece significativa. Nos evoca aquellas palabras del primer capítulo de las Confesiones de san Agustín: «Dame, Señor, a conocer y entender qué es primero, si invocarte o alabarte, o si es antes conocerte que invocarte». Pero el santo se queda definitivamente con que la invocación de la fe presupone la certeza de la existencia de Dios que esa misma fe le ha infundido. De todos modos el que comienza invocando, confiando, es porque confía que al otro lado del telón hay Alguien que le está escuchando.

GABRIEL DE SOTIELLO, O. F. M. Cap.
Colegio de Filosofía. - Salamanca.