

ORTEGA Y GASSET: RELIGIÓN Y PROBLEMA EN ESPAÑA

AGUSTÍN MORENO FERNÁNDEZ *
Universidad de Granada

RESUMEN: Ortega no estudió de manera concreta el tema de la religión. Sin embargo, a lo largo de su obra, encontramos muchas y variadas referencias a cuestiones religiosas. Parte de ellas se refieren, sobre todo en su juventud, a un personal modo de concebir la religión: como afirmación de la vida, respeto y fidelidad a uno mismo y a su circunstancia. Además de las fuentes de inspiración en Goethe o Renan, es indispensable, para comprender esta concepción, contar con las problemáticas religiosas de la época. Éstas se enclavan en la circunstancia por excelencia del pensamiento de Ortega: el problema de España, y su atraso científico y cultural respecto a Europa.

PALABRAS CLAVE: religión, España, Europa, cultura, respeto.

Ortega y Gasset: Religion and the Problem of Spain

ABSTRACT: Ortega didn't study religion as a philosophical problem specifically. However, throughout his work, we can find a lot of references about religion. Particularly during his youth, some of them refer to his personal way of thinking about religion: life affirmation, respect and fidelity to self and his circumstance. Ortega was inspired by Goethe or Renan but, in order to understand this religious conception, we must look into the religious problems in Spain and his scientific and cultural backwardness with regard to Europe.

KEY WORDS: religion, Spain, Europe, culture, respect.

0. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y OBJETIVOS

Plantear la cuestión de la religión en el pensamiento de Ortega y Gasset puede causar *a priori* un poco de extrañeza, incluso para quien esté familiarizado con el pensamiento orteguiano. Y no sin razón, ya que Ortega nunca abordó de un modo concreto, sistemático, o en profundidad, el problema de la religión. Y, sin embargo, de aquí no puede inferirse que el tema haya sido ignorado sin más. Una lectura a partir de esta clave, a lo largo de toda su obra, nos hace descubrir un *corpus* cuajado de reflexiones, metáforas, críticas y alusiones a la religión en sus múltiples vertientes: cultural, mística, política, social, educativa, teológica... Además, son bastantes las referencias del filósofo español a las distintas religiones (budismo, judaísmo, cristianismo, islamismo, religiones griega y romana...). De ahí que consideremos que la religión en Ortega merezca más atención que la prestada en los estudios generales sobre su obra y su pensamiento. Si bien autores como Morón Arroyo o Cerezo, le dedican algunas páginas de sus densos estudios¹,

* Becario del Programa Nacional FPU del Ministerio de Educación.

¹ MORÓN ARROYO, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, Ediciones Alcalá, Madrid, 1963, pp. 417 y ss. Es interesante ver la confrontación que hace Cerezo entre la postura de «naturalismo panteísta de Ortega y Gasset», frente al «cristianismo de Unamuno». CEREZO, P., *La voluntad de aventura*, Ed. Ariel, Barcelona, 1984, pp. 102-109.

Molinuevo se limita a señalar que «excepto alusiones esporádicas, es un tema el de Dios y la religión, casi ausente en su obra»².

Pero también ha habido estudios ceñidos a estas cuestiones: algunas tesis doctorales (*Ortega y la religión. Nueva lectura*³ y *Dios y cristianismo en Ortega y Gasset*)⁴, un pequeño libro titulado *La religión en Ortega y Gasset*, de Pino Campos⁵ y, más recientemente, un interesante artículo de Jesús Conill (*De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri*)⁶. La primera tesis, si bien va desgranando y recorriendo, casi una a una, las ideas y las referencias a la religión en las *Obras Completas* de Ortega, es deficitaria en cuanto a un intento de síntesis y adolece de una visión demasiado sesgada en la interpretación de los textos⁷. La segunda tesis citada, a pesar de que alude a temáticas vinculadas a la religión, lo cierto es que no dedica ningún epígrafe en particular al fenómeno (exceptuando un brevísimo apartado sobre «religiosidad y 'respeto'» o alusiones a otros temas, como el misticismo). El estudio de Pino Campos es útil por la introducción y el aclaratorio punto en que sintetiza las creencias de Ortega, que pretende dar una justa visión para la hermenéutica de los textos, además de presentar la relación de los escritos que aluden a la religión en las *Obras Completas*. Pero tampoco hay un intento de síntesis por aclarar una postura orteguiana sobre la religión. Algo a lo que sí apunta Conill, aunque de manera limitada, al hablar de una «concepción vitalista» de la religión (elemento vital que nutre la cultura), partiendo de los primeros trabajos del filósofo.

Ante este panorama se nos presenta un doble objetivo: ofrecer una síntesis de las posturas mantenidas por Ortega y Gasset, al respecto de su modo de entender la religión, y situarlas en su contexto. Lo haremos de manera coherente con la propia filosofía orteguiana. Al prologar la primera edición de sus *Obras* escribía Ortega: «Mi obra es por esencia y presencia, circunstancial. Con esto quiero decir que lo es deliberadamente, porque sin deliberación, y aun contra todo propósito opuesto, claro es que jamás ha hecho el hombre cosa alguna en el

² MOLINUEVO, J. L., *Para leer a Ortega*, Alianza Ed., Madrid, 2002, p. 28.

³ NATAL ÁLVAREZ, D., *Ortega y la religión. Nueva lectura*, Universidad de Valladolid, 1997.

⁴ RAMIRO DE PANO, M. P., *Dios y cristianismo en Ortega*, Universidad Complutense de Madrid, 1997, Ed. 2006, <http://site.ebrary.com/lib/univgranada/Doc?id=10121365&ppg=1>.

⁵ PINO CAMPOS, L. M., *La religión en Ortega y Gasset*, Ed. del Orto, Madrid, 2000. Del mismo autor, sobre la cuestión de Dios en Ortega, puede verse su trabajo: «Dios en Ortega y Gasset: una síntesis de sus creencias e ideas», en CABRIA, J. L. - SÁNCHEZ-GEY, J., *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, pp. 89-121.

⁶ CONILL, J., *De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri*, *The Xavier Zubiri Review*, vol. 8, 2006.

⁷ Así lo ha señalado también L. M. Pino: «Natal Álvarez publicó un libro, en el que exponía el tema religioso de Ortega. [...] Otro lector, que analice los textos referentes a aspectos religiosos desde una perspectiva no comprometida con credo religioso concreto, seguramente no compartirá [...] el significado de las conclusiones de éste, pues, por ejemplo, el uso metafórico que hace Ortega del vocablo «Dios» dista mucho de ser un ente creador del mundo, y dista mucho más del Dios en el que cree un cristiano, matices que no son adecuadamente diferenciados en este libro». *La religión en Ortega y Gasset*, *op. cit.*, pp. 16-17.

mundo que no fuera circunstancial»⁸. Por tanto, como de todo lo demás, sólo cabe hablar de la religión en Ortega considerando su circunstancia. Y ésta se concreta, fundamentalmente, en el problema de España⁹ y en los compromisos vitales que asume el pensador al respecto. Y es que ya sean los ensayos, la cátedra, el periódico o la política, todos son «modos diversos de ejercitar una misma actividad, de dar salida a un mismo afecto»¹⁰.

En nuestro trabajo primarán las referencias al problema de la religión en España, indispensables para comprender su personal concepción de la religión. Ésta puede esbozarse, sobre todo, en los escritos pertenecientes a la primera etapa de su pensamiento. La dificultad es aún mayor, como mayor es la dispersión y la disparidad de criterios, en cuanto que se intente abordar el fenómeno religioso en sentido filosófico estricto. Aquí, de manera más acentuada, se hace patente la ausencia de un programa o un planteamiento general sobre la cuestión. Ahora, sin embargo, nos ceñiremos al doble objetivo señalado. En lo que concierne a las alusiones a distintas etapas del pensamiento orteguiano, seguimos la periodización de Cerezo¹¹.

⁸ Obras Completas, Alianza Ed. y Revista de Occidente, Madrid, 1969-1983, VI, p. 349. Ver también: *Meditaciones del Quijote*, Ed. de Julián Marías, Ed. Cátedra, Madrid, 2001, p. 44 y nota a pie de página n.º 6 (en adelante MQ).

⁹ «Mis ideas no han sido nunca “sólo ideas”. La circunstancia es, a la vez, una perspectiva, y como tal, tiene siempre un primer término y, tras éste, otros, hasta uno último. Ahora bien, el primer término de mi circunstancia era y es España. [...] El precipitado que los años de estudio en Alemania dejaron en mí fue la decisión de aceptar íntegro y sin reservas mi destino español. No era un destino cómodo. [...] La vida como aceptación de la circunstancia implica, según se ha visto, que el hombre no puede salvarse sí, a la vez, no salva su contorno. Mi primer libro iniciaba una serie de estudios españoles a que di el título general de *Salvaciones*. [...] Mi destino individual se me aparecía y sigue apareciéndome como inseparable del destino de mi pueblo». *Prólogo para alemanes* (1934), pp. 64-68 (en la edición que manejamos de *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente en Alianza Ed., Madrid, 2006. De ahora en adelante TNT). Ya antes nos había explicado también por qué marchó a Alemania: «No imagine, pues, el lector mi viaje a Alemania como el viaje de un devoto peregrino que va a besar en Roma el pie del Santo Padre. Todo lo contrario. [...] Yo iba a Alemania para traerme al rincón de la ruina la cultura alemana y allí devorarla. España necesitaba de Alemania. Yo sentía ser —ya lo veremos— de tal modo identificado con mi nación que sus necesidades eran mis apetitos, mis hambres». *Prólogo para alemanes*, 1933, TNT, p. 25.

¹⁰ MQ, pp. 44-45.

¹¹ Cerezo mantiene que el giro orteguiano del culturalismo a la ontología de la vida, «la dirección de marcha de su pensamiento», su motivación básica, reside «en la actitud que adopta Ortega ante el problema de España. De ahí que al filo de este problema quepa trazar nítidamente la línea de su evolución». CEREZO, P., *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 15. Desde esas coordenadas ha establecido su periodización del pensamiento orteguiano en cuatro etapas (frente a los esquemas: epistemológico de Ferrater Mora, o partiendo de la idea de vida, de Morón Arroyo): 1) neokantiana (objetivista, culturalista, idealista ética) (1902-1911/14); 2) apoyado en la fenomenología (1914-1920); 3) «vitalista» (1920-1930, *¿Qué es Filosofía?*, en 1929, como la última obra de influjo husserliano); 4) desarrollo de la dialéctica inherente a la relación cultura-vida, viraje del análisis antropológico al sociológico, y de la epistemología a la metafísica (1930-1955). CEREZO, P., *op. cit.*, pp. 16 y ss., pp. 47, 58, 65, 73.

1. CUESTIONES PRELIMINARES

Como decimos, estudiar qué ha dicho Ortega sobre la religión es una empresa, de entrada, difícil. Por un lado, la ausencia de alguna obra concreta o de una posición sistemática sobre la religión. Por otro, en contraste con lo anterior, la copiosa presencia de comentarios, alusiones y reflexiones, entre los que cabe destacar la exposición de temas capitales de su pensamiento con metáforas y símbolos religiosos¹², elementos que están diseminados a lo largo de toda su obra, y que supone una ardua labor ir recopilándolos. Al mismo tiempo, también es cierto que hay algunos artículos cuyo asunto central es la religión o, al menos, partes relevantes de éstos están dedicadas a asuntos «religiosos»¹³. Asuntos que se refieren a: mística, teología, educación laica, moral católica y jesuítica, escolástica, origen de la religión, Dios, temáticas y pasajes bíblicos, distintas religiones, fe y creencias, anticlericalismo...

Otro aspecto a tener en cuenta es una polémica referida sobre todo al pasado: el carácter laico y no católico de Ortega en la España de Franco. El oficialismo de entonces llegó a difundir noticias falsas en torno a su muerte. Al día siguiente de su fallecimiento, 19 de octubre de 1955, el diario *Ya* publicaba que, habiéndose agravado el estado de Ortega, y queriendo reconciliarse con la Iglesia, había solicitado la confesión. Ningún medio fue capaz de publicar la nota de los hijos desmintiendo tal cosa, invención de Félix García, sacerdote agustino¹⁴.

Pero también se ha intentado poner a Ortega el sambenito de anticlerical. Y, aunque en su juventud se declaró como tal en su vida íntima¹⁵, lo cierto es que tras esa época, el mismo Ortega, constantemente, se declara lejos de la adscripción a ningún tipo de ideología «anti», y menos aún a la anticlerical. Por eso no se puede entender que se hable sin más del anticlericalismo del pensador salvo si, como en los intentos de «catolizar» a Ortega, vemos interesadas pre-

¹² Cabe destacar la alusión a Dios identificado con la cultura («Dios es la cultura»), como «perspectiva absoluta» y «totalidad de las perspectivas» o como «plano último». O el vivir fuera del Paraíso bíblico como la vida propiamente humana, ligada a la «empresa», la «aventura» o al «afán deportivo». RAMIRO DE PANO, M. P., *op. cit.*, p. XVII (Introducción). Ortega también identifica la autoconciencia del ser humano con el símbolo de la mitología egipcia del ojo que, en coincidencia con las demás religiones, representa el primer atributo de la providencia, que también es el de la vida: el verse a sí misma (*¿Qué es Filosofía?*, Revista de Occidente en Alianza Ed., Madrid, 2003, p. 185. En adelante QF).

¹³ Valga a modo de ejemplo citar: *La teología de Renan* (1910), *Origen deportivo del Estado* (1924), *Dios a la vista* (1926), *El poder social* (1927), artículos que tratan variados temas: la teología, la explicación antropológica de la religión, la reivindicación de un Dios laico más allá de las religiones o el rol social de la Iglesia en España, respectivamente.

¹⁴ PINO CAMPO, L. M., *op. cit.*, p. 17.

¹⁵ «Pero son algo más: son el poder del demonio; ellos, ellos, la Iglesia es el demonio; no dudo en decirlo. ¿Quiéres una prueba? Mira a España: ahí tienes cómo acaba un pueblo entregado a la Iglesia». Carta a su novia desde Marburgo. 10 de junio de 1907. Carta n.º 176, p. 553. «Ya ves si mi odio histórico al catolicismo está justificado». Carta a su novia desde Marburgo. 24 de junio de 1907. Carta n.º 180, p. 567. ORTEGA Y GASSET, J., *Cartas de un joven español*, Ed. de Soledad Ortega. Ed. El Arquero, Madrid, 1991.

tensiones o miopías galopantes¹⁶. Frente a ello y con Pino Campo, afirmamos en este trabajo la independencia y el carácter crítico de Ortega y Gasset en sus pensamientos sobre la religión.

Una última cuestión preliminar es un valioso e interesante documento aportado por Natal Álvarez. Es una carta de Soledad Ortega Spottorno, hija del filósofo, fallecida en 2007, y que presidió la fundación que lleva el nombre de su padre. En ella autoriza a este investigador el uso de citas del archivo de la fundación, a pesar del «respeto» que le profesa a «papeles personales e íntimos», y se refiere al carácter peculiar de las referencias de su padre a la religión: «Para colmo, ha elegido Vd. el tema más espinoso y del que realmente mi padre no quiso hablar casi nunca aunque, a lo largo de su obra, hay breves alusiones a él»¹⁷. Enigmáticas palabras, que contrastan con un conocimiento teológico de Ortega mayor del que cabía atribuirle, al menos en opinión de Xavier Zubiri¹⁸.

2. RELIGIÓN AL FILO DEL PROBLEMA DE ESPAÑA

La especial concepción de la religión que veremos en Ortega está, a nuestro juicio, ligada a la crítica de las instituciones, el pensamiento y la moral religiosos de su época. La moral subjetivista religiosa, el puritanismo, el pensamiento escolástico de categorías envaradas, el antimodernismo... encontrarán una respuesta y una reacción en la peculiar manera de entender la religión que tiene el filósofo.

En el diagnóstico que el pensador madrileño hace de nuestro país, el factor religioso tiene un papel clave en los muchos aspectos en que se concreta, tanto en la España de finales del siglo XIX que hereda, como en la del naciente siglo XX iniciado bajo la pesada sombra del anterior. Una realidad que, no sólo respecto a la mentalidad y a la cultura ligadas a la religión, difiere enormemente de Europa, para lamento de Ortega, y cuyo contraste ayuda a ver con mejor perspectiva el caso español.

¹⁶ «Ortega no comulgó con la Iglesia católica. Es más [...] Ortega fue antivaticano, anticatólico, anticlerical». MONROY, J. A., *Ortega y Gasset, y la religión*, <http://www.protestantedigital.com/new/enfoque.php?171>. Ortega, en cambio, afirma: «Y ruego al lector anticlerical que no me apunte el haber lo antedicho como alarde de anticlericalismo, en cuyo caso me repugnaría por lo que tuviese de alarde y lo que ostentase de anti». *El poder social*, 1927, vol. IV, *Obras Completas*, Ed. Taurus - Santillana, Madrid, 2004-2006, pp. 93-94. O en otro lugar: «en esta época donde todo el mundo es «anti», yo aspiro a «ser» y a no «anti-ser». *Vitalidad, alma, espíritu*, 1925, vol. II, O.C. (2004), p. 567 (nos guiaremos por el año entre paréntesis para indicar las distintas ediciones de las *Obras Completas*).

¹⁷ Carta de Soledad Ortega, fechada en Madrid, 8 de mayo de 1986. NATAL ÁLVAREZ, D., *Ortega y la religión. Nueva lectura*, Universidad de Valladolid, 1987. Original: pp. 1046-1047 (tomo II).

¹⁸ «Zubiri decía de Ortega que sabía más teología de lo que parecía. Carta de M. Zambrano a A. Andreu, 6-II-1975». COROMINAS, J. - VICENS, J. A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006, p. 718, nota n.º 27.

Veamos los comentarios, las críticas y las reflexiones que le merecen a Ortega la situación, empezando por el patriotismo teológico que quiere dar por finiquitado. Hacía quince siglos, Prudencio, vate tarraconense, creía que Dios había mirado con especial benignidad a los españoles, a los que veía dejarse morir por vivificar las ideas, animados por la sangre de los mártires, cuajados de fe y virtudes. Prudencio medía la Historia y el genio de los pueblos por la fe religiosa, y por eso ensalzaba la «genial» fe de los españoles de entonces. Sin embargo, para Ortega la perspectiva ha cambiado. La historia no es el proceso de encarnación de una fe escatológica, «sino el engrandecimiento de la cultura y la aproximación infinita a una imagen de humanidad virtuosa y sabia»¹⁹. Y a pesar de ello, muchos coetáneos están seguros de que el Corazón de Jesús reinará en España. Dice Ortega, socarronamente, que lo hará con predilección a otros lugares y, claro está, que ningún principio cósmico se opone a ello. Sólo que él preferiría al corazón otra víscera divina, por ejemplo el cerebro. También le deja perplejo escuchar a Pío X, quien dice que España ha demostrado que la religión es causa de felicidad para las naciones. No le parece fácil comprender cómo «el país menos culto de Europa puede ser el más religioso. ¿Por ventura la religión es cosa distinta de la cultura?»²⁰. Veremos que no. A Ortega le parece más exacto decir de nosotros lo que decían los guanches de Canarias que, sin sospechar su cercanía a un enorme continente, contestan a los misioneros cómo llegaron allí: «Dios nos puso en estas islas y luego se olvidó de nosotros»²¹.

Ortega se queja de la mala herencia que los abuelos de su generación les han dejado, y no se refiere a las riquezas. Les acusa de que no les hayan legado ni ideas ni virtudes públicas, máxime cuando Europa asistía a nuevos ideales y nuevas maneras de exaltación moral. No se nos ocurre preguntarnos cómo Europa ha llegado a poseer todo lo que puede llamarse civilización: ferrocarriles, policía, hoteles, comercio, industria, mejoramiento físico de la vida. Olvidamos que ha sido preciso inventarlos antes, «porque del cielo no caen las máquinas de vapor ni la economía política, ni los *policemen*, que si cayeran, en casa tenemos la Pilarica que nos hubiera donado tan bellas y útiles sustancias, y sin trabajo alguno [...] las habríamos piadosamente recibido en medio de esta regocijada danza de la Muerte, que España va danzando siglos hace, donde todos servimos de gigantes y algunos de cabezudos»²². Los españoles siguen tomando el sol africano, reacios de toda labor intelectual, «royendo el grano de putrefactas supersticiones»²³. El arado romano sigue vigente, tanto en el campo como en la cultura, y «para crear civilización hay que desechar también el arado romano universitario»²⁴.

Si algo caracteriza a Europa y su trascendencia sobre el resto del mundo es la ciencia. Ortega lo expresa literalmente con la igualdad: «Europa = ciencia;

¹⁹ *Sobre el proceso Rull* (1908), vol. I, O.C. (2004), pp. 160-161.

²⁰ *Venerables ironías* (1910), vol. I, O.C. (2004), pp. 353-356.

²¹ *Sobre el proceso Rull y Venerables ironías*, op. cit., pp. 160-161.

²² *Asamblea para el progreso de las ciencias*, vol. I, O.C. (2006), pp. 183-184.

²³ *Sobre el proceso Rull*, op. cit., p. 161.

²⁴ Vol. I, 1905, O.C. (2004), p. 69.

todo lo demás le es común con el resto del planeta»²⁵. Y esa es, justamente, la solución para el problema de España, sumida en una profunda crisis, cuyo colofón había sido el desastre del 98 (la pérdida de las últimas colonias del Imperio) y que también había supuesto el inicio de los problemas regionalistas²⁶. De ahí que la europeización de España²⁷, con la consiguiente labor científica, sea la urgente tarea. Para ello será imprescindible desarrollar en el país una acción pedagógica (ya que «el problema español es, ciertamente, un problema pedagógico»), educar a unos pocos hombres de ciencia y suscitar «siquiera una sombra de preocupaciones científicas»²⁸.

Ortega, en 1914, describe a su generación diciendo que, a pesar de su falta de brillantez, de no haber tenido maestros, ha sabido vivir con severidad y tristeza y ha tenido que rehacer su espíritu. Esa generación «nació a la atención reflexiva en la terrible fecha de 1898» y es, por encima de todo, acaso la primera generación que «no ha negociado nunca con los tópicos del patriotismo y que, [...] al escuchar la palabra España no recuerda a Calderón ni a Lepanto, no piensa en las victorias de la Cruz, no suscita la imagen de un cielo azul y bajo él un esplendor»²⁹. En cambio, sólo puede albergar dolor e intenta gritar lo menos posible.

El atraso español es sangrante y sus efectos se sufren en todos los ámbitos: científico, cultural, económico, político... pero sus raíces llegan según Ortega hasta la carencia de anhelos y querencias, la ausencia de un horizonte de futuro para los españoles. En España faltan ideas, como faltaron y faltan economistas (para que se robe menos), filósofos (que, frente al materialismo religioso, hubieran evitado la disolución de toda aspiración noble) y ciencia ética sobre la económica, para que no hubiese muerto la idea de democracia³⁰. Ortega muestra su adhesión a las ideas socialistas como garantes de la defensa de la cultura³¹. Además de su admiración por Pablo Iglesias, uno de los pocos por los que siente respeto y fervor (sería perfecto si no fuese un hombre de partido)³². Tanto

²⁵ *Asamblea para el progreso de las ciencias*, op. cit., p. 186.

²⁶ «Mientras España tuvo empresas a que dar cima y se cernía un sentido de vida en común sobre la convivencia peninsular, la incorporación nacional fue aumentando o no sufrió quebranto». «Será casualidad, pero el desprendimiento de las últimas posesiones ultramarinas parece ser la señal para el comienzo de la dispersión intrapeninsular. En 1900 se empieza a oír el rumor de regionalismos, nacionalismos, separatismos...». *España Invertebrada*, Alianza Ed. y Revista de Occidente, Madrid, 2006, pp. 43 y 45 (en adelante EI).

²⁷ Ortega se siente identificado con Joaquín Costa y su proyecto de regeneración: «Regeneración es el deseo; europeización es el medio de satisfacerlo. Verdaderamente se vio claro desde un principio que España era el problema y Europa la solución». *La pedagogía social como programa político*, 1910, vol. II, O.C. (2004), p. 102.

²⁸ *Asamblea para el progreso de las ciencias*, op. cit., p. 186.

²⁹ Ortega está hablando en nombre de la *Liga de Educación Política Española* hace poco fundada por él y otros hombres (en 1913). *Vieja y nueva política*, 1914, vol. I, O.C. (2006), p. 710.

³⁰ *Sobre una apología de la inexactitud*, 1908, vol. I, O.C. (2004), p. 223.

³¹ *Nuevas glosas*, 1908, vol. I, O.C. (2004), p. 229.

³² *¿Qué opina usted de Pablo Iglesias?*, 1915, vol. I, O.C. (2004), p. 926.

a Pablo Iglesias, como al socialismo, llega a referirse con líneas llenas de expresiones religiosas: «Para mí socialismo es la palabra nueva, la palabra de comunión y de comunidad, la palabra eucarística que simboliza todas las virtudes novísimas y fecundas. [...] Socialismo y humanidad son dos voces sinónimas [...] y cuando se pronuncian con vigor y convicción el Dios se hace carne y habita entre los hombres. Para mí socialismo es cultura»³³. Y los primeros enemigos que halla Ortega ante el socialismo son la ignorancia del ciudadano y la astucia del cura, que procura perpetuar la primera³⁴.

Pero, ¿hasta qué punto la religión oficial es responsable del retraso y la ignorancia?³⁵. Aquí podemos ver una evolución en Ortega, de la que ya hemos apuntado algo. Si hubo una época de juventud, en la que se alegraba de las manifestaciones anticlericales³⁶, que suponían para él el final del indiferentismo de las gentes, o achacaba a una Iglesia a la que decía odiar, la incultura en el país³⁷, años después se mostrará más serenado en sus ánimos. Si bien se mantiene crítico con el estamento eclesiástico³⁸, va a apuntar al carácter mismo de los espa-

³³ *La ciencia y la religión como problemas políticos*, 1909, vol VII, O.C. (2006), pp. 130-131. Hay que decir que Ortega no es ni mucho menos acrítico con las ideas socialistas y marxistas: «Yo protesto enérgicamente contra esa falsificación de la verdad que pretende reducir al marxismo todo el socialismo [...] Marx, señores, es, no más, un socialista: Marx, señores, no es un marxista: como Jesús de Nazareth no fue un católico, apostólico, romano. Falso que los triunfos del socialismo se deban sólo a la lucha de clases y a la fatalidad de la evolución económica» (p. 133). Hemos también de tener en cuenta que Ortega irá variando en sus posiciones políticas: «El giro político de Ortega desde el socialismo humanista de primera hora, de directa inspiración neokantiana, hacia un liberalismo reformador y progresista, con fuerte sentido social, no puede aislarse, en consecuencia, de los motivos filosóficos capitales en la evolución del pensamiento orteguiano, aunque sea de nuevo la política, o más exactamente, la atenta consideración del problema de España y de sus posibilidades de resolución, la zona de emergencia del nuevo planteamiento». CEREZO, P., *La voluntad de aventura*, op. cit., p. 43. Hay que señalar en cualquier caso, que hay un diagnóstico casi unánime en que Ortega nunca, ni en su juventud, fue socialista. CACHO VIU, V., *El joven Ortega*, prólogo al Epistolario: *Cartas de un joven español*, op. cit.

³⁴ «Los jesuitas [...] van reduciendo a los españoles a la mendicidad espiritual y merced a una ligera desviación en las aspas han logrado hacer de la cruz un signo de multiplicar». *Nuevas glosas*, 1908, vol. I, O.C. (2004), p. 228.

³⁵ En *Nuevas glosas*, cita Ortega estas palabras de Unamuno: «Por algo en cierto convento de jesuitas de España, hay un cuadro en que la Purísima Concepción pisotea a un hombre que tiene en una mano un microscopio y en la otra una retorta [...] No olvidemos que el pecado original, el haber gustado el hombre del fruto de la ciencia, es la fuente del progreso. Progreseemos, pues». *Op. cit.*, p. 229.

³⁶ ORTEGA Y GASSET, J., *Cartas de un joven español*, op. cit., carta n.º 140, p. 476.

³⁷ «Si hablo siempre con tanto enojo del catolicismo es porque representa para mí, en primer lugar, la absoluta contradicción de cuanto yo llamo cultura, humanidad, virtud y en segundo, porque él y acaso nada más ha sido el esquilador de nuestra raza. [...] Ya ves si mi odio al catolicismo está justificado». *Cartas de un joven español*, op. cit., carta n.º 180, pp. 566-567.

³⁸ Este aspecto crítico se plasmará en su compromiso político. Por ejemplo, en vísperas de las elecciones municipales, cuyos resultados animarían a Alfonso XIII a salir de España, cuando desde el diario *Crisol*, y junto a Marañón y Pérez de Ayala, piden el voto a la candidatura republicanosocialista: «Quiere nuestra nación vivir en plenitud [...] tomando para ello en su mano la dirección de sus destinos. Pero esto no conviene a la institución monárquica, que no

ños para explicar nuestro secular atraso. Aquí se da la paradoja de que el pueblo español está cómodo en la ignorancia, hasta de su propia religiosidad: «sospecho que en muy pocas casas españolas existe una 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»³⁹.

Puede decirse que, en el catolicismo español, se aúnan vicios que se dañan mutuamente: los vicios españoles que el catolicismo va lastrando y la insinceridad católica que los ampara y fortifica. Y el caso es que, en 1927, Ortega califica el catolicismo de esos años como fuerza de vanguardia donde se concitan mentes clarísimas, actuales y creadoras. Dice que éste no se opone a la búsqueda de claridad científica sobre el origen de su doctrina, existiendo paridad entre un libro católico y otro de un autor sin confesión sobre la historia del cristianismo. Cita este ejemplo para que no se impute al catolicismo lo que es un defecto ibérico de curiosidad (aunque en otros momentos amplíe el enfoque de sus críticas, y no sólo en el caso del catolicismo español). Mientras en Europa se habla de Bultmann y de exégesis evangélica, en España hay un clima de inquietudes aldeanas. Más allá se pregunta Ortega: «¿Por qué en España ha de ser admisible que muchas gentes usen el título de católicos como una patente que les excusa de refinar su intelecto y su sensibilidad y los convierte en rémora y estorbo para todo perfeccionamiento nacional?»⁴⁰. No comprende cómo falta en nuestro país un núcleo católico entusiasta que afrontara una doble y magnífica empresa: «la depuración del catolicismo y la perfección de España».

Dice Ortega del pueblo español que siempre hemos sido y seremos propensos al renunciamento, como buenos místicos, y espera que sea pronta la hora en que la economía política y el comercio sean las ciencias que ocupen el lugar de las soñaciones teológicas e históricas⁴¹. El filósofo ha descubierto en el misticismo «el poso íntimo del alma española»⁴². Cuando en la lucha por la vida fue una fuerza, fuimos los primeros; cuando fue inútil y perjudicial, nos paramos y nos dormimos, sin lograr arrancarlo de nosotros. Y el misticismo y el ejercicio intelectual no van de la mano precisamente. Es lamentable y escandalosa la miopía valorativa de los españoles, que utilizan «promiscuamente» la palabra genio,

ha sabido nunca fundirse con la totalidad de los españoles, y es más bien gerente de una sociedad de socorros mutuos formada por los altos dignatarios eclesiásticos —no el clero humilde ni las órdenes religiosas populares—, por la alta Banca —no el comerciante y el pequeño industrial—, por los jefes militares, por los «aristócratas». Esos pocos centenares de personas pretenden que, entera una raza antigua e ilustre, viva supeditada a su arbitrio. *¡A los electores de Madrid!*, 1931, vol. IV, O.C. (2005), pp. 626-627. Aprovechamos también para señalar la condena de Ortega a las quemadas de conventos: «Quemar, pues, conventos e iglesias no demuestra ni verdadero celo republicano ni espíritu de avanzada, sino más bien un fetichismo primitivo o criminal [...] La imagen de la España incendiaria, la España del fuego inquisitorial, les habría impedido, si fuesen de verdad hombres de esta hora, recaer en esos estúpidos usos crematorios». *Agrupación al servicio de la república*, 1931, vol. XI, O.C. (1969), pp. 297-298.

³⁹ *Sobre el vuelo de las aves anilladas*, 1929, vol. IV, O.C. (2005), pp. 238-239.

⁴⁰ *La forma como método histórico*, 1927, vol. IV, O.C. (2005), pp. 125-126.

⁴¹ Vol. I, O.C. (2004), p. 15.

⁴² *El poeta del misterio* (1904), vol. I, O.C. (2004), p. 31.

tanto para referirse a Santa Teresa como a Newton. ¡Comparar las Moradas con los *Principia!* (se refería a don Miguel de Unamuno)⁴³.

Ante este análisis, a Ortega le parece comprensible que los políticos izquierdistas piensen que la España sin Inquisición es más culta que la que sí la tuvo —quizás les sirva para que quienes ardieron en los autos de fe les voten, apunta—, pero también le parece una falsedad: «Al contrario. En España es tradicional, inveterado, multiseccular el odio al ejercicio intelectual»⁴⁴. Es más, en la época inquisitorial el odio era respetuoso, se odiaba al intelecto porque se creía en su poder vital y la Inquisición le temía. En 1916, en cambio, es la palabra «intelectual», la más desprestigiada de cuantas se oyen en la península, y el intelecto ya no es temible. Y es que los hay que «con envidiable simplismo, cargan sobre la Inquisición toda la culpa de que España no haya sido más meditada»⁴⁵. Por desgracia, lo característico español es, más que el hecho de la quema inquisitorial de heterodoxos, el hecho de que no hubiera ningún heterodoxo importante que quemar. Si por casualidad lo había, se iba fuera, como Servet, y allí lo quemaban. Por tanto, «conviene que los españoles no disculpen su inercia mental con su Inquisición»⁴⁶.

Por otra parte, el clero en España apenas tiene ya poder social, sólo que esto no se percibe. Se ignora el papel que, en realidad, juega la Iglesia en la dinámica española. La hipótesis de Ortega es la siguiente: el clericalismo tiene mucha menos fuerza de la que se le atribuye. Por eso, recurre al Poder público pretendiendo multiplicarla y éste acepta gustoso la tutela. Ambos, acuerdan tácitamente cierta dosis de legislación liberal de una vez por todas, y organizan la resistencia a cualquier progreso o ampliación de las libertades. En cualquier caso, el poder social del clero y su influencia en la convivencia social son escasos⁴⁷.

⁴³ *Renan*, 1909, vol. II, O.C. (2004), pp. 31-32. Es más que evidente la frontal oposición con Unamuno, que dice esto en *Del sentimiento trágico de la vida*: «¿Y qué ha dejado Don Quijote?», diréis. Y os diré que se ha dejado a sí mismo y que un hombre, un hombre vivo y eterno, vale por todas las teorías y por todas las filosofías. Otros pueblos nos han dejado sobre todo instituciones, libros; nosotros hemos dejado almas. Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier Crítica de la razón pura». Alianza Ed., Madrid, 2003, p. 323. Ésta no será la única clave de oposición entre ambos, el «papanatas español» (africanizador de España y españolizador de Europa), y el «energúmeno europeo» (europeizador de España). Sin embargo, también hubo entre ambos una relación más cordial, de amistad, admiración y reconocimiento recíprocos, que se ve reflejada, al igual que su época, en las cartas que se dirigieron entre sí durante años. Véase el *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Ed. de Laureano Robles, Ed. El Arquero, Madrid, 1987.

⁴⁴ *Ensayos de crítica. Azorín o primores de lo vulgar*, 1917, vol. II, O.C. (2004), pp. 302-303.

⁴⁵ MQ, 797 [O.C., vol. I (2004)]. En esta misma línea se había pronunciado años antes, cuando a la vez que criticaba a los jesuitas por tener que agenciarse a alguien a quien combatir (galvanizando la fantasmagoría cadavérica del masonismo), los radicales españoles quisieron ver en la causa de todo mal a la «superabundancia» de órdenes religiosas. Y dice Ortega: «¡Ojalá y fuera así! Pero hay una grave objeción: si así fuera, haría un siglo que hubiéramos vomitado a los tres mares patrios el exceso monacal. [...] El enemigo, por desgracia, es infinitamente difuso. [...] El enemigo de la posible España es lo español en cada español». *Sencillos reflexiones*, 1910. vol. I, O.C. (2004), pp. 376-377.

⁴⁶ *Revés de Almanaque*, 1930, vol. II, O.C. (2004), p. 813.

⁴⁷ *El poder social*, 1927, vol. IV, O.C. (2005), pp. 92-94.

Ortega está mucho más preocupado por el odio que hay alojado en los españoles. Su morada íntima fue hace tiempo tomada por el odio por causas desconocidas, y ofrecen a la vida un corazón que, blindado de rencor, desprecia cruelmente a las cosas que rebotan en él. Citando a Baroja, alude a la dureza de las costumbres en España. Bajo una aparente camaradería, entre los españoles «un terrible resorte de acero los mantiene separados, prestos, si cediera, a lanzarse unos sobre otros»⁴⁸. Cada palabra y cada gesto están a punto de convertirse en navajazos, y cada español irradia odio y desprecio. Es penoso ver cómo en los periódicos, los sermones y los mítines se habla sólo al ya convencido, llevando al «progresivo encanijamiento» de los grupos de opinión: «seguimos siendo el eterno cura de aldea que rebate triunfante al maniqueo, sin haberse ocupado antes de averiguar lo que piensa el maniqueo»⁴⁹. La insolidaridad lleva a que cualquiera tiene fuerza para deshacer (el militar, el obrero, el político, los distintos periódicos...), pero nadie tiene fuerza para hacer⁵⁰. Hay una gran desconfianza sobre los políticos, cuyo desprestigio es ilimitado. Ortega apunta a los partidos liberal y conservador de la Restauración, como los fabricantes de la desesperanza española que inunda todo el país⁵¹.

En este panorama cabe optar por dos tipos de patriotismo: el patriotismo de las ensoñaciones, que vive mirando al pasado, inactivo, espectacular, extático, o un patriotismo que quiere llevar a cabo una obra difícil, con un entusiasmo de deber y de esfuerzo y no de placer⁵². Ortega, opina con Nietzsche que la patria es más la tierra a construir de los hijos, que la tierra de los padres, que hay que criticar. Es lo que pensamos que hay que hacer al día siguiente⁵³. Es el conjunto de virtudes que faltó, lo que no hemos sido y tenemos que ser⁵⁴.

En esa crítica a la tierra de los padres, Ortega recoge diversos testimonios que dibujan el carácter inmemorial de los españoles. Ya refería Kant que los turcos decían que España es «tierra de los antepasados»; pero tampoco es casual que los celtíberos fueran el único pueblo que adoraba la muerte⁵⁵. Ni lo es que Tito Livio y Strabón, nos describieran como unos hombres «vestidos de negro, obstinados, silenciosos, estoicos y amigos de la muerte»⁵⁶. Pero no hay que remontarse tanto para ejercer la necesaria crítica sobre los padres. En la época que vive Ortega la sociedad sigue obstinada en vivir en el pasado, lastrando una anticuada moral religiosa predominante o, como la llama él, moral visigótica, que es también la del Estado.

⁴⁸ *Ideas sobre Pío Baroja*, 1916, vol. II, O.C. (2004), p. 254.

⁴⁹ *La rebelión de las masas*, Biblioteca Austral, Espasa Calpe, Planeta de Agostini, Madrid, 2002, p. 125 (en adelante RM).

⁵⁰ EI, 65-66.

⁵¹ *Un discurso de resignación*, 1915, vol. I, O.C. (2004), p. 877.

⁵² *Nueva España contra vieja España*, 1915, vol. I, O.C. (2004), p. 839.

⁵³ *Calma Política*, 1912, vol. I, O.C. (2004), p. 541.

⁵⁴ *La pedagogía social como programa político*, 1910, vol. II, O.C. (2006), p. 89.

⁵⁵ MQ, 758-759 [vol. I, O.C. (2004)].

⁵⁶ O.C., vol. I (2006), p. 15.

Y es que, por moral pública, suele entenderse el conjunto de prohibiciones referentes al ejercicio de la sexualidad, además de la defensa del derecho a la propiedad. Ortega denuncia que la inmoralidad pública se reduce a la lujuria y al robo, sobre todo a la lujuria. La época en que la virtud central era la castidad, y el diablo era más bien la diablesa, fue la Edad Media. Pero, entonces, la abstención completa de los placeres carnales era necesaria para acceder a la única forma de espiritualidad conocida: el misticismo. Sin embargo, esta moral visigótica sigue vigente a comienzos del siglo xx en España. Un Estado, que concibe la moral pública en esos términos, es un Estado visigótico⁵⁷.

En cambio, existe ya una moralidad moderna en la que no cabe insertar trozos de ética medieval⁵⁸. Además, el poder educador de las religiones y su energía socializadora han cumplido su tiempo. Ya no pueden renovar al hombre. La edad moderna ha traído sus nuevas virtudes —los deberes públicos y sociales—, que son virtudes terrenas y laicas. Aquí radica la cuestión moral española: hacer laica la virtud e inyectar la moralidad social en el país⁵⁹. En la renovación moral también es precisa una europeización. Pero es que la renovación moral, la apertura a la ciencia y la europeización son sinónimas. Europa, antes que nada, es ciencia. Pero también es sensibilidad moral, no de la vieja moral subjetiva, jesuítica, de las intenciones, sino de la moral de la acción, menos mística, en la que las virtudes políticas van antes que las personales. Y es que Europa nos enseña que «es más fecundo mejorar la ciudad que el individuo»⁶⁰. El Estado tiene un deber y un crimen primario: el primero es la cultura, y el segundo la ignorancia de sus miembros. Si no tiene como cometido principal la sabiduría pública, será un estado inmoral. El ejercicio de la sexualidad es secundario en la ética moderna. El gran pecado no es la lujuria, es la ignorancia. La sabiduría, el ejercicio de la ciencia, y no de la pureza, es el primer deber⁶¹.

A pesar de que Ortega no cree bueno apuntar a una sola causa, dice venir repitiendo insistentemente que «la decadencia española consiste pura y simplemente en falta de ciencia, en privación de teoría»⁶². Pero tampoco ha de parecerse tal cosa tan simplista si, como vemos, Ortega vincula la dimensión intelectual y científica a la moral. La gran esperanza que pone en la ciencia consiste, precisamente, en el descubrimiento del mundo moral.

La cultura va imponiéndose sobre la religión, es el poder espiritual moderno⁶³. Ambas son dos poderes espirituales que se disputan el porvenir nacional.

⁵⁷ *La moral visigótica*, 1908, vol. I, O.C. (2004), pp. 166-167.

⁵⁸ *Guerra con cuartel*, 1908, vol. X, *Obras Completas*, Alianza Ed. - Revista de Occidente, Madrid, 1969 (ediciones de 1969 a 1983 con la misma paginación), pp. 103-104.

⁵⁹ *La cuestión moral*, 1908, vol. I, O.C. (2004), pp. 211-212.

⁶⁰ *Las revoluciones*, 1910, vol. I, O.C. (2004), p. 324.

⁶¹ *La moral visigótica*, *op. cit.*, p. 167.

⁶² *Una respuesta a una pregunta*, 1911, vol. I, O.C. (2004), p. 458.

⁶³ *La ciencia y la religión como problemas políticos*, 1909, vol. VII, O.C. (2006), p. 135. «La palabra *moderno* —caso curioso— existió antes que la modernidad misma y se inventó para denominar lo que, efectivamente, iba a ser una de las dos raíces de la cultura moderna: la cultura laica e intramundana». *Vives-Goethe*, 1960-62, vol. IX, O.C. (1971), p. 532.

Ortega trata de mostrar que la primera es socialmente más fecunda que la segunda, y que todo lo que la religión pueda dar, la cultura lo da más enérgicamente⁶⁴. Aún así, el pensador español saluda la «piadosa» intención de los modernistas por acomodar Evangelio y mentalidad crítica y racional. Aunque no alberga mucha esperanza en los posibles frutos, le merece toda la simpatía. Frente a lo que puedan pensar los «fanáticos» (*sic*), esta simpatía no es un alborozo ante una enfermedad que sobrecoja a la Iglesia, sino que Ortega piensa que una Iglesia católica amplia y salubre, que superase la antinomia entre dogmatismo y ciencia, sería «la más potente institución de cultura: esta Iglesia sería la gran máquina de educación del género humano»⁶⁵. Sin embargo, la Iglesia sigue impidiendo la investigación de la verdad, cuando se ejercita sobre sus fundamentos, sus dogmas y su pretendida infalibilidad, siendo hostil a los que —entre ellos se considera Ortega— quieren disputar a los enemigos de Cristo llevar la dirección del progreso social. Es una Iglesia que recuerda a la que ha venido siendo. La que, hasta después de 1800, no ha retirado del Índice de libros prohibidos los que sostienen la mecánica copernicana, la teoría fundamental de la ciencia moderna⁶⁶. En los seminarios eclesiásticos españoles no han conseguido superar las ideas modernas, porque en realidad no han querido aceptarlas. Las han dejado tozudamente fuera, para siempre, sin digerir ni asimilar⁶⁷.

En la época en la que simpatizaba con el socialismo, Ortega también pone como misión capital de éste hacer laica la virtud⁶⁸. Curiosamente, aun proclamando la laicidad de los valores y la ética moderna, Ortega no renuncia a un lenguaje cuajado de metáforas religiosas. Así, se atreve a hablar de lo preciso que resultan unos santos laicos. Los necesita para la aspiración profunda de la democracia: hacer laica la virtud. Pablo Iglesias es uno de esos santos, un ejemplo de la nueva santidad enérgica, activa, política; frente a la antigua santidad quietista, contemplativa, metafísica y subjetivista. Como los físicos construyen las leyes del mundo de las cosas, los santos hallan experimentalmente en sus vidas, las virtudes y las leyes del mundo moral⁶⁹.

Pero no hay que abrazar el imperativo moral como arma para simplificar-nos la vida. Ortega se queja de la facilidad del español para enardecerse por un

⁶⁴ *La pedagogía social como programa político*, op. cit., p. 101.

⁶⁵ *Sobre el santo*, 1908, vol. II, O.C. (2004), pp. 20-21.

⁶⁶ *Las Atlántidas*, 1924, vol. II, O.C. (2004), p. 763. «¡Hasta 1822! ¡Ahí tienes lo que es la Iglesia! Tienes razón ¡qué cretinos!», carta n.º 176, *Cartas de un joven español*, op. cit., p. 553. Pero parece, según Ortega, que no siempre fue así: «La Iglesia ha sido en otro tiempo excelente psicóloga, y es una pena que se haya quedado retrasada en los dos últimos siglos». *La elección en amor*, 1927, vol. V, O.C. (2006), p. 503. «España debió ser la Grecia cristiana. No es lugar éste de mostrar el por qué ni es ello muy necesario. Basta con asomarse a la vida moral, científica y artística de los siglos XIII, XIV y XV, que hincaron una interpretación del catolicismo, la más original y fecunda. [...] la posibilidad de esa historia se quebró [...], y de bache en bache España ha llegado, no sólo a no ser la Grecia cristiana o mahometana, sino hasta olvidarse de que pudo serlo». Vol. I, 1905, O.C. (2004), p. 66.

⁶⁷ QF, 127.

⁶⁸ *La ciencia y la religión como problemas políticos*, op. cit., p. 136.

⁶⁹ *Pablo Iglesias*, 1910, vol. I, O.C. (2004), pp. 345-347.

dogma moral, más que para abrir su pecho a las exigencias de la veracidad. Se nos da mejor entregarnos a una actitud moral rígida, que mantener siempre abierto nuestro juicio, preparados para cualquier reforma y corrección debidas⁷⁰. Frente al subjetivismo, en el naufragio de la vida nacional, Ortega grita con serenidad, como señala Cerezo, en términos casi franciscanos: «¡Salvémonos en las cosas!»⁷¹. Moral, ciencia, arte, religión y política, han dejado de ser cuestiones personales. El yo se salva rechazando su yo individual, subjetivo y caprichoso⁷², conquistando el yo genérico de la praxis racional, reconociendo un orden objetivo⁷³. Y aún con la moral moderna, las virtudes laicas, el orden objetivo o el imperativo kantiano, Ortega sigue considerando «inmortal» la máxima del Evangelio: «trata al prójimo como a ti mismo»⁷⁴.

Entrevemos ya que la religión y la moral que a Ortega le valen, son las que tienen al ser humano y su vida en su espina dorsal, la «noble religiosidad de los problemas»: «No se habla ahora de la moral religiosa, que es el conjunto de virtudes para lograr un fin religioso, la exaltación en una vida trasmundana, sino de la moral humana, que es el conjunto de virtudes para lograr un fin humano, a saber: “la vida más vida que se pueda vivir”, en el mundo»⁷⁵. Lo cual no obsta para que Ortega siga apelando a valores religiosos: unos porque mantienen su

⁷⁰ MQ, vol. I, O.C. (2004), pp. 749-750.

⁷¹ La exhortación «¡salvémonos en las cosas!» aparece en *Meditaciones del Quijote*, en el sentido platónico, de las grandes cosas en el universo cultural, que suponen un orden normativo de la praxis humana, y del neokantiano como legalidad inmanente en la experiencia humana (CEREZO, P., *La voluntad de aventura, op. cit.*, p. 21). Otro sentido más «liviano» de «cosas», es que podemos ver en *El intelectual y el otro* (1940): «para el Intelectual vivir significa andar frenéticamente afanado en que cada cosa llegue de verdad a ser lo que es, exaltarla hasta la plenitud de sí misma. He ahí cómo y por qué resulta que las cosas sólo son lo que ellas son cuando le son al Intelectual. [...] Y las cosas de que el Otro usa y abusa, que maneja y aprovecha en su sórdida existencia fueron todas inventadas por el Intelectual. Todas. El automóvil y la aspirina; flor, canción y mujer». *El intelectual y el otro*, 1940, vol. V, O.C. (2006), p. 629. Diez años antes, en QF, Ortega identificaba el «¡salvémonos en las cosas!» con el «¡salvémonos en el mundo!»: «salvémonos en el mundo - salvémonos en las cosas». Esta última expresión escribía yo, como programa de vida, cuanto tenía veintidós años y estudiaba en la Meca del idealismo y me estremecía ya anticipando oscuramente la vendimia de una futura madurez. *E quinde uscimmo a riveder le stelle*, QF, 180.

⁷² Es clarificador traer aquí el prólogo que en 1916 escribe Ortega a su *Personas, obras, cosas*, en que se incluyen artículos de 1904 a 1912, parte de ellos citados en este trabajo. En este prólogo además de reafirmar la circunstancialidad de su pensamiento respecto al problema español, afirma que «en todo lo esencial puedo hacerme actualmente solidario de los pensamientos que este volumen transporta», en todo salvo una grave excepción: el valor de lo individual y lo subjetivo: «Hoy más que nunca tengo la convicción de haber sido el subjetivismo la enfermedad del siglo XIX, y en grado superlativo, la enfermedad de España». Achaca su equivocación a un error substancial de táctica: para hacer la guerra al subjetivismo negó al sujeto, a lo personal e individual todos sus derechos, cosa que hoy le parece más veraz y táctico «reconocérselos en toda su amplitud y dotar a lo subjetivo de un puesto y una tarea en la colmena universal». *Personas, obras, cosas. Prólogo*, vol. II, O.C. (2004), pp. 9-10.

⁷³ CEREZO, P., *La voluntad de aventura, op. cit.*, p. 20.

⁷⁴ *Ensayo de estética a manera de prólogo*, 1914, vol. I, O.C. (2004), p. 667.

⁷⁵ Vol. I, 1905, O.C. (2004), p. 72.

vigencia, otros desde una reinterpretación que los actualiza. Con estas palabras el filósofo apela a la nación española, frente a un Estado apropiado por los intereses particularistas de clases sociales: ejército, aristocracia o Iglesia: «despertad en el individuo y en los grupos la ambición de ser fuertes, de ser ricos, de ser suspicaces frente a la autoridad que abusa [...] Proclamad la supremacía del poder vital —trabajar, saber y gozar— sobre todo otro poder. Aprendamos a esperar todo de nosotros mismos [...] Sembrándola de las virtudes teologales, recorramos España»⁷⁶.

Finalmente cabía esperar, dada la importancia concedida por Ortega a la pedagogía y a la educación —y su postura respecto al hecho religioso—, su defensa de una educación laica. Lo hace en dos sentidos. El primero es la defensa de la escuela laica, instituida por el Estado, frente a la confesional, que significa un principio de anarquía desde una pedagogía «disociadora». Para Ortega todo es público en un Estado idealmente socializado y la moral, más allá de lo privado, se hace moral pública y política. Lo contrario le parece un pretexto egoísta de instintos antisociales, llegando a afirmar que no es un derecho de la familia educar a los hijos, sino que la sociedad es la única educadora. Y es que, a pesar de los grandes poderes de socialización de las ideas religiosas, «lo que ciertamente es antisocial es la Iglesia, la religión particularista»⁷⁷. Sin embargo, tal y como Ortega concibe la educación, la religión no queda expulsada. Su ausencia de la pedagogía sería inconcebible, pero en la misma medida en que es inconcebible un contenido religioso fuera de la visión científica⁷⁸. Éste es el segundo sentido de su defensa de la escuela laica⁷⁹.

Una vez nos hemos hecho cargo de todas estas circunstancias religiosas de la época de Ortega, podemos analizar en mejores condiciones el peculiar modo orteguiano de entender la religión.

3. CONCEPCIÓN ORTEGUIANA DE LA RELIGIÓN

A) *Perspectiva histórica y etimológica*

En primer lugar, recordamos el carácter independiente con que Ortega y Gasset aborda las cuestiones religiosas. Esta independencia no se refiere solamente a su aconfesionalidad. Por un lado, el filósofo madrileño es alérgico al dogmatismo espiritualista y religioso, ante el que siente repugnancia. Por otro, experimenta igual repulsión ante los «*librepensadores*» y gentes para los que no se puede

⁷⁶ *La nación frente al estado*, 1915, vol. I, O.C. (2004), p. 838.

⁷⁷ *La pedagogía social como programa político*, op. cit., pp. 100-101.

⁷⁸ Vol. I, O.C. (2004), p. 330.

⁷⁹ «En efecto, la escuela laica ni teóricamente pretende excluir, ni en la mayor parte de los casos excluye la enseñanza religiosa. La escuela laica se limita a negar el derecho a que se eduque a los niños en una enseñanza religiosa según la dogmática de una escuela determinada. La escuela laica da cabida en su sistema de instrumentos pedagógicos a los principios cardinales de la Teodicea». *Catecismo para la lectura de una carta*, 1910, vol. I, O.C. (2004), p. 328.

hablar de Dios o de la fuerza vital. Más allá, extiende su crítica al pensamiento del XIX y su agnosticismo (tal como lo entiende Ortega, no sólo es no plantearse la cuestión de Dios, sino el no hacerse cargo de cuestiones últimas, como cuáles son las creencias vigentes de una sociedad)⁸⁰.

La vida humana tiene una consistencia histórica que obliga a «desnaturalizar» todos los conceptos referentes a la vida humana, y a someterlos a una «historización» radical⁸¹. Un día, el hombre llega a ser algo y otro día deja de serlo. La supuesta permanencia de las formas humanas es ilusoria, no representan la realidad de manera auténtica⁸². El ser humano no tiene naturaleza; en cambio, a diferencia de toda criatura, tiene historia y su sustancia es, precisamente, lo contrario a toda sustancia: la variación («el hombre es insustancial»)⁸³. Lo que esto traía consigo para el conocimiento en general, también lo trae para el estudio de la religión, enmarcado en las ciencias del espíritu: el gran riesgo de la equivocidad. Porque, dice Ortega, no es lo mismo llamar religión a la del romano antes y después del cristianismo. Y no es el mismo cristianismo el de San Agustín que el de Newman. Por eso considera positivamente al catolicismo que, frente al protestantismo, supone la viva conciencia de la dimensión histórica que posee la religión, a pesar de su perdurabilidad⁸⁴. Ortega defiende un estudio de la religión que tiene que darse con categorías humanas e históricas, partiendo sólo de «una idea previa y resuelta sobre qué sea la religión como actividad subjetiva del hombre»⁸⁵ y considerando, frente al dogmático, la inexorable dimensión histórica de todos los valores, también los religiosos⁸⁶. De este modo, cabría incluso la apertura a otras cuestiones trascendentes como la inmortalidad o el problema de Dios, siempre que se parta de la determinación categorial de la vida humana, de todo aquello implicado para toda persona en el hecho de vivir, y que coincida con la razón vital-histórica, aunque Ortega no estructuró estas categorías⁸⁷.

Ortega reclama un ámbito profano para hacerse cargo de la cuestión de lo divino, y «sin que ello implique escatimar respeto alguno a las religiones, es

⁸⁰ Respecto a la repugnancia ante el dogmatismo espiritualista se refiere a ciertos párrafos de Max Scheler en los que habla de «la *unidad real de la vida y del reino de Dios*. Sin pruebas, sin precauciones, sin ampliaciones —yo diría: cínicamente—. Pues como hay un cinismo de la carne la hay también del espíritu». *El genio de la guerra y la guerra alemana*, 1915, vol. II., O.C. (2004), p. 348.

⁸¹ «Quien quiera entender el hombre, que es una realidad *in via*, un ser sustancialmente peregrino, tiene que echar por la borda todos los conceptos quietos y aprender a pensar con nociones en marcha incesante». *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*, 1941, vol. VI, O.C. (2006), p. 24.

⁸² *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*, op. cit., p. 22.

⁸³ *Vives*, 1940, vol. V, O.C. (2006), p. 611.

⁸⁴ *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*, op. cit., pp. 23-24.

⁸⁵ Citado por NATAL ÁLVAREZ, op. cit., p. 252.

⁸⁶ QF, 41.

⁸⁷ Ramiro de Pano se refiere a las conclusiones de Sergio Rábade y de López Quintás (op. cit., pp. 115-116). Respecto a la cuestión de Dios, nosotros no hemos entrado aquí a exponerla o discutirla, aunque hayamos aludido a ella.

oportuno rebelarse contra el acaparamiento de Dios que suelen ejercer»⁸⁸. Como tampoco tiene por qué ser la figura de Jesús «patrimonio del púlpito»⁸⁹. Es más, le parece admirable la cristología de Hegel, que considera una de sus creaciones más sabias y fecundas. Se trata de su interpretación laica del símbolo cristiano: «Cristo es, según él, el ensayo más enérgico que se ha realizado para definir al hombre»⁹⁰.

Otro aspecto reseñable es cómo interpreta Ortega la etimología del término «religión». En alguna ocasión alude a *religare*, atar, pero vinculando también esta idea a la emoción religiosa, entendida como respeto y como la virtud socializadora por excelencia. Esto lo hacía apelando a Goethe, que buscaba en el sentimiento de la respetuosidad la fuente de la religión, y sin perder de vista la circunstancia española: «Tal vez nada mueva mi pluma con tanto afán como el ansia de ver todas las cosas nacionales instauradas en el respeto —*instaurare omnia in Christo*—. [...] ¿Qué podemos hacer dignamente si nos falta el respeto al juzgar de las cosas y de las personas? Mas, por mala ventura, en esta España nuestra, penetrada de abyección hasta la médula, suelen hallarse corazones de tan torcida casta, que es imposible conllevar siempre el respeto a las cosas, a la verdad, al bien, a la belleza, con el respeto a las personas»⁹¹. Ponemos el acento en la identificación entre religión y respeto, entre hombre religioso y hombre respetuoso, dada la especial importancia que Ortega le concede. Gracias al respeto hay obras sociales, más perennes que el individuo, que se van labrando en sigilo, optimizando la poca energía que resta de las luchas individuales. Es más, sin respeto y sin seriedad no es posible la cultura⁹².

⁸⁸ *Dios a la vista*, 1926, vol. II, O.C. (2004), p. 605.

⁸⁹ *La pedagogía social como programa político*, *op. cit.*, pp. 91-93. «Marx, señores, no es un marxista: como Jesús de Nazareth no fue un católico, apostólico, romano». *La ciencia y la religión como problemas políticos*, *op. cit.*, p. 133.

⁹⁰ *La pedagogía social como programa político*, *op. cit.*, p. 92. Es patente la admiración del pensador español por Jesús. Curiosamente sus mismos comentarios sobre él rebelan la ambigüedad de Ortega, su tensión o, quizás, su aspiración tanto a la vida más concreta como a la conceptualización racional. Así en este mismo texto que citamos acaba de quejarse, ante la escena de la pasión, de que nadie veía en Jesús al hombre. El pueblo furioso ve al hombre Barrabás, pero no a éste; los fariseos a un heterodoxo; los soldados a un esclavo hebreo débil, que no es hombre pleno, no es ciudadano romano, sus seguidores quieren verle como un Dios, Pilatos dice «He ahí al hombre», pero entiende *homo* como acusado, como caso jurídico. Y, sin embargo, nadie ve al hombre. En contraste, el mismo Ortega ensalza la teología paulina, que no habla precisamente del hombre concreto Jesús: «De recordar a Jesús como San Pedro, a pensar a Jesús como San Pablo, va nada menos que la teología. San Pablo fue el primer teólogo; es decir, el primer hombre que del Jesús real, concreto, individualizado, habitante de tal pueblo, con acento y costumbres genuinas, hizo un Jesús posible, racional, apto, por tanto, para que los hombres todos, y no sólo los judíos, pudieran ingresar en la nueva fe. En términos filosóficos, San Pablo objetiva a Jesús». *Una Polémica*, 1910, vol. I, O.C. (2006), pp. 384-385. Remarca aún más el contraste el hecho de que ambos textos sean del mismo año.

⁹¹ *Fuera de la discreción* (1909), vol. I, O.C. (2004), p. 251.

⁹² Estas palabras están extraídas de un artículo de *Vida socialista* (6 de febrero de 1910). A la vez que afirma lo indispensable del respeto y la seriedad para la cultura, incide en que no hay que exculpase. Si esas virtudes no pueden aprenderse en español, hay obligación de bus-

En esta línea se comprende lo que, en otra ocasión, se explicita como la interpretación etimológica subyacente a su discurso sobre el respeto. Más que vincular lo religioso directamente a *religio* y *religar*, se va a fijar en el adjetivo *religiosus*: «Como tantas veces, es el adjetivo quien nos conserva la significación original del sustantivo, y *religiosus* quería decir ‘escrupuloso’; por tanto, el que no se comporta a la ligera, sino cuidadosamente. Lo contrario de *religión* es negligencia, descuido, desentenderse, abandonarse. Frente a *relego* está *nec-lego*; *religente* (*religiosus*) se opone a negligente»⁹³. La religión tiene que ver con el cuidado de la vida, con comportarse cuidadosamente en sus diversas actividades⁹⁴. Así, lo indispensable del respeto para la cultura se plasma también en la vida personal, incluida la del propio Ortega: «sólo a un derecho creo haber conquistado el derecho: a que no se me llame irrespetuoso. Yo que no sé casi nada he sabido siempre una cosa: respetar lo respetable en la medida en que lo es»⁹⁵. La actitud religiosa es la preocupación por lo sustancial: «es injusto e inmoral preguntar de un muerto sólo: ¿Qué ha hecho? Hay que preguntar también: ¿Qué ha sido? Ésta es precisamente la labor religiosa»⁹⁶.

También es esencial para el hombre que éste «cuenta con lo que está más allá de él», que es lo que lleva a no vivir a la ligera, sino a tener un comportamiento cuidadoso, «con cuidado ante la realidad trascendente». Ese es el sentido de «*religio*» en el mundo romano y «el sentido esencial de toda religión». Los romanos habían de someter los proyectos al juicio de los dioses, reconociendo que el hombre no está solo y que hay realidades que pueden más que él, y que hay que tener en cuenta. Esta es la inspiración religiosa del «auspiciar». Que este ejercicio se concretara sobre el vuelo del pájaro, o la reflexión del hombre prudente, es algo secundario⁹⁷.

B) *Concepción personal*

En las páginas que siguen vamos a hilvanar lo que podríamos llamar la peculiar concepción orteguiana de lo religioso. En línea con lo ya dicho, esta personal concepción se funda, sobre todo, en el respeto y la fidelidad hacia uno mismo

carlas donde se hallen: «Tomando el bastón de hacer camino echémonos por el mundo y peregrinemos, como Ibn Batuta, en busca de los santos de la tierra». El «Lourdes» de Ortega ya sabemos que es Europa. *Las revoluciones*, 1910, vol. I, O.C. (2004), p. 324.

⁹³ Citado por NATAL ÁLVAREZ, *op. cit.*, p. 47 [vol. VI, O.C. (1983), p. 64].

⁹⁴ CONILL, J., *De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri*, *The Xavier Zubiri Review*, vol. 8, 2006, p. 94.

⁹⁵ *Catecismo para la lectura de una carta*, *op. cit.*, p. 331.

⁹⁶ «Ésta es precisamente la labor religiosa impuesta a los que conocieron y sintieron el ardor espiritual de algunos hombres muertos a destiempo y cuyos esfuerzos, rotos por un error de la suerte, permanecen eternamente proyectados sobre el vacío como arcos incompletos, como imágenes frustradas en que las líneas no se cumplen, las dovelas no se aúnan y se yerguen sin estatuas los plintos». *La pedagogía del paisaje*, vol. I, O.C. (2004), p. 105.

⁹⁷ Citado por CONILL, J., *De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri*, *op. cit.*, p. 95.

y su circunstancia. No son pocas las ocasiones en que el pensador español expone el modo en que él entiende, interpreta, hereda y adopta valores religiosos. Eso sí, como decimos, de un modo diluido y asistemático a lo largo de su obra (fundamentalmente en el primer cuarto del siglo xx), pero, en general, coherente entre sus diversas expresiones, y en sintonía con la propia evolución de su pensamiento.

Tanto Cerezo como Morón Arroyo coinciden en señalar el compromiso de Ortega con este mundo y su afán por buscar su sentido cismundano⁹⁸. Al hombre José Ortega parecen interesarle sólo el Dios y la religión presentes en esta vida humana, la única realidad radical. Afirma la finitud de la vida humana sin buscar vida ultramundana alguna. Cerezo afirma la nula hambre de inmortalidad de Ortega⁹⁹, que alguna vez ha dicho que la vida eterna sería insoportable, frente a la «delicia de lo fugaz», al valor de la vida, justamente por su brevedad que la aprieta, densifica y hace compacta¹⁰⁰.

Pero que Ortega no piense en la vida de ultratumba o en la realidad celestial, no quiere decir que la religión le sea ajena. Eso sí, la circunscribe al más acá y, es más, piensa que al igual que hay un sentido estético, como del olfato, el tacto o la visión, hay un sentido religioso. Ortega no concibe que ningún hombre que aspire a henchir¹⁰¹ su espíritu pueda renunciar sin dolor al mundo de lo religioso. A él mismo le pesa sentirse excluido de la participación en ese mundo, y quizás también de los obsequios de la fe: consuelo para la melancolía y una disciplina «más prieta para la voluntad». Por otra parte, en la ciencia llega un momento en que ésta «acaba sin acabar la cosa». Este núcleo «trascientífico» de las cosas, es su religiosidad¹⁰².

Dentro del carácter fundamental que Ortega otorga a la dialéctica entre libertad y cultura, dice que «cultura es fidelidad consigo mismo, una actitud de reli-

⁹⁸ MORÓN ARROYO, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, Ediciones Alcalá, Madrid, 1963, p. 417.

⁹⁹ «Ni una nota orteguiana, que yo sepa, sobre el hambre de inmortalidad. Frente al frenético afán unamuniano por sobrevivir, Ortega contrapone sin aspavientos la tendencia de la vida a ser más que vida, esto es, a alargarse en cultura y ponerse en plena forma; en definitiva, la aspiración a trascenderse como vida natural y alcanzar la figura de la libertad. Pero esto sólo es posible en la reflexión». *La voluntad de aventura, op. cit.*, p. 106.

¹⁰⁰ Antes acababa de decir: «Verdad es que todo es transitorio, y en esto radica su gracia». *Revés de almanaque*, 1930, vol. II, O.C. (2004), p. 814. Años más tarde, afirmará la mortalidad humana como lo más constitutivo del hombre para la filosofía. Esto, frente a la teología, para la que es la inmortalidad expresada en Adán antes del pecado original, la que forma parte de la naturaleza humana. *La razón histórica*, 1944, vol. XII, O.C. (1983), p. 321.

¹⁰¹ Es importante llamar la atención sobre esta palabra. Ortega nos explica por qué. Es un término capaz de un fecundo desarrollo. Está ya en Platón y en alguno de sus sucesores muy poco estudiado: «me refiero a la palabra que para ellos definía la vida: pleonexia, es decir, aumento, henchimiento. Vivir es crecer ilimitadamente; cada vida es un ensayo de expansión hasta el infinito. El límite nos es impuesto; es una resistencia que nos opone otra vida que a nuestro lado, e incitada por análoga energía, ensaya su acaparamiento del universo». A Ortega le queda corta la fórmula spinoziana: cada cosa no aspira a perseverar en su ser; cada cosa viva aspira a ser todas las demás: «la biología exige que instituyamos la categoría del henchimiento». *Renan*, 1909, vol. II, O.C. (2004), pp. 41-42.

¹⁰² *Sobre el santo*, 1908, [*Personas, obras, cosas*], vol. II, O.C. (2004), pp. 19-20.

gioso respeto hacia nuestra propia y personal vida»¹⁰³. El pensador nos abre así las puertas hacia su especial concepción de la religión, que admite la existencia de ateos religiosos¹⁰⁴. Sólo algunos espíritus groseros confundirían el ateísmo y la irreligiosidad, porque han sido y seguirán siendo cosas distintas: «Todo hombre que piense: «la vida es una cosa seria», es un hombre íntimamente religioso. La verdadera irreligiosidad es la falta de respeto hacia lo que hay encima de nosotros y a nuestro lado, y más abajo. La frivolidad es la impiedad, la *asebeia* maldita, asesina de razas, de ciudades, de individuos; [...] y yo espero que vendrá un tiempo más sutil y profundo que el nuestro en que, perdonándole al Diablo todas sus jugarretas en lo concupiscible, se le excrete tan sólo porque es un ser frívolo»¹⁰⁵.

El respeto es algo que puede y debe de cultivarse, frente al carácter «liviano» y el «ánimo fofo», de quienes piensan que el mundo, en su tremenda fatalidad, es solamente un inmenso juguete, una diversión metafísica. El hombre religioso, el hombre respetuoso, piensa que el mundo es un problema, una dolorosa incógnita que le obsesiona y oprime, y que es necesario resolver o, por lo menos, aproximarse indefinidamente a su solución. Ortega postula así el nacimiento de la cultura a partir de la emoción religiosa, pues aquella es la labor paulatina de la humanidad para acercarse, cada vez más, a la solución del problema del mundo. La cultura, como la vida, radica en el lujo, en el henchimiento, en una actividad suntuaria, y el ser humano es el animal que necesita lo superfluo¹⁰⁶.

Frente a la fe del carbonero, pero también frente al escepticismo del carbonero (la primera mueve a Ortega a la compasión, la segunda le da asco y ambas vergüenza), el hombre religioso se rige por la disciplina interna del respeto, la noble religiosidad de los problemas, «única capaz de justificar la existencia de una raza sobre la tierra»¹⁰⁷. A esta concepción de la religión, Jesús Conill la ha calificado de «vitalista», concepción que está sobre todo presente en los primeros trabajos de Ortega y que, hasta 1931, habría compartido Zubiri¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Ortega también hace una fina distinción acudiendo a San Agustín, entre aquellos que creen en Dios y aquellos que creen a Dios; es decir, puede ser que haya quienes conciban la existencia de Dios pero sólo se quedan ahí y no son religiosos, en contraste con otros que, a pesar de las dudas, esperan y confían en Dios, siendo motivación de sus acciones [vol. IX, O.C. (1983), p. 104. Citado por NATAL ÁLVAREZ, *op. cit.*, p. 18].

¹⁰⁵ *Sobre El Santo*, 1908, *op. cit.*, p. 23.

¹⁰⁶ *El origen deportivo del Estado*, 1924, vol. II, O.C. (2004), pp. 708-709.

¹⁰⁷ *Sobre El Santo*, 1908, *op. cit.*, pp. 24-25. Vemos una vinculación entre el respeto y la seriedad, que se expresa en la época culturalista en estos términos: «Traemos, señores, a España la justicia y la seriedad. Traemos una nueva religión: traemos la sublime Eucaristía: traemos la cultura». *La ciencia y la religión como problemas políticos*, *op. cit.*, p. 137.

¹⁰⁸ CONILL, J., *De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri*, *op. cit.*, p. 93. Vemos ilustrada esta idea en una carta que Zubiri dirige a Ortega el 3 de enero de 1923, con motivo de la muerte de su padre, don José Ortega Munilla: «se ofrece al cristiano, como primer imperativo de su conducta, una actitud de radical seriedad y amor a la vida. [...] Tome estas ideas, mi querido maestro, [...] como recordatorio, una vez más, de los muchos puntos de contacto que, pese a ciertas divergencias, tiene nuestra comunión en un ideal de trascendencia vital». COROMINAS, J. - VICENS, J. A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, *op. cit.*, pp. 157-158.

A los ideales hay que exigirles «proximidad, evidencia, poder de arrebatarnos y de hacernos felices»¹⁰⁹. Fue un gran paso, en este sentido, la resolución del terrible dilema medieval entre dios y materia, en un término medio: la humanidad¹¹⁰. A estos cometidos está supeditado el cultivo de una religión personal, que bien puede moverse entre los tópicos de la filosofía orteguiana: ejercicio natatorio de salvación (del naufrago que busca orientación en el mundo); vocación de claridad y aspiración, frente al capricho, de ordenar la vida conforme a una misión y unos fines últimos; adopción de la justa perspectiva, fidelidad a uno mismo, construcción social¹¹¹, afán por comprender y conocer, cultivo del amor y la amistad¹¹², responsabilidad ante los problemas... En una frase: salvar la circunstancia que somos para salvarnos nosotros.

Para Ortega «cada individuo que sepa ser fiel a sí mismo acierta a componerse una religión personalísima»¹¹³. En los años de juventud, en que simpatizaba con un anticlericalismo después rechazado, diferenciaba bien entre su respeto por la religión y su desdén hacia el catolicismo. Criticaba el hecho de que la mayoría de fieles nunca habían pensado sobre su religión o sobre Dios, imaginando a lo sumo «un buen señor viejo que vive en el piso alto de esta casa del mundo, especie de ministro de Gobernación y Orden público que tiene un calabozo (el supremo) para los golfos»¹¹⁴. Consideraba que la religión de los padres de los españoles no era religión, sino superstición¹¹⁵. Si los mitos tienen algún encanto para nosotros es porque sabemos que no son verdad: «La palmera ecuatorial, que sueña con el pino del Norte en la poesía de Heine, nos conmovirá tanto más cuanto mejor sepamos que las palmeras no sueñan». Por eso la fe del carbonero, que cree en Dios padre barbudo y cejijunto, le parece a Ortega errónea, y la contrapone al creyente más cultivado, que no ve en esa imagen más que

¹⁰⁹ *Ideas sobre Pío Baroja*, 1916, vol. II, O.C. (2004), p. 230. Una afirmación aún más tajante de la vida la encontramos en *El tema de nuestro tiempo* (1923). La vida, no menos que la justicia, la belleza o la beatitud vale por sí misma. Apela aquí Ortega a Goethe y a Nietzsche: «Goethe ha sido, tal vez, el primer hombre que ha tenido la clara noción de esto cuando, resumiendo su existencia entera, dice: “Cuanto más lo pienso, más evidente me parece que la vida existe simplemente para ser vivida”. Pero ha sido Nietzsche el “sumo vidente” en lo que se refiere a la vida como instancia última: “A él se debe el hallazgo de uno de los pensamientos más fecundos que han caído en el regazo de nuestra época. [...] su distinción entre la vida ascendente y la vida descendente, entre la vida lograda y la vida malograda. Sin necesidad de recurrir a consideraciones extravitales —teológicas, culturales, etc.—, la vida misma selecciona y jerarquiza los valores”. TNT, 133. Recordamos que esta obra corresponde a la tercera etapa, del «ensayo de la vida como principio» y la clave nietzscheana y su teoría de la vida ascendente, marca el vitalismo orteguiano. *La voluntad de aventura*, op. cit., pp. 47, 193.

¹¹⁰ Vol. I, O.C. (2004), pp. 167-172.

¹¹¹ «Jesús parece amonestarnos suavemente: no te contentes con que sea ancho, alto y profundo tu yo: busca la cuarta dimensión de tu yo, la cual es el prójimo, el tú, la comunidad», pp. 101-102, *La pedagogía social como programa político*, op. cit., pp. 101-102.

¹¹² *Para la cultura del amor*, 1917, vol. II, O.C. (2004), p. 279.

¹¹³ *La fiesta del trabajo*, 1915, vol. I, O.C. (2004), p. 868.

¹¹⁴ *Cartas de un joven español*, op. cit., carta n.º 119, p. 437.

¹¹⁵ *Cartas de un joven español*, op. cit., carta n.º 180, p. 568.

una imagen, un símbolo y se complace en su alegorismo¹¹⁶. El filósofo propone revisar nuestras supuestas creencias y pensar con claridad qué es religión y Dios, y qué cosas no lo son. Nosotros mismos tendríamos obligación de hacerlo y construirnos, desde un pensamiento claro, «una religión elevada, personal y alegre»¹¹⁷. Ortega definirá lo divino como la idealización de las mejores partes del hombre, y la religión como «el culto que la mitad de cada individuo rinde a su otra mitad, sus porciones ínfimas e inertes a las más nerviosas y heroicas»¹¹⁸.

Partiendo de este sentido de religión, Ortega cree que ya es hora, frente a las verdades de cátedra, gaceta y protocolo, de vigencia solamente oficial, que recaiga la «consagración» (*sic*) sobre los deseos, esperanzas y ocupaciones que habitan nuestros días, horas y minutos, y sobre los cuales no había recaído hasta ahora¹¹⁹. Cualquiera que desprecie su propia realidad, no puede estimar nada, en él no puede haber nada verdadero. Sus ideas, actos o palabras serían ilusorios, meras apariencias. Nuestra fe o nuestra duda no son reales por su contenido, sino «como trozos de mi vida personal» y «un hombre que no cree en sí mismo no puede creer en Dios»¹²⁰.

Uno no sólo ha de ser fiel a uno mismo y aceptar su propia realidad, ha de ser dueño de sí mismo. La importancia de ello es tal, que no sólo es algo que se predique de una persona religiosa al modo orteguiano: «ser dueño de sí mismo es lo menos que se puede ser, y por ello, no ser dueño de sí mismo es ser menos que un hombre, es ser un hombre abyecto»¹²¹. Esto no sólo acontece con los individuos, sucede en «grado eminente» en las naciones y su soberanía, pero puede acontecer hasta con un tiempo entero, como el nuestro. Se siente fabulosamente capaz para realizar cosas, sobreabundan los medios, pero no sabe qué realizar: «domina todas las cosas, pero no es dueño de sí mismo [...] va como el más desdichado que haya habido: puramente a la deriva»¹²². La salvación sería fácil, pero requeriría que el hombre actual hiciese justo lo contrario de lo que hace: empeñarse en convencerse de lo que no lo está, fingirse creencias y, para facilitar su ficción íntima, alcoholizarse con las actitudes más fáciles, tópicas y de receta, que son además las radicales¹²³.

¹¹⁶ *Renan*, 1909, vol. II, O.C. (2004), p. 40.

¹¹⁷ Esta es la propuesta que hacía a su novia, su futura esposa, en una carta, preocupado por las prácticas religiosas de ella. Vemos que puede extrapolarse a lo que es su público pensamiento. *Cartas de un joven español*, *op. cit.*, carta n.º 119, p. 437.

¹¹⁸ En la *Meditación del Escorial* Ortega afirma que hacemos nuestro Dios de lo mejor de cuanto hierve en nuestro interior. Ese es el sentido de la construcción del monasterio de El Escorial, a la mayor gloria del Dios de Felipe II, el ideal del esfuerzo por el esfuerzo, el mero querer ser grandes que, por otra parte, coincide con el ideal del pueblo español y transluce «nuestra penuria de ideas, pero, a la vez, nuestra exuberancia de ímpetus». *Meditación del Escorial*, 1915, vol. II, O.C. (2004), p. 662.

¹¹⁹ *Ideas sobre Pío Baroja*, *op. cit.*, p. 228.

¹²⁰ *Ensayos de crítica. Azorín o primores de lo vulgar*, 1917, vol. II, O.C. (2004), p. 295.

¹²¹ *Un discurso de resignación*, 1915, vol. I, p. 875, O.C. (2004), p. 875.

¹²² RM, 102.

¹²³ *En torno a Galileo*, Revista de Occidente en Alianza Ed., Madrid, 1994, p. 111 (en adelante EG).

Veamos, finalmente, una serie de actitudes asociadas también al universo religioso orteguiano: el respeto por el pasado, el amor, el deseo de comprender, la aspiración a no renunciar a nada... La virtud del respeto, identificada con la seriedad, no tiene sólo como referencia a Goethe, también vemos la sintonía con Renan, en lo referido a la importancia del pasado histórico, que aparece en su obra como «un inmenso pebetero, del cual se eleva, ondeando, el incienso del respeto»¹²⁴. El recuerdo es para él la más honda de las virtudes teologales, ya que la historia representa a Dios haciéndose a través de ella. Recordar y hacer memoria del pasado, se transforma en un misterio religioso¹²⁵.

Pero el respeto, la religión, la cultura o la seriedad no son, ni mucho menos, incompatibles con la alegría o el placer. Ortega nos dice que, justamente, la vida cobra sentido cuando se hace de ella una aspiración a no renunciar a nada y nos invita a no preferir: «preferimos no preferir. No renunciamos de buen ánimo a gozar de *lo uno y lo otro*. Religión y ciencia, virtud y placer, cielo y tierra...»¹²⁶. Y, aunque hasta ahora no se han resuelto las antítesis, cada uno de nosotros estamos llamados a resolverlas. Por eso es conveniente la cultura del amor. Frente a la barbarie, que es la ceguera para la contradicción, que nos permite quedarnos con uno solo de los términos, toda cultura consiste en la resolución de contradicciones¹²⁷. Éste es, por otra parte, el «tema de nuestro tiempo». El mundo se ha hecho ante nuestros ojos vasto y complejo y la vida, menos que nunca, puede quedar subyugada a un principio absoluto. No caben: ni el absolutismo racionalista, que salva la razón y nulifica la vida, ni el relativismo, que salva la vida pero evapora la razón. Nuestra época es insumisa y se rebela a ese dilema¹²⁸. Necesitamos no perder ningún ingrediente, alma y cuerpo: «Vamos, por fin, hacia una edad cuyo lema no puede ser: «O lo uno o lo otro» —lema teatral, sólo aprovechable para gesticulaciones—. El tiempo nuevo avanza con letras en las banderas: «Lo uno y lo otro». Integración. Síntesis. No amputaciones»¹²⁹.

Si hablábamos de la emoción religiosa del respeto como el hogar de la cultura, la alegría es la gran originalidad del hombre en el repertorio de la creación, y el amor es lo que nos liga a las cosas y nos llama a comprenderlas (frente al odio que fabrica inconexión y aniquilamiento)¹³⁰. El dolor no sólo forma parte de los seres humanos. En cambio, los escolásticos se refieren ya a la apti-

¹²⁴ *La teología de Renan*, 1910, vol. I, O.C. (2004), pp. 334-335.

¹²⁵ Amar el pasado no significa ser conservador y tradicionalista. Son los tradicionalistas los que no le aman al querer que no sea pasado sino presente [*Tierras de Castilla: notas de andar y ver*, 1911, vol. II, O.C. (2004), p. 185]. Es más, progresar, no sólo no es aniquilar hoy el ayer, sino que significa conservar la esencia del ayer que tuvo la virtud de crear ese hoy mejor [*Notas del vago estío*, 1925, vol. II, O.C. (2004), p. 544]. Para superar el pasado no podemos perder el contacto con él. Al revés, tenemos que sentirlo bien bajo nuestros pies, porque nos hemos subido sobre él [*Ensimismamiento y alteración*, 1939, vol. V, O.C. (2006), p. 549].

¹²⁶ *Tierras de Castilla: notas de andar y ver*, 1911, vol. II, O.C. (2004), pp. 187-188.

¹²⁷ *Para la cultura del amor*, 1917, vol. II, O.C. (2004), p. 280.

¹²⁸ TNT, 96-97.

¹²⁹ *Vitalidad, alma, espíritu*, 1925, vol. II, O.C. (2004), pp. 568-569.

¹³⁰ MQ, 768-769, vol. I, O.C. (2004).

tud para la risa y la sonrisa, la *risibilitas*, como un atributo específico de la humanidad. Excepto el delfín y el hombre, los demás mamíferos son serios¹³¹. Es el respeto alborozado el que mejor mueve a la acción¹³² y la benevolencia, un estado previo a la comprensión, a la vez que en el afán de comprensión hay toda una actitud religiosa condensada¹³³. Y es que siempre es más fecunda una ilusión que un deber. Es más, tal vez, se plantea Ortega, el papel de la obligación y del deber es subsidiario. Sólo harían falta para llenar los huecos de la ilusión y el entusiasmo: «Yo no creo mucho en la obligación, como creía Kant; lo espero todo del entusiasmo. [...] Para Europa, hoy, la gran cuestión no es un nuevo sistema de deberes, sino un nuevo programa de apetitos»¹³⁴. El problema es también la conclusión de la Edad Moderna que ha supuesto el siglo XIX y su organización del mundo como herencia. Ortega nos invita a que por primera vez, después del siglo XVII, volvamos a inventar: «en ciencia, en política, en arte, en religión»¹³⁵.

C) *Herencia del cristianismo*

Concluimos la sección abordando la herencia fundamental que supone el cristianismo para Ortega. En primer lugar, la «nulificación» del hombre, condición para el descubrimiento de su subjetividad. El hombre debía negar todo para acceder al Dios trascendente. Y era, en esa negación, donde quedaba solo con Dios: «el alma es lo que verdaderamente es cuando se ha quedado sin mundo, liberada de él, por tanto, cuando está sola. Y no hay forma de entrar en compañía con Dios que al través de la soledad, porque únicamente bajo la especie de soledad se encuentra el alma con su auténtico ser»¹³⁶. Frente a los dioses griegos, poderes cósmicos, cimas de la realidad externa, el cristianismo aporta el interés por la subjetividad, para que ésta se retraiga instalándose en primer plano. Si el Dios trascendente cristiano no está en la naturaleza, todo objeto del mundo será un estorbo para tratar con él y sólo quedará nuestro fondo íntimo para el encuentro. Por ello el cristianismo es el descubridor de la soledad «formalmente» como substancia del alma¹³⁷.

¹³¹ *Galápagos, el fin del mundo*, 1927, vol. IV, O.C. (2005), p. 131.

¹³² *Sobre El Santo*, 1908, *op. cit.*, p. 24.

¹³³ *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela*, 1925, vol. III, O.C. (2005), p. 876. Decía Ortega: «¡Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento!», MQ, 55 (ed. de Julián Marías, *op. cit.*). «¡Bienaventurados los que rien!». *Las fuenteçitas de Nuremberga*, 1906, [Personas, obras, cosas, 1916], vol. II, O.C. (2004), p. 15.

¹³⁴ *Galápagos, el fin del mundo*, *op. cit.*, p. 130.

¹³⁵ *Revés de almanaque*, *op. cit.*, p. 810.

¹³⁶ QF, 148. No es, sin embargo, un descubrimiento cristiano la huida del mundo o el asco a la vida, sino al revés: «porque los hombres se retiraban del mundo fue encontrada la solución cristiana, porque lo natural asqueaba se *buscó* lo sobrenatural». EG, 140.

¹³⁷ Esto lleva a Ortega a afirmar que la modernidad nace de la cristiandad. San Agustín sería un precedente de Descartes, aunque aún no es moderno y no es filósofo, sino teólogo. Una vez pasada la modernidad, que asumió la soledad del sí mismo y su nulificación del mundo y que, sin Dios, quedó en racionalismo e idealismo, el reto es abrir el vientre al idealismo y

Más allá de esta radical soledad del alma en el cristianismo, estamos ante una categoría primordial en Ortega: el ensimismamiento, que aprovechamos para detallar. Dada la insustancialidad humana por la cual somos libres, al no poseer un ser dado y perpetuo, no tenemos más remedio que irnoslo buscando y elegirlo por nosotros mismos (no somos libres de ser libres). Para cada instante futuro, inmediato o remoto¹³⁸, es necesaria la retirada estratégica a nosotros mismos. Sin ella, la vida humana no sería posible. Ortega recuerda la deuda que tenemos con ciertos grandes ensimismamientos: «no es un azar que todos los grandes fundadores de religiones antepusieran a su apostolado famosos retiros. Budha se retira al monte; Mahoma se retira a su tienda, y aun dentro de su tienda se retira de ella envolviéndose la cabeza en su albornoz; por encima de todos, Jesús se aparta cuarenta días al desierto. ¿Qué no debemos a Newton?»¹³⁹. El hombre es el animal que ha logrado meterse *dentro de sí*. El animal no puede más que estar siempre pendiente de lo que sucede a su alrededor, no puede recogerse dentro de sí y concentrarse, habitarse en sí mismo. El imperativo de la calma nos interna en nosotros mismos, para que pasemos revista a nuestras ideas sobre la circunstancia y forjemos un plan estratégico. El filósofo raciovitalista reivindica la «calma jovial» como un temple tan «existencial» como los de Heidegger o Kierkegaard, aunque opuesto a ellos. La calma supera a la angustia y nos ayuda a existir plenamente y humanizarnos. Habrá que tener en cuenta, sin embargo, que si la angustia puede degenerar en manía o pavor, la calma puede derivar en mera adaptación y conformismo y envilecernos¹⁴⁰.

Pasamos a lo que es la otra herencia fundamental del cristianismo según Ortega. Está en línea con su preocupación por la vida de los hombres, que se halla en plena disponibilidad, esto es, sin fines últimos. Las «juventudes mejores del mundo» se hallan en esta horrible e íntima situación. De sentirse tan libres y sin impedimentos, se sienten vacías, y una vida así es mayor negación de sí misma que la muerte. Porque vivir «es tener que hacer algo determinado —es cumplir un encargo— y, en la medida en que eludamos poner a algo nuestra existencia, evacuamos nuestra vida»¹⁴¹. Pues bien, lo fundamental de la experiencia cristiana del hombre —todo lo demás es secundario—, es caer en la cuenta de que la vida, en su última substancia consiste en tener que ser dedicada a algo. No a cualquier cosa, sino tomar en vilo nuestra existencia entera y entregarla a algo, «de-dicarla». Frente al hombre antiguo, que ignoraba esto, es lo que el cristianismo ha puesto en la historia y en el hombre de manera indeleble. A partir del cristianismo el hombre, por ateo que sea, sabe que la vida no

liberar al yo dándole un mundo en torno, curar en lo posible su ensimismamiento. Pero el exceso idealista no se cura haciendo salir al yo de sí mismo sin más (sería volver a la ingenuidad ingenua). Ahora el yo sale de sí mismo porque ha estado dentro y sale conservando su intimidad. QF, 154.

¹³⁸ *Vives*, 1940, vol. V, O.C. (2006), p. 611.

¹³⁹ *Ensimismamiento y alteración*, 1939, vol. V, O.C. (2006), p. 548.

¹⁴⁰ *Instituto de Humanidades*, 1948, vol. VI, O.C. (2006), pp. 544-545.

¹⁴¹ RM, 181.

sólo ha de ser entregada como misión premeditada y destino interior, sino que, se quiera o no, es así. Este sería el sentido del dicho evangélico: «el que pierde su vida es el que la gana». Cuando la entregamos es cuando es nuestra y la salvamos: «¿Quién sino el cristianismo ha hecho este descubrimiento de la vida como consistiendo en responsabilidad?»¹⁴². Por eso Ortega se ríe del discurso de un ministro socialista en que habla de un supuesto «nuevo espíritu religioso», que sería la solidaridad obrera: «quiera o no el ministro socialista, eso es esencial cristianismo —es cristianismo en hueco—»¹⁴³.

Al mismo tiempo, todo lo que en el cristianismo supone una *fuga mundi*, una moral subjetivista ajena a los problemas vitales, o la falta de perspectiva histórica, será objeto del rechazo de Ortega como ya hemos visto¹⁴⁴.

4. VALORACIÓN FINAL

Más allá de la cuestión de la religión, se le ha criticado a Ortega su gran curiosidad por los más variados temas: arte, biología, física, psicología, literatura, historia, filología; de Baroja a Einstein, pasando por los clásicos griegos o la cultura oriental. Si bien supone un rico acervo, adolece de la falta de un tratamiento sistemático y riguroso, y cae en la dispersión intelectual. Esto va relacionado también con el gusto del filósofo español por el género ensayístico¹⁴⁵. Pero hallamos una razón más profunda de su afición periodística. Se trata, de nuevo, de la consciente vinculación de Ortega a la circunstancia española y de su compromiso con ella¹⁴⁶. De hecho, gran parte de los escritos citados en este trabajo son, en origen, artículos de periódico.

No hemos procedido aquí al análisis del también diseminado conjunto de apreciaciones, más propiamente filosóficas, en torno al hecho religioso. Sin embargo, más allá de las críticas lanzadas a las instituciones religiosas, sobre todo de finales del XIX y principios del XX, en lo referido a su contribución al atraso español, encontramos en Ortega una ausencia de crítica filosófica a la

¹⁴² EG, 198.

¹⁴³ EG, 196-197.

¹⁴⁴ Es interesante ver las consideraciones al respecto de MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset, op. cit.*, pp. 419-420.

¹⁴⁵ RAMIRO DE PANO, *op. cit.*, p. XI. Podemos recordar que el mismo Ortega llega a definir sus *Meditaciones del Quijote* como «unos ensayos de amor intelectual. Carecen por completo de valor informativo; [...] son más bien lo que un humanista del siglo XVII hubiera denominado 'salvaciones'» (MQ, 45 [ed. de Julián Marías]).

¹⁴⁶ Ortega prefirió los periódicos por las mismas circunstancias de la vida española. En nuestro país ni la cátedra ni el libro tenían eficiencia social. El pueblo español no admitía «lo distanciado y solemne» y para Ortega, «quien quiera crear algo —y toda creación es aristocracia— tiene que acertar a ser aristócrata en la plazuela. He aquí, por qué, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico». O.C., VI, 354-355. Citado en *Meditaciones del Quijote*, Ed. de Julián Marías. Nota a pie de página, n.º 7, p. 44.

religión como fenómeno. Y esto, a pesar de que Ortega afirma que tras la religión y la construcción de sistemas metafísicos, hay un mecanismo dialéctico que lleva al impotente ser humano a la proyección de otro mundo¹⁴⁷. A pesar de su diálogo con los maestros de la sospecha, Ortega no se hace eco de las críticas marxiana, freudiana¹⁴⁸ o nietzscheana de la religión en este sentido. En cambio, como hemos visto, sí parece haber un *pathos* común de crítica ilustrada a la religión, en la medida en que ésta se halle en connivencia con la ignorancia y la injusticia, o en contra del progreso humano.

Ortega, con Weber, critica el reduccionismo materialista y económico del marxismo, y concibe la religión como hecho con entidad propia y protagonismo histórico¹⁴⁹. Y, aunque no se atreve a afirmar que la religión sea un hecho antropológico estructural¹⁵⁰ (cosa que acaso cabría inferir en tanto que ligada al mecanismo dialéctico de proyección), tampoco la diagnostica como algo finiquitado. Pero Ortega no profundiza ni discute más allá. Quizás habría que remitirse a su propia filosofía (en línea con su desinterés por las cuestiones de la vida ultraterrena). Aunque asume, como Feuerbach (fuente de inspiración de Marx y Nietzsche), que la religión es un fenómeno imaginativo o que la veneración del hombre por Dios lo sea de sí mismo¹⁵¹, en ningún caso infiere un ateísmo o una deslegitimación de la religión. Al contrario, Ortega valora el importante papel que juega la imaginación en el ámbito religioso y la necesidad de un Dios concreto y cercano, al cual «sintamos y experimentemos realmente. De aquí que haya tantas imágenes de Dios como individuos»¹⁵². Hay que respetar los derechos del mundo de lo virtual¹⁵³ y de la ilusión, considerándola como uno de los

¹⁴⁷ Citado por NATAL ÁLVAREZ, *op. cit.*, *Guillermo Dilthey y la idea de vida*, vol. VI, O.C. (1983), p. 213.

¹⁴⁸ Ortega prologó una edición de las obras de Freud en español y realizó varios e ingeniosos comentarios a sus ideas en diversos artículos, aunque no se identifica con él: «Yo no he dado nunca tan excesiva, tan exclusiva importancia a la dinámica sexual. [...] Creo que en el sistema de Freud hay algunas ideas útiles y claras: pero su conjunto me es poco afín. Para no hablar de cuestiones particulares, indicaré sólo que la psicología de Freud tiende a hacer de la vida psíquica un proceso mecánico, bien que de un mecanismo mental y no físico. Ahora bien: yo creo superada en principio por la ciencia actual esa propensión mecanicista». *Vitalidad, alma, espíritu*, 1925, vol. II, O.C. (2004), p. 567.

¹⁴⁹ *La interpretación bélica de la historia*, 1925, vol. II, O.C. (2004), pp. 635 y ss.

¹⁵⁰ Ortega se sorprende al leer en *La esencia de la filosofía*, cómo el mismo Dilthey, que sostuvo más radicalmente que Hegel o Comte la radical historicidad humana, afirma que religión, filosofía y literatura, son funciones vitales de la mente humana, que aparecen como «posibilidades permanentes del hombre». Parecía que nada propiamente humano y real, concreto, pudiera ser permanente, pero eso no significa que no pueda haberlo. Es más, si esto no fuera así, no podría hablarse de ello. El hombre tendría, pues, «una estructura invariable a través de todos sus cambios». Sin embargo, esa estructura no es real porque es abstracta y no concreta, es un sistema de momentos abstractos que, como tales, reclaman su integración en cada caso y momento con «determinaciones variables», para que la abstracción se convierta en realidad. *Origen y epílogo de la filosofía*, 1953, vol. IX, O.C. (1971), pp. 396-397.

¹⁵¹ FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2002, p. 231 y p. 248, nota 2.

¹⁵² *Meditación del Escorial*, 1915, vol. II, O.C. (2004), p. 658.

¹⁵³ *Para la cultura del amor*, *op. cit.*, p. 279.

haces esenciales de la vida. Y es que no hay cultura sin vida y «lo espiritual no es menos vida ni más vida que lo no espiritual»¹⁵⁴.

Los diversos sentidos de realidad están determinados por la vida humana que, como la estructura del mundo, es perspectivista. Ortega define la religión (junto con el arte, la justicia o la ciencia) como una órbita de realidad que sólo existe para quien tiene voluntad de ella¹⁵⁵. Las cosas, el Universo, pero también Dios mismo son contenidos de mi vida. Son cosas que encuentro en ella, que vivo, y cuyo ser radical y primario es el ser vividas por mí¹⁵⁶.

Aunque no cabe una crítica sistemática, puesto que su pensamiento sobre la religión está en pequeñas píldoras, y Ortega nunca pretendió filosofar expresamente sobre ella, sí cabe aludir, además de a la dispersión y la superficialidad, a una contradicción en la que incurre consigo mismo. Ésta se refiere, cuando menos, a un aspecto formal. Hemos visto cómo Ortega se quejaba del vicio de la equivoicidad conceptual en las ciencias del espíritu, y de su extrema pobreza de vocabulario. Éstas se hacen patentes en el significado de términos como «religión», «filosofía» y «poesía», porque se desconoce si con ellos se designan abstracciones o formas reales que la vida ha adoptado, variando en cada sentido concreto. Cabe conferir a estos nombres un sentido conceptual tenue y formal, dando cabida a lo más diverso y contrapuesto. Pero Ortega se lamenta de que el mismo vocablo se emplee «para designar, como nombre propio, figuras muy concretas de humana ocupación»¹⁵⁷. No es lo mismo la poesía de hace siglos que la de hoy, o la religión pagana que la cristiana primitiva o la actual...¹⁵⁸. Paradójicamente, si alguien utiliza los términos: religión, religioso, Dios... de manera equívoca, libérrima y sin ningún empacho, ese es, como hemos podido ver, el propio Ortega y Gasset.

Creemos que, con este trabajo, quedan sintetizadas las posturas manifestadas por Ortega sobre la religión, en lo que a su concepción e interpretación peculiar sobre ella se refiere. Quedan, además, contextualizadas y comprendidas en su concreta circunstancia: el problema de España.

Universidad de Granada
morenofdez@ugr.es

AGUSTÍN MORENO FERNÁNDEZ

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2010]

¹⁵⁴ TNT, 105.

¹⁵⁵ MQ, 768-769. vol. II, O.C. (2004). Recordemos el calificativo de la filosofía de Ortega como realismo volitivo.

¹⁵⁶ Ortega no se interesa por la oposición entre realismo e idealismo en el plano meramente racional, elude el planteamiento lógico-ontológico y pretende refutar el idealismo exclusivamente desde lo empírico vital, «es decir, resolver un problema en el que están envueltas la razón y la experiencia, sólo desde el nivel de lo puramente fáctico». RAMIRO DE PANO, *Dios y cristianismo en Ortega*, op. cit., p. 25. Por esto, López Quintás habría acusado en Ortega la precariedad ontológica de su punto de partida. RAMIRO DE PANO, op. cit., p. 116.

¹⁵⁷ «Alguna vez he hecho notar el daño resultante de que con un sólo y mismo vocablo —“poesía”— se denomine lo que hizo Homero y lo que ha hecho Verlaine. Lo propio acontece con palabras como “filosofía” y “religión”». *Origen y epílogo de la filosofía*, 1953, vol. IX, O.C. (1971), p. 397.

¹⁵⁸ *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*, 1941, op. cit., pp. 23-24.