

Ortega y la Religión. Nueva lectura

V: El enigma de Ortega y la religión actual

5. *El enigma religioso de Ortega y el problema de España*

5.1.1. *Ortega y la polémica religiosa en España*

Según el biógrafo orteguiano, Vicente Marrero, hay profundas connivencias entre Ortega y el siglo XVIII español¹. Este autor cree que nuestro siglo XVIII se caracteriza por un moralismo sin ilusión y por el escepticismo médico científico que acecha toda esa época española. Sin embargo Ortega considera que hay, más bien, en ese momento, una nueva tolerancia religiosa semejante a la del Renacimiento²; y piensa que con Rousseau se inicia una especie de 'religión natural'³.

El discípulo de Ortega, José Gaos, ha llamado a su maestro el Feijoo del siglo XX por su esfuerzo en recibir la ciencia dentro de la cultura española y profundizar la modernidad. Ya quedó dicho que, según Dionisio Ridruejo, en Ortega está la razón de que en España haya habido siglo XX sin haber siglo XIX. En diversas ocasiones afirmó también Ortega que no hubo en España tampoco siglo XVIII porque aquí sólo se recibió una borrachera de insensatez que se olvidó de que el hombre es siempre heredero de otros⁴. Por tanto, en España se produce un gran salto directamente del siglo XVII al siglo XX. De ahí proceden, sin duda, muchos problemas españoles actuales.

1. MARRERO, V., *Ortega filósofo 'mondain'*, Rialp, Madrid 1961, 256.

2. ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, V, Alianza, Madrid 1983, 155. Esta tolerancia supone un escepticismo cauteloso ilustrado del que ha hablado J.L. Abellán; un ejemplo de eso podía ser G. Marañón; esta postura no es incrédula ni crédula.

3. *Ibid.*, 497.

4. *Ibid.*, 400.

Ortega se opone indudablemente a un pensamiento que se cree intemporal y propugna una modernización de la vida española a todos los niveles. Es el problema entre la escolástica tradicional y la inteligencia moderna el que, sin duda, se repite en Ortega. M. Mindan Manero encuentra como dos grupos de pensadores en el siglo XVIII español: los escolásticos, tradicionales, y los innovadores o novatores, próximos al cartesianismo ⁵. La escolástica oficial acusa entonces a los novatos de hacer una filosofía laica, de capa y espada, y contra ellos actúa con hostilidad y los persigue a causa de ese su intento de modernización ⁶. Por su parte los innovadores piensan que los escolásticos aborrecen todas las ciencias y que utilizan a Aristóteles para todo, como había dicho Vives ⁷. Los novatores creen que pueden defender «la fe con sus teorías quizá con mayor rigor que los otros con las suyas» ⁸. Incluso ocurre que muchos de los innovadores son clérigos o eclesiásticos y que algunas órdenes religiosas, en esa época, exhortan a sus miembros a la modernización de su vida religiosa y al estudio de las nuevas ciencias.

Las figuras de Jovellanos y Feijoo aparecen en España como el punto de tensión entre lo antiguo y lo nuevo ⁹. Teniendo en cuenta que el cartesianismo simboliza al hombre moderno por ser el momento en que el hombre se vuelve totalmente hacia sí mismo y se convierte en protagonista del mundo, Julián Marías ha escrito que la tragedia del pensamiento cristiano moderno está en no haber sabido crear un cartesianismo cristiano que incluyera ciencia y religión, modernidad y tradición, hombre autónomo y Dios en el mundo. Según Marías también Descartes descuidó esta tarea y muchos cartesianos la olvidaron «para atrincherarse en una escolástica ya fosilizada de manera que durante todo el s. XVIII los eclesiásticos eran sensualistas más que otra cosa» ¹⁰.

Ésta fue tal vez también la tragedia de Ortega, que parece quiso salvar ya demasiado tarde con la creación del Instituto de Humanidades en 1948. En efecto, se ha dicho que en España no hubo Ilustración. Quizá sería mejor decir que la poca que hubo no la permitió el grupo culturalmente prepotente. Así no hubo ni modernización de la vida ni actualización de la religión. Toda modernización se silenció, y en esas estamos.

Ortega había reclamado, desde el principio, la modernización de la religión para que respondiera adecuadamente a la nueva situación de las ciencias,

5. MINDAN MANERO, M., *La filosofía española en la primera mitad del siglo XVIII*, en *Revista de Filosofía* 12 (1953) 347.

6. *Ibid.*, 438 y 439.

7. *Ibid.*, 443.

8. *Ibid.*, 439.

9. FRAILE, G., *Historia de la Filosofía Española. Desde la Ilustración*, BAC, Madrid 1972, 46.

10. MARIAS, J., *Cinco años de Esperanza*, en *ABC* (Madrid 16.10.1983) 53.

según dejamos dicho ¹¹. También pidió una modernización de la vida española y de nuestra religiosidad en consonancia con lo que ocurría en otros países, según quedó también expuesto ¹². Pero nada de eso se atendió. Se hicieron oídos sordos unos españoles a otros y todo quedó en mera polémica. En ella quedó envuelta también la figura de Ortega de modo que ahora se podían aplicar a él mismo los versos del romance:

'Con la grande polvareda / perdimos a Don Beltrane'. Y ha costado tiempo, mucho tiempo, recuperarlo y descubrirlo de nuevo en todo su valer filosófico auténtico. Veamos cómo ocurrió eso.

5.1.2. *La polémica con el P. Ramírez y el catolicismo español*

Hoy, es la hora de examinar las cosas con tranquilidad. Y la primera impresión es que la polémica religiosa y filosófica no hubiera sido tan cruda de no haberse enmascarado tras ella el enfrentamiento entre dos sectores de la vida española, o mejor dicho, de dos modelos de convivencia en España: el modelo conservador y el modelo liberal. Lo da a entender claramente el P. Iriarte cuando comienza su libro sobre Ortega de esta manera: «Un pueblo es lo que es su metafísica» ¹³. En efecto, Ortega era un profesor de metafísica y representa un modo de ser español y una manera de ser creyente. Y sus oponentes representan, sin duda, otro estilo diferente.

Frente a esta gravísima polémica poco importan las imprudencias accidentales de tal a cual persona con Ortega o sus crisis afectivas transitorias ¹⁴ que a todo hombre acontecen de un modo u otro. Ortega, desde el principio, como hemos señalado, incita a un nuevo modelo de convivencia social y religiosa. De ahí también sus críticas a la Iglesia en su tesis doctoral, de ahí su temprana polémica sobre la verdadera moral, la discusión con Gabriel Maura sobre una auténtica renovación española, el enfrentamiento con Unamuno contra una España oscura y que huele a hospital y manicomio. Hasta que finalmente se produce la polémica con Menéndez Pelayo, ya reseñada, sobre la enseñanza laica ¹⁵. Maeztu había captado perfectamente el sentido del intento orteguiano. Había descubierto, Ortega, un nuevo continente moral: «Un amigo del alma, que para mí ha sido descubridor de un nuevo mundo moral, el joven e insigne maestro José Ortega y Gasset, me aconsejó que aceptara el banquete, no por mí, sino por los sentimientos que en él se patentizan de solidari-

11. Cfr. capítulo II de esta tesis 2.3.3. *La mentalidad moderna*.

12. Cfr. capítulo II de esta tesis 2.3.2. *El modernismo en religión*.

13. IRIARTE, J., *Ortega y Gasset, su persona y su doctrina*, Razón y Fe, Madrid 1942, 5.

14. *Ibid.*, 30 y 31, notas 7 y 8.

15. *Ibid.*, 59 y 60.

dad para una obra futura, por eso lo he aceptado. Ahora, cuando recibo este homenaje, se lo transmito a él, y brindo por José Ortega y Gasset»¹⁶.

Este nuevo mundo era el que luchaba por abrirse paso en la vida española, era la nueva España por hacer. Y de este proceso son meras anécdotas pasajeras las críticas a los jesuitas de Ayala y Ortega, o las reconvenções espiritualistas del P. Iriarte o las más escolásticas del P. Ramírez, así como los elogios del P. Félix García o los del P. Guillermo Fraile¹⁷. Todos, sin duda, hombres bondadosos aunque unos más generosos y menos detallistas que otros. En medio de esta 'lucha de negros en un túnel', el túnel de la historia de España, avanza Ortega desfigurado, *larvatus prodeo*, en busca de 'postreras lontananzas', acusado de copista de Heidegger o de cualquiera otra maldad filosófica, moral o religiosa, que viniera más o menos a cuento¹⁸.

Ortega había descubierto la nueva vida española; también, según hemos dejado expuesto, más arriba, con un bello texto de Morente, parece que caminaba hacia la modelación de un nuevo rostro de Dios en el alma española. Sería la culminación de la trayectoria comenzada en 1920 y truncada por la guerra civil¹⁹. Todo hombre de bien se siente ante esta ruptura un poco triste y experimenta no poca melancolía por lo que pudiera haber sido España y Ortega con otra circunstancia. Se tiene la impresión de que se cumplieron aquí demasiado bien las palabras que Marvin Harris utiliza de un modo más general para el mundo creyente: «¿Quién negará que la conciencia cristiana *pudo* cambiar el mundo? Sin embargo, fue el mundo quien cambió la conciencia cristiana»²⁰.

Veamos la polémica con el P. Ramírez que es como el final de la primera

16. *Ibid.*, 64.

17. *Ibid.*, 119-120, nota 1. Consta que Ayala sintió más tarde haber sido tan duro en sus críticas a los jesuitas; lo mismo parece que sintió Ramírez de su polémica a Ortega.

18. En el mismo libro de Iriarte pueden encontrarse diversas acusaciones de distintos autores, más o menos moralizantes. En cuanto a la descalificación teórica de Ortega se procede así: 1.º Ortega no es pensador; 2.º Si lo es, es que copia de Heidegger u otros autores. Este asunto lo expone bien CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P.J., *Ortega y la cultura española*, Cincel, Madrid 1985, 42-55. En cuanto al primer punto hoy está superado. El segundo está bastante descafeinado aunque mejor investigado por Orringer. Hablar de la gran influencia de Heidegger significa hoy olvidar un pequeño detalle: La dependencia de Heidegger del grupo de Marburgo. Cfr. GADAMER, H.G., *Martin Heidegger und die Marburger Theologie*, en POEGGELER, O., (Hrsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Athenaeum, Koenigstein 1984, 170-171. Lo mismo ocurre cuando se habla de la influencia de discípulos tan íntimos de Ortega como N. Hartmann.

19. Hemos dado este texto bellissimo de Morente en la nota 753 del capítulo IV, de nuestro escrito. La sugerencia de lo que hubiera podido ser Ortega y España, sin la guerra civil, en el aspecto religioso la hace sobre ese mismo texto GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El poder y la conciencia*, Espasa Calpe, Madrid 1984, 160.

20. HARRIS, M., *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Trad. castellana de Alianza Ed., Madrid 1982, 217.

parte de todo un proceso. La segunda parte sería la actual rehabilitación de Ortega.

La descripción analítica por el P. Ramírez de la filosofía de Ortega tanto en sus textos como, después ya de un modo personal, puede considerarse suficiente. Incluso reconoce el P. Ramírez que hay en Ortega «una trayectoria filosófica sustancialmente uniforme y homogénea, salvo pequeños y accidentales retoques»²¹. Otros autores acostumbraban a decir que Ortega era muy diverso y contradictorio. Si bien, en el resumen que hace el P. Ramírez, se subraya constantemente que Ortega es antisustancialista, que pone la vida sobre todas las cosas, que une siempre ser y hacerse, que no admite Ortega el ser eleático y que para Ortega la vida eterna es un cuadrado redondo²².

Cuando Ortega dice que la vida es para vivirla y que vale por sí misma, no le dice nada al P. Ramírez el hecho de que esto no lo diga solamente Goethe, sino también un místico como Eckhart, cosa que subraya Ortega. Tampoco le llama la atención el hecho de que Ortega además de considerar al hombre como ser temporal cite la expresión teológica de que está *in via*, y, por el contrario, subraya el P. Ramírez que Ortega busca una ética sin preceptos rígidos que para Ramírez suena como una ética de situación. También se hace extraño que Ramírez no cite los textos donde Ortega propone la renovación del catolicismo como S. Francisco y especialmente los que se refieren a Max Scheler, Guardini, Przywara y otros renovadores del catolicismo actual; parece que los incluyera a todos en el modernismo²³.

Es de agradecer que Ramírez no considere a Ortega ni tan plagario ni tan original como se suele decir. Y que reconozca que Ortega es un gran pensador, de la talla intelectual de Dilthey o Heidegger, aunque enseguida afirma que, sobre todo con Heidegger, tiene Ortega una gran deuda²⁴. Cuando comienza Ramírez a hacer la valoración de las ideas de Ortega es cuando empiezan los problemas...

Entonces adopta Ramírez una posición altamente escolástica. Esa sabiduría escolástica nadie se la puede negar a Ramírez. Pero ocurre que ese método es inapropiado para analizar la filosofía de Ortega que funciona sobre otro método. Así que todo el discurso y la comprensión del pensamiento de Ortega por Ramírez, consiste en decirle a Ortega que lo que dice, no lo debe decir. Y sobre todo se le dice a Ortega que no debería tener un pensamiento dinámico porque el verdadero pensamiento es estático. Se le avisa a Ortega que tenga un

21. RAMÍREZ, S., *La filosofía de Ortega y Gasset*, Herder, Barcelona 1958, 16.

22. *Ibid.*, 115: todo es inestabilidad en el ser. *Id.*, *Vita beata*, 144.

23. RAMÍREZ, S., *La filosofía de Ortega y Gasset*, 174 y 176.

24. Cfr. nota 18 de este capítulo V.

pensamiento aristotélico y tomista porque no hay otro pensamiento más verdadero. Y como Ortega no va por ese camino, entonces es que está extraviado y su filosofía no vale gran cosa.

Vayamos más en concreto. La teoría de la vida, de Ortega, es para Ramírez una confusión. Ramírez no acepta que la vida sea autoconsciente ni que haya menos distancia entre lo instintivo y lo racional de la que se solía decir. Entonces dice que Ortega defiende un 'irracionalismo vitalista'²⁵. Insiste Ramírez en dividir pensamiento y vida, y dice que unirlos es hablar de un 'Baciyelmo' que no es bacía ni yelmo sino una pura confusión. Ramírez no entiende lo que es descubrir la vida como vida. Quiere volver a separar totalmente lo racional y lo irracional, puesto que teóricamente son distintos, y le ataca a Ortega con la ontología tradicional. Y le dice que la noción orteguiana de ser es contradictoria²⁶.

Lo mismo ocurre con la idea del hombre. Constantemente insiste Ramírez en que el hombre es un animal racional. Eso lo sabe todo el mundo. No intenta ver lo que quiere decir Ortega con sus nuevas afirmaciones y le echa en cara que Ortega admita la evolución total²⁷. Insiste Ramírez en que hay que distinguir entre la sustancia y los accidentes, la potencia y el acto para entender al hombre. Quizá tenga razón Ramírez en que Ortega identifica a veces el platonismo de Descartes con la doctrina escolástica. Pero cuando Ortega comienza a decir que el hombre es un ser histórico y temporal: Primero se lo niega Ramírez a Ortega, y luego le dice que eso ya lo habían dicho San Agustín y fray Luis de Granada²⁸.

Ramírez no acepta el *yo* dinámico como lo entiende Ortega. No acepta lo que dice Ortega, ni acepta el pensamiento dialógico y dialéctico. No entiende que el hombre es y no es, que el predicado no es exactamente el sujeto, y se permite bromas sobre la dualidad sexual del hombre comparando a ella el pensamiento de Ortega. Seguramente desconocía Ramírez y no Ortega las investigaciones sobre el tema de nuestro gran Gregorio Marañón. Algunas veces emprende Ramírez la vía del insulto o del escándalo, lo cual no es muy filosófico. Ciertamente que no lo hace en demasiadas ocasiones.

Para Ramírez, cuando Ortega insiste en la vinculación del hombre con su medio, es que nos degrada al nivel de los animales. No ve que Ortega incluye en la vida muchas cosas, incluida la contemplación de la que habla Jesús a Marta y María²⁹.

25. RAMÍREZ, S., *La filosofía de Ortega y Gasset*, 206.

26. *Ibid.*, 209; 210.

27. *Ibid.*, 214.

28. *Ibid.*, 239.

29. *Ibid.*, 266.

No acepta Ramírez la verdad en el tiempo. Ni que aunque haya adecuación y analogía entre las ideas y las cosas, hay mucha distancia entre ellas. Insiste en que «la definición y lo definido son lo mismo»³⁰. Dedicar un número mucho mayor de páginas a los temas de la verdad y la lógica, entre treinta y treinta y cinco páginas a cada una, mientras dedica a los otros temas un promedio de diez páginas. Además nunca recuerda ningún texto de Ortega en los que dice que lo que es verdad para nosotros lo es igual para Dios y sería la misma verdad en cualquier planeta; e insiste en el relativismo de Ortega.

Ramírez cree que las cosas son muy evidentes, sobre todo los principios metafísicos y ve la evidencia además como un «criterio infalible de verdad»³¹. Cree Ramírez que la verdad como la entienden los modernistas significa que nada hay verdad ni mentira. Insiste Ramírez en no admitir el aspecto dinámico de la vida y de la verdad e interpreta el anhelo de verdad, a la que nunca se llega del todo, dando un sentido literal al dicho de Ortega de que la vida es 'constitutivamente errónea'. No parece conocer ningún texto de Ortega donde éste pide bastante menos que los modernistas en el tema religioso. Insiste en que Ortega reduce la filosofía a habilidad vital, instrumental, porque Ortega no admite la filosofía paralítica tradicional.

Para Ramírez todo está muy claro, no hay nada ilógico en la lógica. No hay problema con los primeros principios; lo que es es y lo que no es no es, evidente todo... Solamente que ése es el problema cuándo algo es y cuándo no es. Si todo es tan claro no habría problema. Pero está Heráclito, está Antístenes y toda una gran tradición distinta de la que sigue Ramírez que también cuenta, incluido Ortega. Las cosas no son tan claras. Hace muy bien Ramírez al citar a Bochenski y reivindicar el valor de la lógica escolástica³². Pero eso no elimina los problemas. Ni da motivo para identificar el relativismo de Protagoras con el perspectivismo de Ortega. Para Ramírez todo es muy demostrable, menos los primeros principios que son absolutamente evidentes³³. Pero eso es precisamente lo que se discute. Y Ramírez insiste en que la lógica es 'eterna y universal para todos' sin discusión.

En cuanto a la metafísica Ramírez no admite sustancia dinámica, ni Dios dinámico. Todo lo envuelve en el estatismo tradicional. Dice Ramírez que la metafísica es abierta pero luego no parece llamarle, en absoluto, la atención la afirmación orteguiana de que el ser de las cosas no está del todo al descubierto: «la pertinacia del esfuerzo revela que ese ser de las cosas que se busca no ha sido aún suficientemente encontrado»³⁴.

30. *Ibid.*, 284.

31. *Ibid.*, 288.

32. *Ibid.*, 308.

33. *Ibid.*, 332.

34. *Ibid.*, 349-350, nota 18.

Además para Ramírez, la ética vital no es ética. Admite que el espiritualismo angelical es inválido para el hombre, pero luego no admite que Ortega pretenda salvar la corporalidad humana, como Unamuno, según expusimos en otro lugar. Enseguida Ramírez acusa a Ortega de tratar de embrutecernos. No admite, al parecer, Ramírez, el sentido humano de la ética ni de un Dios de los hombres, ni permite que la filosofía cristiana sea la de San Agustín, Cusa y otros y no el tomismo. Dedicó algunos insultos a Ortega y confunde su laicismo con la abolición de la religión, cosa incompatible con la pedagogía de Pestalozzi, inspirador de Ortega y Natorp en estos asuntos, según quedó dicho.

Ramírez admite que Ortega problematiza bien pero resuelve mal. Cierta razón también tiene. Pero Ramírez confiesa, al fin, no poder adoptar la óptica de Ortega. Y afirma que Ortega no entra en los grandes problemas filosóficos³⁵.

Cuando el P. Ramírez pasa a contrastar la filosofía de Ortega con la fe católica las acusaciones suben de tono. La utilización del método escolástico se acentúa y resulta, sobre todo, desconcertante el uso de las verdades de fe para rebatir las ideas de Ortega. Dos ejemplos: Resulta que hay que decir que las cosas tienen sustancia estática porque está definida, de fe católica, la transustanciación. Otro: no se puede decir que el hombre no tiene alma racional porque Cristo era hombre y tenía alma. Tales aplicaciones son hoy inconcebibles puesto que, en cuanto al modo de presentar las verdades de la fe según diversos esquemas filosóficos, hay prácticamente libertad total entre los católicos.

Pero vayamos un poco más en concreto. Insiste Ramírez en rebatir el tema orteguiano de la vida como realidad radical. No le dice nada a Ramírez que un místico como Eckhart diga lo mismo y sea citado por Ortega. De que la vida de Dios, según Ortega, no sea vida como la humana deduce Ramírez contradicciones entre Ortega y la fe católica. Y se dedica a demostrar que Dios es vida, y que en él está la vida verdadera. Pues eso quería Ortega... Se escandaliza, una vez más, Ramírez de que Ortega pretenda hablar de una vida eterna que no sea estática, de que Ortega admita la evolución, hasta cierto punto, la historicidad del hombre y de que éste para Ortega no sea una cosa. En el caso de la evolución es especialmente llamativo el empeño que pone Ramírez en demostrar que no la hubo, sobre todo dado que Ortega no creía excesivamente tampoco en ella.

Ramírez recurre a las definiciones de los concilios para demostrar que el hombre tiene naturaleza, cuerpo y alma. Pero lo que dice Ortega es que hay

35. *Ibid.*, 368.

que dinamizar esa naturaleza, ese cuerpo y ese espíritu de un modo muy parecido a lo que dice Leibniz, que no parece ser precisamente ningún hereje. Entonces es cuando Ramírez cita la transustanciación eucarística para decir que hay sustancia. Lo mismo hace con el hombre como animal racional. Lo prueba porque Jesucristo tenía inteligencia y voluntad. Avisa contra el poligenismo y lo rebate por la carta de San Pablo a los Romanos y por las condenas de los Papas. Como se sabe todo esto, prácticamente, se ha venido abajo con la modernización del catolicismo por el concilio Vaticano II por lo que no nos detendremos a rebatir ninguna de las opiniones de Ramírez, incluida la condena de la 'teología nueva' cuyos autores hoy son cardenales de la Iglesia ³⁶.

Ramírez se entretiene en demostrar que Dios es espíritu, que el alma humana es espiritual, que hay infierno y que hay resurrección. Eso no lo niega Ortega que admite la resurrección como Unamuno. También demuestra Ramírez que la vida eterna es superior a la temporal y que lo importante es Dios. Eso tampoco lo niega Ortega pero quiere que se dé más importancia a esta vida y quiere que Dios sea un Dios de los hombres como dice también la fe católica: 'sacramenta propter homines'.

Ramírez equipara a Ortega con los modernistas, pero a Ortega le basta un cristianismo como el de Guardini que no es ningún modernista, y Ortega dice esto expresamente. No admite Ramírez la evolución de los dogmas, pero hoy todos la admiten, y dan un peculiar valor a la historicidad de las verdades de la fe.

Otras cuestiones, de menor cuantía, serían que Ramírez identifica la filosofía perenne con la de Santo Tomás. Ortega habla varias veces muy bien de Santo Tomás, cosa que no parece haber visto Ramírez. Pretende Ramírez que la expresión del *Padrenuestro*, 'que estás en los cielos', indica algo así como un lugar-cosa que ya Kant denunció en el discurso de 1770. Según Ramírez es contraria a la fe católica «una reforma de la letra católica» ³⁷, pero el Vaticano II, la ha hecho. Es lamentable que Ramírez incluya a Ortega entre los 'insensatos' que niegan a Dios. Y no ve Ramírez que el cristianismo desorbitado que rechaza Ortega es un cierto modo de cristianismo y nada más.

Ramírez no acepta un sentido vitalista de la moral, pero por ejemplo, Mounier sí lo acepta y fue un buen católico. Además se identifica precipitadamente ética vital y ética de la situación. Y se da una visión del cristianismo llena de mandamientos y de leyes, lo que es incierto.

De la promoción por Ortega de un Estado laico deduce Ramírez que a

36. *Ibid.*, 388. Autores de la nueva teología fueron el hoy cardenal H. de Lubac entre otros, vgr., J. Danielou.

37. *Ibid.*, 423.

Ortega no le interesa la religión y que el laicismo se opone a «los derechos de Dios»³⁸. Pero Ortega y Natorp y Pestalozzi no se oponen a la religión, admiten a Dios, sino a ciertos privilegios de un grupo religioso o Iglesia en la enseñanza de la religión.

Cree Ramírez que Ortega se opone a la técnica y al cristianismo. Todo lo contrario, Ortega desea una buena técnica y un cristianismo vivo. Ramírez nunca cita a San Francisco positivamente como inspirador de la renovación del cristianismo que propone Ortega. No ve que Ortega quiere un cristianismo vital. Y para terminar Ramírez se agarra a una cita de Laín, pero Laín, aunque lamentablemente algunos aspectos religiosos de Ortega, tiene otras muchas citas, según se verá.

Para Ramírez, Ortega es incompatible con el catolicismo. Su lectura resulta letal según el juicio del obispo de Zamora, Eduardo Martínez, pero no debió ser tan letal para D. Emilio Benavent que fue luego arzobispo y admirador de Ortega siempre³⁹. Se había hecho mucha rechifla de que Ortega no era entendido ni por sus amigos. Ahora resulta que tampoco los católicos conservadores le entienden, en toda su maldad profunda, por eso se les avisa de tener sumo cuidado... con sus sofismas. Entonces no sería tan superficial. Pues a muchos lectores les calan a fondo las fórmulas de Ortega, según Jesús Mérida, obispo de Astorga, y hay que emprender una restauración cristiana de la cultura para neutralizarle⁴⁰. En fin, que para Ramírez la filosofía de Ortega es falsa; que toda verdad viene de Dios —pues claro— y que no hay que poner las obras de Ortega en manos inexpertas. ¡Esto es cierto!...

5.1.3. Otras formas de ver esta cuestión

Dejando a un lado las opiniones excesivamente laudatorias o las demasiado condenatorias, parece conveniente recoger las ideas de que Ortega fue un poco Nietzsche aunque en tono menor (F. Burzio), o que conocía perfectamente las corrientes espirituales de nuestro tiempo (Curtius) o que tenía una manera muy filosófica de pensar (P. Jobit), o que «Ortega ha partido de esta situación real y ha hecho filosofía pareciendo hacer metáforas»⁴¹. Sobre todo

38. *Ibid.*, 438.

39. *Ibid.*, 442. Cfr. BENAVENTE, E., arzobispo, *Ortega y lo religioso*, en *ABC* (Madrid 7.5.1983).

40. RAMÍREZ, S., *La filosofía de Ortega y Gasset*, 443.

41. Citado por IRIARTE, J., *Ortega y Gasset*, 270. Es de la recensión que hizo la revista *Religión y Cultura* 20 (1932) 449-453 a *Las Obras* de Ortega y Gasset (Madrid 1932), donde se dice también de Ortega: «Toda su obra acusa la osatura de un verdadero y completo sistema, si bien escondido como bien deben estarlo los huesos, bajo jugosa pulpa, bajo turgencias, bajo intuiciones frescas, entre palpitations cordiales, en un cuerpo vivo». No se hace ningún reproche a Ortega, se comprende su vitalismo, se comprende el *larvatus prodeo*, así como la línea continua de Or-

parece conveniente destacar el ambiente que rodea a Ortega. Según la opinión de Corpus Barga, si Ortega hubiera aceptado la sede episcopal laica que se le tenía preparada en España no hubiera necesitado ni escribir para que todo el mundo le hiciera reverencias: «Indiscutido. Indiscutible. Venerable. Pero empezó a hacer irreverencias. Los cuitados de España no se lo han perdonado todavía. José Ortega y Gasset frustró su vida de santón.

Se salió del templo, y fue —invitado— a la Casa del Pueblo. Cuando estaba en auge justamente el socialismo alemán. No invocó a Marx. Terminó invocando a Lasalle. Se suicidó ante la masa.

Acudió a una reunión de partido, de un partido republicano. Y dio una conferencia pública, en un teatro, anunciando —ya— una política nacional. Sin efecto.

Sin masa, sin partido, sin iglesia»⁴². Ortega se escapaba del corro de los fieles...

Todo ese ambiente hace que los escritos de Ortega se publiquen en España con desconfianza 'sobre todo por parte eclesiástica'. Pero Ortega mismo afirma a fines de 1944 que «ninguna de las... cosas que yo diga en este curso puede causar erosión alguna en la fe cristiana de nadie»⁴³. Así comenzaba Ortega a responder a sus críticos, dando cuenta de que la religión da soluciones pero la filosofía tiene la obligación de plantear la problemática religiosa. Ortega quería una España, con cabeza, en todos los órdenes. Y cabeza no la había. Apenas Balmes supo algo del idealismo alemán y fue el que más supo. No hubo un pensamiento de nivel europeo en España hasta que llegó Ortega. Sanz del Río lo intentó pero no pudo avanzar. Cuenta F. Vela que cuando se le preguntaba a Ortega si se había pensado en España en el siglo pasado, contestaba: «'No sé, no sé, pero dicen que hace sesenta o setenta años un señor que se llamaba don Julián Sanz del Río algunas veces se embozaba en su capa y se ponía a pensar'»⁴⁴.

Ortega creía que el pensamiento europeo nos iba a ayudar. Pero como mucha gente no tenía principios auténticos utilizó la política contra ese pensamiento, y se utilizó el miedo y la eliminación del otro y se llevó la política a terrenos que no le corresponden. No se entendió que la vida es diálogo y colaboración. No se practicó la magnanimidad, ni siquiera por los que debieran haberla aprendido antes en santo Tomás⁴⁵.

tega. Pero no se firma la recensión que se titula simplemente: «XX. Ortega y Gasset (José), *Las obras*». Esta línea la mantiene siempre *Religión y Cultura*.

42. El escrito de Corpus Barga lo trae IRIARTE, J., *Ortega y Gasset*, 274-275.

43. Se trata del curso *Sobre la razón histórica*. La cita la hace MEREGALLI, *Ortega en Italia*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 448.

44. SÁNCHEZ BLANCO, F., *Continuidad y discontinuidad de Ortega y Gasset respecto al pensamiento español del XIX*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 603.

45. ARANGUREN, J.L.L., *La ética de Ortega*, Taurus, Madrid³ 1966, 40.

No obstante, no todos vieron las cosas de Ortega tan negras como el P. Ramírez. La revista *Religión y Cultura* publica en abril de 1958 un artículo donde se rechaza el método del P. Ramírez como medio adecuado para exponer el pensamiento de Ortega ⁴⁶. Se acusa a Ramírez de no entrar en el pensamiento moderno sino como acusador, de insultar inusualmente, y tratar el problema con poca seriedad. Y se rebaten las acusaciones de Ramírez, con otros textos de Ortega que se refieren a la existencia de Dios, la Encarnación y el silencio de Dios que Ramírez no parece haber tomado en cuenta ⁴⁷. Esa misma revista agustiniana en el número siguiente inserta una editorial en la que afirma que no hay que ser inquisidores, que todos hemos dicho o escrito alguna vez alguna herejía pero que la Iglesia sólo se opone a los pertinaces, que el mismo pueblo cristiano tiene muchas ideas inexactas de la religión católica, incluso ‘respecto a ciertas verdades dogmáticas’ y que hay que dar a los seglares un margen amistoso y caritativo de confianza cuando quieren hablar de religión ⁴⁸. Afirma además esa citada revista, que la intransigencia no es cristiana y que no hay que confundir la aceptación de la religión con el sometimiento de las personas, o con el método del ‘trágala’.

5.1.4. Nuevas visiones

Fuera de España, Domingo Marrero no veía las cosas tan negras como el P. Ramírez. En su escrito. *El Centauro*. Persona y pensamiento de Ortega y Gasset ⁴⁹, presenta el problema de un modo muy distinto. Parece cierto que Ortega posee muy especialmente, como el Centauro, la dimensión animal y humana del hombre. Por ello no hay que glorificarlo ni minusvalorarlo ⁵⁰. Según Marrero, D., Ortega falló en lo político pero eso no quita nada para que F. Vela temblara cuando en la Universidad alemana W. Köhler leía a sus alumnos *El tema de nuestro tiempo* ⁵¹ como a un clásico, ni que Curtius considerase a Ortega como uno de los doce pares de Europa, ni que estuviera a la altura de Jaspers como cuenta J. Antonio Maravall ⁵².

Desde *POC* inicia Ortega los temas claves de su filosofía incluida la nueva teoría de la historia y del ser al modo existencialista y vitalista. Ortega posee

46. *Un libro sobre Ortega*, en *Religión y Cultura* 10 (1958) 321.

47. *Ibid.*, 322 (insultos), 323-325: los misterios del cristianismo y Ortega.

48. *Editorial: Dos posturas anticristianas*, en *Religión y Cultura* 11 (1958) 356. Parece que hubo intentos de acercamiento entre esta revista y colaboradores de la *Revista de Occidente*, pero no fraguó el asunto.

49. MARRERO, D., *El centauro. Persona y pensamiento en Ortega y Gasset*, Universitaria, Puerto Rico ² 1974. La 1.ª edición es de 1951.

50. *Ibid.*, 14.

51. *Ibid.*, 15.

52. *Ibid.*, 16.

también muy pronto la cultura europea e intuye lo que luego elaboraría Heidegger o Whitehead ⁵³. Aparecerán, pronto, los detractores: Iriarte, Vilaseñor, Chumillas; se exige a Ortega el neotomismo y la filosofía perenne. Eso obliga a decir a D. Marrero: «Lo que equivale a renunciar a entender el sentido de la obra de Ortega» ⁵⁴.

Políticamente, D. Marrero, con Guillermo de Torre, cree que Ortega sustituyó la 'vida como libertad' por la 'vida como adaptación' ⁵⁵ y se le acusa de aristócrata, de rebelde de balcón y de espectador ⁵⁶, coqueteador de la burguesía, pretencioso y soberbio en busca de una falsa originalidad. Como es sabido, son los clásicos adjetivos que los enemigos políticos de Ortega le aplicaron. Era la sencilla táctica de decir de Ortega lo que él había descubierto como el origen de los males españoles.

Reconoce D. Marrero, la influencia de Nietzsche tanto en la crítica orteguiana de la ciencia como en la misión del filósofo, como en el tema de la vida ⁵⁷ que incluye 'todo cuanto hay' y se reflejará sobre todo en *El tema de nuestro tiempo*. Se refiere también a la influencia de Kant ⁵⁸, de Dilthey y Cohen sobre Ortega y su oposición a los románticos ⁵⁹. Renan daría a Ortega una religión cultural y Ortega crea luego una filosofía de lo concreto mientras puede ver que la «cultura radical supone problemática y formación religiosa. Quizá ello explique por qué *Personas, obras y cosas*, abunda en preocupaciones espirituales apretadas por interrogaciones religiosas» ⁶⁰.

Según D. Marrero, la escuela de Baden le lleva a Ortega a las cosas últimas y a los valores «'eternamente válidos de lo verdadero, lo bello, lo bueno y lo santo'. Esos valores constituyen la esencia de toda actividad cultural» ⁶¹. Según dicho autor, Ortega nos habla del amor con «el lenguaje de la manera cristiana del amor» ⁶². Es el amor encantado y embebido, desinteresado; nos habla de la convivencia: «La idea orteguiana de coexistencia cobra un sentido espiritual y religioso cuando la miramos al trasluz de su doctrina del amor» ⁶³. De ahí que según D. Marrero, «la filosofía laica de Ortega se mueve dentro de un ámbito de altísima religiosidad» ⁶⁴.

53. *Ibid.*, 21-22.

54. *Ibid.*, 25.

55. *Ibid.*, 27-28.

56. *Ibid.*, 31.

57. *Ibid.*, 39.

58. *Ibid.*, 47.

59. *Ibid.*, 61.

60. *Ibid.*, 66.

61. *Ibid.*, 59.

62. *Ibid.*, 75.

63. *Ibid.*, 77.

64. *Ibid.*, 78.

También según D. Marrero, Ortega descubre antes que Heidegger, el fondo insobornable del hombre, su yo profundo y critica claramente el sustancialismo, el idealismo y el realismo, para ir a un hombre nuevo, libre, vital y espiritual ⁶⁵, que no se satisfaga sino con ultimidades. Eso crea un clamor teológico: «El hombre es un ser finito con aspiraciones infinitas» ⁶⁶. Un ser medio animal; medio divino.

Ortega critica el concepto griego de Dios. Todo, y también Dios, es mucho más enigma y misterio que cosa, cada realidad pide *autonomía* y *pan-tonomía* ⁶⁷. En especial es la vida la que clama por la autenticidad, la decisión y el heroísmo como S. Mauricio y sus compañeros ⁶⁸. Es la vida, generosa y abundante, del tiempo y la eternidad. La vida es todo, hacerse y deshacerse, y su pensamiento es disciplina de salvación. Así vive Ortega en las vanguardias de Occidente y acomete la situación pétrea hispánica actual con el método Jericó ⁶⁹. También con su silencio oportuno, el silencio de Ortega que duele a unos y otros ⁷⁰. Es su vida y su circunstancia que se oprimen y sufren juntas. Es el dolor de España, un dolor religioso ⁷¹. Son las dos cosas, el hombre y lo divino. El dolor de parto de un nuevo renacimiento, de un nuevo proyecto español global semejante al del krausismo. «El pensamiento krausista además de antropocéntrico es, paradójicamente, religioso» ⁷². Es la necesidad de darse a sí mismo la totalidad del ser. Estamos ante la religiosidad integral que supera las paradojas entre naturaleza y espíritu, ciencia y cultura, arte y religión. Ortega es una voz y un enigma de la cultura. No renuncia a nada. Lo quiere todo.

En el apartado, «El centauro ante el altar», plantea D. Marrero ampliamente el tema religioso en Ortega. Para ese autor «Todo hombre culto, preocupado por las interrogaciones radicales, tarde o temprano tiene que comparecer ante el altar. El altar representa el interés del hombre en aquellas cuestiones que plantean el problema del sentido y destino del hombre sobre la tierra» ⁷³. A Ortega, las ermitas de Córdoba le recuerdan a S. Juan de la Cruz y Novalis y las últimas preguntas. Ortega no ha querido escapar a la problemática religiosa: «Desde un mirador culturalista, y, muchas veces desapasio-

65. *Ibid.*, 107.

66. *Ibid.*, 108.

67. *Ibid.*, 125.

68. *Ibid.*, 128.

69. *Ibid.*, 150.

70. *Ibid.*, 153. Sobre este silencio de Ortega cfr. VELA, F., *Ortega y los existencialismos*, Revista de Occidente, Madrid 1961, 35.

71. MARRERO, D., *El centauro*, 174.

72. *Ibid.*, 176; 177; 178.

73. *Ibid.*, 217.

nado, casi indiferente, el Centauro no ha podido menos que comparecer ante el altar»⁷⁴. En el Ortega de *POC* hay sensibilidad religiosa. No hay fe de Iglesia, pero se siente el vacío de certidumbres éticas y religiosas y la evidencia de que el saber de Dios no ha crecido tanto en él como su cultura y que «su sensibilidad religiosa no ha sido cultivada, dejando trancos los brotes de emoción religiosa que de tarde en tarde la visitan»⁷⁵.

Pero Ortega sabe que hay un sentido religioso como hay un sentido de todo lo demás y hay un mundo 'más allá, de las realidades religiosas' y como compadecemos al ciego porque no puede ver este mundo más inmediato nos apenas aquel que no puede captar el latido 'divino' de las cosas⁷⁶. En definitiva, también la religión es vida. Y no valen las críticas racionalistas ni sociológicas porque el mensaje de Jesús es de verdad y de justicia. Ciertamente que Ortega recrimina a la mística su excesiva inefabilidad. Eso afecta solamente a la mística que no tiene ninguna repercusión en la gente y es tan misteriosa que no enseña absolutamente nada. Pero, en cambio, Ortega elogia a la teología y se alegra de la nueva teología alemana⁷⁷. Y en definitiva, para Ortega, el hombre remite a Dios y viceversa: «El sentido último de lo Incondicionado es inseparable del sentido de lo condicionado»⁷⁸.

La razón pugna constantemente con el misterio inaccesible y todos esperan arrancarle su secreto a la realidad última aunque saben también de la limitación humana de toda prueba⁷⁹. Siempre ha habido unos buenos filósofos de la religión aunque a Dios, como dice Ortega, hay que acercarse como a un amigo⁸⁰. Ciertamente que muchas veces no pasa de ser el hombre solo quien se habla a sí mismo pero eso no deja de hacer necesario un Dios concreto al cual sintamos y experimentemos realmente⁸¹.

Ortega culpa a la Iglesia de la falta de una verdadera experiencia religiosa moderna. Esto, como ya se dijo, implica una renovación de las ideas y de la práctica de la caridad-justicia cristiana para «'Alhajarnos la mansión solariega del evangelio, según el *confort* moderno'»⁸². Ortega habla de la relación entre franciscanismo y socialismo en camino hacia la justicia. Es fácil engañarse y sustituir a Dios por otras razones: la cultura, los valores y otras cosas penúltimas. El siglo pasado hacía esto constantemente: sustituir las cosas últi-

74. *Ibid.*, 218.

75. *Ibid.*, 219.

76. *Ibid.*, 220.

77. *Ibid.*, 224.

78. *Ibid.*, 227.

79. *Ibid.*, 230.

80. *Ibid.*, 237. D. Marrero cita el conocido pasaje de Ortega.

81. *Ibid.*, 238.

82. *Ibid.*, 240.

mas por las penúltimas. Nuestro siglo requiere cosas últimas. No sufre que éstas queden apresadas por las categorías griegas y mundanas. La nueva cultura dinámica requiere el abandono del Dios estático por otro nuevo y dinámico, el que se hace presente en el proceso del universo.

Lo que hizo Ortega con el sustancialismo lo hacen más directamente otros con el Dios estático. Son las nuevas teologías que surgen de Bergson, Barth, Whitehead o Brunner⁸³. Dios es para Ortega una gran cosa. Y Barth aceptaría, según D. Marrero, la gran distancia que Ortega establece entre Dios y el hombre⁸⁴. Ya hemos dicho que Ortega se apoya en Barth muchas veces.

El hombre debe perder, por Dios y la religión, su feo individualismo. D. Marrero no acepta el escepticismo que Villaseñor atribuye a Ortega. Dios es para Ortega el origen y manadero de las cosas⁸⁵.

Ortega lee al profesor Delitzsch de Berlín sobre alta crítica bíblica: «No es que en modo alguno vayamos a creer que con esto se constituye Ortega en un teólogo dialéctico de crisis. Esto nos muestra, más bien, las diversas tentativas que hace Ortega para encontrarle una salida, filosófica, decorosa y consistente, al problema de la realidad última, intentos que lamentablemente no cuajan»⁸⁶.

Dios es la realidad última del cosmos y la dimensión última de la campaña. Dios es la articulación definitiva del cosmos y de todos los hombres así como «el símbolo del torrente vital»⁸⁷. Pero Dios es también intimidad y autoconciencia. Dios es Dios a la vista y Dios oculto y profundo, realidad última de todas las realidades, y santuario de todas las cosas: «¡santificadas sean las cosas!»⁸⁸. En esto las ciencias se ven empujadas hacia «la gran ciencia de Dios»⁸⁹. Toda vida pide siempre más hasta llegar a la Vida. Cada cosa implica a Dios aunque las pruebas sean siempre débiles⁹⁰. Zubiri aplica más esta línea hacia la cuestión del hombre. Dios y el hombre se implican «‘La cuestión acerca de Dios se retrotrae así a una cuestión acerca del hombre’»⁹¹.

Para D. Marrero, Ortega no acepta el cristianismo de la Cruz, ley fundamental del cosmos⁹² y acusa a Ortega de un historicismo excesivo en la comprensión del cristianismo. Pero el cristianismo es, sobre todo, Cristo, y es

83. *Ibid.*, 250 y 249.

84. *Ibid.*, 251.

85. *Ibid.*, 253.

86. *Ibid.*, 255.

87. *Ibid.*, 260; 259; 261.

88. *Ibid.*, 264.

89. *Ibid.*, 265.

90. *Ibid.*, 269.

91. *Ibid.*, 271.

92. *Ibid.*, 272-273.

amor y vida *abundante*. La vida y la cruz se apoyan. La cruz es la vida que se niega y resucita. Es la soledad de Dios y el hombre, pero es también el sacrificio por los otros, el don y la entrega. Sin embargo el concepto orteguiano de vida, según D. Marrero, está cargado de implicaciones cristianas: «Ortega tiene una antropología cristiana»⁹³. Ortega se acerca a la realidad trascendente. Pero al no encontrarse con el cristianismo de la cruz, hay en Ortega muchas vacilaciones. Ortega es el centauro que vacila siempre entre lo humano y lo divino. D. Marrero le invita a Ortega a terminar el camino y a no desertar de la cruz ni de la ruta del éxodo y la liberación. «Así y todo, el pensamiento de Ortega se ha elaborado, consciente o inconsciente, partiendo de una serie de supuestos religiosos y cristianos»⁹⁴.

Como se ve las cosas no están tan negras como las ponía el P. Ramírez. Ahora pasamos a ver un estudio mucho más técnico que el de D. Marrero. Se trata de la estupenda obra de Ciriaco Morón Arroyo, quien después de describir los diversos estudios e interpretaciones de la figura de Ortega, comienza a hacer ver que Ortega tiene realmente un sistema filosófico por lo menos en ciertos sentidos⁹⁵. Expone las diversas etapas del pensamiento de Ortega, que ya hemos recogido en relación al problema de la vida y que son aplicables a la variada temática orteguiana⁹⁶. Igualmente se detectan los autores más influyentes en Ortega, y se da una interpretación de esas influencias que puede resumirse así: «no es Ortega un profesor que amontona citas, sino un pensador; y, como se ha dicho, es un privilegio de los grandes pensadores dejarse influir»⁹⁷. Según Ciriaco Morón el hecho de que Ortega se haya dejado influir y haya sabido discernir entre los autores valiosos y los demás es un acto profundamente original. Ortega es siempre mucho más original que quienes le influyeron. La objeción de que muchos escritos de Ortega sean circunstanciales no es objeción ya que eso es el evangelio de la vida para Ortega y además también fueron circunstanciales las cartas de San Pablo o los escritos de A. Lincoln.

En cuanto al tema religioso y las preguntas fundamentales para el hom-

93. *Ibid.*, 284.

94. *Ibid.*, 286.

95. MORÓN ARROYO, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid 1968, 64; 65.

96. *Ibid.*, 78-81.

97. *Ibid.*, 148; cfr. también 107-122; 134-140. Según C. Morón, Ortega supo apreciar a autores como Max Scheler o Heidegger cuando aún no eran famosos. «Este talento de discernir entre lo auténticamente valioso y lo fugaz cuando no tenía la ayuda de una fama previa de los autores, indica que esos autores no le influyeron, sino que en forma muy consciente se dejó influir, lo cual es un acto original»: *Ibid.*, 340.

Ortega fue un sismógrafo cultural, según el mismo autor: «La vida le fue poniendo infinitos temas delante, que dan la sensación de constancia y versatilidad; pues bien, entre medias de la unidad persona y la pluralidad de temas, están las bases fundamentales de su pensamiento; éstas son las que evolucionan»: *Ibid.*, 441.

bre, el mundo y el sentido de la vida, la opinión del citado autor puede resumirse así: «Estas preguntas no tienen en Ortega ningún sentido religioso, pero son la base ontológica desde la cual puede plantearse la pregunta religiosa. Por eso, como veremos luego, la filosofía orteguiana es hoy una de las mejores bases para la teología católica»⁹⁸. Compara C. Morón la postura de Ortega con la de K. Rahner, apoyándose en varios escritos de N. Monzel, y rechaza las acusaciones escolásticas contra Ortega en los problemas de la inmortalidad del alma y la vida futura en el cielo: «En este sentido Rahner no se opone menos que Ortega a la concepción católica tradicional de la otra vida»⁹⁹. Se hace cita de Maeztu cuando decía que hay que plantear lo religioso desde esta vida y no marcharse corriendo hacia la otra.

Recuerda el citado autor que Ortega rechaza todo exclusivismo; reconoce su lugar a cada realidad de la vida sea la económica, la geográfica o la religiosa. Para C. Morón, en cuanto al tema de Dios, también pueden señalarse cuatro momentos. 1.º Dios es una gran cosa para el hombre. 2.º Dios es la última dimensión de la campiña. 3.º Dios es el impulso de la vida o torrente vital. 4.º Dios se descubre en las cosas pequeñas: *maximus in minimis*; por ello «¡santificadas sean las cosas!»¹⁰⁰. A pesar de todo C. Morón afirma que en Ortega «no aparece nunca Dios como persona existente»¹⁰¹. En mi opinión, esta interpretación, después de los conocidos textos que afirman que a Dios solamente puede acercarse uno como a un amigo, no se puede mantener. No digamos nada tras la comprobada influencia de Barth y Bultmann o de la mística cristiana. Otra cosa es que haya que discutir el término persona. Además, Ortega acepta normalmente la interpretación agustiniana como se dirá más adelante.

En cuanto a las críticas de Ortega al cristianismo como religión de otro mundo en detrimento del presente, nuestro autor opone lo siguiente: «Contra lo que Ortega acentúa, precisamente la energía histórica que la Iglesia desplegó en sus primeros siglos, no se explica sino desde un absoluto compromiso con el mundo. En general, parece ser que el peligro de la Iglesia a través de los siglos, más que la huida, ha sido la mundanización»¹⁰².

Por lo que hace a las virtudes teologales se recuerda la comprensión orteguiana del amor como atención delicada y justicia efectiva. Según C. Morón, N. Monzel parafrasea a Ortega cuando dice: «Es estúpido pensar que sin ese grado superior de atención se pueda conocer en la complicación de nuestro

98. *Ibid.*, 221.

99. *Ibid.*, 189.

100. *Ibid.*, 418.

101. *Ibid.*

102. *Ibid.*, 420.

mundo social, cuál es el papel de una justicia ordenadora»¹⁰³. La unión de amor y conocimiento está presente en Ortega como lo está en S. Agustín y modernamente en Scheler, Brunner, Balthassar, y en el mismo santo Tomás. En cuanto a la esperanza, la vida en Ortega responde a ella como proyecto y como futuro. «Lo dice Aranguren: La filosofía de Ortega está *ya* abierta a la trascendencia. Ciertamente está *solamente* abierta; en qué medida esa inicial abertura puede ser de signo cristiano lo han demostrado Julián Marías y Lain Entralgo»¹⁰⁴.

En cuanto a la relación entre Iglesia y religión, entre lo oficial y lo íntimo, es una situación parecida a la alteración y el ensimismamiento. «Trasponiendo a la teología la fórmula orteguiana 'yo soy yo y mi circunstancia' diríamos: 'Iglesia igual a Iglesia encarnada'»¹⁰⁵. Del mismo modo la Iglesia está en relación con el pueblo, cabe en ella lo más glorioso y lo más humilde. Hay que medir a cada uno por su propia medida. «Lo mismo en la Iglesia de Dios; no todos están llamados al heroísmo. 'En la casa de mi Padre hay muchas moradas'»¹⁰⁶.

De forma parecida la ética de principios e imperativos diseñada por K. Rahner, se correspondería con la de Ortega. Es más bien la escolástica, según C. Morón, la que ha inventado los 'baci-yelmos' en la relación entre persona y principio moral. Ortega nos habla del fondo insobornable de la persona frente a las generalidades escolásticas. Ni la Iglesia ni el Estado pueden decirnos lo que tenemos que ser, cada uno tiene que elegir. A esto apostilla C. Morón: «Doctrina católica de Karl Rahner que encuentra su mejor base filosófica en el perspectivismo existencial de Ortega»¹⁰⁷.

También encuentra este autor mucho más cercana a Ortega que a los escolásticos la moderna teoría de la evolución del dogma como la expone K. Rahner¹⁰⁸. En cuanto al tema de la naturaleza y la sustancia que tiene conexión con los dogmas de la Trinidad, la Encarnación y la Eucaristía, en los que tanto insiste el P. Ramírez, C. Morón cuenta cómo R. Panikker presenta veinticinco definiciones de sustancia, a las que cabría añadir todavía más; y recuerda cómo san Agustín expuso esos misterios, sin términos tabú, en fórmulas mucho más personalistas; «de forma que el misterio de la Trinidad hace ya dieciséis siglos que adquirió una interpretación orteguiana. Ortega luchó por interpretar lo humano desde inmanentes leyes humanas, no como analogía a la naturaleza física»¹⁰⁹.

103. *Ibid.*, 422.

104. *Ibid.*, 426.

105. *Ibid.*, 428.

106. *Ibid.*, 429.

107. *Ibid.*, 432.

108. *Ibid.*, 435.

109. *Ibid.*, 437.

En cuanto al problema de la sustancia, para el citado autor, el concepto eucarístico de transustanciación no prejuzga el problema de la sustancia como tal, y menos supone una sustancia estática: «El concepto de sustancia como algo estático, científicamente elaborado, fue desconocido de los primeros cristianos y, sin embargo, ellos vivían la presencia de Dios en la Eucaristía. Y si nuestra profundización en los aspectos existenciales del hombre avanza un día, ¿no llegarán un día los hombres a sentir en la Eucaristía la presencia personal de Cristo y sonreirán ante nuestro sustancialismo como una etapa materialista en el desarrollo del dogma?»¹¹⁰.

Para nuestro autor, la Encarnación hay que entenderla con K. Rahner como la aceptación por Dios del mundo: «Als die Um-welt seiner selbst: como 'circunstancia propia'. A la vuelta de muchos años, la asenderada frase de Ortega iba a servir al más grande teólogo católico para explicar de manera existencial el dogma de la Encarnación»¹¹¹.

5.1.5. *Otras ideas de Ortega y el cristianismo*

Espigando en el *Archivo de Ortega* podemos encontrar mayores precisiones sobre lo que él intentaba en el campo de la religión. En un epígrafe sobre *Aurora de la razón histórica*, 1935, vemos cómo, para él, Dilthey descubrió el tema de la vida pero se quedó pasmado ante él. Y entonces, desde 1912 Ortega y otros tienen que empezar todo de nuevo. Ahora la vida ni es la vida física ni la vida psicológica. Por tanto, sobra todo fisicismo y todo psicologismo. Lo físico y lo psíquico son polvo de realidad y corresponde al filósofo buscarle a ambos una arquitectura apropiada¹¹². Ni el fisicismo escolástico ni el psicologismo moderno pueden decir, en religión ni filosofía, nada que valga la pena.

También había que romper el encantamiento de la realidad por los conceptos; éstos no son la realidad. No vale el sustancialismo ni siquiera el espacialista de Descartes. Tampoco se hace nada con una prueba, como la cartesiana, que sustancializa la relación idea-objeto. No se puede seguir creyendo en la sustancia estática que es una congelación de la realidad y de la vida. Anuladas así las certezas escolásticas y cartesianas sólo nos queda la duda, la soledad y la tiniebla como núcleo sustancial de la vida¹¹³. En la física moderna la

110. *Ibid.*, 438.

111. *Ibid.* La cita de RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*, I, Ed. Benzinger, Einsiedeln 1958, 185-186; la traducción castellana de esta obra: ID., *Escritos de Teología*, I, Taurus, Madrid 1967, 184.

112. *Archivo Ortega y Gasset*, Madrid, (en adelante AOG), *Manuscritos I*, Rollo 6, 139: «Aurora de la razón histórica».

113. AOG, *Notas y bibliografía*, Rollo 4.2. 8/76. Así son las cosas como tinieblas, es decir, sin ser, no sé lo que son.

sustancia se ha volatilizado ¹¹⁴. El mundo exterior no nos puede sacar de dudas, pues la duda es lo que queda cuando se hunde el mundo y con ella me quedo yo, mi vida. No vale el positivismo porque se contenta con leyes y renuncia a entender las cosas. El positivismo es una metafísica sin realidad, es un pensamiento que no se atreve con el ser. Tampoco podemos creer en la educación griega porque nos ha engañado demasiado. En Cusa se ve ese escepticismo. Nos quedamos, pues, sin tradición y sin maestros, nos quedamos solos en la vida.

Se hará necesaria, por tanto, una religión de la vida. Para Erasmo el mundo estaba sobrecargado de teorías y de dogmas. Dilthey pedía una reforma de la religión con una doctrina más vital; no como un proceso lejano protagonizado, en exclusiva, por Dios y la jerarquía. Una religión en libertad que sea activa en la vida social ¹¹⁵. Se trata de una religión más natural, con un Dios cercano. Se pide un cambio de la Iglesia que es un cambio vital, de todo, de toda su vida. La religión debe recuperar su vigencia vital. Y a esto se encaminará todo el esfuerzo. Ortega lo dice muy bien: «Ahora que cuanto mayor respeto dedicamos a la Iglesia mayor será nuestro fervor contra ella» ¹¹⁶.

Se pide una religión viva, como la de la *Devotio moderna*. Que sea íntima y que sea social. Religión es ahora relación íntima con Dios, deshieratización del trato del hombre con Dios y con la jerarquía, de modo que cualquier 'pobre hombre', como el pobrecito de Asís, pueda vivirla. La fe es confianza del hijo en su padre. Y revelación son todas las cosas, lo más pequeño y lo más divino, Séneca y los santos Padres ¹¹⁷.

La religión me llega por la vida; por la existencia de mi pueblo. Así, para Ortega, el catolicismo no le llega como verdades, ni siquiera por la prueba del milagro de la Resurrección, sino como 'la existencia de católicos', como la tradición viva de mi pueblo ¹¹⁸. Por tanto hay una tradición vital religiosa, no es la Iglesia sólo dogma y sacramentos, sino una continuidad vital creadora. Nada por tanto de anticlericalismo. Esos son razonamientos de casino pueblerino, aldeano; así no se rectifica la Iglesia, según Ortega, ni se puede hacer nada positivo, «porque seremos vencidos. Para vencer lo primero es estimar debidamente al enemigo» ¹¹⁹. No hace falta prohibir, por tanto, nada. Si acaso, aún cuando Ortega no quiera prohibiciones políticas de ninguna clase, se debería prohibir el bandolerismo espiritual a las almas. Eso afectaría a los *Ejer-*

114. AOG, *Notas y bibliografía*, Rollo 4.2. JK 9/76.

115. AOG, *Notas y bibliografía*, Rollo 22.2. JK 45/110.

116. AOG, *Notas y bibliografía*, Rollo 22.2. JK 42/110.

117. AOG, *Notas y bibliografía*, Rollo 22.2. JK 45/110.

118. *Ibid.* cfr. también Apéndice I: Carta de Soledad Ortega.

119. *Ibid.*

ciclos espirituales de S. Ignacio. Y eso porque hay que exigir la libertad religiosa. Lo dijo Tertuliano: «*Non est religionis cogere religionem*»¹²⁰. El Edicto de Milán dio la libertad de cultivar la religión. Como es sabido Ortega rezaba siempre al levantarse la plegaria de Rig-Veda (39, estrofa 2): 'Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento'.

Eso sí, a la religión hay que exigirle la fortaleza franciscana de la transformación social por la justicia. En el amor al enfermo y al ser indefenso se manifiesta el superior sentimiento de la vida y de la fortaleza¹²¹. Hay que llevar a cabo la santificación de todas las cosas según la consigna de G. Bruno: el mundo es un animal santo. No se puede vivir con el talento enterrado, ni como las vírgenes necias sin caridad. Reforma de la religión es, por tanto, autenticidad del hombre religioso frente a la 'gente' religiosa, Iglesia, ritos externos y la administración. «Conste, pues, que yo no rozo lo más mínimo la religiosidad del religioso sino que ataco la estupidez del estúpido»¹²².

Dios no debe eliminar al hombre. Para Ortega es indudable que hay Dios pero no se sabe muy bien quién es. La investigación actual, histórica, ha tocado ya a Jesús de Nazaret. Desde su muerte su historia es tan clara como la que más, pero no sabemos aún muy bien la ideología de aquellos hombres que le siguen¹²³. Y, por ejemplo, la mayor parte de los católicos medios, españoles y españolas, no tienen idea aproximada del contenido de su fe. La teoría de la fe implícita es una ocultación de esa situación efectiva. De este modo, ciertamente, como dice Ortega en «*Religión efectiva*: la mayor parte de los hombres y mujeres que se dicen católicos no tienen la más ligera sospecha del contenido de esa fe: *no son*, pues católicos. Esta advertencia negativa nos incita a definir positivamente el contenido de la religión, por ejemplo, del español y española medios. La distinción de la fe implícita es una ocultación de la situación efectiva... Creer a la Iglesia no es creer en el Dios determinado de esa Iglesia¹²⁴.

120. AOG, *Notas y bibliografía*, Rollo 22.2. JK 43/110 + Rollo 22.2. JK 42/110: «Dentro de mi ideal político no cabe la idea de prohibición. La función del Estado ha de ser siempre positiva: exigir. Pues bien, yo pienso seriamente que si hubiera algo merecedor en absoluto de ser prohibido ese (sic) sería el librito de los *Ejercicios espirituales* y su práctica. Bandolerismo espiritual - Atraco de las almas».

121. AOG, *Notas y bibliografía*, Rollo 22.2. JK 28/110: *Franciscanismo y realismo*. En varias ocasiones habla Ortega de que la Iglesia se niega a aceptar el franciscanismo actual que es el socialismo. Las afirmaciones de Ortega están muy próximas a las de Luis Blanc: «El l'on connaît la façon dont Luis Blanc définit le socialisme dans son *Catéchisme des socialistes*: 'Qu' est ce que le socialisme? C'est l'Evangile en action.- Comment cela? Le socialisme a pour but de réaliser parmi les hommes les quatre maximes fondamentales de l'Evangile'. La justice social et la charité évangélique vont de pair»: TILLARD, J.M.D., *Pauvreté chrétienne*, Beauchesne, Paris 1985, 659.

122. AOG, *Notas y bibliografía*, Rollo 22.2. JK 49-110.

123. AOG, *Notas y bibliografía*, Rollo 22.2. JK 51/110.

124. AOG, *Notas y bibliografía*, Rollo 22.2. JK 43/110.

Esta religión de saldo y rebajas es inaceptable para Ortega. Deseaba él, como es sabido, un grupo de auténticos intelectuales que renovasen con autenticidad el catolicismo español, y por tanto, ayudasen, con profundidad, a poner en forma la vida española. Para Ortega, el catolicismo no puede seguir siendo un pretexto para que no se organice como debe ser la vida nacional. Ortega constata que: «Es preciso que el catolicismo no siga siendo un pretexto para que no se organicen decorosamente las funciones *sine quibus non* de la vida nacional. No hay una química o una medicina católica frente a otra heterodoxa. El catolicismo sirve de encubridor para que los incompetentes ganen las cátedras, entren en las academias y asciendan a los puestos donde se dirigen las actividades nacionales»¹²⁵. Del mismo modo el escritor católico usa, a veces, el catolicismo como rampa de lanzamiento. Incluso en ocasiones parece que hubiera una medicina católica y otra no ortodoxa, y así en todo.

Ortega no es partidario de una ortodoxia a ultranza. No le gusta que Menéndez y Pelayo diga que si se adopta el libre albedrío se destruye la nación y la civilización. O que diga que Erasmo y otros humanistas eran bárbaros, o que afirme que el luteranismo empezó en Alemania por ser un «país antilatino y anticlásico por excelencia»¹²⁶.

Como los krausistas, Ortega pretende llegar al Absoluto. Pero Menéndez y Pelayo, al hablar del molinismo místico, une a los krausistas y a los gnósticos y dice que todos pretenden: «alcanzar en esta vida la *intuición de lo absoluto, directa y en vista real*»¹²⁷. El krausismo queda muy mal parado en Menéndez y Pelayo, en cambio Ortega se siente hermano de los krausistas. Muchos consideran que el krausismo rompió la unidad católica de España. El censor eclesiástico de *Los Heterodoxos* de Menéndez y Pelayo, considera este libro muy útil sobre todo ahora que, según él, se ha roto la unidad católica de España¹²⁸.

De ahí vino el querer hacer, primero del krausismo y después de Ortega, una especie de oveja negra o chivo expiatorio origen de todos los males de Es-

125. AOG, *Notas y bibliografía*, Rollo 22.2. JK 43/110.

126. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos españoles*, II, Madrid 1880, 11.

127. *Ibid.*, 582. Ortega tenía una buena simpatía por el krausismo y su talante. También conocía ampliamente la mística española como lo demuestran sus abundantes citas. Y sin querer con esto resolver grandes cuestiones, es muy notable su amistad y constante correspondencia con el gran especialista en San Juan de la Cruz, J. Baruzi. Éste ha dedicado a Ortega personalmente uno de sus libros, al menos. Además hay una amplia correspondencia, de muchos años. Baruzi le llama constantemente «querido amigo» y hace diversas invitaciones a Ortega, por ejemplo, en carta del 8.6.1938. En carta del 17.3.1937, le dice Baruzi a Ortega, al invitarle, que en su casa puede encontrar a Gilson, a Marcel y otros: Cf. AOG, *Epistolario*, Rollo 7 JK 36/87 y Rollo 7 JK 33/87, entre otras muchas cartas de Baruzi a Ortega.

128. MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Historia*. En la *Nota del censor*, Madrid 25.11.1880.

paña. Se comenzó a acusar a todos de falso misticismo y de panteísmo. El *ideal de la Humanidad* de Sanz del Río fue puesto en el *Índice* ¹²⁹.

Ortega fue siempre fiel a la línea de G. de Azcárate y, contra Menéndez y Pelayo y su interpretación de la historia de España, afirmó que no había habido ciencia española. Unamuno había ido más allá y aseguraba que Menéndez y Pelayo «queriendo convencernos de que había habido filosofía española nos probó lo contrario» ¹³⁰. Y este juicio de Unamuno, continúa Araquistáin, «puede aplicarse con más justicia al tema de los heterodoxos» ¹³¹. De ahí que, en su día, Ortega dijera que en España nunca hubo ningún gran heterodoxo, y que cuando había habido alguno que mereciera la pena tuvo que ir al extranjero a que lo quemaran.

Como Menéndez y Pelayo se glorió de no ser escolástico ni krausista podemos pensar que sus heterodoxos son más la España que no pudo ser, la más real frente a la más oficial. Esa España real es la que Ortega pretendió dar a luz. Por lo demás, la profunda relación entre la nueva España, el pensamiento serio y la supuesta heterodoxia era inmediatamente palpable desde hacía tiempo. La revolución krausista en filosofía, en derecho y en pedagogía provocó dos revoluciones incruentas: la de 1868 que terminó con Isabel II y la de 1931 que terminó con Alfonso XIII. La segunda república llega tras el pensamiento de Ortega que lanza el 'Delenda est monarchia'. El precedente era muy anterior pero a la vez muy parejo: «En 1867, Sanz del Río fue destituido por el gobierno de su cátedra de Historia de la filosofía, que ocupaba desde 1854, por no haber querido suscribir una declaración de fe católica y monárquica. Al año siguiente, la reina tenía que huir a Francia. El filósofo perseguido era una potencia mayor que la realeza» ¹³². Ortega fue el sucesor en la Universidad de un gran krausista: Nicolás Salmerón. La cuestión del juramento, ha sido después, por muchos años, un problema constante hasta nuestros días, y eso quizá nos dé alguna luz sobre por qué Ortega procuró formalizar todos sus actos como no católico.

La lucha por el poder, con implicación de la religión, estaba más que clara. Se estudiaba filosofía, derecho, ciencias, para renovar España. Para eso se concedían las becas en el extranjero. Así a Sanz del Río, así a Ortega. La Iglesia pareció estar siempre más cerca de los conservadores que de los creadores de la nueva España. Entonces se recurre fácilmente al insulto y a la confusión

129. ARAQUISTAIN, L., *El pensamiento español contemporáneo*, Losada, Buenos Aires² 1968, 41.

130. *Ibid.*, 43.

131. *Ibid.*

132. *Ibid.*, 34.

en vez de aceptar la posibilidad de la renovación y la modernización ¹³³. En efecto, por ejemplo, la trascendencia de Dios en Sanz del Río estaba clara: «El Infinito —Absoluto— excede infinitamente de mí y sobre mí» ¹³⁴. Por otra parte, las intenciones del krausismo parece que no podían ser mejores. Rafael de Montoro lo describió perfectamente: «En medio del audaz escepticismo que va entrando a mano armada en nuestra vida presente y de las tendencias utilitaristas que, divinizando el mezquino interés del momento, acabarán por comprometer seriamente nuestras esperanzas de regeneración, ellos, eficazmente auxiliados en este punto por hombres de distintas opiniones, han mostrado el profundo sentido teológico de esta filosofía verdadera y han convertido así la atención de aquellos que escuchaban sus lecciones a una comunicación más estrecha y más íntima en Dios y con Dios» ¹³⁵. Era la nueva vida española y su nueva religiosidad. Pero de nada sirvió todo.

Krause quería una religión de la vida, en justicia y derecho, que viviera a Dios en la historia ¹³⁶. Era la consigna de Fichte: «Deus intra nos» ¹³⁷; la misma de Séneca, Azcárate y Giner, la del nuevo espíritu y el nuevo futuro. Era para Sanz del Río, la idea de estilo agustiniano de la importancia de la oración para la sabiduría; y la idea de que «La ciencia es un culto a Dios» ¹³⁸. Y la moderna religión de la *Imitación de Cristo* que Sanz adquiere en Heidelberg. Es la vinculación del krausismo español a la mística alemana, holandesa y española que llevó a decir a Juan de Valera que si Sanz del Río y sus discípulos eran panteístas entonces lo eran también todos nuestros teólogos y místicos de los siglos XVI y XVII ¹³⁹.

El krausismo español creó la Institución Libre de Enseñanza que nos incorporó a la cultura europea y a la modernidad; fue la sustancia intelectual de la generación del 98 y, sin ella, la empresa de Ortega, incluida la *Revista de Occidente* no hubiera sido posible ¹⁴⁰. Pero como Menéndez y Pelayo había dicho que en España el krausismo había sido una casualidad propiciada por la

133. Sobre la posibilidad de esa modernización religiosa y sus fundamentos, puede verse: MARTÍN BUEZAS, F., *La teología de Sanz del Río y el krausismo español*, Gredos, Madrid 1977.

134. *Ibid.*, 99.

135. Citado por MARTÍN BUEZAS, F., *La teología*, 51-52.

136. FUNKE, G., *Karl Christian Friedrich Krauses Begründung einer 'Lebenkunstwissenschaft' im Deutschen Idealismus*, en KODALE, K.M. (Hrsg.), *Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832). Studien zu seiner Philosophie und zum krausismo*. F. Meiner. Hamburg 1985, 12, 14, 15, E *Ib.*, BEYER, W.R., «Krause und Cousin im Schatten von Hegel und Schelling», 19.

137. FERREIRO ALEMPARTE, J., *Aufnahme deutschen Kultur in Spanien: Der Krausismo als Höhepunkt und sein Weiterwirken durch die Institución Libre de Enseñanza*, en KODALE, K.M., *Karl Christian Friedrich Krause*, 139.

138. *Ibid.*, 144.

139. *Ibid.*, 146, y nota 24.

140. *Ibid.*, 150-151 y notas 33 y 34.

pereza y la lobretez intelectual de Sanz del Río, todo siguió igual. Y ese tono de apelativos perduró entre muchos católicos por mucho tiempo ¹⁴¹.

No se quiso o no se pudo ver que El Ideal de Humanidad hablaba de la mejora moral de todos y de la unidad de los pueblos en 'una alianza común con Dios' o de que el deber del nuevo hombre decía: «Debes vivir en Dios, y bajo Dios vivir en la razón, en la naturaleza, en la humanidad, con ánimo dócil y abierto a toda la vida, a todo goce legítimo y a todo puro amor» ¹⁴². No se vio el apoyo del krausismo a la familia; ni el valor de otros preceptos como el de que la humanidad debe prestar oído al Dios que llama a la puerta de todo ciudadano de la humanidad, al que nada humano le es ajeno, para vivir unido a todos «...y supremamente con Dios, mediante una religión reflejada en espíritu y cuerpo, en la consecuencia y en las obras, en la razón y en el corazón, que curará por su propia salud las enfermedades pasadas, 'la incredulidad', 'la indiferencia', opuestas a enfermedades anteriores, 'el fanatismo', 'el dogmatismo', y preparará la edad de la libertad racional y la armonía del hombre con Dios (*Ideal*, 284)» ¹⁴³. Así avanzará el tren de la humanidad y el progreso dirigido por Dios.

Por parte de los krausistas, ante la incompreensión de los católicos reaccionarios, unos abandonaron la ortodoxia romana y otros permanecieron como católicos (liberales). Pero todos lucharon por la autenticidad, la interioridad profunda y el liberalismo político. A pesar de la profunda religiosidad de Sanz del Río y muchos krausistas, la jerarquía más conservadora y la prensa ultra alojó a muchos de ellos fuera de la Iglesia. Veían la separación enorme entre la religión y la ciencia en el mundo religioso oficial. Los krausistas querían una reconciliación entre ambas, un nuevo Pentecostés entre Dios y el mundo. Casi un siglo más tarde todo eso se cumplió en el concilio Vaticano II ¹⁴⁴; demasiado tiempo. Los krausistas habían intentado despertar a España de su sueño dogmático para llevarla a la modernidad sin apenas conseguir nada.

Entonces las acusaciones prosperaron y la reconstrucción de la racionalidad, la moralidad y la religiosidad española no fue posible. Se permaneció en

141. PESET, M., *Julián Sanz del Río und seine Reise nach Deutschland*, en KODALLE, K.M., *Karl Christian Friedrich Krause*, 163-164. Parece ser que las cosas eran bien diferentes. Krause trató de dar una línea kantiana en la que uniera la Naturaleza y el Espíritu, lo cual hubiera cambiado totalmente el pensamiento europeo. Una cosa parecida solamente podemos encontrarla, muchos años más tarde en M. CLAVEL, *Critique de Kant*, Flammarion, París 1980. Pero esto es ya la Nueva Filosofía.

142. Citado por SÁNCHEZ, J.J., *Das 'Ideal de la humanidad para la vida' und sein historischer Kontext*, en KODALLE, K.M., *Karl Christian Friedrich Krause*, 182.

143. *Ibid.*, 187.

144. GUY, A., *Des spanische Krausismo als religiöse Grundhaltung*, en KODALLE, K.M., *Karl Christian Friedrich Krause*, 208.

el nacionalcatolicismo. En la confusión de la lucha y el poder todo se entenebreció. Al krausismo español, que fue profundamente religioso y católico, aunque con una interpretación conforme al ideal de humanidad, se le estigmatizó de «vago misticismo» y de «verdadero panteísmo»¹⁴⁵. La nueva España y su posible religión renovada quedaron así sofocadas. Toda una nueva atmósfera que había comenzado con Sanz del Río y había llegado a su culmen con Ortega¹⁴⁶ quedaba congelada; ¿para siempre?...

5.2.1. *Una penosa polémica*

El antiguo miembro de la comisión teológica internacional, Olegario González de Cardedal, hace una síntesis del problema religioso en Ortega que mejora mucho las anteriores en comprensión y sentido positivo¹⁴⁷. Y se refiere a la polémica del P. Ramírez con Laín, Marías y Aranguren, en estos términos: «Tres decenios después, quienes como teólogos contemplamos aquel campo de Agramante en que pelearon católicos orteguianos contra clérigos oponentes, sentimos un profundo dolor»¹⁴⁸. Para él, Ortega es víctima de una fe estrecha, tipificada por el catecismo de Astete. Quienes así le juzgan son injustos con él. Del mismo modo lo serían los que «reclamando a cualquier precio una comprensión acatólica de toda su vida silencian aquella apertura suya hacia la realidad fundante que nos intima nuestra vida como realidad radical. De ambas actitudes nacen consecuencias irreconciliadoras para nuestra patria»¹⁴⁹. No se puede imponer la religión ni silenciarla por la fuerza.

Resumiremos aquí los aspectos más destacados de esta polémica. Dejaremos la palabra principalmente al P. Ramírez ya que después volveremos a es-

145. VALLS PLANA, R., *Des Krausismo als sittliche Lebensform*, en KODALLE, K.M., *Karl Christian Friedrich Krause*, 217: «Der spanische Krausismus gab sich religiös und diese Religiosität wurde stigmatisiert al 'vager Mystizismus' und 'wahrer Panntheismus'. Der Krausismus gab sich sogar katholisch, insofern man eine Auslegung der Dogmen akzeptierte, die zu einer Menschheitsreligion hinführe».

146. *Ibid.*, 218. Un pequeño detalle une aún más a Sanz del Río y Ortega. Aquel había dicho que fray Diego de Zúñiga era un pensador de nivel europeo y luego Ortega, como hemos visto, subraya la gran valía de Zúñiga como primer copernicano español. Para lo primero cfr. FERREIRO ALEMPARTE, J., *Aufnahme deutschen*, 144-145. Para la relación de Ortega y la Institución Libre de Enseñanza, ver el mismo autor, *Id.*, *José Ortega y Gasset y el pensamiento alemán en España*, Broschüre der Deutsch-Ibero-Amerikanischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1984, 17-30. Para la cuestión política, cfr. CREMADES, J.J., *Die politische Dimension des Krausismo in Spanien*, en KODALLE, K.M., *Karl Christian Friedrich Krause*, 228-229; 235; 237; 239 especialmente; se implica también la religión.

147. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El poder y la conciencia*, 125-164. Esta exposición de Ortega es bastante mejor que la de SOTIELLO, G., *Dios y lo religioso en la obra de Ortega*, en *Naturaleza y Gracia* 12 (1965) 73-98.

148. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El poder y la conciencia*, 161.

149. *Ibid.*, 163-164.

tudiar el cristianismo de algunos discípulos de Ortega. Vaya por delante el juicio de C. Morón, según el cual el P. Ramírez no ve la virtualidad del sistema de Ortega con respecto al catolicismo; no obstante el libro del P. Ramírez es un buen libro que quiere hacer dialogar a santo Tomás con el mundo moderno. «En él (*La filosofía de Ortega y Gasset*) se han enfrentado la serenidad claustral con la agitación del hombre de mundo, la vida en presencia de Dios con el atónito mirar del náufrago, la esperanza de eternidad con el deseo y la duda. Son dos modos de vida difícilmente reconciliables, que sólo hubieran podido entenderse en diálogo personal, nunca por mediación de la letra impresa»¹⁵⁰.

5.2.2 Laín Entralgo y el hombre católico

Ante los polémicos escritos del P. Ramírez, Laín Entralgo escribe primero el artículo «Los católicos y Ortega»¹⁵¹. En él pide comprensión para la obra de Ortega y sus afirmaciones sobre religión y afirma que el P. Ramírez no procede con el espíritu cristiano que conviene, en sus escritos sobre Ortega, y además que el P. Ramírez desconoce textos fundamentales para la comprensión del sentido religioso orteguiano. También dice que no hay razones importantes para crear problemas entre la filosofía de Ortega y la fe católica, por tanto se puede ser orteguiano y a la vez católico sin mayores dificultades. Según la descripción que hace el P. Ramírez, Laín cita a Pascal para reclamar comprensión de *todos* los textos religiosos de Ortega, y a San Ignacio para estar más pronto a salvar al prójimo que a condenarle¹⁵². Además el P. Ramírez, afirma que Laín se declara católico, español y orteguiano¹⁵³; y asegura que el pensamiento de Ortega es incompatible con la fe y la moral católica como han dicho incluso al menos dos obispos españoles¹⁵⁴.

El P. Ramírez insiste sobre la dudosa existencia de Dios en Ortega y su falsa interpretación de la vida futura. Laín insiste en que Ortega habla de una vida que se trasciende a sí misma y que busca una instancia superior y cita, en varias ocasiones, la realidad de la eternidad¹⁵⁵. Ramírez cree que eso no es así. También cita Laín el texto de Ortega sobre la nueva experiencia europea de Dios, y que en lo profundo del hombre está Dios. Ramírez responde que eso

150. MORÓN ARROYO, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, 15.

151. LAÍN ENTRALGO, P., *Los católicos y Ortega*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 101 (1958); 283-296. El P. Ramírez escribe entonces: RAMÍREZ, S., *¿Un orteguismo católico? Diálogo con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos*, San Esteban, Salamanca 1958.

152. Citado por RAMÍREZ, S., *¿Un orteguismo católico?*, 8 y 9.

153. *Ibid.*, 10 nota 4.

154. *Ibid.*, 11.

155. *Ibid.*, 26. Ahí se dan los pasajes de Ortega citados.

Ortega no lo dice de una manera expresa. Cuando Laín cita la idea orteguiana de que Kant nos ha disciplinado y nos impide una metafísica cosista, Ramírez dice que eso no es afirmar a Dios. Tampoco ve Ramírez las cuestiones sobre Dios que Kant suscitó en la disertación de 1770. Insiste Ramírez en que Ortega niega la condenación eterna.

Vuelve a plantear Ramírez que para Ortega el hombre es un animal y Laín le advierte de la distinción entre el hombre inicial y el hombre perfecto¹⁵⁶. Ramírez no ve que Ortega pone al hombre como mediador entre lo zoológico y lo teológico. Y cree que Ortega niega que la explicación teológica valga teológicamente. Ramírez cree que Ortega acepta para el hombre la evolución total mientras Laín piensa, según él con Ortega, que el hombre es algo muy especial. Ramírez le cita a Pío XII y Laín le cita la Comisión bíblica pontificia¹⁵⁷. Ramírez replica con el Denzinger sobre la formación de la mujer y le echa a los paleontólogos el *onus probandi*. Laín acusa a Ramírez de hacer crítica iracunda, insultar, y de usar apelativos poco intelectuales contra Ortega. Ramírez dice que son argumentos *ad hominem* o bromas.

Para Laín no hay adecuación entre lo que dice Ramírez y lo que dice Ortega, y acusa a Ramírez de mezclar la verdad y la vida como él decía de Le Roy y los modernistas. Además le dice a Ramírez que no tiene sentido moderno ni dinámico. Éste repite que no se puede ser historicista porque se cae en el relativismo como ha dicho la *Humani Generis*¹⁵⁸. El P. Ramírez insiste en principios absolutos, de identidad, de contradicción, etc... Laín, con Ortega, afirma lo contrario. Y Ramírez contesta que esa afirmación «se da de bruces con la realidad y el sentido común»¹⁵⁹. Pero el problema es precisamente saber qué es la realidad y el sentido común. Ramírez insiste en que toda doctrina que es científica no lleva a error. Entonces Laín le saca la Inmaculada en santo Tomás. A lo que Ramírez termina por replicar que es un escándalo que Ortega diga que la virtud recluida en los cenobios se alimenta de los vicios colindantes.

Ramírez insiste en que en la ética de Ortega no hay nada seguro ni definitivo; no entiende que la ética de Ortega es dinámica. Cuando Ortega dice que la virtud no nos la exige nadie, Ramírez le cita el evangelio: 'Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto'. Cuando Ortega trata de inmoral la exaltación de lo mediocre sobre lo óptimo, Ramírez le acusa de crear una «ética de ilusiones»¹⁶⁰ Laín pide un mundo mejor, un aprecio del mundo como

156. *Ibid.*, 39 y 40.

157. *Ibid.*, 52.

158. *Ibid.*, 76-79.

159. *Ibid.*, 80.

160. *Ibid.*, 99.

presentaba el P. Lombardi. Ramírez le contexta con el P. Nierenberg ¹⁶¹ y su diferencia entre lo temporal y lo eterno, lo sustancial y lo accidental. Ortega, acusa a Nierenberg de platónico, y Ramírez acusa a Ortega de no creer en la otra vida y de no ser católico. Laín trata de hacer ver que hay una nueva postura de la Iglesia, más positiva, ante el mundo, como demuestran los discursos del Papa Pío XII a la Acción Católica italiana. Ramírez no admite que haya hoy 'diversas maneras de ser cristiano' y acusa a los renovadores de hedonistas. Esto me parece algo semejante a lo que hace Pérez de Ayala en *Troteras y danzaderas* cuando identifica la paz epicúrea y la paz ignaciana como criterio de verdad ¹⁶².

Sobre si Ortega admite o no que hay Dios, Ramírez cree que en *El Hombre y la Gente*, Ortega se corrige favorablemente y usa la idea de Kant de que lo condicionado nos lleva a lo incondicionado, pero Ramírez se agarra a que Kant, en las antinomias, no admite las pruebas de la existencia de Dios. Ramírez cree, en cualquier caso, que Ortega vuelve a negar esa existencia, mientras que C. Morón piensa que, al final, Ortega es mucho más transigente con la religión. En cualquier caso Ortega ve a Dios como algo presente y ausente 'brilla por su ausencia'. Entonces Ramírez se pregunta sobre qué idea de Dios tiene Ortega. Al presentarle los textos de *QF*, y los dados por *Religión y Cultura*, 10 (1958) 323-324, se disculpa Ramírez porque él no tenía esos textos. Laín citará en otra ocasión a Dios como amigo según un texto de Ortega.

Ramírez acusa a Ortega de panteísta y de admitir un Dios laico. Y se discute sobre el Dios exsuperantísimo y el Dios totalmente otro, y de la semejanza entre Dios y el mundo. Ortega habla del 'radical Universo' al hablar de Dios, así como de 'el silente desierto que es Dios' de Eckhart ¹⁶³. Pero Ramírez parece hallarse excesivamente a la defensiva. Pretende localizar a Dios, cosa que ya el P. Ceñal descartaba al comentar la disertación de 1770 de Kant.

El artículo de *Religión y Cultura* 10 (1958) descarta que Ortega niegue la Encarnación, pero Ramírez vuelve con el tema de la naturaleza humana porque Ortega dice que el hombre no tiene naturaleza sino historia. E insiste en que Ortega se declara acatólico y no da valor a los textos donde dice Ortega que él no va contra la religión. Cuando Ortega dice que la modernidad nace de la cristiandad, Ramírez contesta que las *Meditaciones de prima philosophia* de Descartes estaban en el *Índice* de libros prohibidos ¹⁶⁴. Ramírez hace una descripción preciosa sobre las relaciones entre Dios y el alma, pero rechaza los

161. *Ibid.*, 100.

162. PÉREZ DE AYALA, R., *Troteras y danzaderas*, Pueyo, Madrid 11930, 135.

163. RAMÍREZ, S., *¿Un orteguismo católico?*, 126. Ya quedó dicho cuál es según R. Valls Plana, el sentido de la acusación de panteísmo a los krausistas españoles y por tanto a Ortega.

164. *Ibid.*, 134.

textos de *Religión y Cultura*, al respecto, en concreto el de la soledad de Cristo y María, porque Ortega no es católico y los entiende sólo como ejemplo de soledad humana radical ¹⁶⁵. Además cree Ramírez que Jesús tenía aquí visión beatífica, cosa no muy clara para los teólogos actuales.

En fin, Ramírez cita unos textos y Laín otros. Ortega culpaba del atraso del catolicismo español a la falta de un grupo de católicos entusiastas que renovasen la religión. Laín y otros quieren ser ese grupo según una carta al Sr. Ibáñez Martín, *Arbor* 25 (1953) 442-443. Según Ramírez el catolicismo español es más puro y auténtico que el de otros países ¹⁶⁶. Pero en el reciente Concilio nuestros obispos apenas eran capaces de intervenir. Ramírez dice que Ortega sólo ve la cultura en la religión, no el catolicismo como tal. Y recuerda el escrito sobre 'El Santo' de Ortega que Ramírez considera un escrito virulento contra la Iglesia. Además dice Ramírez que Ortega se unió en 1931 a los que estaban contra la Iglesia ¹⁶⁷. Ortega se alegra de la 'teología teocéntrica', pero Ramírez replica que simpatizar con Barth no es bueno ¹⁶⁸ por ser antiaristotélico.

En cuanto al modernismo, Ramírez cree que Ortega simpatizaba con el modernismo. Marías lo admite y Laín cree que el cambio de Ortega hacia el nuevo catolicismo se debe principalmente a Scheler, a Guardini y a Przywara, es decir a los renovadores del cristianismo. Ramírez no parece conocer el texto donde Ortega no pide un cambio doctrinal en el sentido modernista sino una renovación, y argumenta que Scheler terminó fuera del catolicismo ¹⁶⁹.

En cuanto al problema de la filosofía cristiana, Ortega piensa que es un acto más en la tragedia del cristianismo. Para Ortega, según algunos textos, santo Tomás dejaría el cristianismo en manos del aristotelismo y eso es una traición, un sistema para 'remediavagos'. Ramírez le cita los documentos de los papas que recomiendan a santo Tomás. Laín le dice a Ramírez que hay autores como C. Tresmontant o A. Ruibal que han hecho lo mismo que Ortega. Ramírez le contesta que esa no es la doctrina de la Iglesia. Laín le cita el ejemplo de Blondel y de Dondeyne como unión del cristianismo y lo moderno y termina por decirle a Ramírez que aplica a todos el tomismo y no el catolicismo ¹⁷⁰. Ramírez dice aplicar la filosofía pura. Y ante la acusación de no comprender a Ortega, contesta que lo ha entendido perfectamente como lo

165. *Ibid.*, 143.

166. *Ibid.*, 157.

167. *Ibid.*, 157; 158; 160. Ramírez no parece reconocer las protestas de Marañón y Ortega contra ciertos desmanes. El mismo P. Getino OP escribió a Ortega para que interviniera y Ortega protestó por las quemas de conventos.

168. *Ibid.*, 160.

169. *Ibid.*, 167.

170. *Ibid.*, 183.

demuestra la primera parte de su libro *La filosofía de Ortega y Gasset*. Pero que comprender no significa seguir.

Para Ramírez, Ortega descubre el Manzanares; su filosofía es 'baladí'. Ramírez dice que Ortega se olvida, con frecuencia, de lo que va a tratar. Dice que Ortega decepciona. Pero cita varias cosas buenas de Ortega, entre ellas instalarse bien en los problemas, vivirlos. Y a continuación acusa a los seguidores orteguianos de su mal trato a Unamuno ¹⁷¹. Según Laín, Ramírez interpreta a Ortega hacia el lado peor. Ramírez cree que los errores de Ortega son muchos más de los señalados. Laín cree que hay que hacer algo más con Ortega que condenarlo. Por ejemplo, «enseñar a leer recta y católicamente a Ortega» ¹⁷². Ramírez cree que la postura de Laín no es buena para el catolicismo. Laín replica que esto sólo pasa en España. A lo que Ramírez contesta que Ortega va contra lo español ¹⁷³ y sus discípulos no se dan cuenta.

Ramírez afirma que le gustaría haberse equivocado y ser vencido por la verdad, pero que no ha sido así. A lo que Laín replica que le inquieta «el futuro intelectual de las almas de España» ¹⁷⁴. Ramírez cita, en su favor, la serie de críticas positivas a sus escritos sobre Ortega. Entre ellas se señalan las de Díez Macho y A. Fontán. Y Ramírez quiere que se tengan por no dichas las frases ofensivas contra Ortega ¹⁷⁵.

El escrito del P. Ramírez termina con un *post-scriptum* donde rechaza las críticas de Aranguren que tendremos ocasión de ver.

Laín Entralgo vuelve sobre el tema en el artículo: *Modos de ser cristiano*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 114 (1959) 201. En él dice que se puede vivir el cristianismo desde diversos tipos de filosofías; no es lo mismo el cristianismo de S. Simón Estilita que el del P. Lombardi, y que incluso en las mismas órdenes religiosas, hay diversas mentalidades. Da por terminada la discusión y cita, en su favor, al comentarista de *Radio Vaticana* que ha dicho sobre Ramírez, S., *¿Un orteguismo católico?*: «Es sencillamente (ese libro) el paso del estudioso al polemista. En esos casos las mayores víctimas son la ciencia y el lector. La polémica se nos anuncia en el título y se nos da a torrentes en el interior. Ha naufragado por completo la serenidad... Con una punta de infantilidad, (el autor) da por derrotado y refutado a Laín Entralgo» ¹⁷⁶.

171. *Ibid.*, 194.

172. *Ibid.*, 102. Es del artículo de Laín citado en la nota 151, pp. 14-15.

173. *Ibid.*, 211.

174. *Ibid.*, 214. Del artículo de Laín citado en la nota 151, p. 16.

175. *Ibid.*, 219. Entre otros juicios sobre el libro principal del P. Ramírez destacamos Díez Macho, A., «El juicio más sereno, objetivo y autorizado sobre la filosofía y heterodoxia de tan discutido pensador. FONTÁN, A., «El estudio más completo, sereno y objetivo de la obra de Ortega que se ha hecho entre nosotros».

176. LAÍN ENTRALGO, P., *Modos de ser cristiano*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 114 (1959) 201. Laín se define como 'católico catolicista'. Hoy las cosas en teología están mucho más

5.2.3. Julián Marías y el cristianismo moderno en la polémica

Hoy quizá parezca un poco ridículo describir una polémica entre un ortodoxo como el P. Ramírez y un pensador como Julián Marías que ha llegado a ser nombrado consejero del Papa. Pero, precisamente por eso, es interesante la cuestión, dada la fidelidad perfecta y constante de Marías a Ortega. Dejaremos también la palabra a Ramírez.

Marías replica a los dos escritos fundamentales de Ramírez, en este asunto ¹⁷⁷, con un librito titulado: *El lugar del peligro*, Taurus, Madrid 1958. La afirmación básica de Marías es que los libros de Ramírez son «peligrosos desde el punto de vista de la religión» ¹⁷⁸. Para Ramírez, Ortega no es 'una zona de seguridad' como cree ver Marías sino que tiene confusiones, según Ramírez, hasta sobre la naturaleza de Dios ¹⁷⁹. Marías considera el libro principal de Ramírez sobre Ortega como 'filosóficamente nulo'; por eso considera inútil contestarle y además ya le han contestado Laín, Aranguren y Mons. Jobit. Marías ve a Ramírez entre los antípodas de Ortega, aunque Ramírez se apoye en Gaos y Nicol. En cuanto a Mons. Jobit, devoto de Ortega, antiguo consejero de la embajada francesa en España, Ramírez dice que por algo es director de la Santa Infancia ¹⁸⁰. Marías también replica con insultos.

Para Marías, Ramírez no entiende a Ortega como sus discípulos sino con hostilidad ¹⁸¹. Y todos los íntimos de Ortega se oponen a Ramírez. Para Ramírez, Marías repite lo mismo que los otros.

Insiste Ramírez en que Ortega defiende la vida constitutivamente laica, que vale por sí misma. Ramírez no considera lo que dice Goethe, ni Eckhart, e insiste en que Ortega recomienda la escuela laica y considera la escuela religiosa «principio de anarquía» ¹⁸². Ramírez subraya, una vez más, que Ortega inventa santos laicos como Pablo Iglesias, Giner, etc., que acepta la cristología laica de Hegel; y Ramírez interpreta ese laicismo como exclusión de Dios. Marías responde que ese laicismo 'no quiere decir nada' ¹⁸³.

cerca de Laín que del P. Ramírez; cfr. como ejemplo: HARTSHORNE, Ch., *The divine relativity. A social conception of God*, Yale University Press, Austin (Texas) 1963, 44-45; 147ss. por ej.

177. Marías replica a los escritos ya citados de RAMÍREZ, S., *La filosofía de Ortega y Gasset*, Herder, Barcelona 1958 y a ID., *¿Un orteguismo católico?*

178. Dejamos la palabra, una vez más, al mismo RAMÍREZ, S.P., *La zona de seguridad. 'Rencontre' con el último epígono de Ortega*, San Esteban, Salamanca 1959. Ramírez toma esa cita de la página 11 de Marías.

179. *Ibid.*, 7 y 8.

180. *Ibid.*, 10.

181. *Ibid.*, 11 y 12.

182. *Ibid.*, 32. Ramírez no parece apercibirse de que Ortega sigue a Natorp y a Pestalozzi en este asunto.

183. *Ibid.*, 43. Y página 13 del escrito de Marías.

Ramírez insiste en el tema de la magia Trinitaria, de la que habla Ortega a propósito del signo de la cruz, pero Marías le contesta que Ortega no habla de eso ¹⁸⁴. Ramírez persiste en que Ortega no distingue el hombre del animal, (cita varios textos al respecto), que Ortega se pasa del cristianismo al brahmanismo y que dice que la Biblia es leyenda ¹⁸⁵, más que otra cosa. Según Marías, Ramírez atribuye a Ortega las teorías occamistas, y no le gusta a Ramírez que Ortega diga que la filosofía cristiana son: San Agustín, los Victorinos, Eckhart, Scoto, Nicolás de Cusa, S. Buenaventura, Occam, etc. ¹⁸⁶.

Según Marías, Ramírez exagera, manipula y se mete sin conocimiento en la intimidad de Ortega ¹⁸⁷. Según Marías, el que Ortega declare que la 'otra vida' es problemática no quiere decir que la niegue como interpreta el P. Ramírez. Marías se pregunta si Ramírez dejará de creer en los misterios del cristianismo porque sean problemáticos ¹⁸⁸. Ramírez rearguye que Marías atribuye a Ortega cosas de Leibniz y Descartes que Ortega niega.

Ramírez dice que Ortega no creía en los misterios claves del cristianismo. Marías replica que todo parece indicar que sí creía ¹⁸⁹. Según Ramírez el Dios de Ortega es lejano, vago y confuso. Cuando recuerda, una vez más, que Ortega dice no ser católico, Marías responde que Ortega no es anticlerical pero que ha formalizado los detalles de su vida acatólicamente. Para Ramírez esto es negar el catolicismo, para Marías es defenderlo ¹⁹⁰.

Para Ramírez, Ortega no defiende a la Iglesia sino a la República y fomenta el Estado laico condenado por los papas. Marías cree que en esto se devuelve a Ortega mal por bien ¹⁹¹. Cuando Ortega habla del cristianismo en hueco, de Prieto, no se puede decir sin más que Ortega no creía ¹⁹². Para Ramírez, Ortega sólo tiene residuos materialistas, cenizas del cristianismo. Para Marías el problema no es la fe de Ortega sino que el cristianismo asuma la humanidad y la cultura actual ¹⁹³. Según Ramírez, Ortega quería someter la Iglesia al Estado. Según Marías, Ortega le ayuda a Tedeschini frente a los anticlericales. Pero Ramírez piensa que, aunque Tedeschini recurriera a él frente a los anticlericales, Ortega no fue nunca un 'cruzado' ¹⁹⁴. Eso está claro...

184. *Ibid.*, 40 y 43.

185. *Ibid.*, 56-57; 53.

186. *Ibid.*, 60.

187. *Ibid.*, 71.

188. *Ibid.*, 77-78.

189. *Ibid.*, 86.

190. *Ibid.*, 94.

191. *Ibid.*, 100.

192. *Ibid.*, 107 y 108.

193. *Ibid.*, 114 y 115.

194. *Ibid.*, 131. Parece que Ortega intervino a favor de la sensatez y el respeto que pedía la representación del Vaticano en España. Además el P. Alonso GETINO, *Incendios en conventos de*

Según Marías, Ramírez comete errores en la presentación de los dogmas por negar todo a Ortega. Por ejemplo en el tema de Dios y el cielo. Ramírez dice que Marías se inventa su mala fe con respecto a Ortega ¹⁹⁵. Cuando Marías le ataca a Ramírez de que niega la Ascensión, Ramírez le responde como gran teólogo. Y acusa a Marías de caer en un cielo astral.

Marías y Laín insisten en que hay varios modos de ser cristiano según las culturas y los tiempos. Ramírez les responde que sólo hay un modo de ser cristiano que es como Dios manda; y entonces le replican que Ramírez quiere hacer a todos los cristianos como él.

En cuanto a lo que es Dios, entiende Marías que para Ramírez Dios es 'verdadera y propiamente *cosa*' en sí y se recuerda que Astete dice que Dios 'es una cosa'. Para Ramírez, Ortega niega que Dios sea una *cosa* a causa de su filosofía kantiana ¹⁹⁶. Ramírez recuerda que Ortega pide una teodicea sin Dios, y Ortega nos habla también de que la ontología griega es algo que les pasó sólo a los griegos y no hay más. Para Ortega decir que Dios es un ente, es un *quid pro quod* que origina la tragedia que es la teología escolástica ¹⁹⁷. Asume Ramírez una vez más la filosofía griega e insiste en el conocido tema del 'animal racional' en el problema de Cristo hombre. Según Marías, Ramírez absolutiza a los griegos incluido Euclides.

Cuando Ortega afirma que su teoría de las creencias puede ser muy eficaz en teología, Ramírez la examina. No cree Ramírez que las creencias actúen sin darnos cuenta aunque es cierto que las creencias las mamamos. Para Ramírez no toda idea procede de dudas, hay creencias flotantes e ideas incommovibles. Tampoco cree Ramírez que las creencias se den tanto por contagio. Ramírez da gran valor al racionalismo de la fe, pues la razón depende de Dios ¹⁹⁸; insiste Ramírez en que la creencia es libre, no impuesta. Piensa Ramírez que la idea de creencia en Ortega no vale para el catolicismo. En cuanto a la duda y la fe, Ramírez asegura que 'la duda no cree' ¹⁹⁹; la fe es más cierta que todo. Parece que no distingue entre el proceso de creencia y la fe misma.

Para Ortega, en la fe hay como un raptó. Para Ramírez la fe es cierta por causa de Dios, no tanto por nosotros. Según Ramírez no hay lucha entre fe y

España y supresión de misiones y colegios españoles en ultramar, Madrid 1931. BO 272 (460): Getino dedica este libro a Ortega por haber sido Getino amigo de Ortega y Munilla, para que Ortega como diputado, por León, intervenga en el tema. Pensó dedicarlo a Asociación al Servicio de la República, pero le pareció a Getino que sería diluir la responsabilidad. Como se sabé, Asociación al Servicio de la República sacó un comunicado condenando las quemas: Cfr. también GÓMEZ SANTOS, M., *Vida de Gregorio Marañón*, Taurus, Madrid 1971, 308.

195. RAMÍREZ, S., *La zona de seguridad*, 146.

196. *Ibid.*, 183.

197. *Ibid.*, 185; 186.

198. *Ibid.*, 256 y 257.

199. *Ibid.*, 263.

razón. Ciertamente. Para Marías en Ortega se puede encontrar un esclarecimiento de la fe y una fertilidad de pensamiento vivificante de la fe ²⁰⁰. Marías, según Ramírez, no ha comprendido ni a Ortega ni a él mismo. Pero según Marías, Ramírez ha injertado a Ortega de impiedad, anticristianismo, e inmoralidad hasta hacerle como enemigo de la religión. Para Marías «'la cristianización de su filosofía (la de Ortega) y de su influjo intelectual se realizó ya en vida suya, delante de sus ojos y con su visible complacencia'» ²⁰¹. Marías acusa a Ramírez de desprestigiar a un español reconocido. Para Ramírez el prestigio es la verdad. Para Marías el catolicismo español queda disminuido sin Ortega ²⁰².

La opinión actual de Marías podría resumirse así: «Desde una concepción ridícula de la filosofía —aunque quizá no tanto como algunas de las que dominan hoy—, se discutía si su obra (la de Ortega) era o no filosofía. Desde una instalación inercial y deficiente en la religión, se le consideraba un 'peligro', sin darse cuenta de que el pensamiento orteguiano representaba el más genial esfuerzo por ver la realidad de una manera afín a lo que el cristianismo tiene de interpretación de lo que hay» ²⁰³.

5.2.4. J.L.L. Aranguren en la polémica sobre la ética de Ortega

Para Aranguren, Ramírez no se da cuenta, realmente, de los problemas. Su obra, en cuanto a Ortega, es desafortunada. Aranguren dice que Ramírez ejerce muy poco la magnanimidad de santo Tomás al tratar de Ortega. Ramírez contesta que sí la ejerce pero que Ortega da poco lugar a ello ²⁰⁴. Cuando Ortega habla del destino inexorable del hombre, Ramírez lo entiende como determinismo. Ramírez cree que Ortega no puede plantear una ética porque dice que el hombre es 'insustancial'. Ramírez no cree que la moral que propone Ortega coincida con la moral cristiana como dice Aranguren ²⁰⁵. Ramírez acusa además a Ortega de proponer una ética sin actos concretos. Y repite que los desafortunados en entender a Ortega son Laín y Aranguren. Según los tomitas Ortega sale ganando con la interpretación de Ramírez ²⁰⁶.

Cuando Aranguren dice que Ortega se acerca a Aristóteles en su ética, Ramírez cita un texto de Ortega donde éste dice 'estoy lejos de Aristóteles y Santo Tomás'; y se olvida del orteguiano-aristotélico: 'hombres, sed buenos

200. *Ibid.*, 292.

201. *Ibid.*, 298. Y del escrito de Marías al que se refiere la nota 178, p. 38.

202. *Ibid.*, 301.

203. MARÍAS, J., *La España real. Crónicas de la actividad cultural*, Barcelona 1983, 96. Artículo: *Ortega en 1980*.

204. RAMÍREZ, S., *¿Un orteguismo católico?*, 244.

205. *Ibid.*, 256.

206. *Ibid.*, 206. Es la opinión de A. Lobato y G. Fraile en sus revistas.

arqueros'. Ortega pone la ética en la vocación y en el 'tener que ser', pero Ramírez insiste en el 'deber ser'. Cuando Aranguren dice, con Ortega, que la ética se va haciendo como el hombre, como todo lo cristiano que está en camino, Ramírez dice que no ²⁰⁷. Para Ortega, la vida es por sí misma ética. Por eso decimos: estar desmoralizados. Según Zubiri y Aranguren la moral de Ortega es «moral como estructura», una ética metafísica o una «metafísica ética».

Aranguren cree que Ramírez no responde realmente a los problemas. Para él «Lo que se está haciendo con Ortega es torpe y grave; pero lo es, sobre todo, porque se está haciendo en nombre del cristianismo. Como cristiano aprendiz de filosofía, no como 'epígono' de nadie, he respondido a esta torpeza y a esa gravedad con este modesto trabajo» ²⁰⁸. Aranguren pide benevolencia y objetividad; considerada la gran influencia de Ortega no se le puede despachar sin más como no se puede prescindir sin más de Heidegger o de santo Tomás. Hay que unir la tradición, vgr. escolástica y la actualidad como han hecho B. Welte o Dondeyne, pero no Ramírez ²⁰⁹. Para Aranguren hay que intentar entenderse entre la escolástica y los modernos sin concordismo ni armonismos apresurados. «Acostumbrarnos a 'entender' antes de 'condenar' es una de las cosas que más necesitamos los españoles» ²¹⁰.

Para Aranguren los modernos sistemas éticos unen la ética y la metafísica y se organizan desde el concepto de vida y existencia no desde el sustancialismo. La apertura de Ortega a la trascendencia y su estima del catolicismo europeo ²¹¹ invitan a comprenderle en vez de verle como enemigo.

La ética de Ortega surge desde el hombre, desde la persona, frente al utilitarista que no se interesa por las personas. Así los actos son la *ratio cognoscendi* de la bondad de la persona. Ésta es también lo que importa al cristianismo ²¹². Ortega estima el cristianismo. El *deber ser* se fundamenta en el *ser*. «La moral de Ortega es una moral de la perfección y no una moral del deber» ²¹³. Así es también la moral cristiana como lo afirma Suárez, y otros autores actuales que insisten sobre todo en la caridad y la perfección del hombre. Pero el escrito de Ortega 'No ser un hombre ejemplar' escandaliza al P. Ramírez. Como ya dijimos los lemas de la ética orteguiana son los de ²¹⁴ 'llega a ser lo que eres' y la fidelidad a la vocación y la misión, aquello a lo que

207. *Ibid.*, 234. Y ARANGUREN, J.L.L., *La ética de Ortega*, 25.

208. *Ibid.*, 9.

209. *Ibid.*, 14.

210. *Ibid.*, 15.

211. *Ibid.*, 19.

212. *Ibid.*, 46-47.

213. *Ibid.*, 52.

214. *Ibid.*, 55.

Dios nos ha llamado y con lo que tenemos que *hacernos*, pero Ramírez lo echa todo a mal. Cree que Ortega predica un individualismo amoral. Ortega ha recogido también la ética de los valores más que de leyes que hoy también aceptan los católicos. Y el mismo Ortega pidió, antes de Bergson, una moral abierta ²¹⁵. Ortega insiste en los valores y la autenticidad, desde lo más profundo del hombre: 'nuestro yo es nuestra vocación' dice Ortega. La vocación es llamada íntima de nuestro más auténtico ser ²¹⁶. Pero después Ortega también ve que la vocación dice relación a la circunstancia. Y es también lucha. Ramírez entiende esto como una ética de la situación. Aunque suene a eso, según Aranguren, no tiene nada que ver. Para Ortega la moral es a la vez moral de vocación, misión y perfección; también moral de felicidad. La felicidad es, según Ortega, empeño en las tareas de la vocación. Ortega cree que no se ha descrito el sentido de la felicidad a través de la historia. Ramírez se escandaliza de esa afirmación, pero Ortega no trata de la felicidad convencional. Y opina además que la vida humana es drama porque la felicidad es ser de hecho lo que somos en proyecto y con frecuencia no acontece así ²¹⁷.

5.2.5. *Ortega como suscitador y el futuro de la religión*

Que la polémica se puso a veces demasiado agria nadie lo puede negar, pero tampoco es posible pasar por alto que había importantes problemas de fondo que aclarar. Y en esa clarificación del trasfondo metafísico y religioso se implicaba también la manera de organizar la convivencia de todo un pueblo y, en definitiva, se jugaba la identidad auténtica o no de las personas. Se trataba de salir a la historia actual como seres inteligentes o como meros comparsas de la masa de turno. Ortega se dio cuenta de los pocos seres inteligentes que hay en el mundo. Él mismo dice: es terrible pero es así. Acaso uno mismo tampoco lo es. «Sólo cabe solicitar que cada uno cante su canción con lealtad. Y la mía ahora podría llevar el mismo título que el famoso sermón de Massillon *sur le petit nombre des élus*. Nada ha sembrado en uno tanta melancolía como esta averiguación de que el número de los inteligentes es escasísimo» ²¹⁸.

En cualquier caso, los problemas que originaron la polémica no eran marginales ni ajenos a Ortega en lo más mínimo. Se encontraban en el centro mismo de su tarea y de su vida. Con ocasión de su estudio de Luis Vives recuerda Ortega que las creencias son el cimiento de todas las cosas. Y después

215. *Ibid.*, 58.

216. *Ibid.*, 62; 65; 66. V 138 y 210.

217. ARANGUREN, J.L.L., *La ética de Ortega*, 75. La moral de Ortega es moral como estructura, se identifica con la vida y la metafísica y consiste en no estar des-moralizados: *Ibid.*, 25.

218. VI 143. Ya se sabe la anécdota en que Heidegger encuentra a Ortega triste por la poca influencia de los intelectuales en la marcha real del mundo.

de poner a Vives como ejemplo de hombre en la frontera, afirma que con decir que Vives fue cristiano se ha dicho muy poco. Ser cristiano significa muchas cosas. «¡Ha habido tantas maneras profundamente distintas de ser cristiano, es decir, de creer en el Dios de la Biblia y del Dogma!»²¹⁹. A continuación Ortega desencadena un torrente de preguntas que están en el origen y en el medio y en el fin de la famosa polémica: «Vives es cristiano, pero era erasmista. ¿Es cristiano un erasmista? ¿Un erasmista es cristiano? Desde luego no lo es como lo era Santo Tomás de Aquino, ni como lo fue San Agustín, ni siquiera como lo va a ser San Ignacio de Loyola»²²⁰.

Y Ortega se recrea en el problema: Vives invita a comer a Ignacio de Loyola que fundó una orden para conquistar 'este mundo' a pesar de ser religiosa. Durante la refección el humanista y el místico, el vasco fuerte y el valenciano tibio hablaron de Dios. Sabemos que a Vives le impresionó Ignacio de Loyola. Y sentencia Ortega: «Porque es bien seguro que Ignacio de Loyola, en quien se reafirma la fe tradicional, no es cristiano como San Agustín, no cree en Dios de la misma forma precisa en que creía San Agustín. Ni lo creído por él, Dios, es para él exactamente lo mismo que para San Agustín, ni su creer posee los mismos quilates y la misma contextura. Es irremediable que así sea. Todo en el hombre es histórico y, por tanto, siempre diferente: hoy es otro que ayer, y el ayer no retorna, no retorna jamás... El hombre va siendo, a lo largo del tiempo, estoico, cristiano como San Agustín, cristiano como Santo Tomás, más tarde como San Francisco, y aún más tarde como Erasmo y Vives, o, lejos de ellos, como San Ignacio; y luego deja de ser cristiano y es racionalista, y hoy es voluntarista y va siendo el hombre todo eso y lo va desiendo —sustancial peregrino del ser— sin poder quedar nunca fijo y para siempre en un modo de ser quieto y definitivo; sustituyéndose siempre a sí mismo, inventando un mundo donde alojarse y destruyéndolo después para crear otro, perpetuo emigrante de mundo en mundo, de creencia en creencia, de ilusión en ilusión...».²²¹

Como se ve, Ortega nombra diversos modos de ser cristiano, diversas posturas vitales según las épocas, y un sentido dinámico del ser, de la realidad, de la religión y la creencia, del mundo y de la vida. La polémica estaba servida, pero la orientación orteguiana también. No sólo San Ignacio impresionó a Vives, también Vives debió impresionar a Ortega... Es la dirección del hombre moderno donde todo es intramundano, incluso la religión y Dios que se nos ha acercado en nuestro mundo, en la vida y el trabajo ordinario y vino a enseñar una religión menos formal, más íntima y personal, menos oficial; es el Dios

219. IX 523-524: «Juan Vives y su mundo», Buenos Aires (12.11.1940).

220. IX 524; «Juan Vives y su mundo», Buenos Aires (12.11.1940).

221. IX 524-525; «Juan Vives y su mundo», Buenos Aires (12.11.1940).

cercano y profundo, es Jesús el Dios intramundano, menos convencional, gélido y estático, menos frenético de la especulación, menos ente en cuanto ente...

Y termina Ortega su comentario a Vives, a sí mismo: para el vulgo Vives carece de interés porque no mató a nadie ni fue un engañador de doncellas, ni un embozado político. Fue sólo un hombre de verdad, un intelectual: «Un primer intelectual serio tarda en llegar a sí mismo. La seriedad es paulatina y un paso a paso»²²². Ortega en España...

5.3. *Antiguos y nuevos horizontes*

5.3.1. *La influencia de Marburgo y la teología alemana*

Hemos dejado constancia de la influencia de Bultmann, Barth, R. Otto y otros marburgueses en el pensamiento religioso de Ortega. Es hora de retomar brevemente el asunto. Como veíamos entonces con el teólogo O. González de Cardedal, refiriéndose a la escuela teológica de Marburgo: «Ése rumor de fondo está sonando siempre en los libros de Ortega. Y si ensanchamos la mirada vemos las figuras de M. Heidegger, M. Scheler, R. Guardini, E. Przywara...»²²³.

La facultad teológica de Marburgo tuvo como hombres claves a A. Harnack y a W. Herrmann. La obra de este autor, *La comunión del cristiano con Dios*, fue libro de cabecera de Unamuno; posteriormente vemos a aquellos a los que Ortega ya no conoce en persona pero con los que mantendrá conexión indirecta: Rudolf Otto, F. Heiler, Bultmann, H. Schlier, Tillich, entre otros²²⁴. Ortega lee a Bultmann, conoce a Barth, también F. Heiler, entre otros. Al final de su artículo sobre Bultmann, cita también Ortega a Dibelius y a otros autores como «sustitución de lo no dicho»²²⁵.

Cuando Ortega habla del nuevo movimiento teológico en Alemania cita expresamente a Barth, según dejamos anotado. Harnack y W. Herrmann son hombres claves en la teología de Marburgo. Unamuno cita a Harnack cuando dice que el concilio de Nicea fue un triunfo del clericalismo sobre la fe del pueblo y critica el tema de la fe implícita que no es sino un encubrimiento de la ignorancia y el descuido²²⁶. Como se sabe Ortega simpatizaba ampliamente con

222. IX 543; «Juan Vives y su mundo», Buenos Aires (12.11.1940).

223. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Ortega y Gasset. Memoria agradecida en el 25 aniversario de su muerte*, en *El Ciervo* 356 (1980) 31.

224. *Ibid.*, En BO hay libros prácticamente de todos estos autores. Es conocido el uso que Ortega hace de Otto; y su escrito sobre Bultmann; y también está el libro sobre la oración de F. Heiler donde se subraya que la oración es la esencia de toda religión.

225. III 526; «La forma como método histórico»; EL (1927), nota 1.

226. UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid³ 1928, 80. (Salamanca 1912).

la fe laical promovida por la *Devotio moderna* y criticó duramente la fe implícita de los españoles como demostramos con textos recogidos en el AOG. Igualmente cita Unamuno a Herrmann a propósito de la salvación personal y el conocimiento de Dios ²²⁷. Herrmann es profesor de Bultmann y Barth, expresamente citados por Ortega.

Barth y Gogarten son los padres de la teología dialéctica. Pues bien, Paul Natorp está presente en la conferencia de Gogarten en 1920 que constituye la proclama de la teología dialéctica frente a la liberal ²²⁸. Enseguida hablaremos de la religión en Natorp. Barth da cuenta de la nueva situación, captada por Ortega perfectamente: «La gran perturbación es ya irreversible, alcanza a los santos y a los cerdos» ²²⁹. E. Brunner es más conciliador. Para él la religión es diálogo con Dios y el mundo. Hay una *correspondencia* personal entre ambos. Además propone la creación de comunidades donde la Iglesia sea iglesia de verdad. Barth es muy cristológico y crea un 'humanismo' desde la fe. Ésta pone lo necesario para que la cultura siga siendo secular. Como se ve, Ortega, cuando pide escuela laica etc., no está inventando, ni habla por hablar, como veremos al tratar de Natorp. Como Barth, Bultmann es un marburgués ²³⁰.

La línea teológica se desarrolla así: Ritschl, Herrmann, Bultmann y Barth. Herrmann ha sido discípulo de Ritschl. Ritschl nos habla según Unamuno, de un Dios personal ²³¹, de la ciencia y la religión, de un Dios humano en Cristo y del gozo de la esperanza en una salvación que es «la bienaventuranza en el próximo gozo de Dios y en trato con todos los santos» (Ritschl: *Geschichte des Pietismus*, III, 43) ²³². Una religión por tanto como la que describe Ortega cuando habla de Vives. Unamuno nos da la razón de la influencia del pietismo, como el de Ritschl, concretamente en el krausismo español. Dice así: «El kantismo es protestante, y nosotros, los españoles, somos fundamentalmente católicos. Y si Krause echó aquí algunas raíces —más que se cree, y no tan pasajeras como se supone—, es porque Krause tenía raíces pietistas, y el pietismo, como lo demostró Ritschl en la historia de él (*Geschichte der Pietismus*), tiene raíces específicamente católicas, y significa en

227. *Ibid.*, 74 y 169.

228. ZÄHRNT, H., *A vueltas con Dios. La teología protestante del siglo XX*, trad. A. Alemany, Hechos y Dichos, Zaragoza 1972, 50.

229. *Ibid.*, 35. E. Brunner propone la creación de células comunitarias donde la Iglesia sea iglesia de verdad: *Ibid.*, 91; 92.

230. *Ibid.*, 240.

231. UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico*, 170; 171; 119.

232. *Ibid.*, 253. Varias obras de Ritschl se encuentran en la BO y están muy usadas. La influencia de Ritschl en Unamuno ha sido bien descrita por ORRINGER, N.R., *Unamuno y los protestantes liberales (1912). Sobre las fuentes de «Del sentimiento trágico de la vida»*, Gredos, Madrid 1985, 34ss. También se describe la religión en Ritschl como cristológica, evangélica y humanizada: *Ibid.*, 223ss.

gran parte la invasión, o más bien la persistencia del misticismo católico en el seno del racionalismo protestante. Y así se explica que se krausizaran aquí hasta no pocos pensadores católicos»²³³. Las claves de ese cristianismo son una mayor humanización de las relaciones personales con Dios y del hombre con la comunidad por la caridad.

Se trata también de una mayor estima de los valores humanos como los proclamara Windelband: lo verdadero, lo bello, lo bueno; así aparece en Ortega, también en Unamuno²³⁴. Es también el ideal de humanidad, del recientemente citado krausismo. Y la necesidad de entrar en la historia. A Gogarten y Barth se lo aconsejaría E. Troeltsch, el krausismo español también lo fue aprendiendo. Así dice Ortega: «Que un Dios rigurosamente inconmensurable con el mundo se inscriba en él un momento —‘y habite entre nosotros’— es la máxima paradoja» (VII 385)²³⁵. Sanz del Río y Ortega, fueron a Alemania para aprender a hacer España. Para fomentar su emancipación espiritual, para crear un nuevo sentido de veracidad y de ética²³⁶. Para descubrir el Hombre Nuevo del que hablará Unamuno y Tillich, y luchar por la ‘España que pudo ser’ la de Unamuno y Fray Luis, los místicos perseguidos, la España vital, a fin de presentar al país como dijo Ortega, «un magno ideal de exaltación, un ideal político que sea casi religioso, un ideal moral que sea casi político»²³⁷.

Había que reconciliar la religión con la cultura y con el mundo. No era el fantasma del panteísmo que tantos querían ver. Era la mística paulina de la anacefalaisis y la salvación total. Como lo dijo Unamuno: «Ver a Dios cuando Dios sea todo en todos, es verlo todo en Dios y vivir en Dios con todo»²³⁸. Era la historicidad bultmaniana y postheideggeriana. Era Dios y la cultura de Tillich, otro marburgués, que sustituye a Max Scheler en Frankfurt. Aquel Tillich venía a decir que la esfera profana, la cultura, es lo religioso «sin licencia eclesiástica»²³⁹. Vino a escribir una teología de la cultura y quería decir que: «La religión es la sustancia de la cultura y cultura la forma de la religión»²⁴⁰. Es un hombre nuevo que se reunifica en lo divino. Parecería extraño que dije-

233. UNAMUNO, M., de, *Del sentimiento trágico*, 291-292.

234. Cfr. nota 232.

235. VII 385; QF (1929): Lección 8.^a

236. LÓPEZ-MORILLAS, J., *Sanz del Río y el equívoco de Alemania*, en *Revista de Occidente* 60 (1986) 15. Cfr. también *Ibid.*, 8, 12, 13, 17, 19. Ortega como Sanz buscaba una ‘Buena nueva’ para España, un ideal de vida, y de educación.

237. Citado por CACHO VIU, V., *La imagen de las dos Españas*, en *Revista de Occidente* 60 (1986) 66. Toda la obra de Ortega es ‘meditatio Hispaniae’: SALAS, J., *Antonio Rodríguez Huéscar: recuerdo y presencia de Ortega*, en *Revista de Occidente* 60 (1986) 115; 116.

238. UNAMUNO, M., de, *Del sentimiento trágico*, 255.

239. ZAHRT, H., *A vueltas con Dios*, 380.

240. *Ibid.*, 379. En BO encontramos también libros de Tillich.

ra Ortega que el socialismo es el evangelio en plan civil. Pues bien, Barth y Tillich afirmaban que Dios ha hablado por medio de la social democracia ²⁴¹.

En fin, como diría otro bultmaniano, H. Braun, la solidaridad no deja lugar al ateísmo. Y además la nueva religión que es el cristianismo no tiene una ética porque supone un deber, sino que porque confiere un poder se lanza a una empresa moral y humana inaudita: «Esta paradoja de exigencia radical y gracia radical, de un radical ‘debo’ y de un radical ‘puedo’, es para Braun el rasgo característico de la predicación del Jesús histórico, su novedad inaudita que tan escandalosamente sonaba a los judíos» ²⁴². Una trayectoria, ciertamente, muy orteguiana.

A la vista de todo esto, como nos dijera recientemente el profesor N.R. Orringer en Salamanca, ‘hablar de panteísmo en Ortega es desconocer sus fuentes y todo su contexto. Es necesario ver toda la problemática en su ambiente tal como se sospechaba por sus lecturas’ ²⁴³.

5.3.2. *La sombra de Natorp siempre*

Dejemos también constancia de algunas influencias de la religión, tal como la concibe Natorp en Ortega. Cuando se ha leído a Natorp no es difícil saber de dónde le han venido a Ortega ciertas ideas sobre el sentido social de la religión o la relación entre religión y cultura en sus tres dimensiones de ciencia, ética y arte, o el sentido profundamente humano de la religión, o los principios que le han inspirado en la polémica sobre la escuela y la religión o las relaciones Iglesia y Estado. O que la vida es una realidad radical, tan radical como la religión, pues la religión es vida (Herrmann).

En efecto, según Natorp, la religión se ubica y se descubre en la vida humana, no por encima del hombre ni por debajo de él ²⁴⁴. Además la religión tiene una dimensión profundamente social como demostraron Fichte y Pestalozzi ²⁴⁵. La humanidad es, para Natorp, la plenitud del hombre y la religión apoya esta plenitud y establece lazos de armonía y unidad entre cada persona y la sociedad ²⁴⁶. Para Natorp es un error creer que hay individuos aisla-

241. *Ibid.*, 382.

242. *Ibid.*, 309.

243. Conversación con N. Orringer, mantenida en Salamanca el 27.9.1984. Él me animó a proseguir esta investigación. Había descubierto él la gran influencia de Natorp en Ortega entre otros muchos profesores de Marburgo.

244. NATORP, P., *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1908, II. Es de lamentar que en BO no se encuentra ningún ejemplar en castellano de la traducción hecha por María de Maeztu de esta obra de Natorp... BO.

245. *Ibid.*, IV y V.

246. *Ibid.*, 1.

dos. En cada pulsación individual late toda la humanidad a la vez. La humanidad comparte el mismo pan y la misma cultura. Y de ahí surge la igualdad y la necesidad de un proceso de formación y educación común según el derecho profundo. Las clases sociales, según Fichte, Schleiermacher y Pestalozzi rompen esta igualdad natural que pide un verdadero socialismo ²⁴⁷.

Es necesario un equilibrio entre las dimensiones materiales y espirituales, que el hombre no sea esclavo de su trabajo sino señor de su obra. Igualmente debe usar las fuerzas de la Naturaleza y la técnica de manera apropiada de modo que le ayuden a vivir con verdad, virtud y belleza en una auténtica comunidad social; en la Escuela y en el trabajo debe tender a formar un organismo social y en plenitud ²⁴⁸.

Se puede ver la religión como ajena a la humanidad o como una tarea básica del hombre que, al fin y al cabo, sería sobre todo trascendente, eterno y sobre-natural ²⁴⁹. Y se podría recordar la máxima del evangelio: ¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo si pierde su vida? Puede que alguien considere solamente humanos a los creyentes o, por el contrario, afirmar que la religión es una cuestión privada que nunca puede ser cuestión de Estado ²⁵⁰. Otros pensarán que Dios es el punto culminante de la conciencia humana y de la condición del hombre. Y trabajarán por 'un cielo nuevo y una tierra nueva' donde habite la paz y la justicia. Un cielo en la tierra, un Reino nuevo, un orden nuevo basado en el Dios que es amor y abraza a todos en el amor, pues ha amado tanto al mundo que le ha dado a su hijo único en el que 'Dios es amor' ²⁵¹; sobre todo, ha amado al mundo hasta morir por él, ha unido lo humano y lo divino y ha inaugurado la nueva vida que llega hasta los más desamparados por una educación igualitaria en la familia del Estado común y libre. Así lo entendieron Lessing, Pestalozzi, Fichte y Krause ²⁵².

La religión es la experiencia del poder del bien en el mundo, en el corazón del hombre y más allá de él. La religión vive en el interior del hombre como fuente de la ciencia, la moral y el arte ²⁵³. La religión es fundamentalmente un sentimiento-sentido (Schleiermacher) que llena toda la interioridad humana y se expresa en el pensamiento, la moralidad y el arte. Es conocimiento y es a la vez experiencia. Una experiencia en la que ni lo absoluto es sólo empírico ni lo empírico absoluto ²⁵⁴. Pero hay una profunda relación entre ambos. La teoría,

247. *Ibid.*, 4.

248. *Ibid.*, 9; 10 y 7.

249. *Ibid.*, 13-14.

250. *Ibid.*, 15.

251. *Ibid.*, 18.

252. *Ibid.*, 22.

253. *Ibid.*, 26 y 29; 25.

254. *Ibid.*, 31; 27.

la praxis y la póiesis, exigen la Verdad, el Bien y la Belleza, surgen del sentido religioso fontal más profundo y muestran la sed de infinito. Ese sentimiento de infinitud es la religión misma según Schleiermacher ²⁵⁵. Esa experiencia es esencial a la humanidad. Dios vive en nuestro corazón, nuestro corazón se ensancha en el corazón de Dios y su Infinitud ilumina la vida humana ²⁵⁶.

Ésa es la experiencia de la trascendencia que hace el hombre por el conocimiento, la libertad y el arte. Un entusiasmo que va de lo finito e inmediato hacia la infinitud del misterio. Este reúne en sí todo: la felicidad, el Amor, Dios, etc. ²⁵⁷. Tal es la unión de lo finito y lo infinito, de la realidad y el ideal. La religión es la trascendencia en lo humano, no está en conflicto con la humanidad sino que es la religión de la humanidad a la que da un nuevo fundamento para florecer con nuevo rigor. Dios, desde cada corazón, conforma, por el amor, la humanidad en la sociedad como familia de Dios ²⁵⁸. Es la vida eterna en esta vida, la vida en la verdad de la nueva humanidad. Así la humanidad, el pueblo, el mundo del trabajo está destinado a los más altos niveles de la ciencia, la bondad y la belleza. Eso requiere una nueva pedagogía.

Según Natorp, en la polémica sobre la religión y la escuela, no hay que esperar mucho de las clases de religión en cuanto a la superación y el hermanamiento de las clases sociales. Sería una ilusión. Según él, es más eficaz la educación social y concreta de la vida. La enseñanza teórica puede resultar muy vacía frente a la vida ²⁵⁹. Además, según Natorp, dadas las ideas contrapuestas que hay sobre la Iglesia, y su repercusión en la educación del pueblo, la clase de religión tiende a desaparecer de los planes de enseñanza de la escuela pública. Pero la separación de la Iglesia de la escuela pública no significa, necesariamente, la desaparición de la religión, como todos parecen suponer ²⁶⁰. El Estado debe propiciar una enseñanza de la religión pero sin la dogmática eclesiástica acientífica. Será una religión sobre fundamentos cristianos pero sin pretensiones dogmatistas. Según Natorp, los dogmas no son pertinentes en la educación del niño de la escuela primaria. Por eso el Dogma debe desaparecer de la Escuela como obligatorio. Quedaría reservado a la catequesis de las Iglesias ²⁶¹. Además la introducción en la comprensión religiosa del mundo debe ser, según Natorp, interconfesional ²⁶². No se trata del derecho de los pa-

255. *Ibid.*, 38.

256. *Ibid.*, 36; 38.

257. *Ibid.*, 42; 49.

258. *Ibid.*, 57; 53; 62.

259. *Ibid.*, 68.

260. *Ibid.*, 72. Exactamente: «Indessen die Lösung der Volksschule von der Kirche bedeutet nicht notwendig ihre Lösung von Religion, wie die meisten hüten und drüben als selbstverständlich».

261. *Ibid.*, 73.

262. *Ibid.*, 74.

dres a la educación de sus hijos, muy respetable de por sí, sino de un deber para los propios educandos ²⁶³. Se trata también del interés de la Iglesia y de los disidentes, de los creyentes y de los no creyentes, de la libertad y la autenticidad de las distintas confesiones y en definitiva del derecho a la verdad en libertad y del sentido mismo de la religión: la comunidad del género humano en Dios ²⁶⁴.

Según Natorp, no se puede decir que una formación religiosa no dogmática sea un absurdo. Un gran número de pedagogos, y no los peores, de acuerdo con Pestalozzi, afirman lo contrario, y defienden que la enseñanza del catecismo en la escuela, con todo su aparato dogmático, no tiene sentido ²⁶⁵. Según ellos lo que se debe tratar son los testimonios de vida religiosa como iluminadores del pensamiento, la moral y la estética. En la escuela se ha de presentar la grandeza y la profundidad de la religión y dejar, para las iglesias, las cuestiones dogmáticas. Eso no tiene por qué resolverse en un deísmo abstracto. Sino que probará la superioridad de Lessing o Kant sobre Voltaire y Diderot, o la de Pestalozzi sobre Rousseau. Esto lo hizo hace mucho tiempo Pestalozzi y su influencia está presente en Alemania, a pesar de la normativa vigente ²⁶⁶. El profesor debe actuar de un modo pedagógico y no dogmático-teológico.

El derecho a una visión religiosa del mundo que Natorp defiende, es el derecho al candor; nada más pero tampoco nada menos; en todo caso algo nada despreciable en educación ²⁶⁷. La idea es ofrecer una historia de la religión con una filosofía de la religión, dignamente elaborada, que descubre el fundamento de la religión en la naturaleza humana y la muestra como un poderoso factor en la educación del género humano. Ésta es la religión de la humanidad, el hogar de los grandes ideales, tanto en la ciencia como en la moral y en el arte ²⁶⁸.

Aunque la idea de la religión que se enraíza en el sentimiento vital ha tenido opositores, para Natorp está claro que la ciencia, la moral y el arte marcan tres direcciones fundamentales de la cultura, y cada una de ellas es determinación de lo indeterminado, y límite de lo ilimitado ²⁶⁹. Y su raíz vital tiene trayectoria de eternidad, de Infinitud. El sentido religioso no nos ofrece solamente la inmediatez desnuda del presente pleno de la vida, también es sentido

263. *Ibid.*, 75.

264. *Ibid.*

265. *Ibid.*, 76.

266. *Ibid.*, 78.

267. *Ibid.*, 81. Hay un subrayado marginal en el ejemplar de BO.

268. *Ibid.*, 83.

269. *Ibid.*, 87.

de universalidad y totalidad ²⁷⁰. La religión auténtica moviliza todo, es subjetividad y objetividad, inmanencia y trascendencia, individual y social. No es, por tanto, posible un conflicto entre religión y humanidad, pues se implican mutuamente.

No obstante, Herrmann, hace notar que la religión ni es ciencia ni es un deseo natural, sino revelación viva que es lo que llamaría Natorp, sentimiento religioso. Herrmann insiste en que la religión va más allá de las fronteras de la Humanidad. Natorp cree que su teoría confirma todo lo dicho por Herrmann, aunque éste le haya criticado ²⁷¹. También Cohen critica la idea del sentimiento religioso de Natorp-Scheleiermacher como poco metafísica y próxima al mito. Natorp observa que el mito es el alma de la vida humana. Y que también Cohen tiene que admitir la función de la fantasía en el pensamiento humano. Resalta Natorp que el sentimiento religioso de lo Infinito, ciertamente, no es ningún objeto ²⁷². Dios es trascendente, una nueva relación sujeto-objeto. Muchos insisten aún en la prueba de Descartes y la interioridad. Tampoco se trata de caer en el budismo. Eso no es cristiano. Ahí no hay Dios ni hombre.

Finalmente conviene observar que la experiencia religiosa se hace en una comunidad de Amor ²⁷³. Y cada experiencia concreta del amor nos llama hacia el Infinito. Ese Infinito no es extrahumano, pues el hombre es *infiniti capax* ²⁷⁴. Por eso tiende a una verdad, un amor y a una belleza infinitas, vital y sin fronteras. «La religión es vida» ²⁷⁵. Y Dios es vida de toda vida y alma de toda alma en su inmediatez concreta y eterna de cada momento. Es Él, en definitiva, el que ha puesto su ley de amor en nosotros, en el corazón de la humanidad. Así, cada instante de la vida es a la vez el momento de la eternidad como decía Schleiermacher ²⁷⁶.

5.3.3. *Un cristianismo a la altura de los tiempos*

Ortega buscaba una humanidad, una España civilizada, tolerante y justa. Veía que nuestro pueblo se iba hacia la acción en vez de hacia la cultura. La salvación estaba en la educación como había aprendido de Natorp. Eso era el krausismo frente al español primario. De la España violenta, anárquica, invertebrada y vaga había que hacer una nueva España ²⁷⁷. Para ello había que

270. *Ibid.*, 89.

271. *Ibid.*, 95 y 96.

272. *Ibid.*, 99.

273. *Ibid.*, 109.

274. *Ibid.*, 112.

275. *Ibid.*, 113: «'Alles was Wissenschaft anfassen kann, ist tot', sagt Herrmann (Realenzklopädie XVI 592), 'es kann Lebensmittel sein, aber nicht Leben. Die Religion aber ist Leben'».

276. *Ibid.*, 121.

277. OUIMETTE, V., *José Ortega y Gasset*, G.K. Hall & Co., Boston 1982, 57.

hacer una religión tolerante. La República no trató bien a la Iglesia. Aunque España no es de verdad católica y en eso coincidían Ortega y Azaña, no hay que hostigar a la Iglesia porque así se le proporciona un protagonismo que en verdad no tiene ²⁷⁸.

Para Ortega, como para Maeztu, la historia es «la realización progresiva de la moralidad» ²⁷⁹. Y esa moral, como había aprendido Ortega de Cohen y Natorp tiene que cambiar la vida social de todos ²⁸⁰. Una nueva sociedad supone una nueva religión ²⁸¹ frente a la inercia y la inmoralidad tradicional española. Es la nueva política frente a la vieja: «Son casi dos ciudades en el sentido agustiniano del término las que se afrontan en la primavera de 1914» ²⁸². Al ver el pueblo encanallado y unas generaciones desertoras, la generación del 98 y la de Ortega intentan crear una nueva ciencia, una nueva moral y una nueva religión. Un nuevo Dios, una nueva España ²⁸³. Ortega aparece con ese entusiasmo. Sabe Ortega que la modernidad es hija del cristianismo y que la auténtica ciencia aprieta los problemas hacia los enigmas «últimos, que son, al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios» ²⁸⁴. Solamente con sabiduría profunda hubiera sido posible hacer una modernización, también religiosa, que todos pudiesen abrazar. Pero la última historia de España parece precisamente la historia de su resistencia a su propia modernización. Resistencia, casi numantina, que constituye su propio suicidio. La otra alternativa era abrazar a todos, sin servilismo, por causa del porvenir común, sin mesías demasiado humanos en los que creer. Fiados, serenamente, como nuestro Luis Vives sobre todo en Dios. Es el único porvenir. Como lo dijo Víctor Hugo de Napoleón.

«No, el porvenir no es de nadie,
Señor, el porvenir sólo es de Dios» ²⁸⁵.

Todo eso lo sabía Ortega por Natorp. Pero no se le hizo caso. Solamente así se podía superar el individualismo, formar un gran pueblo con una verdadera ciencia, una auténtica moral y una verdadera religión. A esto no se quiso acceder. Y Ortega habría de retirarse. Ése fue el gran secreto de Ortega, su gran silencio y la causa de su condena al olvido. Pues, como dijo Ramón Gó-

278. *Ibid.*, 115.

279. ELORZA, A., *La razón y su sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona 1984, 37.

280. *Ibid.*, 43 y 41.

281. *Ibid.*, 63.

282. *Ibid.*, 76.

283. MARIAS, J., *Ortega. Las trayectorias*, Alianza, Madrid 1983, 104.

284. Citado por MARIAS, J., *Ortega*, 283.

285. *Ibid.*, 359.

mez de la Serna: «'Pudiéndose haber hecho sacerdote, pudiendo transigir y prevalecerse de la eterna mentira de los secretos del templo, ha descubierto las trampas y las mentiras sibilinas'»²⁸⁶. Ya hemos recordado, en otro lugar, cómo los vicios españoles, en decir de Ortega, se dieron en llamar catolicismo. Y cómo él deseaba un número de intelectuales católicos que pusieran la religión, en España, a la altura de los tiempos según el ejemplo europeo.

Es una tarea que había iniciado el krausismo al salvar a España de un pensamiento esclerótico, del dogmatismo escolástico y hacer posible a Ortega²⁸⁷. Ortega pidió claridad, plenitud de vida, frente al obscurantismo de la aristocracia terrateniente, el ejército y la Iglesia (Tuñón de Lara)²⁸⁸, frente a la misma dictadura de Primo de Rivera 'ultracatólico' y 'ultranacionalista'²⁸⁹. Ortega nunca fue intransigente. Nunca hizo los chistes fáciles del anticlerical contra la monja humilde; por el contrario las apreciaba por sencillas y nobles, a veces simpáticas: «pequeños destacamentos de este ejército tan noble, tan respetable, tan arcaico»²⁹⁰.

Ortega sabía que tal será el pueblo como el sacerdote (Oseas 4,9), que «el pueblo fue llevado cautivo, porque no tuvo ciencia» (Isaías 5,13). Que el profeta es siempre profeta contra su pueblo como Amós. Como Ortega mismo. Que a los profetas se les manda decir: ¡No profeticéis! (Amós 2,21). Y que se ha de buscar la sabiduría, pues sin ella no hay inteligencia en la vida (Proverbios, 4,7)²⁹¹. Ortega asumió el tan agustiniano: No vayas a fuera... porque en el interior del hombre habita la verdad. Y sabía como Ganivet que «en el interior de España habita la verdad»²⁹², y que son los tesoros intelectuales y morales los que salvan, no las conquistas. Y echa también de menos 'el sentido religioso de los objetos' predicado años antes por Unamuno en *En torno al casticismo*²⁹³. Es la religión por la vida y en la vida. Es la integridad ética de

286. VEGA DÍAZ, F., *La amistad entre Ortega y Ramón Gómez de la Serna*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 322. Poco antes decía Ramón «'Frente a la vida sumurmujeante'... Ortega 'se recluye en las ermitas de Córdoba, tomando ese tipo de fraile ermitaño, que es mucho menos clerical que el cura o que el jesuita, pues el fraile ermitaño es el hombre que, sin dejar de ser hombre, se cura de serlo»: *Ibid.*, 320.

287. BOREL, J.P., *Introducción a Ortega y Gasset*, trad. de Guadarrama, Madrid 1969, 22.

288. *Ibid.*, 70.

289. *Ibid.*, 133.

290. III 249; E III (1921): «De Madrid a Asturias o los dos paisajes», *Revista España* (1915).

291. Todas estas citas aparecen en distintas ediciones de la Biblia, entre ellas la de Valera, que tiene Ortega en su biblioteca y luego aparecen en escritos de Ortega como: Amós profeta contra su pueblo, sabiduría y salvación, oposición al profeta, etc. Cfr. VALERA, *La Biblia*, Madrid 1911. Id., Nueva York 1939. BO.

292. Esta cita y la de S. Agustín utilizada por Husserl al final de *Meditaciones cartesianas*, las trae ORRINGER, N.R., *Ortega discípulo rebelde. Hacia una nueva historia de sus ideas*, en *Teorema* 13 (1983) 543.

293. *Ibid.*, 558.

Ortega ²⁹⁴. Es su amistad indefectible ²⁹⁵. Su socratismo sin fin, insobornable. Su preferencia de no ser nada para ser alguien: él mismo. Ortega vivió con lo puesto. Así se pudo identificar con aquel Rubín de Cendoya, medio san Ildefonso, medio Sanz del Río, meditador ²⁹⁶. Es el Ortega que ante el escepticismo sobre Dios, la razón, la Naturaleza, propio de su época, quiere transvaluar y rehacer los valores ²⁹⁷ y el alma de España. Era necesario recrear España. Lo que quería Ganivet: «un Renacimiento español sin empresas exteriores hasta ‘hacer de nuestra nación una Grecia cristiana’» ²⁹⁸.

Para ello creó Ortega el Instituto de Humanidades. Para ir más allá de la escolástica y el humanismo. Para evitar un humanismo escolástico y pagano, para los cuales como son las cosas así deben ser: «Esta sospechosa coincidencia se debió a que los escolásticos, en vez de atenerse a la auténtica inspiración cristiana, se entregaron a modos de pensar originados en la paganía helénica y renunciaron a crear una filosofía que fuese ella misma cristiana, y no sólo cristiana en su aplicación a la teología» ²⁹⁹. Porque aunque las cosas fueron creadas por Dios y son *valde bona*, no es menos cierto que este mundo es ‘un valle de lágrimas’» ³⁰⁰. Ésa es la definición cristiana de este mundo y es la única que, según Ortega, ‘toleran las realidades últimas’. Se trataba de una reforma, de raíz, de la idea de ser, que traería una transformación de todo lo demás ³⁰¹. Así se llega a la ‘realidad radical’, al ser en su historicidad más profunda que anuncia «la radical historicidad de todo lo humano» ³⁰². Es la idea del ser como intimidad y la realidad de la soledad que no puede llenarse con la sustancia ³⁰³. Es el ser como misterio, el vacío y Dios, es el cristianismo despierto que anunciara San Agustín. «En él la fe cristiana y la fe que mantiene la exigencia del pensar fueron una y la misma cosa» ³⁰⁴. La fe en Dios impulsa a la obra de la ciencia y de la razón ³⁰⁵.

294. Esta integridad ética de Ortega ha sido subrayada por AZCÁRATE, J., *Sobre la actividad política de Ortega*, en *Revista de Occidente* 24-25 (1983) 25.

295. G. MORENTE, M., *Ensayos*, Revista de Occidente, Madrid 1945. En la nota preliminar cita M. Granell la «Carta a un amigo», de Morente donde habla este de 27 años de amistad con Ortega (8.3.1936).

296. ABELLÁN J.L., *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Tecnos, Madrid 1966, 54-55.

297. McCLINTOCK, R., *Man and his*, 1971, 559.

298. CACHO VIU, V., *La imagen de las dos Españas*, en *Revista de Occidente* 60 (1986) 69.

299. IX 212; IHU (1948-1949).

300. IX 213; IHU (1948-1949).

301. IX 214; IHU (1948-1949).

302. IX 782; «Comentario al ‘Banquete’ de Platón» (1946).

303. RECASENS SICHES, L., *Homenaje a Ortega*, en *La Torre* 15-16 (1956) 313. «El cristianismo describe que la soledad es la substancia del alma. No es casual que sea San Agustín el primero que entrevé el hecho de la conciencia y del ser como intimidad».

304. ZAMBRANO, B., *Homenaje a Ortega*, en *La Torre* 15-16 (1956) 573.

305. OUMETTE, V., *José Ortega y Gasset*, 121.

5.3.4. *El cristianismo frente a la ontología griega*

El pensamiento actual tiende a recuperar la unidad cristiana frente al dualismo, y el *kairós* cristiano frente a otros contenidos del ser griego. Eso lo hizo Heidegger ³⁰⁶, y también Barth y Bultmann tan próximos a Ortega. Aristóteles saca de los fenómenos sensibles la Realidad y eso lo juzga Ortega como 'comunismo' ³⁰⁷. La filosofía que siempre ha sido pregunta por el ser no debe confundir a éste con las cosas. Aristóteles se orienta hacia las cosas, también el sensualismo escolástico. Esto crea un dogmatismo enorme y fisicista al llenar el vacío de Dios con el ente ³⁰⁸.

De ese modo el hombre hace de Dios un objeto y no se encuentra con él como sujeto. De paso nos hacemos un Dios a nuestra imagen y semejanza tan falso como nosotros podamos ser. El centinela del ser nunca puede dormirse, debe estar siempre en acción ³⁰⁹, siempre en camino hacia la realidad radical. El hombre griego, por el contrario, cree en la firmeza de las cosas, todas ellas están ahí desde siempre y por toda la eternidad. «Un mundo contingente como el del cristiano que necesita comenzar a ser en virtud de un acto creador, y que queda, por lo mismo, afectado de su propio no-ser anterior, le hubiera producido (al hombre griego) un terror vital parecido al del cristiano si le quitaban a Dios» ³¹⁰.

Como ya quedó dicho, una filosofía cristiana estática, feliz en sí misma, es una parodia de filosofía cristiana. El cristianismo es principalmente paradoja no simple sentido común o buen sentido. Es ser y no ser. El griego es ciego para el trasmundo, para lo que ve el cristiano, como entendió J. Guitton ³¹¹. El griego captura el ser, pero el cristiano no puede capturar a Dios. Éste es siempre misterio: «Nada de él, ni la punta de sus pies, cala en este mundo, no es ni siquiera tangente al mundo. Por esta razón es para el cristiano misterio sumo la encarnación. Que un Dios rigurosamente inconmensurable con el mundo se inscriba en él un momento —'y habite entre nosotros'— es la máxima paradoja» ³¹². Así Dios se presenta como la soledad, lo que nos falta, lo imprevisible

306. POEGGELER, O., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, München 1983, 166.

307. Es una expresión muy utilizada por Ortega contra cierto escolasticismo decadente. ECHEVARRÍA, J., *Ortega como estudioso de Aristóteles y Leibniz*, en *Teorema* 13 (1983) 440.

308. GUY, A., *Ortega y Gasset*, 34; 35.

309. «Das Werden ist, wie Hartmann sagt, die Grundform alles höherem Seins»: NADLER, K., *Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradoxon des Christentums*, Meiner, Leipzig 1931, 12.

310. V 534; «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia», *Logos*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1941).

311. V 91; EG (1933) 91. Cfr. XII 206; SRH. *La razón histórica*, Buenos Aires (1940).

312. VII 385; QF (1929).

e inalcanzable. Dios está en todas las cosas pero brilla por su ausencia. De ahí que la verdadera filosofía cristiana es aquella para la cual Dios es el ser que se busca con inquietud y se le encuentra para seguir buscando. Así San Agustín es según E. Przywara «Padre de la filosofía cristiana»³¹³. Y Blondel, el eslabón último de esa línea agustiniana que puede llamarle a San Agustín «verdadero padre de la filosofía cristiana»³¹⁴. El mismo Gilson ha llegado a afirmar esto: «‘Para ser cristiana, una filosofía será agustiniana o no lo será’»³¹⁵.

En cristiano, la realidad es vida, y Dios la vida de la vida. La realidad viva es inquietud, dinamismo, mientras que la substancia griega es la ‘quietud ontológica’ pero ‘¡La vida es la grande, esencial inquietud!’»³¹⁶. Ortega hace una derivación del ser a partir de *sedere*, pero, como él dice, la vida no se sienta nunca, siempre está *siendo* y *des-siendo*. No debe decirse que la vida *es* sino que *vive*. «Ya no debo decir que las cosas *me son*, ni que vivir es *ser* o *estar* el hombre en el mundo; porque ni hay *mundo*, ni hay *hombre*, en el sentido ese de *cuerpo* y *alma*, ni hay siquiera *ser* en el sentido de *ser idéntico*, fijo y dado una vez para siempre»³¹⁷. El ente es el ser absoluto, la vida es deseo del ser que trae el ser. Más allá del realismo y del idealismo, «la proa de los barcos, como dice Ortega, camina hacia un continente en cuyo horizonte se dibuja el alto promontorio de la divinidad»³¹⁸.

Según Ortega hay que abandonar el eleatismo. Dejar la razón fisicista para pasar a la razón histórica. Hay que pasar el ser a la historia, a la absoluta historicidad del ser. Como Dios se hizo hombre, el ser debe hacerse historia. El ser es ser en el tiempo y, como dijo Troeltsch, toda pérdida del sentido del ‘Zeit’ (tiempo) es una recaída en Elea³¹⁹. Es el ‘acontecimiento’, el *kairós* cristiano y no la sustancia la que debe guiar el futuro. El ser eleático está cebado de sí mismo, es la sustancia griega. Ortega al sustituir la sustancia por el acontecimiento indica que el yo y la circunstancia son indigentes, ‘insustanciales’. «La fórmula orteguiana ‘yo soy yo y mi circunstancia’ tiene aquí su raíz. El yo cartesiano, sustrato del pensamiento, no es nada evidente. Descartes quedó li-

313. S. AGUSTÍN, *Obras completas. Obras filosóficas*, III, BAC, Madrid 1947, 53-54. Introducción.

314. *Ibid.*, 53 y VII 386-387.

315. Citado en *Ibid.*, III, BAC, Madrid 1963, 55: Introducción.

316. XII 202; SRH. *La razón histórica*, Buenos Aires (1940) 202. Ahí mismo se afirma: la substancia es ‘la quietud ontológica’.

317. XII 202; SRH. *La razón histórica*, Buenos Aires (1940). Dicho por Ortega en 1916; y en MQ (1914).

318. XII 203; SRH. *La razón histórica*, Buenos Aires (1940): G. MORENTE, M., *Ensayos*, 219; 220; 221. PÖEGGELER, O., *Heidegger*, 191; 199.

319. TROELTSCH, E., *Gesammelte Schriften. I-III. I Der Historismus und seine Probleme*, I, J.C.B. Mohr, Tübingen 1922, 182.

gado a la concepción griega y escolástica del ser, como lo suficiente, lo sustancial»³²⁰.

Ortega intentaría una nueva síntesis en sentido kantiano y profundo. La sensibilidad y la inteligencia quedan resucitadas. Dios está co-presente en el mundo. No hay división sino complementariedad. «De donde deduce Ortega que ‘el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada —sino una perspectiva. Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva’ (MQ 42)»³²¹. Al escolástico, dedicado al ser, se le escapó la vida dinámica, la realidad definitiva, la más trascendental, pues cuando «una realidad es la realidad, la única que propiamente hay, es, claro está, trascendente» (*Esquemas de la crisis*, V, 87)»³²².

5.3.5. *Historia y vida, el ser sustancial e insustancial y lo divino*

El hombre es como la existencia de una inexistencia. Es el símbolo de lo que no existe por sí y necesita algo más para existir, lo contrario del ser sustancial griego y cartesiano: Las cosas por sí mismas o las ideas por sí mismas, Aristóteles o Platón o las dos cosas a la vez, como en Spinoza, eso es la sustancia que no es indigente de nada o como Ortega prefiere decir: sustancia es el ser suficiente. «Pero, he aquí que el hombre es primariamente ‘el que no es aún lo que es’, sino que tiene que esforzarse en serlo, en luchar para existir, y para existir según su programa y aspiración. El hombre es ahora —en todo ahora— justamente lo que no ha conseguido aún ser. Es, por tanto, ‘lo que le falta’. Lejos de ser *suficiente*, es el ser *indigente*... Ontológicamente, el hombre es un muñón»³²³.

El hombre se define por lo que le falta, y no sólo el hombre sino cada uno de nosotros. La historia es siempre la nuestra, la de cada cual, *de te fabula narratur*. La vocación del hombre es, por tanto, buscar concretamente el ser que le falta como el indio que busca inquieto e incansable por todo el mundo la mano que le cortó el sabio, según el cuento de Conan Doyle. Y continúa Ortega. «O, como dije yo, siendo un mozalbete, en noviembre de 1916, hablando en el Salón de conferencias de *La Prensa*: ‘que la esencia del hombre es —recuerdo que terminé diciendo— el descontento, el divino descontento, que

320. GOYENCHEA, F., *Ateísmo e historicismo: Ortega y Gasset*, en *El ateísmo contemporáneo*, II, Cristiandad, Madrid 1971, 353. Este autor no ve ningún obstáculo inconciliable entre el catolicismo y la doctrina de la ‘realidad radical’ de Ortega: *Ibid.*, 374.

321. Citado por ORRINGER, N.R., *El Unamuno casticista* en «*Meditaciones del Quijote*», en *Cuadernos Salmantinos de filosofía* 10 (1983) 49.

322. PINTOR RAMOS, A., X. Zubiri. In *memoriam*, en *Cuadernos salmantinos de filosofía* 10 (1983) 313.

323. XII 216-217; SRH. *La razón histórica*, Buenos Aires (1940). *Ibid.*, 215.

es una especie de amor sin amado, y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos'...»³²⁴.

Al querer ser, buscamos ser felices, se busca lo que no hay en el presente evidente y al chocar con la circunstancia nos hacemos moretones y vamos dejando jirones de nuestra vida en el empeño. La herida permanente es la infelicidad. «De tal suerte, que en mi doctrina de la vida transparece la unión indisoluble —nada contradictoria, sino al revés—, la mutua necesidad de venir a síntesis las dos grandes verdades sobre la vida humana: la *cristiana*, para quien 'vivir' es *estar* en un valle de lágrimas; y la *pagana*, que convierte ese valle de lágrimas en un *stádion* para el ejercicio deportivo»³²⁵. Es la vida como angustia de Heidegger, pero también la vida como empresa, como esfuerzo deportivo, la vida como el ser de la esperanza.

Así el ser es cambio y devenir, Heráclito y Parménides a la vez. Sólo es fi-jo, seguro, lo abstracto; Parménides reinó por muchos años pero se acaba. Ortega ha discutido con su amigo Hartmann todo esto entre 'las nieves del invierno de Marburgo'. Como se ha inventado el espacio no euclidiano hay un ser no-eleático. Es la nueva revelación de la razón histórica. Ya no hay Dios como absoluto petrificado, como no hay un hombre definitivo. «En suma, que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*»³²⁶. Lo mismo le ocurre al ser y lo mismo hay que decir de Dios. Él pertenece también a nuestra historia, pues es Dios con nosotros. El hombre es, pues, centinela del ser, de lo divino, pero no como guardián de un viejo tesoro, sino como quien espera la aurora de su revelación imprevisible y sorprendente, como quien aguarda su llegada por caminos intactos y, con frecuencia, inesperados. Negarse a esa tarea sería prejuzgar: «Pues no está dicho, inclusive, que además de esta indudable 'vida nuestra' —que nos es dada— no exista, acaso, la 'otra vida'»³²⁷.

Cabría también la posibilidad de enfadarse ante el hecho de que Dios y el ser se escondan tanto. Ortega cree que es misión del investigador mantenerse alerta y continuar investigando el enigma permanente de la realidad y de la vida: «Porque toda realidad está pronta a ocultarse —ya lo dijo Heráclito— y cada una posee un determinado coeficiente de ocultación. La cifra máxima en este poder de clandestinidad corresponde a Dios y por ello su advocación más filosófica debiera ser la de *Deus absconditus*. Si el escolasticismo hubiese sido más auténtica filosofía se habría preguntado más perentoriamente por qué

324. XII 217; SRH. *La razón histórica*, Buenos Aires (1940).

325. XII 218-219; SRH. *La razón histórica*, Buenos Aires (1940).

326. XII 329; SRH. *La razón histórica*, Lisboa (1944). Apéndice III: «Aurora de la razón histórica» (4.6.1935). *Ibid.*, 227. Buenos Aires (1940). «Parménides, por tanto, ha intelectualizado el ser, y esta resolución —repito— ha acuñado tres mil años de historia humana». Es el eleatismo.

327. VII 424; QF (1929): Lección 11^a.

Dios se esconde tanto en vez de contentarse con atribuirlo a su infinitud y a su exuberancia»³²⁸.

5.4. *La evolución actual de los orteguianos en religión: Marías, Zubiri, Laín y Aranguren*

El influjo de Ortega fue muy diverso. Están los discípulos más cercanos e íntimos y los que entraron en su sistema metafísico o eran 'hechura suya' como de sí mismo dijo Zubiri. También hay que tener en cuenta a los que sólo de alguna manera fueron influidos, de diversos modos y en muy diferente grado, por Ortega. En cualquier caso, vamos a ver algunas trayectorias fundamentales de quienes se han movido en torno a la órbita orteguiana constantemente, con más o menos cercanía, y han mantenido un sentido religioso en su vida y su pensamiento.

5.4.1. *La religión y el cristianismo según Julián Marías*

Advierte en primer lugar Marías que, una vez invalidado el sentido tradicional del ser por Ortega, siempre persiste el peligro de embarrancar en la escolástica³²⁹, pues a Dios no se le alcanza sino como privación, en un efectivo echarle de menos que es un modo de tenerle. Así se presiente y se siente al Dios oculto³³⁰, pues no se trata ya del Dios cosmológico e imponente de los griegos.

El hombre, según Marías, nunca llega del todo a hacer aquello para lo que ha sido hecho: ver a Dios. Ofuscado por sus pecados no consigue llegar a Dios y vive alejado, desterrado, de Él³³¹. Es el vacío humano de un Dios que busca el corazón inquieto, que está ahí pero nunca se alcanza plenamente³³². El hombre debe entrar en sí y volver a Dios, pues, aunque desea profundamente a Dios, vive alejado de Él³³³ y por eso vive enajenado sin ser nunca del todo él mismo. Así San Anselmo nos describe al hombre insensato que es el ser humano carente de sentido, al que le falta el sentido de las cosas, algo íntimo que si no se tiene se vive enajenado de sí mismo³³⁴. El hombre si no encuentra a Dios, no se encuentra a sí mismo ni el sentido de su vida. Quien tiene

328. VII 13-14; «Prospecto del Instituto de Humanidades» (1948).

329. MARÍAS, J., *San Anselmo y el insensato*, Revista de Occidente, Madrid 1973, 10. La primera edición de esta obra fue publicada en Madrid el año 1944.

330. *Ibid.*, 19.

331. *Ibid.*, 20.

332. *Ibid.*

333. *Ibid.*, 21.

334. *Ibid.*, 24.

lo uno tiene lo otro y al contrario. Cuando esas cosas faltan, el hombre pierde el sentido: «Ya vimos que se trataba de una vía de privación; encuentra el hueco de Dios, y lo encuentra al hallarse a sí mismo. El hombre se aprehende como hecho para ver a Dios, y con ese destino sin cumplir»³³⁵.

Por todo ello hay que buscar a Dios, aunque parezca ausente en una luz inaccesible³³⁶. De hecho, según San Anselmo, el hombre al pensar a Dios con plenitud, llega a ver que no se puede negar que lo haya. Y esto es una experiencia concreta, según san Anselmo³³⁷. El hombre al perder a Dios pierde la felicidad y luego siente su falta. Su pan de vida se convierte en pan de dolor. Es el paraíso perdido, la luz vuelta tieniebla³³⁸ y la pérdida del sentido. El hombre que iba para rey de la creación se quedó sólo en mendigo al caer en sí mismo y olvidar, del todo, a Dios: Su vida perdió su sentido³³⁹.

Según Marías el sentido de Dios se va perdiendo a lo largo de la historia humana. Así en el siglo XVII Dios fue dejando de aparecer en las ciencias y termina por desaparecer en ellas³⁴⁰. Igualmente en la filosofía moderna, con Occam y sus seguidores, desaparece la *teología natural*. Así resulta que Dios tendría que reflejarse y verse en el mundo, pero Dios es lo lejano y, lo inmediato, lo que se ve, es el mundo³⁴¹.

Poco a poco, desde Descartes, Dios y el mundo se alejan mutuamente hasta que sólo queda el yo³⁴². Para Descartes Dios aún existe de modo indudable. Él es quien da la seguridad al hombre de no ser siempre engañado³⁴³ por ser la sustancia infinita que funda su ser pensante. Es la idea de Dios que, al no poder venir de mi pobre ser finito, nos abre al infinito³⁴⁴. Según Malebranche, Dios hace posible las cosas y lo vemos todo en Dios³⁴⁵. Él nos lleva a lo inaccesible, lo ilumina todo y es todo. Así es *Deus sive natura* (Spinoza)³⁴⁶. En Leibniz sabemos todo por Dios que se revela en la mónada³⁴⁷. Después de la filosofía de Kant, Dios ya no resulta tan accesible³⁴⁸. Poco a poco se pierde

335. *Ibid.*

336. *Ibid.*, 32.

337. *Ibid.*, 28.

338. *Ibid.*, 32.

339. *Ibid.*, 33.

340. *Ibid.*, 41.

341. *Ibid.*, 44.

342. *Ibid.*, 46.

343. *Ibid.*, 49.

344. *Ibid.*, 49-50.

345. *Ibid.*, 51.

346. *Ibid.*, 52.

347. *Ibid.*, 54.

348. *Ibid.*, 55.

a Dios por el mundo ³⁴⁹. Finalmente se elude el problema o se advierte de su inminencia, eludida, como hace Ortega ³⁵⁰.

En nuestros días se intenta restaurar la metafísica y el ser pero ya hay que respetar que «Deus nemo vidit unquam» (A Dios nadie le ha visto jamás) ³⁵¹. Brentano que se ocupó de la intencionalidad y de la vida se interesó mucho por el problema de Dios ³⁵². Admitía cierto valor a las pruebas tradicionales, basado en las ciencias, en el caso de las pruebas del movimiento, de la teleología de la naturaleza y de la contingencia ³⁵³.

Julián Marías estudió con particular interés las teorías de la religión del P. Gratry. Para este autor, Dios es la raíz del hombre y de su ser. El hombre es así un ser religado a Dios (Zubiri). Dios es lo que «hace que haya» ³⁵⁴. Ser ateo es no percibir la realidad radical ³⁵⁵, una falta de sentido filosófico y metafísico, pues, para el P. Gratry, en el fondo del ser verdadero del hombre está Dios ³⁵⁶. El positivismo, con su falta de rigor filosófico y de profundidad, anuló la metafísica y lo divino ³⁵⁷. Se perdió así la tradición de la sabiduría que consiste en conocer a Dios y el alma ³⁵⁸. Hay que redescubrir, por tanto, lo divino que está arraigado en el hombre ³⁵⁹ y lo descubrimos por el ansia de plenitud que siempre echamos de menos ³⁶⁰. Es necesario emprender una gran marcha mística desde el mundo interior y el mundo exterior hacia el mundo superior ³⁶¹; un caminar tras los vestigios divinos: de lo finito a lo Infinito, de lo visible a lo Invisible, de lo sensible a lo divino, en pos de la inquietud de eternidad que anida en el corazón del hombre ³⁶².

No hay lugar al panteísmo porque lo finito es finito y lo infinito infinito ³⁶³; pero el enigma de Dios se alcanza por las cosas ³⁶⁴ que son su huella a partir de un sentido arcano de lo divino que habita el corazón del hombre

349. *Ibid.*, 59.

350. *Ibid.*, 72-73.

351. *Ibid.*, 75; 93.

352. *Ibid.*, 76.

353. *Ibid.*, 77-78.

354. *Ibid.*, 89.

355. *Ibid.*, 80.

356. *Id.*, *La filosofía del Padre Gratry*, Revista de Occidente, Madrid⁵ 1972, 59, 199. (La primera edición de esta obra se publicó en Madrid el año 1942). Ese Dios empuja al hombre hacia el sentido frente a la nada y eso pasa en el corazón del hombre de todos los tiempos.

357. *Ibid.*, 29.

358. *Ibid.*, 67.

359. *Ibid.*, 73.

360. *Ibid.*, 83.

361. *Ibid.*, 87.

362. *Ibid.*, 88; 90; 74.

363. *Ibid.*, 92.

364. *Ibid.*, 100.

y que es germen de impulso hacia Dios ³⁶⁵. Así Dios es nuestro fundamento y razón, en él nos movemos, existimos y somos. *La idea de Dios es Dios visto en el espejo del alma* ³⁶⁶. El hombre está entre la nada y Dios ³⁶⁷. Hay que romper las fronteras, los límites, por el sentido divino que hay en nosotros y que ante lo finito nos dice: *no es eso* ³⁶⁸. El sabio franquea con sus alas el abismo de lo divino, de la vida como deficiente, por el encanto de lo finito hacia lo Infinito ³⁶⁹. El hombre cree por lo que le falta. «Y lo que echa de menos —dice Gratry— es la perfección infinita de Dios» ³⁷⁰. Por lo mismo decía Leibniz: *Hay algo, luego hay Dios* ³⁷¹. El problema de Dios es el problema del hombre, su fondo de inquietud infinita ³⁷². Es un sentido trascendente que falta al insensato, desfondado, desorientado, que se da de bruces con el absurdo ³⁷³.

Dios hace vivir al hombre. Sin lo divino, ese hombre huye de sí mismo arrojado de su intimidad ³⁷⁴. O el hombre está ligado a Dios o su vida queda desarraigada (Zubiri) ³⁷⁵ porque la razón puede echar de menos lo que le falta y Dios puede inquietar al hombre ³⁷⁶. Marías recoge así el sentido agustiniano de Ortega. Retiene también de su maestro la idea de Dios como aquello fundamental que echamos de menos cuando nos falta; y valora también lo finito como el camino encantador e incitante a lo infinito desde la inquietud humana que busca la plenitud. Dios es el manantial y la fuente del hombre, su torrente vital (Simmel) en cada vida y en todo el mundo. También la religión proviene en Marías, como en Ortega, del fondo del alma, de modo que la religión hace que el hombre sea lo que es. En lo divino nos movemos, existimos y somos. La religión es sentido y radicación infinita, absoluta y total.

La religión es la seriedad de la vida desde la raíz ³⁷⁷. El hombre ve que le falta algo fundamental, no sabemos lo que nos pasa, como decía Ortega, y eso

365. *Ibid.*, 105; 106.

366. *Ibid.*, 107.

367. *Ibid.*, 118.

368. *Ibid.*, 125.

369. *Ibid.*, 194; 195.

370. *Ibid.*, 133.

371. *Ibid.*, 128.

372. *Ibid.*, 130.

373. *Ibid.*, 145.

374. *Ibid.*, 201.

375. *Ibid.*, 210.

376. *Ibid.*, 213; 214.

377. *Id.*, *Problemas del cristianismo*. XI. BAC, Madrid 1979. Esta idea de tomarse con seriedad la vida como contenido fundamental de la religión y aun del cristianismo que tan expresamente aparece en Ortega y que es muy propia de Paul Tillich confirma la influencia de éste sobre Ortega. Tillich fue el teólogo de la cultura, restableció el diálogo entre religión y cultura. Tillich sucedió a Max Schler en Frankfurt. Y fue maestro de T.W. Adorno. Cfr. GARRIDO SANZ, A., *Filosofía del derecho: su fundamentación ontológica según Paul Tillich*, en *Estudio Agustiniano* 21

es lo que principalmente nos pasa ³⁷⁸. La religión es la presencia de un Gran Ausente que da la realidad pero *Dios me deja solo* ³⁷⁹ en sus manos; al dejarme libre me pone en libertad, «nos deja de su mano» ³⁸⁰ y eso afecta a la vida; pero Dios ni está ahí sin más ni es un mero añadido ³⁸¹. Hoy es fácil sustituir la realidad humana en sus muchas dimensiones, también en la dimensión religiosa y ésa es la crisis religiosa actual ³⁸². El hombre, inseguro, quiere afirmar el mundo contra la religión ³⁸³. Los mismos eclesiásticos, poco preparados, a los que un día se escamoteó una filosofía auténticamente cristiana, rigurosa y profunda, fueron un día sensualistas y hoy sucumben a la propaganda ³⁸⁴. Ha faltado una escolástica con un cartesianismo católico ³⁸⁵. Se vive en una adolescencia intelectual sensual. No se es lo que se debe ser en religión; la fe se pierde sin crisis ³⁸⁶.

Según Marías, es necesario conectar más la otra vida con ésta. Otra cosa sería un grave error. Hay que unir la fe y la ética. Hay que amar esta vida y la otra ³⁸⁷. Pero no hay que identificar la injusticia con todos los males ni sustituir a Dios por la justicia. Quitar la esperanza es aún un pecado mayor.

El mundo cristiano ya no lo es, deben serlo los hombres, no las cosas oficiales. La fe que tuvo antes una vigencia social ya no es evidente para todos los hombres de hoy. No hay que imponerla a todos ³⁸⁸. Hay que vivificar la fe, no imponerla por coacción. A su vez el anticlericalismo está en vías de extinción ³⁸⁹. No hay que *trivializar* la fe; hay que dejar ver a Dios en la vida ³⁹⁰ pero el cristianismo no se confunde con los usos sociales de tal o cual pueblo, grupo o civilización ³⁹¹. No hay que malversar el cristianismo con ad-

(1986) 207-271; *Id.*, *La Iglesia en el pensamiento de Paul Tillich*, Sígueme, Salamanca 1979; *Id.*, *Autonomía o heteronomía. La solución de Paul Tillich*, en *Estudio Agustiniano* 12 (1977) 541-569. Otras ideas importantes de Tillich son el vacío y la ausencia como lugar de lo sagrado, el socialismo religioso, la profundidad y lo absoluto, lo infinito en lo finito, la economía como dependiente de la cultura, el derecho crea el Estado y no al revés; la autointegración (moral), la auto-creación (cultura), autotranscendencia (religión).

378. MARIAS, J., *Problemas del cristianismo*, 3.

379. *Ibid.*, 14.

380. *Ibid.*, 15.

381. *Ibid.*, 16.

382. *Ibid.*, 16-17.

383. *Ibid.*, 23.

384. *Ibid.*, 26; 27.

385. *Ibid.*, 114-115.

386. *Ibid.*, 117.

387. *Ibid.*, 32.

388. *Ibid.*, 56-57.

389. *Ibid.*, 69.

390. *Ibid.*, 73.

391. *Ibid.*, 76.

herencias falsas. Pero el cristianismo sin modernidad es una gran pérdida ³⁹². Ahora bien, la fe es tanto exaltación resurreccional de la realidad como su reconocimiento en cuanto valle de lágrimas ³⁹³.

Hay que dialogar, acoger a todos con una teología de todas las cosas pero también de Dios. No hay que alabar la fuerza sino el respeto ³⁹⁴. No hay que dar marcha atrás, ni asustarse, ni suplantar la religión. Hay que desarrollar el sentimiento religioso en el hombre, descubrir a Dios como *fundamento y raíz*. Hay que llegarse al Dios que no roba al hombre sino que lo enriquece, la gracia que perfecciona la naturaleza, el espíritu como libertad ³⁹⁵. Es el Dios que se hace presente en el sentido íntimo del hombre y le empuja a mejorar el mundo y a amar profundamente la vida, la realidad viviente y palpitante, una vez olvidado el naturalismo griego, el Dios cosa, la cosificación panteísta de Dios.

Es necesario volver a las grandes cuestiones del cristianismo como «la creación, la persona humana, las personas divinas, la verdadera cercanía y la verdadera lejanía de ese *Deus absconditus* que, siendo la suma realidad, ‘brilla por su ausencia’» ³⁹⁶. Solamente así el hombre que es un ‘Dios de ocasión’ podrá realizarse en cada *acontecimiento*, ser feliz al coincidir con la inexorable realidad de su vocación y su destino; pues la felicidad sólo acontece como la realidad profunda de la vida humana ³⁹⁷. Es bien sabido que cuando aparece el problema inexorable de la realidad de Dios, con él se presenta el problema de la realidad sin más, la realidad radical ³⁹⁸.

Parece que no hace falta ser demasiado avisados para reconocer abundantes influjos de Ortega y Zubiri en muchos de los planteamientos religiosos de Marías. Por lo demás no es posible persistir en una fe sin inteligencia o propia de remediavagos que decía Ortega. Marías cita a este respecto a Santo Tomás cuando recuerda que ‘la tontura es pecado’ (*stultitia est peccatum*) y llama a una fe viva con cabeza clara ante todas las cuestiones vitales ³⁹⁹. La Iglesia actual se goza ante el gran futuro del mundo actual y el cristianismo quiere asumir esta gozosa transformación del mundo, también a nivel de ideas, como quería Ortega ⁴⁰⁰.

392. *Ibid.*, 90-91.

393. *Ibid.*, 85.

394. *Ibid.*, 128; 129; 131. No suplantar la religión.

395. *Id.*, *San Anselmo y el insensato*, 133.

396. *Id.*, *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid 1973, 29.

397. *Ibid.*, 254; 255.

398. SOLER PLANAS, J., *El pensamiento de Julián Marías*, Revista de Occidente, Madrid 1973, 201.

399. MARIAS, J., *Problemas del cristianismo*, 63-64.

400. *Id.*, *Meditaciones sobre la sociedad española*, Alianza, Madrid 1966, 177; 187; 192.

5.4.2. X. Zubiri y las profundidades metafísicas de lo religioso

Ya dijimos que Zubiri fue discípulo de Ortega de un modo muy especial. Además, cada vez se ha vinculado más la suerte de Zubiri a la de Ortega en la polémica religiosa como se verá enseguida. Ortega dio a sus discípulos un hogar intelectual, les engendró para la sabiduría cuando el mismo Ortega era un pensador que irradiaba su enseñanza y compartía el *gaudium de veritate* de modo que sus discípulos vivieron y vivirán ya siempre 'unidos a él'. Como lo dice el mismo Zubiri: «Fuimos, más que discípulos, hechura suya, en el sentido de que él nos hizo pensar, o por lo menos nos hizo pensar en cosas y en forma en que hasta entonces no habíamos pensado»⁴⁰¹.

De Ortega heredó Zubiri la metafísica como ciencia que busca la realidad profunda de las realidades, la realidad radical, ese algo más radical que tienen las cosas. Además, según dijera Marías, en Zubiri se encuentra la esperanza de una auténtica *filosofía cristiana*⁴⁰²: El talante agustiniano de buscar para encontrar y encontrar para seguir buscando⁴⁰³; precisamente porque Dios es la 'realidad absoluta', nunca del todo alcanzable, como realidad de lo real, sino que se necesita estar siempre en camino y en marcha con lo divino como actualidad de lo real y su fuerza⁴⁰⁴. Tal es la única forma de intentar sin descanso la «recuperación de la plenitud de lo real»⁴⁰⁵, su dimensión trascendente concreta.

En Zubiri se muestra también lo que es la comprensión intelectual y religiosa de las verdades y los misterios del cristianismo de un modo sobrecogedor. Pero además, en esa exposición de Zubiri, hallamos que: «Todos los que han sido maestros suyos, desde el viejo Parménides hasta Ortega y Heidegger, están, cada página, haciendo posible la comprensión de las palabras de San Pablo o de su exégesis en un teólogo griego»⁴⁰⁶. Zubiri fue, según es sabido, quien señaló a su discípulo J. Marías el estudio de Ortega como prioridad absoluta⁴⁰⁷. Además cada vez se vincula más la suerte española de Zubiri con la de Ortega, especialmente, en la cuestión religiosa. Zubiri queda 'directamente encausado' en el problema por su comunión espiritual con Unamuno y Ortega⁴⁰⁸. En efecto, tras la puesta en el *Index* de Unamuno se «realiza una

401. *Id.*, *Filosofía española actual*, Espasa Calpe, Madrid⁵ 1973, 15-16.

402. *Ibid.*, 147.

403. ZUBIRI, X., *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid 1983, 262: es el texto agustiniano *De Trinitate*, IX, 1.

404. ZUBIRI, X., *Inteligencia y razón*, 312.

405. *Ibid.*, 337. Cfr. también *Id.*, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid² 1981, 115ss.

406. MARÍAS, J., *Filosofía española actual*, 146.

407. *Ibid.*, 137.

408. PINTOR RAMOS, A., *Zubiri y su filosofía en la postguerra*, en *Religión y Cultura* 150 (1986) 39.

fuerte intentona contra Zubiri y Ortega, estas dos últimas fracasadas al fin»⁴⁰⁹. En todo caso el magisterio intelectual de Ortega es la condición de posibilidad de la filosofía de Zubiri: «No cabe la menor duda de que Ortega fue para Zubiri un *maestro* de filosofía»⁴¹⁰.

Veamos ahora ya la teoría zubiriana de la religión. El hombre actual se caracteriza porque niega sin más el problema de Dios. No es ni ateo ni teísta ni agnóstico; simplemente se desentiende del tema⁴¹¹. En cambio, lo que tratará de hacer ver Zubiri es que el problema de Dios y el problema del hombre es un mismo y único problema. Uno y otro se aluden e implican mutuamente. El problema de Dios es lo mismo que el problematismo constitutivo del hombre. Olvidar el problema de Dios es olvidarse el hombre de sí mismo, deshacerse de su problema, deshacerse de sí mismo.

Zubiri va dando pasos poco a poco y con cautela. Según él, lo real es apertura, respectividad, actualidad. El hombre es su vida como inteligencia sentiente⁴¹², se trata de un animal de realidades⁴¹³ y de suyo, metafísico, absoluto, realidad en camino, un yo, pero comunal, prospectivo, histórico que debe estar a la altura de los tiempos⁴¹⁴. El hombre es actor de su vida pero siempre en un contexto, por ello tiene que elegir y realizarse, poseerse a sí mismo en la realidad que le impele, pues vive desde, en y por la realidad⁴¹⁵. Estamos fundados en la realidad; ella nos envuelve con su poder, *el poder de lo real en cuanto tal*⁴¹⁶. «Es el poder que se nos presenta ante todo como el poder de lo alto, el 'altísimo'»⁴¹⁷. Es un poder que rige el universo cósmico-moral; y es sacralizante y 'perdurante', fundante porque religa al hombre a lo real. La religación tiene un *carácter experiencial* de la realidad concreta⁴¹⁸ y enigmática. Ésta produce en el hombre la inquietud y la búsqueda y tiene como contrapartida la voz absoluta de la conciencia⁴¹⁹ que es el fondo radical, absoluto de mi realidad: «Yo soy absoluto de modo relativo. Y esta relatividad es la religación. Esta religación nos remite experiencialmente al poder de la realidad, y por tanto mi propia realidad es para mí algo enigmático»⁴²⁰. De ahí emerge

409. *Ibid.*, 43. Este fracaso no se produce porque sí. Intervendrán entre otros, Félix García, Ramón Ceñal y Federico Sopena, como se contará más adelante.

410. *Id.*, *El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri*, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 10 (1983) 65.

411. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1984, 11-12; 370.

412. *Ibid.*, 39. *Id.*, *Inteligencia sentiente*.

413. *Id.*, *El hombre y Dios*, 47.

414. *Ibid.*, 73; 372.

415. *Ibid.*, 83; 373.

416. *Ibid.*, 89; 373; 374.

417. *Ibid.*, 90.

418. *Ibid.*, 95.

419. *Ibid.*, 101.

420. *Ibid.*

la voz de la conciencia y ahí aparece Dios, si hay auténtica vida humana, como algo inconcuso, pero todavía no resuelto. Pues es necesario tener voluntad de verdad y voluntad de realidad para buscar el fundamento de la realidad y de mi ser absoluto. Entonces se va a probar ese fundamento, como se prueba el alimento, puesto que en definitiva: «La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino de lo absoluto»⁴²¹; se va a probar, nos dice Zubiri, a Dios, pero no por un argumento ni una demostración racionalista deductiva sino como poder trascendente en las cosas reales. Si se confunde el poder de lo real con lo fáctico se produce el ateísmo, si con las distintas cosas, la indiferencia⁴²².

En la religación la realidad de lo absoluto se va apoderando de mí, pues el problema de la realidad-fundamento no nos lleva al problema de Dios sino que «es formalmente el *problema de Dios*»⁴²³ que no es, por encima de todo, un más allá sino que concierne, ante todo, a la realidad misma de este mundo a nuestra realidad personal en él: Ahí Dios se hace presente en la realidad de lo real en tanto que Dios.

En cuanto al tema de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, para Zubiri el problema es que sus fundamentos no parecen ser propiamente hechos⁴²⁴ sino conceptos que sustituyen a la realidad y entonces Dios también queda reducido a un concepto intocable que no es propiamente una realidad. Tal es la confusión ontológica que no conduce a Dios. Falta, pues, la plenitud de vida, de realidad que lleva a descubrir al Dios vivo y verdadero. Ésa es la gran desgracia escolástica. La teodicea es eso y Zubiri la rechaza con las ontologías tradicionales, porque nos lleva sólo al cosismo como el ateísmo. Zubiri es post-ontológico y post-ateo⁴²⁵. Así se postula una nueva experiencia de la realidad que lleve a una nueva experiencia de Dios. No basta una dimensión de la verdad, de la voluntad, o del sentimiento para descubrir a Dios sino que hay que ir a la realidad misma, a 'la ultimidad de lo real' que es Dios⁴²⁶. A ese Dios no se le alcanza por meros antropomorfismos o por simples cosmologismos sino que él mismo nos alcanza como poder de lo real, como realidad suprema: «Dios no es *ente* divino; es *realidad* suprema»⁴²⁷. Pero la realidad y su poder está, no fuera del mundo, sino en las cosas mismas, y en cada cosa determina su valor trascendente y absoluto. Como dice Zubiri: «Dios está en

421. *Ibid.*, 104.

422. *Ibid.*, 284; 343; PINTOR RAMOS, A., *El problema de Dios en Zubiri*, Conferencia (Valladolid 25 abril 85). Notas a mano.

423. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, 110; 377.

424. *Ibid.*, 119; 121; 122.

425. PINTOR RAMOS, A., *El problema de Dios en Zubiri*. Notas a mano.

426. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, 127.

427. *Ibid.*, 131.

las cosas, pero sin ser ellas mismas: es lo que yo entiendo por trascendencia de Dios»⁴²⁸. Aquí se rompe toda sospecha panteísta.

En definitiva, la realidad es estructuralmente enigmática. Es el enigma de la vida: «La vida es constitutivamente enigmática porque vivir es hacer mi relativo ser absoluto y éste es enigmático por serlo el poder de lo real en que se funda»⁴²⁹. Y es la realidad misma quien nos llama hacia el fundamento de cada cosa real que como determinante del ser absoluto del hombre «será una realidad absolutamente absoluta. Es justo la realidad de Dios»⁴³⁰. Son, pues, las cosas reales, por su poder de lo real, las que «al darme su propia realidad me están dando a Dios *en ella misma*»⁴³¹. El fundamento del poder de lo real es la realidad absolutamente absoluta. «Es decir, es Dios en tanto que Dios»⁴³². El poder de lo real como posibilitante del hombre descubre para éste a Dios como su fuerza y su poder, su 'Roca' firme que impele 'al hombre a hacerse su ser absoluto' que manifiesta a la deidad como realidad misma de la vida y que por eso es manifestación religadora de Dios en «intimación vital»⁴³³. El hombre es una manera finita de ser Dios, Dios de ocasión, y Dios una manera infinita de ser hombre⁴³⁴. Así Dios no es lo otro de la vida del hombre y del mundo sino la plenitud de esta vida, de este hombre y de este mundo⁴³⁵, de su proyecto y ejecución. No se trata de que el hombre o el mundo sea Dios sino de que *es* en Dios. La vida del hombre es, pues, constitutivamente teologal. Y no es que Dios me haga mi vida sino que «'hace que yo haga' mi Yo, mi ser. Es el aspecto propiamente dinámico de esta tensión. Dios no es mera *natura me naturans*, sino *realitas me reificans*»⁴³⁶. Así cada acto me constituye en Dios. Por eso el hombre a veces padece como una «*fatiga de lo absoluto*, una especie de fatiga teologal»⁴³⁷.

Dios es realidad absolutamente absoluta, única, de suyo, dinámica de absoluta concreción, plenitud de la propia realidad viviente, que da de sí la realidad de las cosas sin confundirse con ellas⁴³⁸. No hay, pues, panteísmo; ni agnosticismo como si Dios fuera el 'gran ausente' de las cosas⁴³⁹. Dios es trans-

428. *Ibid.*, 189.

429. *Ibid.*, 145.

430. *Ibid.*, 148; 149.

431. *Ibid.*, 150; 377.

432. *Ibid.*, 151; 220.

433. *Ibid.*, 159.

434. PINTOR RAMOS, A., *El problema de Dios en Zubiri*. Notas a mano.

435. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, 160.

436. *Ibid.*, 162.

437. *Ibid.*, 163.

438. *Ibid.*, 176; 376.

439. *Ibid.*, 176.

cedente en las cosas y en el mundo. No hay la alternativa: Dios o las cosas; sino que la verdadera realidad abarca Dios y las cosas sin confusión posible ni división. Queremos todo, como decía Ortega. De este modo se resuelven en Zubiri, de acuerdo con la idea de vocación, interioridad y transcendencia en Ortega, todas las objeciones contra éste y el krausismo. No hay contradicción entre este mundo y el otro, ni entre Dios y el hombre, ni entre metafísica y fe. Es la trayectoria avanzada ya hace tiempo por JOBIT, P., *El problema religioso del krausismo* (= Cuadernos de Adán), trad. de Paulino Garagorri, Madrid 1945, 61-107 ⁴⁴⁰. Dios está en las cosas haciendo que sean. Dios es manantial de las cosas como decía Ortega. «Dios es *realitas fontanalis*», nos dice Zubiri ⁴⁴¹. Y como precedente previo apuntaba, como una definición, G. Simmel: «Dios: la más elevada realidad, fuente y desembocadura de todas las corrientes de la existencia individual que vive sobre y al mismo tiempo en todas las cosas, lo más general y, sin embargo, la posesión más propia de cada alma» ⁴⁴².

Por tanto la forma de acceso a Dios es la realidad de la vida misma que por su apertura a la realidad está ya religada de antemano. «Y por esto, el hombre, *velis nolis*, al hacer su Yo con las cosas reales en cuanto tales, está haciendo su Yo *en* Dios (ultimidad), *con* (Dios) posibilitante y *por* Dios (impe-

440. Esa es la traducción del capítulo V, 189-234 de la gran obra de JOBIT, P., *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine. Les krausistes*, I, Boccard, Paris 1906. El autor subraya algunos aspectos capitales del krausismo que recogemos rápidamente de la *traducción española citada*: Tolerancia y religión (65) el krausismo tiene éxito en España por su sentido religioso (69). Todo está en Dios y eso quiere decir: «Él es la realidad absolutamente positiva de la que toda otra realidad se deduce (69)... No es el conjunto de cosas, aunque Él sea entre las cosas, en el mundo, dándolas su ser y su esencia divina. Es el ser real unido al mundo... Él funda el mundo y las cosas... es la *fuerza* de los seres finitos sin confundirse con ellos. «Por esta razón Canalejas, Tapia y algunos otros piensan que el krausismo puede originar un misticismo auténtico y sano» (70). Como decía Jobit, con los krausistas: «La idea de Dios, lo vemos en conclusión, debe dejar el sitio a la realidad de Dios que se impone a nosotros y a nuestro espíritu»: *Ibid.*, 71. Según Flórez, R., la pérdida de la mística nos ha hecho caer en esta objetualización de Dios. Es hora, pues, de sumergirse en la realidad para evitar la esquizofrenia: FLÓREZ, R., *Conferencia sobre Hegel y Zubiri* (Valladolid 22 abril 1985). Notas tomadas a mano. Para Jobit los krausistas son católicos, heterodoxos, si se quiere, pero católicos y su problema es conciliar fe y modernidad, ciencia y fe: JOBIT, P., *Les éducateurs*, trad. española, 105; 106; 107. Por tanto quienes sepan proponer una síntesis así «serán 'los vencedores y los vencidos aplaudirán la victoria'»: *ibid.*, 95.

En cuanto al panteísmo krausista, atacado por Balme y por Ortí y Lara ya hablamos de su sentido político. Además hay que distinguir panteísmo y panenteísmo. Este último, el 'todo-en-Dios' es común a todos los místicos y es el «In eo vivimus et movemur et sumus» Paulino tan citado por Ortega: *Ibid.*, 76; 77. El panenteísmo supone un Dios personal: *Ibid.*, 78. Falta una filosofía cristiana verdaderamente católica, universal, moderna: *Ibid.*, 87. Eso es lo que pedía Ortega. Una religión esencial, respetable que no impida la crítica de la Iglesia: *Ibid.*, 93.

441. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, 177.

442. SIMMEL, G., De la salvación del alma. *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Península, trad. castellana, Barcelona 1986, 155.

lente)»⁴⁴³. Así pues, Dios no es el más allá de lo real, inaccesible, sino que es 'Dios constitutivamente accesible', está en las cosas aunque sin serlas y se deja alcanzar en «la fundamentalidad constituyente de las cosas»⁴⁴⁴. En ese diálogo de tensión dinámica con el hombre, Dios se manifiesta personalmente. Es cierto que Dios no se deja ver, pero sí demuestra su presencia accesible en la realidad como por tanteo, y se nos muestra como verdad, firmeza, efectividad, plenitud y como donación en la realidad: «Lo que Dios da de sí —en el aspecto que estamos estudiando— es realidad. Por tanto realidad es *donación*»⁴⁴⁵. Así al ser llevados por el poder de lo real somos conducidos por Dios. Dios es 'pre-tensión' que me hace trascender desde las cosas. Se accede a Dios por Dios. Según San Agustín, Dios nos busca antes que le busquemos y la respuesta es la entrega incondicional, el acceso a Dios en plenitud iniciado por Dios mismo. «El hombre, en las cosas, se entrega a lo trascendente en ellas»⁴⁴⁶. En esa entrega es Dios lo definitivo, la posibilidad suprema del hombre y su fortaleza.

Bien entendido que pedir ayuda a Dios «es pedir a un Dios que es trascendente *en* mí. Acudir a Dios es acudir a mi propio fondo trascendente. Al entregarse a Dios, el hombre se entrega a lo más radicalmente suyo»⁴⁴⁷. Se trata de una experiencia metafísica de la realidad personal fundante en mi ser. Aquella entrega es la forma radical de acceso a Dios y se identifica con la fe. Es lo que llama San Agustín creer en Dios⁴⁴⁸ o sea, una fidelidad y una confianza radical y de persona a persona, pues: «Dios es realidad absolutamente personal»⁴⁴⁹. La fe es adhesión personal a mi ser trascendente, no es un mero ser arrastrados ya que 'la fe es radicalmente libre'. Lo radical del hombre es siempre opción, vocación, amor, religión. Pero hay también una presencia, pues aunque Dios no es visualizable, tampoco la fe es ciega⁴⁵⁰.

El enigma de lo real no es, pues, nunca arbitrario, sino fundante y acontece concretamente en mí, aunque lo puedo rechazar y huir de ese ámbito de entrega y apropiación personal. Pero si tengo *voluntad de verdad real* tengo que entregarme a la verdad de la realidad en toda su *fundamentalidad*, y no puedo perderme en la objetualidad, de modo que —de forma inexorable— descubro la realidad en su dimensión trascendente y reconozco en mi vida

443. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, 182; 326.

444. *Ibid.*, 186.

445. *Ibid.*, 192.

446. *Ibid.*, 198; 379.

447. *Ibid.*, 203; 216.

448. *Ibid.*, 213.

449. *Ibid.*, 215.

450. *Ibid.*, 227.

que: «Dios es el fundamento real de mi Yo»⁴⁵¹. Y al reconocer a Dios como realidad última y decisiva encuentro mi fe en Él con una vivencia en la que encuentro «la *fundamentalidad de Dios* a diferencia de la ociosidad de Dios»⁴⁵². Así, pues, se da una profunda unidad entre conocimiento y fe. La fe en Dios es una 'opción libre por lo razonable'. No se trata de una demostración sino de una captación de la profunda realidad de la vida y de las cosas. No se trata de inventar nada como tampoco se puede permanecer indiferente a no ser por trivialidad. Y eso sería renunciar a la verdad definitiva de la realidad. No hay, por tanto, agnosticismo sin más⁴⁵³. Eso sería un sentido *penúltimo* de la vida, no su sentido último como quería Ortega. Además el agnóstico confunde la voluntad de buscar con la voluntad de vivir. El desentendido de Dios vive en la superficie de sí mismo: hace una vida «constitutivamente penúltima»⁴⁵⁴.

En cambio el ateo confunde realidad con facticidad⁴⁵⁵, la física con la metafísica, según dijera Ortega. El ateo se entrega a la autosuficiencia de su vida; su vida es fe en la facticidad autosuficiente. El ateo confunde la voluntad de verdad con la *voluntad de ser* y se deja arrastrar por la fuerza de las cosas, no por el poder de lo real. Así no hay ni transcendencia de la persona ni fe en Dios, pues ambas se implican recíprocamente como realidad de lo real en una fe «concreta por el modo como se ve en ella»⁴⁵⁶ a Dios como fundamento de mi Yo»⁴⁵⁷. La fe es también concreta por ser *mi* fe, con mi circunstancia determinada, personal, social e histórica. Dios mismo tiene que ser trascendente en las cosas concretas, está presente en ellas, en la persona humana concreta⁴⁵⁸. Como decía Ortega: Dios se tiene que hacer presente, si quiere manifestarse, en la vida humana concreta, en la vida, de aquí y ahora, la que cada cual tiene. Y así, no es sólo que el hombre tenga experiencia de Dios, sino que: «El hombre, dicho en términos de tesis, es experiencia de Dios»⁴⁵⁹. Dios se da en él como realidad, como presencia y como fidelidad. Y en esa donación se constituye el ser del hombre y Dios se da como experiencia de lo absoluto, como presencia en la gracia, y «en tercer lugar, esa presencia en forma de ser la suidad misma de la realidad humana de Cristo que es, según la fe cristiana, la encarnación»⁴⁶⁰. Ésta es la verdad de Dios en persona, Dios en la Histo-

451. *Ibid.*, 259; 261; 329; 349.

452. *Ibid.*, 261.

453. *Ibid.*, 273-274.

454. *Ibid.*, 280.

455. *Ibid.*, 284; 343.

456. *Ibid.*, 295.

457. *Ibid.*, 300.

458. *Ibid.*, 308.

459. *Ibid.*, 309; 325; 348.

460. *Ibid.*, 320.

ria. La historia es Dios dándose como experiencia histórica, vgr. en Israel; es Cristo, Verdad absoluta del Verbo, nacido en un hogar concreto con fecha determinada.

No es Dios un objeto del hombre sino la *realitas fundamentalis*. Es la experiencia de estar fundamentalmente fundamentado en la realidad: «Haciendo mi ser fundamentalmente es como tengo experiencia de Dios»⁴⁶¹. Su experiencia es experiencia de la realidad fontanal. En fin: «El hombre es una manera finita de ser Dios»⁴⁶². El hombre como animal de realidades es una experiencia divina. Su modo radical es la voluntad de verdad real. Y la vida concreta es 'una misma vida divina'. El hombre no se ocupa, por un lado, del mundo y, por otro, de Dios: «No. El hombre se ocupa de Dios pura y simplemente ocupándose con las cosas, con las demás personas»⁴⁶³. Esa es la experiencia de la gracia y de la libertad incluso en las cosas más sencillas, o en el desierto, o en la experiencia histórica de un pueblo elegido. Es Dios en la historia del hombre que no se encuentra ya principalmente en sus indigencias y necesidades, como en los medievales, sino como quería Ortega y dice Zubiri: «El hombre encuentra a Dios precisamente en la plenitud de su ser y de su vida»⁴⁶⁴.

Ahora bien, el hombre no es Dios. Como dice el mismo Zubiri: «Yo no soy Yo más que por la presencia formal y constitutiva de Dios en mí como realidad personal»⁴⁶⁵. Entre Dios y el hombre hay distinción real pero no separación, sino implicación mutua. Esa tensión entre ambos es lo propio del hombre como experiencia de lo absoluto en alianza y benevolencia mutua. Nos realizamos en Dios o no nos realizamos. Es una unidad metafísica en tensión realizadora y por eso inquieta. Esa inquietud es la tensión divino-humana del hombre. Su transfondo es la religación base de la religión. «El hombre se hace persona religado en su ser mismo al poder de lo real en tanto que real, como último, posibilitante e impelente»⁴⁶⁶. Es en ese proceso que el hombre encuentra a Dios. La religión es la plasmación de la religación⁴⁶⁷, de forma concreta en el mundo y en la historia. Para el cristianismo el hombre es *deiforme*, una manera finita de ser Dios. «El momento de finitud de esta deiformidad es lo que, a mi manera de ver, constituye eso que llamamos 'naturaleza humana'. Dios es trascendente 'en' la persona humana, siendo ésta deiformemente

461. *Ibid.*, 326.

462. *Ibid.*, 327; 331.

463. *Ibid.*, 333.

464. *Ibid.*, 344. Esa plenitud de vida a veces se confunde con lo 'mondain'.

465. *Ibid.*, 352.

466. *Ibid.*, 364.

467. *Ibid.*, p̄80.

Dios»⁴⁶⁸. Realizarse es apoderarse deiformemente de lo real. No hay, pues, antropocentrismo. Toda teología es «esencial y constitutivamente teocéntrica»⁴⁶⁹.

5.4.3. *El catolicismo profundo, comprometido y esperanzado de Laín Entralgo*

Aunque ya hemos visto la participación de Laín en favor de Ortega, durante la polémica religiosa con el P. Ramírez, Laín se nos presenta además como uno de esos intelectuales católicos que ha respondido muy decisivamente a la invitación de Ortega para renovar y purificar el catolicismo español y ponerlo a la altura de los tiempos, tras librarlo de sus defectos ya clásicos entre nosotros. Tras citar el aludido texto de Ortega, en carta al presidente del C.S.I.C., junto con otros intelectuales como D. Ridruejo, Aranguren, Marías, y Díez del Corral, afirma Laín: «Por desgracia, muchos de los defectos que señalaba (Ortega) existen hoy. Pero también existe ese núcleo de católicos entusiastas que deseaba, y del que nosotros formamos una exigua y modestísima parte. Y resulta al cabo del tiempo que los que llamamos a Ortega 'nuestro maestro común', los que hemos recibido de él, en diversas proporciones y formas, doctrina filosófica y entusiasmo español, voluntad de veracidad y rigor intelectual, afán de comprensión y plenitud, somos, en abrumadora mayoría, sincera, pública y notoriamente católicos. Si los árboles han de conocerse por sus frutos, hay que decir que los de Ortega no han sido de descristianización».

Laín ha desarrollado sobre todo temas orteguianos como el problema de España, o el análisis del otro como próximo y lejano, o el amor humano y lo divino. Pero sobre todo Laín reavivó la esperanza española tantas veces amenazada y recogió religiosamente nuestros mejores anhelos de futuro con su antropología de la Esperanza⁴⁷¹, llamándonos a un sentido esperanzado de la vida que tanta falta hacía en España como vio muy bien Ortega. La esperanza de Laín y las creencias orteguianas se aproximan profundamente. Al unir aquella y éstas nos llegamos a lo más decisivo del hombre. Vamos a describir esa esperanza según nos la presenta Laín.

468. *Ibid.*, 381.

469. *Ibid.*, 382.

470. LAÍN ENTRALGO, P.-RIDRUEJO, D., etc., *Carta al presidente del C.S.I.C. D. José Ibáñez-Martín*, en *Arbor* 91-92 (1953) 443. El texto de Ortega al que se refiere esta carta sobre el catolicismo español y el problema de España, los intelectuales y la renovación del catolicismo español al estilo europeo, ha sido ya citado por nosotros en las *notas* 275-278 del capítulo IV de esta tesis. Él fue una de las causas de nuestro tema de tesis doctoral. Y se encuentra completo en III 522-523; «La forma como método histórico»: EL (1927).

471. LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Revista de Occidente, Madrid 1956. Es el primer libro importante de Laín sobre este tema. Luego lo pone al día en *Id.*, *Antropología de la esperanza*, Guadarrama y Labor, Barcelona 1978.

En primer lugar la esperanza perfecta incluye también la desesperanza. Así la esperanza cristiana nos lleva a la confianza católica, pero también conoce la desesperación humana y evangélica. Al fin y al cabo este mundo también es un valle de lágrimas. No se puede confundir al hombre con Dios como parece hacer el romanticismo ⁴⁷². El hombre es como un Dios imposible y se parece mucho al barón de Münchhausen que, según recuerda Ortega, se ve forzado a hacer pie en su desilusionado vivir. La situación del hombre es siempre azarosa cuando trata de asumir su circunstancia en cada época de crisis. Para Laín el creyente debe tratar de afrontar este momento con una voluntad de plenitud histórica ⁴⁷³. Esta nos lleva a una estima más decisiva del hombre y del mundo por una religión más intramundana y una teología de las realidades terrenas. Hay aquí una nueva esperanza en «'el destino total del mundo y de la humanidad' (Daniélou)» ⁴⁷⁴.

Como decía Ortega, en la vida siempre hay facilidades y dificultades, esperanza y desesperación, aspectos positivos y negativos, pero todo ser desea un futuro ya sea por su apetito, por su impulso vital, por su vitalidad o como una 'protensión' (Zubiri) ⁴⁷⁵. Hay que hacerse cargo de las múltiples dimensiones de la realidad. No es legítimo entregarse sólo al *bíos* o solamente al *logos* con preterición de todo lo demás. Pues en el hombre todo es biológico y mental a la vez (Zubiri), todo es vital y a la vez espiritual.

El hombre necesita crearse un proyecto de vida, con esperanza, desde la realidad que es ineludible y a la vez resistente y que como toda divinidad es a la vez escondida y asombrosa. No puede haber sólo pesimismo. El enigma de la vida no es únicamente fatal. Tampoco hay simplemente paraíso en la tierra. La realidad es, conjuntamente, misterio y problema, lo latente y lo patente, como la vida es misterio y a la vez ciencia. Siempre hay en la realidad presencia y ausencia, confianza y desconfianza, el ser y la nada. Por eso el hombre tiene que 'vivir de crédito', atenerse a unas creencias ⁴⁷⁶. Y así vive todo hombre como lo vieron muy bien Ortega y W. James. Si bien es cierto que hay la fe del carbonero y la fe culta e ilustrada, el hombre auténtico va creando, creyendo y re-creando nuevos horizontes cada día. Es el ser humano que arrojado entre las cosas cobra, como dice Zubiri, «el arrojado de existir» ⁴⁷⁷; es la gracia vital que hace la realidad inagotable y abre el hombre al infinito ⁴⁷⁸ al descu-

472. *Antropología de la esperanza*, 26-27.

473. *Ibid.*, 44.

474. *Ibid.*, 45.

475. *Ibid.*, 59.

476. *Ibid.*, 97.

477. *Ibid.*, 109.

478. *Ibid.*, 111.

brir su religación: «la constitutiva implantación de su realidad y de la realidad de las cosas en la trans-realidad infinita, fontanal y fundamentante de Dios. ‘Nada hay más fecundo que la infinitud’, gritaba Nietzsche en *La gaya ciencia*»⁴⁷⁹. Es necesario ser buenos arqueros de tan excelente blanco, pues estamos ante el Otro que nos llama, ante el tú absoluto que apoya y suscita nuestra pregunta por el misterio divino⁴⁸⁰.

La esperanza humana que parte de la finitud y pasa por la nada se abre de ese modo a la realidad de las realidades, al ser y a la infinitud, al fundamento último y definitivo de las cosas en una comunidad de inquietud infinita y siempre en camino⁴⁸¹. Desde la inseguridad constitutiva de que adolece el hombre, se va afirmando éste hasta el infinito. La espera humana es pretensión y pro-tensión desde la biología hasta la fe. Se puede perder hasta la vida y sin embargo permanece la esperanza. En todo caso, como decía Maine de Biran, la religión ha venido a confirmar la esperanza que daba la naturaleza⁴⁸²; Dios es la esperanza de los que ya no tienen esperanza.

La esperanza es la sustancia del hombre. Destruída aquella, éste se hunde y el horizonte de su futuro se cierra. Pero a su vez la esperanza no debe confundirse con el dominio burgués de la realidad, porque entonces todo se confía al éxito y ante el fracaso, el sentido de la vida se derrumba. Es la vocación la que debe guiar la vida humana a sus máximas y mejores posibilidades de existencia, es ella la «razonable empresa de las altas cosas»⁴⁸³ —de la que habla Santo Tomás— por la que vale la pena vivir, desvelarse e incluso morir, a pesar de la angustia y el temor, aunque sería más cómodo despreocuparse de todo. Es la libertad sin fronteras que a unos lleva a endiosarse de sí mismos y a otros a la entrega total, a la confianza, a la esperanza contra toda esperanza donde Dios es la esperanza de los que ya no tienen esperanza alguna de autorrealización. Se trata de la esperanza de ser siempre y ser del todo, el anhelo de felicidad que quería Ortega como plenitud de ser⁴⁸⁴; pues como decía San Agustín: buscar la felicidad es buscar a Dios y encontrarle es la felicidad misma. Es la divina salvación, sin límite, de lo concreto y lo divino en la vida de cada cual, la plenitud o reconstitución de todo en Cristo⁴⁸⁵.

La esperanza es la manera humana de exponerse a la religación⁴⁸⁶ y la carrerilla que el hombre —olvidándose de lo que queda atrás— toma para salvar

479. *Ibid.*, 112.

480. *Ibid.*, 118.

481. *Ibid.*, 120.

482. *Ibid.*, 125.

483. *Ibid.*, 140.

484. *Ibid.*, 172.

485. *Ibid.*, 173.

486. *Ibid.*

el presente hacia el futuro, según decía Ortega ⁴⁸⁷. Pero no se puede caer en el éxtasis de la esperanza, en el ¡instante infinito! sin más. Hay que tener la sabiduría de no engañarse ni embarrancarse en la mística. De ahí la cautela de la Iglesia con la que estaba de acuerdo Ortega ⁴⁸⁸. No estamos aún en el mundo de la visión definitiva, sino entre el 'ya' y siempre pero 'todavía no', es decir, con San Agustín y San Juan de la Cruz, entre lo temporal y lo eterno, como en 'lo eterno en el hombre' de Max Scheler ⁴⁸⁹. Estamos *in via*, entre la conversión y la aversión a Dios ⁴⁹⁰. Vivimos entre la esperanza y la infidelidad. Y solamente la esperanza en Él nos afianza junto a toda la humanidad de Dios más allá del dolor y la desolación en nuestra tierra de dificultades (San Agustín) ⁴⁹¹.

La vida es prueba; somos esperanza pero ante una posibilidad de convertirnos en desesperación (Landsberg) ⁴⁹² y caer en el sinsentido hasta que la esperanza resurja del naufragio, como decía Unamuno ⁴⁹³. Hay que estar a la altura de la desesperación que nos presenta este mundo para no caer en los fantasmas de la esperanza. Hay que partir de la física, del mundo y del cuerpo, pero hay que ir más allá. Hay que afirmarse, con religiosa esperanza, y esperar en lo que 'hace que haya', en la divinidad ⁴⁹⁴, sin confundir lo divino con la naturaleza o la materia o la fuerza de las cosas. La esperanza cristiana es una recreación de la esperanza natural por la fortaleza del don del amor de la divinidad ⁴⁹⁵. Esa esperanza se mantiene consistente ante la desorientación y el escepticismo del mundo actual y su profunda tristeza. A pesar de todo, aunque el hombre de hoy espere ya muy poco, del momento actual, tras esta gravísima crisis histórica, siempre se mantiene alguna esperanza; pues como dice Ortega: «¿No es la función primaria y más esencial de la vida la expectativa, y su más visceral órgano la esperanza?» ⁴⁹⁶.

Ciertamente el hombre aspira a porvenir, es *viator* y es futurizo ⁴⁹⁷ y espera lo mejor, quiere totalidad y plenitud. Es la metarreligión de Bloch. «Donde hay esperanza, hay religión dice textualmente *Das Prinzip Hoffnung*» ⁴⁹⁸. Por eso, es cierto que solamente un buen ateo puede ser un buen cristiano y vice-

487. *Ibid.*, 177.

488. *Ibid.*, 178.

489. *Ibid.*, 179.

490. *Ibid.*

491. *Ibid.*, 183.

492. *Ibid.*, 184.

493. *Ibid.*, 186.

494. *Ibid.*, 191.

495. *Ibid.*, 193.

496. *Ibid.*, 197.

497. *Ibid.*, 200.

498. *Ibid.*, 206.

versa, como dice el mismo Bloch ⁴⁹⁹. Para eso es necesario resolver el conflicto entre el cielo y la tierra, entre el hombre y Dios, y que Dios sea el Dios de los hombres, para que en esta tierra pueda vivir el hombre-Dios dando lugar así a la revelación del *homo absconditus* ⁵⁰⁰ anunciada por Marx. Así la muerte será asumida también en el misterio del hombre Dios para que el hombre no quede —al fin y al cabo— confundido. Tal es la razón de la esperanza, la única que puede dar razón de nuestra esperanza, del enigma insondable de la vida que aspira a participar de la libertad gloriosa de los hijos de Dios desde este valle de lágrimas (Rm 8,19-22) ⁵⁰¹.

Ésa es la esperanza definitiva que anuncia ya una nueva aurora, un cielo nuevo y una tierra nueva, la patria de todos, donde habite la justicia. Pero no podemos ser narcisos de la condición humana ni creer que nuestros sueños ya son realidad ⁵⁰², ni pensar con seriedad en un fácil *happy-end*. Se espera desde el trabajo, desde el esfuerzo por el progreso, desde la lucha por la justicia y, más allá, espera el cristiano también la vida feliz firmemente anclado en ésta. Queremos este mundo y el otro ⁵⁰³. Y esperamos en el fin como un resultado y un resurgimiento de este mundo nuestro, una vida con Dios y los santos, pero también con nuestros próximos y amigos ⁵⁰⁴. El cristiano niega y a la vez afirma el mundo, lo pierde para recuperarlo, en una esperanza perpetua, continuada y no rota ⁵⁰⁵. Toda la historia es a la vez historia sacra (Ricoeur) ⁵⁰⁶. La esperanza religiosa colma todas las esperanzas humanas, no las congela ni las evapora ⁵⁰⁷.

Éste es el cristianismo y la teología de las realidades terrenas, es Teilhard y los cristianos modernos, del Vaticano II, que creen en este mundo y a la vez en el más allá. Es Guardini y sus compañeros del cristianismo europeo. Es el cristiano que comparte los temores y esperanzas de los hombres de hoy ⁵⁰⁸, es el cristianismo de la ciudad de los hombres y el de la ciudad de Dios, el de las esperanzas terrestres y el de las ultraterrenas, el que cree en lo que hay y en lo que en el día definitivo habrá ⁵⁰⁹, según la divina promesa. En la esperanza religiosa se pone en acción, total, todo cuanto es y puede ser el hombre. Hombre y Dios a la vez nos dice el cristianismo. Ahora el hombre es lo que Dios ha lle-

499. *Ibid.*

500. *Ibid.*, 208.

501. *Ibid.*, 223.

502. *Ibid.*, 233.

503. *Ibid.*, 235; 237.

504. *Ibid.*, 239.

505. *Ibid.*, 240-241.

506. *Ibid.*, 243.

507. *Ibid.*, 245; 248.

508. *Ibid.*, 245; 247.

509. *Ibid.*, 249-250.

gado a ser nos decía Ortega. Es Dios presente, camino y plenitud de la historia humana con todos sus afanes ⁵¹⁰.

El hombre es un animal escatológico, pregunta por lo definitivo, por el todo del todo, lo finito y lo infinito, lo presente y lo último, por la vida actual y por la misión última de la vida y de la historia ⁵¹¹. Y ese hombre tiene que vivir como si todo y sólo dependiese de nosotros el que el futuro absoluto y mejor se realice pronto. Por eso Laín llama a todos, sin exclusiones de marxistas o cristianos, con estas palabras de eterno clamor: «¡Esperanzados de todos los países, uníos!» ⁵¹².

¿En qué fundamenta Laín toda esa esperanza? Sin duda en el basamento incommovible del amor. En la común religación a Dios, en expresión de Zubiri, aunque a veces a Dios se le sustituya por sucedáneos. Dios es el 'en' de implantación de la coexistencia amorosa ⁵¹³. Es la plenitud del amor al prójimo en Dios. Ése es el camino de la humanidad. Tal es la base absoluta. «Sólo los que se aman en Dios —decía San Agustín— se aman rectamente. Por lo tanto para amarse es preciso amar a Dios' (*Retractaciones*, I, 83)» ⁵¹⁴. Ahora bien, para que el amor de Dios alcance la orilla de la eternidad tiene que apoyarse en los sucesivos pilares del amor al prójimo. Así se forma en Dios el cuerpo místico de la Humanidad ⁵¹⁵. Es Cristo amigo que enseña a amar. Es Dios amor como tú absoluto y eterno, como amigo fiel e incondicional. En efecto, según ya hemos recogido: «No hay otra manera de acercarse a Dios sino como al amigo', dirá, por su parte, Ortega» ⁵¹⁶. Es el Dios fascinante por su misterio tremendo, íntimo y desbordante que decía San Agustín. El Dios silente y que a la vez nos llama como el abismo invoca al abismo, el abismo del misterio divino que clama desde el abismo del misterio del hombre, según dice San Agustín en comentario al salmo 41 ⁵¹⁷.

Pero ¿cómo reconocer hoy a ese Dios y descubrir esa fe para vivirla en nuestra vida concreta?, se preguntará Laín. Su respuesta viene dada, en el homenaje a K. Rahner, al exponer lo que el hombre actual espera del teólogo. En primer lugar se da cuenta de que hay una fe despierta como hay una fe rutinaria y durmiente y otra de postrimerías ⁵¹⁸. Algunos simplemente no tienen fe.

510. *Ibid.*, 257; 260.

511. *Ibid.*, 277-278.

512. *Ibid.*, 282.

513. *Id.*, *Teoría y realidad del otro*, II, Rev. Occidente, Madrid ²1968, 381.

514. *Ibid.*, 381.

515. *Ibid.*, 386.

516. *Ibid.*, 362; E VII (1930): «El silencio, gran brahman»: II, 632.

517. LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, II, 227; 225.

518. *Id.*, *La sociedad actual ante el teólogo*, en *Teología y mundo. Homenaje a K. Rahner*, Cristiandad, Madrid 1975, 43.

Para éstos lo que el teólogo hace son «trabajos de amor perdidos»⁵¹⁹. Para Laín todo hombre *puede ser* religioso y *es siempre* religioso aunque lo sea larvadamente⁵²⁰. Por tanto, todos esperan, de un modo u otro algo del teólogo; y al teólogo se le atenderá si lo es y no se reduce al típico repetidor de manuales⁵²¹. Más en concreto se le pide al teólogo: —seriedad intelectual para la religión—; un cristianismo como actitud intelectual seria; —una teología que exprese una vida auténticamente religiosa—; que esa vida religiosa se exija nivel intelectual; —y que la teología no sea ajena a los conflictos y urgencias de la sociedad actual⁵²².

Se pide al teólogo que nos muestre que la religión es cosa seria o una gran cosa como decía Ortega, algo de importancia vital que empeña toda la vida de la persona. El teólogo debe preguntarse en la intimidad por el fundamento último y radical de la propia vida. San Agustín lo supo hacer: «'Questio mihi factus sum' ('me hice cuestión de mí mismo')»⁵²³. Lacordaire solía proponer esta pregunta: 'Joven, ¿de dónde vienes? Joven, ¿a dónde vas?' Es la pregunta por el sentido de la vida en Unamuno «'Quién soy yo, qué soy yo'»⁵²⁴. A su vez Zubiri responde: Dios es «fundamento último y fontanal de toda realidad, y en primer término de la realidad humana»⁵²⁵. Tal postura lleva a situarse 'allende la indecisión agnóstica y la niebla mental' ante la opción básica de teísmo o ateísmo⁵²⁶. Ambos deben dar razón de sus respectivas posturas como dice Zubiri. Es una cuestión decisiva, el problema de Dios es el problema del hombre. Soslayar uno es hurtarle el cuerpo al otro. Ambos se implican mutuamente. De ahí la oración del ateo de Unamuno: «'Dios no existente, pues si tú existieras / existiría yo también de veras'»⁵²⁷. Esa es la angustia decisiva de Unamuno que, como todo hombre, necesitaba para existir realmente una transrealidad infinita⁵²⁸. Hoy la religión debe llenar el ansia de plenitud del hombre y no quedarse en una mera consoladora de los afligidos.

En cuanto a la seriedad intelectual del cristianismo y sus temas como actitud vital se debe dar cuenta de la importancia de las dimensiones básicas de la fe vgr., divinidad de Cristo, resurrección, la Iglesia cuerpo místico, y en general la formulación histórica de los dogmas y su sentido. Sólo al hombre reli-

519. *Ibid.*

520. *Ibid.*, 44.

521. *Ibid.*

522. *Ibid.*

523. *Ibid.*, 45.

524. *Ibid.*, 46.

525. *Ibid.*, 45.

526. *Ibid.*, 46.

527. *Ibid.*

528. *Ibid.*, 47.

giosamente chabacano, que busca caricaturas de teólogos, pueden serle indiferentes estos problemas ⁵²⁹. Además el teólogo debe poseer el nivel propio del pensamiento actual en rigor y actualidad historiográfica, hermenéutica, filológica y filosófica. Estar, pues, a la altura de los tiempos. Y esto significa, entre otras cosas, rigor y actualidad de las bases filosóficas y científicas del teólogo; además, iluminación del teólogo a los pensadores seculares con su exposición de los misterios de la religión ya que tales experiencias afectan a la psicología, sociología, antropología cultural, en fin, a cualquier realización de la vida como el amor, el sacrificio, la justicia, que intenta llegar a lo inalcanzable ⁵³⁰.

Por lo que se refiere a la relación entre teología y vida se requiere que el teólogo sea un *homo religiosus*; en otro caso será un 'cimbalo que retiñe' (San Pablo), un hombre vacío. Además el teólogo debe ir de Dios al mundo y del mundo a Dios. Ofrecer una comprensión actual de la fe y desde la fe de creyentes como San Agustín, Santo Tomás o San Buenaventura ⁵³¹. Además, la fe religiosa sea la del carbonero, la del publicista o la del metafísico, siempre debe ser obsequio racional aunque sean distintas las razones ⁵³². También, aunque Cristo sea Logos, es algo más que razón aunque sin ser puro sentimentalismo. Debe el teólogo dar razón de su fe de modo que sirva a los demás creyentes sean carboneros o pensadores. Es necesario tener en cuenta a todos los hombres. Para Laín no es cierto lo que dice el Kempis: 'Cuántas veces estuve entre los hombres, volví menos hombre'. Al contrario, hay que recordar que Dios mismo se hizo hombre ⁵³³. Igualmente se opone Laín a estar conforme con la idea del Kempis de que no interesa saber lo que es el arrepentimiento sino tenerlo. A Laín sí le interesa para saber exactamente dónde y cómo está uno. Finalmente, a la pregunta del Kempis '¿Qué se te da ti de las distinciones de los lógicos?', responde Laín, '¡Pues a mí, sí!' ⁵³⁴. Para Laín la fe no puede ser una fe vaga, sino *fides quarens intellectum*, la fe que incita a «la intelección creyente de la realidad» ⁵³⁵. Pero al ser el Logos Cristo querrá ser la fe también 'vida en el Verbo' ⁵³⁶ de la Vida.

Además por ser la teología de Dios, de Cristo, de la Iglesia, deberá ser también teología de la persona, del amor, de la justicia y liberación económica, política y cultural. Todo eso debe ser materia de reflexión del teólogo, de

529. *Ibid.*

530. *Ibid.*, 48-49.

531. *Ibid.*, 49.

532. *Ibid.*, 50.

533. *Ibid.*, 50-51.

534. *Ibid.*, 51.

535. *Ibid.*

536. *Ibid.*

lo contrario se quedará en gobernador de una remota e inmensa Ínsula Barataria⁵³⁷. La teología ha de ser también una teología de la plenitud, de las realidades terrenas pero con la clara conciencia de que «una teología que no llegue a ser también teología de la basura nunca pasará de ser una basura de teología»⁵³⁸. Se pide también al teólogo una teología del trabajo que valga para ahora (cfr. Rom 8,19), donde: a) las criaturas esperan la revelación de los hijos de Dios, y b) y el trabajo debe llevar a una liberación de las criaturas por la libertad de los hijos de Dios⁵³⁹. Por el trabajo se da vida la ‘pretensión de ser’ (Zubiri) que tienen las cosas. Lo que valga ahí de Marx debe aplicarse. Hay que hacer también una teología de la liberación en España: justicia social, libertad civil e igualdad cultural⁵⁴⁰. Para ello se necesita seriedad intelectual y compromiso desde la fe cristiana por la liberación⁵⁴¹. La fe debe adaptarse a la capacidad del creyente y del hombre que escucha. No se puede decir lo mismo —nos dice Rahner— a un científico que apenas oye alguna cosa de Dios en su vida que a un barrendero que no entiende un lenguaje técnico⁵⁴².

La sociedad actual, lo sepa o no, espera no pocas cosas del teólogo; por ejemplo: que haga teología auténtica aunque no sea un santo, que se adentre de veras en los misterios con la presencia de esa fe o teología en la vida real de forma liberadora⁵⁴³. O más concisamente, «que como cristiano y como teólogo sepa él responder, en este difícil tiempo nuestro, a esas graves, ineludibles, existentes interrogaciones —no sólo pastorales, también teológicas— de Karl Rahner, teólogo y cristiano de nuestro tiempo. Nada más. Nada menos»⁵⁴⁴.

5.4.4. *La moral española y la crisis del catolicismo según Aranguren*

Aunque Aranguren ha llegado en su última etapa a unas posiciones sino alejadas, al menos disidentes, del orteguismo y de la religiosidad ejemplar de algunos de los orteguianos, eso no debe hacer olvidar que en Aranguren, J.L.L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Revista de Occidente, Madrid 1952. BO, aparece esta dedicatoria a Ortega: «nuestro gran maestro, a quien tanto debe, dentro de su pequeñez, este libro y su autor». Todavía en 1976 a la pregunta sobre los filósofos o pensadores que le habían influido, Aranguren respondía así; «Ortega y Gasset, mucho. Pero todo intelectual tiene que ser un poco hereje de sus maestros; ser inconformista,

537. *Ibid.*

538. *Ibid.*

539. *Ibid.*, 52

540. *Ibid.*

541. *Ibid.*, 53

542. *Ibid.*

543. *Ibid.*

544. *Ibid.*

disidente respecto de los que le enseñaron, para que esa enseñanza se convierta en estímulo»⁵⁴⁵. Tampoco debe descartarse una coherencia fundamental en el talante religioso de Aranguren aún con su cierto regusto heterodoxo. En ese mismo año de 1976 declara que fue expulsado de la Universidad porque ‘representaba un catolicismo intelectual progresista, y, por lo tanto, ‘incómodo’ y fastidioso para el gobierno y que asistía con regularidad los domingos a Misa, porque no debe perderse el contacto con la Iglesia, que deseaba que le asistiese un sacerdote al morir, aunque no como un salvoconducto para el otro mundo y que no esperaba una inmortalidad individualista⁵⁴⁶.

Aranguren representa un poco, y quién sabe si un mucho, las trayectorias problemáticas del catolicismo español de postguerra. Veamos este proceso. Aranguren, como Ortega, lee a San Juan de la Cruz, Gracián, Guardini, Max Scheler y otros creyentes europeos y universales⁵⁴⁷. Frente al cretinismo intelectual, el patriotismo y la reserva espiritual ultramontana, «Aranguren —y aquí, para ser justo, habría que citar también los nombres de Laín y de Marías—, influenciado por el pensamiento de Ortega, desembocaba en una concepción ecuménica, abierta, del catolicismo»⁵⁴⁸. Poco a poco se participa en la Semana de intelectuales franceses, se desarrolla la Semana internacional de San Sebastián y se inician las conversaciones de Gredos. En ellas se desarrolla el grupo español de intelectuales católicos que deseaba tanto Ortega. En las conversaciones de Gredos participa el P. Ceñal, hombre clave, según se verá más adelante, para evitar, con la ayuda del P. Félix García, y del P. Sopena, la entrada de Ortega en el *Índice* o su condenación por la Iglesia. Es la etapa *católico-intelectual* de Aranguren, la época de las conversaciones de Gredos. El P. Ceñal es alejado del grupo por su Orden pero la despedida es muy emotiva para todo el grupo⁵⁴⁹. En las semanas de Gredos se fragua toda una nueva religiosidad española y asisten rectores de Universidad como Laín, y otros personajes como Ridruejo, Marías, Aranguren, Garrigues, Díez del Corral, F. Vivanco, Lledó, Yela, Cirarda, D. Baldomero Jiménez Duque, el obispo de Ávila, etc. Se trata de plantear una religión que esté a la altura del hombre moderno. Aranguren ha contado que esos encuentros tenían algo de ejercicios espirituales, en el buen sentido, bastante de investigación sobre el catolicismo en el mundo actual y no poco de «‘fe de vida’ de un movimiento

545. ARANGUREN, J.L.L., *Conversaciones con...*, Paulinas, Madrid 1976, 445. Sobre Aranguren pueden verse: BLÁZQUEZ, F., *José Luis L. Aranguren: Cuatro etapas de una aventura intelectual*, en *Religión y Cultura* 129-130 (1982) 487-523; 150 (1986) 57-78.

546. ARANGUREN, J.L.L., *Conversaciones con...*, 46; 461.

547. *Ibid.*, 14.

548. *Ibid.*, 20.

549. *Ibid.*, 21 y 32-34. Aranguren escribe en ABC sobre el P. Ceñal.

católico seglar»⁵⁵⁰. Leyendo *Catolicismo, día tras día* de Aranguren podemos darnos cuenta hasta qué punto respondían estas convivencias a la petición de Ortega de un grupo español de intelectuales católicos que pusieran nuestro catolicismo a la altura de los tiempos y lo liberaran de sus lacras tradicionales. También vemos en ese escrito cómo Aranguren, desde una religiosidad que a estas alturas nos parecería, a nosotros y a él, un tanto ingenua, aunque bien ilustrada, asumía el reto de la cultura y de los problemas de los hombres de su tiempo que sería el camino a nuevos horizontes de fe y de esperanza y de compromiso social. Ahí enlaza también Aranguren con Ortega y la religión a través de su escrito «Ortega y la antropología del hombre religioso». Cita a Laín, a Zubiri y a Marías y muestra cómo Ortega levanta la esperanza humana hacia nuevos horizontes superando los temores del medioevo y la tristeza del dramatismo existencialista⁵⁵¹. En las conversaciones de Gredos destacan pronto también las exposiciones de Laín, Marías y Aranguren sobre el laicado, las opciones religiosas según los tiempos y la religión secular⁵⁵².

Aranguren comienza también enseguida a dirigirse a lo que constituirá su permanente debilidad o punto de referencia: la juventud⁵⁵³. Pronto escribirá también *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Y llegarán inmediatamente las réplicas propias del estilo ultramontano de la época que ya entonces atribuyen también a Ortega el origen del mal⁵⁵⁴ de Aranguren y de que éste defiende una 'santidad laica'⁵⁵⁵. Por su parte *El Ciervo* y el joven catolicismo español alaban la obra de Aranguren⁵⁵⁶. Juan Gomis afirma a este respecto: «*Catolicismo, día tras día* confirma que ningún seglar ha realizado aquí, en muchos años, una acción católico-intelectual tan importante como la de Aranguren»⁵⁵⁷. Entonces, se pueden anotar varias posturas ante la obra de Aranguren: el integrista le tacha de anticlerical. El anticatólico le cree peligroso porque acercará a muchos al catolicismo. Algunos católicos se alegran. Al joven universitario le llega una nueva fe. Y la jerarquía, como casi siempre, se inquieta⁵⁵⁷.

Mientras tanto Aranguren construye la teoría ética del talante, afirma la mística⁵⁵⁸ y el catolicismo como consolación frente a la desolación protestante y

550. *Id.*, *Catolicismo, día tras día*, Noguer, Barcelona 1955, 267; 267-270.

551. *Ibid.*, 92.

552. *Id.*, *Conversaciones con...*, 30.

553. *Ibid.*, 35. En Valladolid le presentó José M. de Campos Setién.

554. *Ibid.*, 44; 42.

555. *Ibid.*, 58.

556. *Ibid.*, 71.

557. *Ibid.*, 74.

558. *Id.*, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Revista de Occidente, Madrid 1952, 20; 27; 29; 210.

el temblor jansenista ⁵⁵⁹. Se aleja de las formas patéticas de religión que odian la razón y desprecian al hombre, y la visibilidad religiosa, en algunos medios protestantes. Aranguren propone el catolicismo como más humano que comprende mejor la debilidad del hombre y el poder salvador de Dios ⁵⁶⁰ y su alegría por el pecador que se convierte. A su vez, la destrucción kantiana de la metafísica y la doctrina del mal radical confirmarían el camino luterano de la desesperación humana ⁵⁶¹. Kierkegaard consuma la destrucción de la religión tradicional, del Dios de los hombres, pone a punto la angustia moderna, la enfermedad mortal del hombre y su ruptura con la vida, con la filosofía y la mística católica ⁵⁶². Se impone así un dualismo entre la fe y la naturaleza, el hombre y Dios, la religión y la cultura. La generosidad del Dios cristiano se evapora ⁵⁶³. La teología de la cruz no deja paso a la resurrección y el trabajo y su profesión se convierten en el refugio del pecador ⁵⁶⁴ en busca de una incierta predestinación personal o nacional ⁵⁶⁵.

En nuestros días, K. Barth y E. Brunner vuelven a una religión más cercana, centrada en la persona de Jesucristo. El diálogo católico-protestante particularmente el de Barth y Przywara había resultado muy fecundo ⁵⁶⁶. El cristianismo del movimiento de Oxford aporta también nuevas actitudes como lo hacen en Europa continental P. Wust, Guardini y Blondel ⁵⁶⁷ que aceptan de manera explícita la dogmática cristiana. Santos como San Francisco de Sales o Santa Teresa habían asumido el nuevo humanismo renacentista que dulcifica el medievalismo. San Ignacio adopta el espíritu moderno de la acción ⁵⁶⁸, sin olvidar la oración ni la voz de la conciencia. El espíritu de la contra-reforma empobrece al hombre católico: la Iglesia se hace más jerarquía que cuerpo místico, se da un olvido de la Biblia, y la religión un tanto tétrica no manifiesta el gozo divino de la resurrección. En fin, aquí, como en tantas ocasiones, se ven los condicionantes del tiempo: «Pues el cristianismo es demasiado grande para que pueda ser realizado en plenitud por ninguna época, por ningún hombre» ⁵⁶⁹.

559. *Ibid.*, 30-31; 50-52; 166.

560. *Ibid.*, 55-56.

561. *Ibid.*, 63-64; 103.

562. *Ibid.*, 75.

563. *Ibid.*, 84-86; 94.

564. *Ibid.*, 99.

565. *Ibid.*, 130; 131.

566. *Ibid.*, 108-109; 218.

567. *Ibid.*, 167; 136-140.

568. *Ibid.*, 146.

569. *Ibid.*, 163; 160.

El hombre entre lo infinito y la nada, no encuentra lo divino que busca pero no puede dejar de buscarlo⁵⁷⁰. El racionalismo no sobra pero no basta ni resuelve todo. El hombre es paradoja. Y lo que se suele atribuir a Barrés se puede decir un poco de todo hombre: «*je suis atheiste mais je suis catholique*»⁵⁷¹. Y ése es un poco el clima de Ortega. Es por todo eso, como dijo Unamuno, que el español, que es un gran anticlerical y en cierta manera escéptico, aceptó, sin embargo, el krausismo porque sonaba a catolicismo⁵⁷². Unamuno mismo, según Aranguren, fue ese creyente paradójico de carne y hueso, —no modernista, pues éste quería unir razón y fe— sino abismático, popular y Eucarístico⁵⁷³. Y en él, la filosofía y la religión, por ser enemigas, se necesitan⁵⁷⁴. Todo es así, en la vida, paradójico y dinámico, en continua crisis; no hay, pues, tampoco hoy, más consistencia católica, sin fisuras y plena de seguridades. También para el católico la vida es tragedia y camino de la cruz entre la encarnación y la transcendencia⁵⁷⁵.

En esa misma dirección, Aranguren alaba al nuevo laicado que intenta vivir la fe en la vida real. Lamenta la ausencia, en España, de una auténtica novela religiosa que describa las cosas como son. Y deja a un lado la religión medievalista, caballeresca, ritualista y jurídicista, o sea, el aburguesamiento del cristianismo con todas sus nefastas secuelas⁵⁷⁶. Frente a todo ello se necesita una religión de la vida, de cada día, que asuma nuestra peregrinación por el mundo y nuestro trabajo como camino hacia Dios, aun si ese Dios parece ausente⁵⁷⁷. Las grandes solemnidades han terminado, también la áurea mediocridad y hay que entrar en la soledad de Dios⁵⁷⁸. Hay que huir también del paternalismo clerical hacia un cristianismo intelectualmente adulto⁵⁷⁹, al que no le bastan simplemente las pías intenciones⁵⁸⁰ sino que necesita estar en la realidad (Zubiri) con todo su ser y con toda su vida concreta como refiere Brunner frente a Barth y Kierkegaard⁵⁸¹.

570. *Ibid.*, 172; 175.

571. *Ibid.*, 187.

572. *Ibid.*, 193.

573. *Ibid.*, 197.

574. *Ibid.*, 203.

575. *Ibid.*, 226; 214.

576. *Ibid.*, 225-227.

577. *Ibid.*, 229.

578. *Ibid.*, 234; 235.

579. *Ibid.*, 238.

580. *Id.*, *El protestantismo y la moral*, Sapiencia, Madrid 1954, 47 y nota 56; 93.

581. *Ibid.*, 115; 167: Según Brunner no basta con la fe en Dios, se necesitan 'los medios y las costas'. Barth era mucho más duro: *Ibid.*, 164-166: Lo que el hombre concibe es el 'No-Dios', nada más. Troeltsch en cambio acepta el cristianismo y el espíritu moderno: *Ibid.*, 207, frente al radicalismo de Kierkegaard: *Ibid.*, 182-184. Calvino es moderno y activo: *Ibid.*, 211. Si se separa la moral de la fe se cae en el 'justicierismo': *Ibid.*, 256-257.

Según Aranguren, la vivencia de la fe, sin perder su dimensión religiosa, debe implicarse cada vez más en la vida real. No se pueden arreglar los problemas de la humanidad simplemente con un poco de 'manga ancha', porque entonces la moral religiosa se ridiculiza y cae en el fariseísmo y la anarquía al lavarse las manos ante la injusticia y la violencia con tal de pasarse una buena vida ⁵⁸². Así se vende el hombre y la libertad al dinero y el poder. Es necesario, por tanto, moralizar profundamente la vida pública —a todos los niveles— hasta convertirla en auténtica vida comunitaria con «voluntad moral de democracia» ⁵⁸³, es decir, un proyecto común que comprometa a todos a un nuevo pentecostés civil ⁵⁸⁴. Siempre con el debido respeto a la vida privada (Ortega) ⁵⁸⁵ sin confundir nunca la ética con la fuerza ⁵⁸⁶, ni la libertad con la irresponsabilidad y la anarquía ⁵⁸⁷ ni caer en un igualitarismo injusto y mezquino ⁵⁸⁸ o en un sistema que induce a la rebelión a causa de la marginación y la sumisión permanente creyendo que todo es cuestión de moral ⁵⁸⁹, o de consumir y que con el *Estado-Providencia* se arregla todo, incluso el paro económico y el 'paro espiritual' ⁵⁹⁰ donde acaso la moral, en último término, sería ociosa ⁵⁹¹. Aranguren cree, por el contrario, que la moralización social, personal e institucional, es una tarea irrenunciable, histórica e infinita, siempre necesaria ⁵⁹².

En efecto, economía, moral y sociedad son realidades inseparables. Sin una moral del proceso económico que lleve a reformas auténticas se provoca a la revolución, como avisara ya Ortega. En España esa tarea debía haber empeñado a la Iglesia y al Estado, pero no fue posible. No hubo el espíritu de trabajo ni de compromiso ni de austeridad que nos hubieran podido salvar ⁵⁹³. Los que, entre nosotros, predicaban tales cosas, como fueron los krausistas, no fueron escuchados. Tampoco se quiso ver que no hay felicidad sin educación ni reformas sin estudio. Todo se iba en espectáculos y grandes gestos carentes de contenido, de ideas, y oportunidad ⁵⁹⁴. Hombres como Larra intentan cor-

582. *Ibid.*, *Ética y política*, Guadarrama, Madrid 1963, 130-239.

583. *Ibid.*, 189; 216.

584. *Ibid.*, 209-210.

585. *Ibid.*, 214.

586. *Ibid.*, 224: «kratos y ethos».

587. *Ibid.*, 240.

588. *Ibid.*, 259.

589. *Ibid.*, 272-273.

590. *Ibid.*, 298.

591. *Ibid.*, 307.

592. *Ibid.*, 308.

593. *Id.*, *Moral y sociedad. Introducción a la moral social española del siglo XIX*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid ⁵1974, 23.

594. *Ibid.*, 28; 29.

tar esta retórica. La Iglesia, por su parte, no ayudó gran cosa; más papista que el Papa, acomodada en un sentido estamental y guiada por una escolástica ya casi vacía y ciega no pensaba en la vida real ⁵⁹⁵.

A falta de reformas serias se producen revoluciones de puro sobresalto, momentáneas y cómico-trágicas, que refuerzan el inmovilismo tradicional. Así todos los intentos de modernización terminaron siempre en el suelo ⁵⁹⁶. La Iglesia se mantuvo en el absolutismo frente a los intentos de catolicismo liberal y la fe se utilizaba para ganar votos, puestos oficiales y favores de gobierno ⁵⁹⁷. Aunque la realidad pedía reformas auténticas, éstas se quedaban siempre estancadas aunque se consiguen, a veces, logros transitorios. La religión sigue muy dependiente del poder económico. Y, por su parte, la desamortización no hizo más que pasar los bienes de la comunidad eclesíástica a la «comunidad de los capitalistas» ⁵⁹⁸. De todos modos, el espíritu mercantil se impone poco a poco al espíritu guerrero aunque nunca se consigue resolver, del todo, la tragedia de la vida social española y su mala conciencia confusa. El caballero de la virtud quiere sustituir al caballero armado pero muchos prefieren continuar con la mezcla de la cruz y la espada. El español aparece como indefinido, sin saber muy bien lo que quiere ser o monje o guerrero, o gitano o bandido, o torero o grande de España, o todo eso un poco a la vez ⁵⁹⁹. Por mucho tiempo el instinto de orden y de seguridad mandan aunque España se abre, lentamente, a Europa en ideas, religión y nivel económico e incluso a veces se cree que la industria traerá la paz ⁶⁰⁰.

Como no hay auténtica reforma moral, se da una profunda escisión entre la vida pública y la privada. Oficialmente se es muy católico, pero en la vida real reina la frivolidad ⁶⁰¹. Es lo contrario de todos los ideales krausistas. En la Iglesia, sin dejar el talante tradicional, aparecen las congregaciones de la caridad. A su vez, las beatas se cambian en devotas ⁶⁰². Pero se recae irremisiblemente en el tradicionalismo. Más tarde comienza la heterodoxia ilustrada, a veces un tanto atea. También aparece un partido demócrata que por primera vez conecta con las masas populares ⁶⁰³. Casi al mismo tiempo surge la escuela teológica católico-derechista que contraponen catolicismo y revolución, cristianismo y modernidad ⁶⁰⁴. En la misma línea Menéndez y Pelayo descalifica a

595. *Ibid.*, 42; 47.

596. *Ibid.*, 55.

597. *Ibid.*, 60.

598. *Ibid.*, 71; 68ss.

599. *Ibid.*, 87.

600. *Ibid.*, 100.

601. *Ibid.*, 114-115.

602. *Ibid.*, 116.

603. *Ibid.*, 133.

604. *Ibid.*, 136-139.

Sanz del Río y el krausismo aunque éste no fue antirreligioso, ni antiestatalista ni anarquista ⁶⁰⁵, sino profundamente religioso e idealista ⁶⁰⁶. Todavía en 1870, los conservadores, incluidos los neocatólicos, no accedieron a abolir la esclavitud. Los progresistas aparecen entonces como idealistas y los católicos como materialistas ⁶⁰⁷. Parece que a este catolicismo le preocupaban más sus intereses económicos que la religión y así da la impresión de ser: «‘la escuela atea y materialista del neocatolicismo’ en frase de Moya» ⁶⁰⁸. El cristianismo carece entonces, aquí, de capacidad transformadora y habrá que esperar al «Instituto de Reformas Sociales dirigido por Azcárate» ⁶⁰⁹.

La mística laica y social anarquista, según Aranguren, fracasaron en la revolución de 1868 y se comienza a volver la vista al positivismo y a Inglaterra ⁶¹⁰. Así la idea del dinamismo de la historia quedará soterrada, bajo el realismo, hasta la llegada de Heidegger y Ortega ⁶¹¹.

El cristianismo oficial español sigue en un línea reaccionaria. Es el catolicismo político. El influjo de León XIII convoca, no obstante, una cierta dimensión social aunque paternalista: cooperativas, cajas de crédito y ahorros, círculos obreros ⁶¹². Hay algunos buenos intentos pero el inmovilismo se impone y *El liberalismo es pecado* ⁶¹³. También gana terreno, constantemente, el escolasticismo racionalista a la defensiva y el control eclesiástico de la enseñanza frente a los ideales krausistas técnicamente superiores con la excepción del P. Manjón ⁶¹⁴. Para Aranguren el catolicismo actual vuelve a caer en el mismo error ⁶¹⁵.

Al calor de esa disputa crecen las dos Españas, la falta de libertad ahoga la ciencia y crea de paso el gravísimo problema sobre la «compatibilidad o incompatibilidad entre la ciencia y la religión» ⁶¹⁶. El catolicismo intransigente negaba la libertad de la ciencia, el positivismo científico negaba toda religión. Menéndez y Pelayo confirmó esta situación ⁶¹⁷.

Entre tanto, el pulso de España se pierde por *la inmoralidad político-administrativa* ⁶¹⁸ y el fariseísmo habitual. El regeneracionismo de Costa pro-

605. *Ibid.*, 142; 143.

606. *Ibid.*, 151-152.

607. *Ibid.*, 153-154.

608. *Ibid.*, 157.

609. *Ibid.*, 159-160.

610. *Ibid.*, 165; 164.

611. *Ibid.*, 168.

612. *Ibid.*, 177-178.

613. *Ibid.*, 179.

614. *Ibid.*, 181-185.

615. *Ibid.*, 185-186, nota 2.

616. *Ibid.*, 188.

617. *Ibid.*, 191.

618. *Ibid.*, 192-193.

moverá un europeísmo que primero Ortega y más tarde Laín considerarán insuficiente y superficial ⁶¹⁹. Hubiera sido necesario conseguir una ciencia, una religión y una política de altura, realmente europea. El casticismo, aun el de Ganivet o el de Navarro Ledesma, con su complejo de superioridad ibérica o su ingenua proclama sobre '¿quién fuera pobre?' no sirven para organizar un pueblo aunque se tengan ideales y espíritu de trabajo ⁶²⁰.

A pesar de todo, la vida va cambiando. También la Iglesia sale poco a poco de sus errores decimonónicos, excepto en el problema de la enseñanza ⁶²¹. El español medio, que es el que da el tono de un pueblo, como decía Ortega, mejora aunque ya, en nuestros días, se haya tornado más materialista y apático. «Es necesario, pues, una *reforma moral*. Ella es el supuesto necesario de todas las demás reformas» ⁶²². Este nuevo continente ético español estaría muy bien encarnado por Zubiri. Según Aranguren, su propio intento moralizador y la espera y la esperanza de Laín, entre otros, demuestra que los cursos de Zubiri no han sido vanos para esa gran tarea de dar un nuevo nivel ético a la vida española ⁶²³. Y, además, que el testimonio religioso eficaz no tiene por qué ser apologético a troche y moche ⁶²⁴. Así una nueva forma de vida puja por nacer para que la sociedad deje de ser 'la gran desalmada', que decía Ortega ⁶²⁵, y pueda caminar hacia una plenitud humana y religiosa, más allá del tedio de la vida, con una moral y una religión vital tal como fue sugerida por Ortega ⁶²⁶.

Ahora la nueva moral y la nueva religión, aparecen lenta, pero firmemente en el panorama social y universitario español. Con los ya mencionados diálogos de Gredos crece una voluntad de comprensión. Frente a la tibetanización tradicional y la absolutización de sí mismo se trata de buscar el auténtico Absoluto ⁶²⁷. Por una parte se reconocen los valores de la religión, la teología, la ascética y la mística española ⁶²⁸. Por otra se desea superar el espíritu de la

619. *Ibid.*, 193.

620. *Ibid.*, 194-195. Ortega se refiere a Navarro Ledesma autor de '¿Quién fuera pobre?', como ejemplo de hombre capaz de trabajo, oscuro y con un gran ideal que faltaba siempre a los españoles: O.C. I 58-62: «Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales», *El Imparcial* (149.1906); y en el Prólogo a «'Cartas filandesas' y 'Hombres del Norte' de Ángel Ganivet»: VI 373.

621. ARANGUREN, J.L.L., *Moral y sociedad*, 202.

622. *Ibid.*

623. *Id.*, *Ética*, Revista de Occidente, Madrid 6 1976, 9-10.

624. *Ibid.*, 10.

625. *Ibid.*, 41.

626. *Ibid.*, 310.

627. *Id.*, *El intelectual católico del futuro*, en *La juventud europea y otros ensayos*, Barral, Barcelona 1968, 55.

628. *Id.*, *El porvenir del catolicismo español*, en *La juventud europea*, 74.

contra-reforma y de cruzada. Se recuerda a los católicos ilustrados como Jovellanos ⁶²⁹ y a los líderes del catolicismo liberal y el catolicismo social, vgr. los krausistas en España y el cardenal Manning en Inglaterra ⁶³⁰. Se reconoce también a Unamuno como despertador del catolicismo español seglar que junto con Ortega traen nuevos aires al cristianismo español procedentes del pensamiento religioso europeo y universal tan distintos del inane catolicismo español ⁶³¹. Se busca por parte de los intelectuales, un catolicismo católico sin fronteras ⁶³². En nuestros días, además de los grupos tradicionalmente comprometidos con la cuestión social, entre los creyentes, se admite la colaboración con los no creyentes en virtud de la misma teoría teológica ⁶³³.

Otro tanto ocurre con la moral. De una ética heterónoma se pasa a una moral autónoma, una moral de la autenticidad, con un fuerte contenido social y vital al estilo orteguiano, sin olvidar el entusiasmo y las actitudes profundas ⁶³⁴. No se aceptan ya las teorías que hacen a todo, pues ese camino lleva al escepticismo y al cinismo. Tampoco la moral se identifica ya hoy con un patrón de existencia, con el *way of life* ⁶³⁵. Menos se puede recurrir apresuradamente a la *ley natural* como tabla de salvación, porque la moral hay que hacerla como tenemos que hacer nuestra vida, pues no nos es dada hecha, según supo muy bien Ortega ⁶³⁶. Tampoco vale dejarse llevar de la moralina de la situación. El intelectual tiene aquí un importante papel social que con frecuencia resultará antipático, pues no puede identificarse la moral con el *way of life* imperante en tal o cual sociedad ⁶³⁷. Esa tarea obliga al intelectual a una cierta soledad al atacar las seguridades corrientes en esa sociedad.

Hoy vivimos un vacío de valores, así el cristianismo hispánico vacila entre la renovación del compromiso serio y la vuelta a «la cerrazón hispánica oficial» ⁶³⁸. El materialismo se difunde cada vez más, no sólo por el marxismo, sino por el ansia de bienes materiales, de dinero, de triunfo y de éxito en todas las capas sociales ⁶³⁹. Los jóvenes, como generación nueva, rechazan esta inmoralidad pero se ven en la tentación constante de la deserción moral y religiosa ⁶⁴⁰. Es necesario asentar de nuevo una moralidad generosa, personal

629. *Ibid.*, 78-80.

630. *Ibid.*, 81.

631. *Ibid.*, 82.

632. *Ibid.*, 83.

633. *Ibid.*, 86: Según los estudios del Cardenal Lercaro y el P. Díez Alegría.

634. *Id.*, *Propuestas morales*, Tecnos, Madrid 1983, 11; 21-22; 36.

635. *Ibid.*, 71; 78.

636. *Ibid.*, 81.

637. *Ibid.*, 101.

638. *Ibid.*, 106.

639. *Ibid.*, 106; 107.

640. *Ibid.*, 109.

y social, abierta a todos y que cuente con todos los saberes ⁶⁴¹. El propio Aranguren es un ejemplo de ese talante. En 1962 comienza a reunirse con otros intelectuales en un *Movimiento de Reforma Universitaria* que preside. Él mismo se abre al neopositivismo y al marxismo en sus lecciones éticas ⁶⁴². Poco a poco la Universidad baja a la plaza de la vida española. Varios profesores son expulsados de sus cátedras ⁶⁴³. Se intentaba una nueva Universidad para hacer un país nuevo. En pos de Ortega se busca una nueva España ⁶⁴⁴. Aranguren contribuye generosamente a ese «futuro espiritual de España» ⁶⁴⁵. Se continúa la autenticidad moral y religiosa pedida por Ortega con la modernización del catolicismo ⁶⁴⁶.

Aranguren prosigue la búsqueda de las virtualidades hispánicas: cordialidad, entereza, seriedad intelectual, cortesía sencilla, entre otras virtudes ⁶⁴⁷. Piensa que hay hoy en España mayor interés cultural. Pero el intelectual no debe cejar en su empeño. Hay que continuar la obra de Ortega y Zubiri ⁶⁴⁸. Apostar por el mundo estudiantil y tener en cuenta el marxismo sin dogmatismos. Construir un pensamiento realista pero sin caer en el materialismo vital burgués que destruye el catolicismo ⁶⁴⁹. Hay que optar por la solidaridad y la liberación, con rigor ético. El catolicismo progresista no debe caer en ideologizaciones que renovarían las alianzas entre el trono y el altar ⁶⁵⁰. La moralidad no debe apoyar la cerrazón del orden establecido, en otro caso podría afirmarse que el ‘hombre ha muerto’ ⁶⁵¹ ya sea a manos de la dogmática marxista o en medio de un humanismo que mal animado por el cristianismo se reduce a pura moral burguesa individualista ⁶⁵². Es necesario un cristianismo comprometido contra la opresión de los pueblos y la ‘industria de la conciencia’ ⁶⁵³.

La religión puede ser alienación o expresión y protesta de la miseria; a nosotros nos corresponde apostar en uno u otro sentido ⁶⁵⁴. Desde ahí podrá hacerse frente a la muerte del hombre y a la muerte de Dios o confirmar que «la

641. *Ibid.*, 119.

642. *Id.*, *Conversaciones con...*, 86; 87.

643. *Ibid.*, 88.

644. *Ibid.*, 90; 91; 93.

645. *Ibid.*, 94.

646. *Ibid.*, 96; 97.

647. *Ibid.*, 101.

648. *Ibid.*, 105.

649. *Ibid.*, 122; 113.

650. *Id.*, *El marxismo como moral*, Alianza, Madrid ³ 1970, 61-62.

651. *Ibid.*, 146; 148.

652. *Ibid.*, 165; 166.

653. *Ibid.*, 169; 167.

654. *Ibid.*, 171.

Iglesia ya no tiene nada que dar al mundo más que memorias'» (John Co-gley) ⁶⁵⁵. Marxismo y cristianismo subsisten, por ahora, como dos islas de esperanza. Ambos deben abandonar la escolástica para comprometerse con la vida, la libertad y la paz, y trabajar por el bien de los hombres ⁶⁵⁶. Hay que abrirse a todos, a la universalidad. A la Universidad le es particularmente propia esta tarea de catolicidad, para hacer, entre todos, sin privilegios, una nueva comunidad de convivencia entregada a construir la paz y el futuro, a fin de que más allá de todo materialismo, pueda reinar la justicia ⁶⁵⁷. La Iglesia debe ayudar en esta tarea y el universitario debe luchar en ese sentido. Aranguren ha sido un ejemplo, por su generoso empeño, en un momento decisivo de la vida española ⁶⁵⁸, para conseguir una Universidad libre. Laín, Tierno y Ridruejo, entre otros, apoyaron decididamente esa trayectoria ⁶⁵⁹. Ridruejo alertó, además, a la Iglesia ⁶⁶⁰. Y es que, en ese momento, la Iglesia presenta como dos orientaciones: la jerarquía oficial y la de los seglares y sacerdotes jóvenes ⁶⁶¹. Éstos dan un nuevo rostro a la Iglesia con una nueva vitalidad para las asociaciones de estudiantes católicos ⁶⁶². Estos horizontes se cierran o aparecen con frecuencia nublados a pesar de la nueva inteligencia católica ⁶⁶³. Según Aranguren, la Iglesia debe tomar una buena distancia del Estado si quiere romper el anticlericalismo tradicional y crear un futuro religioso auténtico ⁶⁶⁴.

Ante la lucha de los profesores y estudiantes universitarios, por dotarse de una organización democrática, también se solidarizan con ellos muchos profesores extranjeros. Por su parte Aranguren toma contacto con los exiliados españoles en Méjico ⁶⁶⁵: se les sugiere el apoyo a una reforma democrática profunda frente a un trasnochado y obsoleto izquierdismo populista. En España se intenta también reunir el apoyo de los estudiantes, los obreros y el clero ⁶⁶⁶. Hay que dejar privilegios y concepciones particularistas y ser solidarios y eficaces frente a la miseria del sistema. Los intelectuales deben jugar un-

⁶⁵⁵. *Ibid.*, 173.

⁶⁵⁶. *Ibid.*, 177-178.

⁶⁵⁷. *Id.*, *Conversaciones con...*, 132; 133.

⁶⁵⁸. *Ibid.*, 142.

⁶⁵⁹. *Ibid.*, 143-146.

⁶⁶⁰. *Ibid.*, 147.

⁶⁶¹. *Ibid.*, 149; 150; 151.

⁶⁶². *Ibid.*, 153.

⁶⁶³. *Ibid.*, 155. Las ediciones religiosas católicas mejoran notablemente e incorporan abundantes obras de Europa y América.

⁶⁶⁴. *Ibid.*, 159-160.

⁶⁶⁵. *Ibid.*, 175.

⁶⁶⁶. *Ibid.*, 184.

papel fundamental ⁶⁶⁷ en el restablecimiento de las libertades. Nadie tiene derecho a mantener ni el espíritu de cruzada ni el cristianismo preconiliar, ni el individualismo burgués: hay que renovarse e ir hacia una socialización en libertad que alcance a todos. Según Aranguren hoy no basta ni un catolicismo progresista ni se pueden mantener las modernas mitologías utópicas dogmáticas. Hoy tanto en el marxismo como en el cristianismo se necesita la heterodoxia (*oportet haereses esse*) ⁶⁶⁸. Hoy hasta la moda está inquieta, porque —frente a la dureza del sistema y del materialismo triunfante— conviene, conviene la inestabilidad, la emancipación y el pluralismo ⁶⁶⁹.

La misma religión ha de cambiar si quiere sobrevivir realmente. Hay muchos modos de ser cristiano. Es la crisis del catolicismo; las comunidades deben recuperar su carácter vital y carismático primitivo ⁶⁷⁰. No de un modo exclusivista ni restauracionista sino de modo que enfrenten los problemas actuales con vivencias nuevas y distintas. En otro caso se producirá un desplome de ideales y se irá hacia la desilusión y el escepticismo ⁶⁷¹. Hay una fe común, pero, en la realidad de la vida, no se puede exagerar la ortodoxia. Como nos dirá Aranguren: «Nadie es puro. Porque alguien formule algo que no es cristiano, decirle ‘usted no es cristiano’, me parece demasiado duro» ⁶⁷². No se puede echar a la gente de la Iglesia por falta de precisión conceptual.

Además hay que vivir en el mundo presente. Nadie puede desentenderse del mundo moderno como ha hecho la Iglesia católica. Porque entonces la Iglesia católica se convierte en *Ecclesia Particularis* (Leibniz) ⁶⁷³. Conviene que haya pluralismo incluso en la jerarquía y en la teología, pues también aquí hay que aceptar la pobreza ⁶⁷⁴. Las tensiones deben resultar enriquecedoras, no hay que martillar contra el mundo moderno a causa de la ortodoxia porque, con esos talantes inquisitoriales, hasta Descartes resulta peligroso ⁶⁷⁵. Hoy nadie quiere romper ni *separarse del catolicismo*. Se trata de edificar y no de destruir. Pero del antimodernismo y del integrismo sólo nos ha edificado la humildad de los teólogos avasallados ⁶⁷⁶. El Vaticano II cambió la orientación de las cosas pero no parece ser el lenguaje del porvenir. Así R. Adolfs considera necesaria una verdadera *Kenosis* eclesial para que las estructuras y el siste-

667. *Ibid.*, 194-195.

668. *Ibid.*, 230; 210.

669. *Ibid.*, 228.

670. *Ibid.*, 247; 262.

671. *Ibid.*, 237.

672. *Ibid.*, 260.

673. *Id.*, *La crisis del catolicismo*, Alianza, Madrid ³ 1980, 17; 19; 13.

674. *Id.*, *Conversaciones con...*, 267.

675. ARANGUREN, J.L.L., *La crisis del catolicismo*, 21.

676. *Ibid.*, 23.

ma europeo no eclipse a Dios ⁶⁷⁷. Se necesita mucha honradez (Robinson) y mucha más seriedad con la fe para no seguir jugando a ser creyentes sin querer realmente serlo ⁶⁷⁸. La ortodoxia tampoco debe ser irascible, las cosas cambian, Santo Tomás también dijo cosas impropias ⁶⁷⁹.

Hoy asistimos a una crisis de autoridad. El concilio Vaticano II rompió con el hieratismo tradicional. No se puede confundir la comunidad creyente con un servicio de seguridad ⁶⁸⁰. La fe tiene momentos de crisis, dudas, inseguridades, dificultades y noches oscuras ⁶⁸¹. Hoy mismo nos encontramos con muchos puntos conflictivos: moral de la vida conyugal, celibato, la revelación y sus formas, el pecado original y su sentido, la Eucaristía y sus celebraciones, la Mariología y su interpretación, cristianismo y violencia, etc. ⁶⁸². Y no vale repetir, sin más, las doctrinas de siempre, porque no hacen al caso ⁶⁸³. Hay que dejar el régimen de encierro inmovilista, apologista y absolutista para enfrentarse a los problemas de la vida real. El lenguaje de Juan XXIII vgr. en la *Pacem in Terris* es la reconciliación con el mundo moderno ⁶⁸⁴.

Hoy se siente más la necesidad de la religión, pero con menos estructura. El catolicismo no puede reducirse a jerarquía como el protestantismo no puede reducirse a sus profesores. La Iglesia del futuro ¿va aceptar el cambio realmente? ¿se unirá con los poderosos o apoyará a los pobres? La acción seglar sufre constantemente y de forma muy directa estas posiciones o ausencias de la Iglesia oficial. La falta de una renovación a fondo, como había pedido Ortega mucho antes, conduce por los años 1960 al crack de la acción católica española. Con frecuencia, la jerarquía no se encuentra a gusto con los teólogos ⁶⁸⁵. Surgen la disidencia y una especie de Iglesia un poco por libre ⁶⁸⁶. Hoy se mira hacia una modernidad secular que pide una religiosidad más viva, más comunitaria y postmoderna y más contemplativa frente al consumismo ⁶⁸⁷.

Se trata de unir más la vida y la religión, Dios en el hombre ⁶⁸⁸, un Dios amigo que trata al hombre como persona y colaborador íntimo y no como simple 'personal' de comparsa ⁶⁸⁹. Ya no se admite un Dios lejano al mundo.

677. *Ibid.*, 25; 152-153.

678. *Ibid.*, 32.

679. *Ibid.*, 35.

680. *Ibid.*, 38.

681. *Ibid.*, 41.

682. *Ibid.*, 56-59.

683. *Ibid.*, 47; 43.

684. *Ibid.*, 68.

685. *Ibid.*, 91; 92.

686. *Ibid.*, 96; 97.

687. *Ibid.*, 104-106; *Id.*, *Conversaciones con...*, 356.

688. *Id.*, *La crisis del catolicismo*, 110.

689. *Ibid.*, 193 nota 73; 114.

Por otro lado en el existencialismo se es teísta o se es antiteísta. En el positivismo lógico, en cambio, decir 'Dios existe' es un sin-sentido ⁶⁹⁰ aunque Wittgenstein deje la puerta abierta al misterio y otros lo consideren un juego de lenguaje más ⁶⁹¹. K. Barth reacciona duramente contra este hombre tan pagado de sí mismo ⁶⁹², tan creído de sí y afirma que todo lenguaje sobre Dios es idolátrico ⁶⁹³. Según Barth solamente Cristo nos libera de la idolatría ⁶⁹⁴ y del ritualismo moralista ⁶⁹⁵.

El cristiano moderno, de hoy, se sitúa, como todos los hombres en el mundo presente, une lo humano y lo divino y lucha por la dignidad humana ⁶⁹⁶. Muchos consideran hoy de nuevo el lenguaje religioso como un lenguaje válido, sensato y razonable (Zubiri) ⁶⁹⁷. Igual que de nuevo vuelve la metafísica aunque haya que tomarla con precaución y respeto ⁶⁹⁸. El postmodernismo incluye también una cierta vuelta a la religión ⁶⁹⁹, como negación del materialismo moderno y del ultrarrealismo industrial; por supuesto, más allá del autoritarismo y del vacío progresismo católico y para una Iglesia en continua reforma ⁷⁰⁰; por una Iglesia sencilla que actúe en favor de los pobres ⁷⁰¹, una Iglesia cercana, viva, comunidad de comunidades, formada por verdaderos creyentes y, a veces, cristianos no tan creyentes pero cercanos al catolicismo e incluso por no cristianos del todo pero que son hombres que participan en el catolicismo ⁷⁰². Es, pues, un catolicismo *abierto*, que a unos les parecerá desintegrador, a otros la verdadera realización del sentido *católico* ⁷⁰³, y a otros la descripción más exacta de lo que siempre ha ocurrido en el cristianismo.

Como es bien sabido, el católico auténtico considera penúltimo lo que otros consideran último ⁷⁰⁴, y acepta como fiel al que el sistema considera infiel. El mismo Aranguren ha sido un ejemplo de esto ⁷⁰⁵: Nunca plenamente integrado al catolicismo oficial, excepto en su primera época; los jóvenes cató-

690. *Ibid.*, 120; 121; 123.

691. *Ibid.*, 125; 129.

692. *Ibid.*, 127.

693. *Ibid.*, 136.

694. *Ibid.*, 137.

695. *Ibid.*, 138-139.

696. *Ibid.*, 142; 145; *Id.*, *Conversaciones con...*, 299.

697. *Id.*, *La crisis del catolicismo*, 146; 150.

698. *Ibid.*, 156.

699. *Ibid.*, 159.

700. *Ibid.*, 173.

701. *Ibid.*, 174.

702. *Ibid.*, 176; 180; 181; *Id.*, *Conversaciones con...*, 305; 392; 357.

703. *Id.*, *La crisis del catolicismo*, 183.

704. *Id.*, *Conversaciones con...*, 272.

705. *Ibid.*, 273-274; 310; 311.

licos le consideran como una ventana hacia el futuro y al mundo cultural más actual ⁷⁰⁶. Puestos a sospechar también sería sospechosa para muchos la Asamblea española de Obispos y sacerdotes pero no por eso dejó de significar una luz en medio de la nueva desesperanza vigente tras la frustración de mayo del 68 y la larga marcha hacia la ecología y la nueva lectura, muy peculiar, por cierto, del 'yo soy yo y mi circunstancia' ⁷⁰⁷ orteguiano. Así nuestro hombre, unido y separado de la Naturaleza, atraviesa por transiciones epocales que le procuran cierto cinismo ⁷⁰⁸ y que conviene atravesar, entre violencia y violencia, con la esperanza en el futuro de la libertad y la justicia ⁷⁰⁹, sin dejarse ahogar por el materialismo triunfante. Hay que hacer una vida que responda al desafío actual con un escepticismo militante, sin creerse demasiado nada, pero sin abandonarse al pesimismo derrotista ⁷¹⁰ que es la última trampa del materialismo.

En este momento se necesita un gran cambio cultural, una conversión moral y, en cierta manera, cínica además de religiosa ⁷¹¹. Ésta no puede quedarse en conquistas superficiales, sino que la fe debe tener una incidencia social y política pero profundamente humana; una opción persistente en la honradez y la denuncia en la vida de cada día; un espíritu de lucha por la sinceridad y la libertad frente al fariseísmo, sin quedarse pasmados frente a los hechos que se imponen ⁷¹² ni recaer en la rebeldía pura o en la apatía desoladora. No hay que detenerse nunca. Ésa es también la tarea del intelectual, siempre vigilante sin desmoralizarse aunque sea rechazado ⁷¹³; con el deseo permanente de alimentar de claridad los horizontes de futuro del pueblo dejados de lado los radicalismos, religiosos o políticos ⁷¹⁴, de uno u otro signo. Unamuno y Ortega dieron la pauta en su tiempo, pero nadie puede arreglarlo todo de una vez, nadie puede pretender ser Dios; si siquiera la jerarquía de la Iglesia ⁷¹⁵. Nadie puede tampoco encerrarse en sus cosas como ha hecho España, convertida así —con frecuencia— en un Tibet inaccesible; era la *tibetanización* española de la que nos advirtió Ortega ⁷¹⁶. Hay que romper las costras escleróticas

706. *Ibid.*, 296.

707. *Ibid.*, 320.

708. *Ibid.*, 326.

709. *Ibid.*, 341.

710. *Ibid.*, 367; 369; 351; 303.

711. *Ibid.*, 354; 359.

712. *Ibid.*, 387; 399.

713. *Ibid.*, 406.

714. *Ibid.*, 410.

715. *Ibid.*, 422.

716. *Ibid.*, 425.

del casticismo y del egocentrismo ⁷¹⁷. Hoy se necesita un nuevo sentido de la solidaridad y una nueva vida en la libertad para todos, avalada por una nueva cultura donde el trabajo y la vida vayan unidos ⁷¹⁸. Hay que ser buenos profesionales pero desde la propia vocación, sin desmayo y con dedicación, sin ceder a la tentación de los cargos, según el buen ejemplo de Ortega que nunca los aceptó ⁷¹⁹. No hay que mezclar política y religión, ni crear un neoclericalismo de izquierdas aunque no se debe caer en la desmovilización política. La democracia ha de ser ante todo una actitud moral ⁷²⁰ contra la corrupción, el aburguesamiento, el partidismo y la ostentación y la falta de austeridad ⁷²¹.

Hoy ya no sirve la rebeldía elemental, se necesita verdadero sentido revolucionario que incluya sentido humano de las cosas, de la verdad, de la amistad, con un cierto distanciamiento de lo más efectivo e inmediato, como hacía *el espectador* de Ortega, pero sin caer en el escepticismo ambiental o en la desmovilización de los tranquilizantes ⁷²². Hay que ser utópicos, pero no hay que desmoralizarse ni caer en las modas pasajeras sin compromiso. Es necesario seguir un camino de serenidad, un camino europeo en ciencia, arte y religión, sin dejarse guiar por la propia conveniencia o por los intereses particularistas. No basta sólo con vencer, es necesario convencer, como quería Unamuno, hay que convivir a fondo ⁷²³. Pues la vida es convivencia, como nos enseñó Ortega y eso es el todo del todo.

5.5. *La nueva lectura de Ortega desde la vida personal y social*

Aparte de toda la teoría expuesta en nuestro trabajo, parece evidente que Ortega recibe una serie de influencias personales muy importantes para percibir la coherencia global de sus posiciones. Además de las ya conocidas de Nietzsche ⁷²⁴ o Jaspers, la amistad con N. Hartmann o Heimsoeth y Cohen, o la admiración de Goethe y Turgot, Chateaubriand, Renan o Brentano, Costa y Ganivet a través de Navarro Ledesma sobre todo; o su cercanía a Einstein, H. Weyl, Driesch y otros, parece que Ortega siguió inequívocamente la consigna de su maestro Simmel de ser, más que libros, hombres ⁷²⁵. Sin duda que

717. *Ibid.*, 432.

718. *Ibid.*, 437.

719. *Ibid.*, 456.

720. *Ibid.*, 463.

721. *Ibid.*, 473; 471.

722. *Ibid.*, 481.

723. *Ibid.*, 498.

724. SOBEJANO, G., *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid 1967. Este mismo autor ha desarrollado un buen estudio sobre el místico Rubín de Cendoya, tras el cual emboza Ortega sus cuestiones religiosas: *Id.*, *Ortega narrador*, en *Revista de Occidente* 48-49 (1985) 162-186.

725. NIEDERMAYER, F., *José Ortega y Gasset*, F. Ungar Publishing, New York 1973, 21.

además de Barth o Bultmann u otros teólogos cuya influencia ya conocemos, debieron influir en Ortega, más o menos acontecimientos como la conversión al catolicismo de Mauriac con el cual Ortega se identificó en la discusión sobre la novela católica. Igualmente hubo de tener cierta repercusión la conversión de Marcel a quien Ortega pudo conocer en casa de su amigo J. Baruzi. Del mismo modo, el final de Heine, tan simpático a Ortega por su energía humana y literaria o su crítica religiosa, no debieron dejar indiferente al pensador Ortega. No se puede aquí hablar de claudicaciones, ya que se trataba de un fenómeno intelectual y vital general ⁷²⁶.

En cualquier caso se trataba de una religiosidad mucho más realista, comprometida y elaborada con nivel intelectual, a la vez que festival y vital como gustaba a Ortega ⁷²⁷. Se trata de un nuevo talante a nivel europeo que influye en todas las cosas, incluida la religión, como ya quedó reseñado. Por tanto no parecen aceptables las críticas a Ortega como pensador epidérmico, 'mondaine' y menos se puede hablar de 'santón' o de positivista ⁷²⁸. Hay que tomar a Ortega en serio de nuevo, pues su obra es mucho más compleja de lo que ordinariamente se dice ⁷²⁹, y no basta tratarle de encantador. Las críticas corrientes sobre él: alma bella, periodista, aristócrata, espectáculo filosófico, torero del espíritu ⁷³⁰ parece que ya no sirven. Es cierto que parece juntarse en él, el hábito de Santiago con la peluca de la Ilustración ⁷³¹ pero eso era el vestido del carnaval que lleva dentro la religión y la ciencia escondidas. Lo que ocurre es que el cielo de Ortega no era el escuálido mundo español de las ánimas como tampoco lo era el de Unamuno o el de Nietzsche ⁷³². Su espíritu gozoso y jocundo no permitía ya esas cosas. El futuro era el *homo ludens* de su amigo Huizinga, la actitud desinteresada, la religión como juego en serio (Guardini), es decir, la gratuidad y la vida original ⁷³³.

Cfr. SIMMEL, G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Península, Barcelona 1986, 156-157.

726. Este ambiente puede verse en MOELLER, Ch., *Literatura del s. XX y cristianismo*, Gredos, Madrid 1960-1975, 5 vols.

727. OUIMETTE, V., *José Ortega y Gasset*, 134; 129; 132. La fe en Dios lleva a la fe en el mundo: ORRINGER, N.R., *Ortega y sus fuentes germánicas*, 272; 277. El profesor Orringer ha detectado en este sentido una gran influencia del católico Verweyen en Ortega. En esa línea del hombre noble ve la plenitud de la vida como el principio de la religión y de la ética. *Ibid.*, 284.

728. En esa idea está MARRERO, V., *Ortega, filósofo 'mondain'*, 353; 14.

729. Ciertamente así es, *Ibid.*, 19.

730. *Ibid.*, 40; 49.

731. *Ibid.*, 52.

732. *Ibid.*, 55: «'Un italiano —contaba Nietzsche a Overbek— me decía hace poco: en comparación con lo que nosotros llamamos cielo, el cielo alemán es casi una caricatura'. '¡Bravo! ¡Ahí está toda mi filosofía!' exclamó jubiloso el autor de *Así habló Zaratustra*.

733. MARRERO, V., *Ortega, filósofo 'mondain'*, 56; 57; 58; 63.

Ortega sabía que el español contemporáneo estaba más necesitado de ilusiones que de deberes. Es la nueva ética orteguiana con los valores inmanentes a la vida que se entusiasman, según Ortega, con la realidad trascendente que hay en ella. Es el nuevo espíritu deportivo más allá del individualismo pequeño burgués, es el amor a lo grande en lo más sencillo, pequeño y heroico. Ya no vale el hombre de moral utilitarista, llega el tiempo del don y de la gracia de lo inmediato, de lo eterno en lo temporal, de lo eterno en el hombre de Max Scheler⁷³⁴. No se trata del sensualismo aristotélico materialista; es la nueva vida a torrentes. Si acaso, podría decirse que Ortega se dejó llevar por la vida del momento, no por la moda pasajera y snob, sino por el poder de la altura de los tiempos⁷³⁵. Ciertamente esto es un problema. Habermas lo ha detectado en Nietzsche. Pero no se ve que Ortega quisiera ser relativista, él mismo lo rechaza expresamente. Tampoco se puede afirmar sin más que Ortega reduzca la religión al vitalismo⁷³⁶. Otra cosa es que Ortega se dejara llevar también en parte por la nueva vitalidad del mundo burgués liberal; pero casi todo el mundo se deja fascinar alguna vez de tales contaminaciones y Ortega critica este hecho en la jerarquía eclesiástica del Renacimiento. Son crisis de fundamentos que a todos afectan⁷³⁷. Pero todo parece indicar que Ortega apuntaba, con el mejor misticismo español y la moderna religiosidad europea, en la dirección correcta que es lo que importa. Pero se quisieron mantener las cosas donde no podían estar. El hombre tiene que buscarse la vida, también la vida de fe, desde la soledad sonora. Así buscaron la vida Séneca, Plotino, San Agustín, Bossuet, Lacordaire o el P. Sigüenza⁷³⁸.

La soledad de Ortega fue tremenda, cosa que no siempre se le reconoce, como tampoco el valor de su silencio. La historia es también siempre personal, la vida de cada cual y en ella se encuentra todo. Ortega convocó a la vez la interioridad agustiniana y el entusiasmo scheleriano por la vida. En nada se oponen lo vital y lo ético como, a veces, parece que se quiere hacer creer⁷³⁹. Es posible que al verdadero Ortega no le hayamos conocido nunca. Una vez más asistimos al 'larvatus prodeo'. Como él mismo lo decía: «yo oculto mi esencial vocación y mi auténtico credo —que es filosofía— y que no me apresuro a adelantarla a las narices de las gentes'»⁷⁴⁰. Es posible que su fe en la ciencia y

734. *Ibid.*, 107. M. Marrero no parece ver que en lo inmediato se halla lo divino, en la carne el espíritu, en el hombre Dios.

735. *Ibid.*, 120; 121; 122. A. V. Marrero le parece lo contrario.

736. *Ibid.*, 137. Es muy discutible que Ortega sea satélite, sin más, de Nietzsche; 138.

737. *Ibid.*, 148; 149.

738. *Ibid.*, 167; 168.

739. *Ibid.*, 203. Esa oposición la hacía Klages, no M. Scheler.

740. Citado en *Ibid.*, 216.

su fe en Marburgo ⁷⁴¹ vaya mucho más allá de cuanto hasta ahora se había sospechado y, tras un pasajero desprecio a la religiosidad tradicional interesada, marque un nuevo horizonte, un nuevo continente según hemos sugerido repetidas veces. Y quizá su canto no sea sólo de cisne sino también de alondra ⁷⁴².

Sería la nueva metafísica antisustancialista, una nueva comprensión de la realidad que, ni siquiera en religión, nos dispensa del talento ⁷⁴³. Otra cosa es que la superficialidad general haya afectado también a Ortega, profundamente consciente de la crisis de nuestro tiempo ⁷⁴⁴, en cuestiones de detalle. Pero eso no puede hacernos olvidar que, para Ortega, la ética forma parte de la realidad misma del hombre y esto nadie lo puede negar ⁷⁴⁵, si bien pueden producirse ciertas distorsiones o confusiones sobre lo que sea esa realidad. En cualquier caso, Ortega recuerda constantemente el fondo insobornable del hombre, la gran profundidad agustiniana ⁷⁴⁶. Y es lamentable que, por ejemplo, un crítico de Ortega como Vicente Marrero no parece darse cuenta, al citar a Guardini, que Ortega lo acepta expresamente según dejamos ya dicho. Hay que tratar, por tanto, la nueva mentalidad y la nueva metafísica. No hay que empeñarse en lo estático ⁷⁴⁷ porque están Barth y Bultmann y la nueva mentalidad dinámica, también en la teología católica, en pleno acuerdo con la nueva ciencia. No parece, por tanto, que haya en la obra de Ortega vacío de Dios ni de 'mismidad' como dice V. Marrero ⁷⁴⁸ ya que ese hueco de Dios y de mismidad es todo uno con la nueva transcendencia...

Por tanto Ortega parece que defrauda a los seguidores de un pasado que ya no tiene vigencia. Y decir, por ejemplo, que hay religación en Zubiri y no en Ortega, no es del todo cierto ⁷⁴⁹, ya que, en buena parte, es Ortega quien suministra a Zubiri la idea de *realidad* y de metafísica como ciencia de realidades. Otra cosa es que Zubiri haya rebasado ampliamente al maestro, como Heidegger a Husserl, en el tratamiento metafísico. Pero no hay que olvidar que Ortega era titularmente profesor de metafísica. Tampoco acepta V. Marrero el concepto trascendente de realidad en Ortega y Zubiri ⁷⁵⁰. Del mismo modo es completamente incierto que Ortega no tenga sentido de culpa o que su soledad sea puro vacío ⁷⁵¹. Del mismo modo parece poco de acuerdo con la

741. *Ibid.*, 233.

742. *Ibid.*, 248. Arellano cree que el canto de Ortega es de cisne y no de alondra.

743. *Ibid.*, 261.

744. *Ibid.*, 266. Lo 'mondain' adquiere dimensiones masivas.

745. *Ibid.*, 289.

746. *Ibid.*, 293. Marrero cita a Guardini pero Ortega lo cita y admite también.

747. *Ibid.*, 301. V. Marrero se empeña en lo estático, pero hoy todo es dinámico.

748. *Ibid.*, 308. Es que Dios es ese hueco en el mosaico del mundo, como se verá.

749. *Ibid.*, 322.

750. *Ibid.*, 325.

751. *Ibid.*, 338.

trayectoria de Ortega decir que al final de su vida es ‘completamente distinto’. Esto más bien parece un tópico bien difundido. En ese caso habría que admitir la coherencia entre esa parte final de su vida y su muerte. Y serían completamente injustificadas ciertas observaciones o insinuaciones lamentables sobre la postura final de Ortega ⁷⁵².

Además, desde 1930, al menos se percibe una profundidad religiosa fundamental en Ortega ya sea al hablar de la realidad decisiva que nos falta o al referirse a las teorías religiosas, estéticas o metafísicas del grupo de Marburgo. Ahí aparece una religiosidad de nivel europeo. El agnosticismo queda rechazado expresamente. Ahora bien, no parece posible ya leer por más tiempo a Ortega con una postura escolástica. Y si él no ha sido escolástico no quiere eso decir sin más que no ha sido filósofo. Simplemente quiere decir que se ha abandonado el brutal fisicismo griego. Si se desespera de la comprensión tradicional de la fe, es porque ya no viene a cuento en el momento actual, ni más ni menos. Pero un cambio de modelo no hay por qué identificarlo con acabar con todo de una vez. De hecho, parece completamente seguro que Ortega se da mucho más profundamente cuenta de la realidad religiosa a partir de la segunda mitad de los años de 1920. Diríamos que, por esa época, Ortega asume la cultura religiosa alemana como parte integrante del conjunto de los problemas que se desenvuelven a nivel europeo. La religión y la estética se hallan íntimamente unidas, lo que afecta profundamente a Ortega. No es que la meditación estética pura lleve sin más al catolicismo, es que éste tiene obligación de recrear una nueva sensibilidad de acuerdo con la realidad actual como han hecho en Alemania Scheler, Przywara y Guardini ⁷⁵³. Y esa tarea no se puede suplir con la repetición del tomismo.

Ortega odiaba toda beatería. Pero hacia 1930, su discurso es teocéntrico ⁷⁵⁴, rompe con el agnosticismo y pide respuesta sobre las cuestiones últimas con una escondida apertura a la realidad suprema. Con ‘Dios a la vista’ se aleja del indiferentismo religioso, pero choca con el fideísmo ambiental. Pero Ortega ya no mundaniza el discurso religioso ni rechaza el discurso teológico. «La ‘razón vital’ orteguiana se confunde aquí entre perspectivas teístas y ‘dionisiacas’ (Nietzsche), ámbitos los dos que interpelan la vida —su vida— de un modo decisivo para hacer filosofía en la España de la época» ⁷⁵⁵. La gran ciencia de Dios está entre el agnosticismo mundano y el gnosticismo escapista. El ambiente no estaba por la renovación religiosa europea y los medios

752. *Ibid.*, 342; 355 nota 136.

753. III 564-565; «Un diálogo»: EL (1927).

754. BOERO VARGAS, M., *Un breve ensayo de Ortega en ‘El Espectador’*: ‘Dios a la vista’, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 191.

755. *Ibid.*

españoles no fueron comprensivos con el intento de Ortega. Era el «eterno error de nuestro ‘agarbanzamiento’ que «consiste en creer que la teoría y la práctica son cosas distintas»⁷⁵⁶. Al no hacerse la reforma en la teoría religiosa tampoco se renueva la práctica ni inciden en la realidad social; y así se impide la reforma (Lassalle) y se cae, sin darse cuenta, en la revolución (Marx). La catástrofe es, por ello, inevitable, *nulla est redemptio*. Entonces aparecen los gobiernos rezadores pero que no creen en nada, son ateos de todo, irresponsables y sin respeto a nada, carecen también de crédito popular solidario, pues el hombre moderno, sin respeto de nada, se convierte en un destructor. Entre tanto Ortega, hombre fundamentalmente respetuoso, sentía desprecio ante la mera repetición cínica del pasado vgr. en la falsa neoescolástica, pero no a la ‘filosofía cristiana’⁷⁵⁷. Tampoco se trata de confundir el neoplatonismo con el cristianismo, pues Ortega sabe muy bien lo que dice cuando afirma: «El platonismo no es en ningún sentido cristianismo»⁷⁵⁸.

En definitiva, hoy ya sabemos que Ortega conocía bien la Biblia y sabía muy bien lo que era el cristianismo y la cultura católica europea⁷⁵⁹. Pero en nuestros medios, más oficialmente católicos, el pensamiento cristiano era también —como Dios— el eterno ausente; así es nuestro paraíso en la tierra. Lo sabía muy bien Ortega: «(En ese inventario de lo que hay ahí, en la circunstancia, he dejado un enorme agujero; porque se refiere a *algo* cuyo modo de presentarse es tan sumamente extraño, que sólo intentar de lejos describirlo nos llevaría un tiempo de que ni soñando podemos disponer. Ese *algo* que tiene un modo tan endiablado de presentarse es Dios. Porque Dios, si se presenta, se presenta como no estando ahí, como faltando, es presente como ausente. Lo mismo que es presente en el mosaico la piedra que falta: hallamos su presencia precisamente porque no está, porque nos falta. ¡Dios nos falta! Dios es el eterno ausente que hay que buscar. Como el sol brilla en el paisaje, Dios también brilla en él por su ausencia»⁷⁶⁰.

La realidad de Dios es como la historia absoluta, una historia nunca del todo completa. Ortega avanza por ahí, no obstante, hacia la realidad perfecta, total, católica, universal. No hacia un modelo unidireccional del catolicismo —*catholic way*— del que se desmarcó desde su juventud, sino hacia *a truly catholic sense of life*⁷⁶¹ con un nuevo sentido de la jovialidad que es la esencia

756. ELORZA, A., *La razón y su sombra*, 35.

757. MORÓN ARROYO, C., *El sistema*, 32.

758. V. 127; EG (1933).

759. GOYENECHEA, F., *Ateísmo e historia: Ortega y Gasset*, 378. Este autor cree que la actitud vital de Ortega «deja sospechar una positiva coartación voluntaria de tales manifestaciones externas (de la religión) frente a una circunstancia disgustosa, adversa o juzgada como tal».

760. XII 210-211; SRH. *La razón histórica*. Buenos Aires (1940).

761. McCLINTONCK, R., *Man and his*, 468.

de la transvaloración en Ortega ⁷⁶². Así, a sabiendas de que vivimos sobre un volcán, se sacuden las viejas ideas y se apunta un nuevo futuro por el que hay que ir a Dios rogando y con el mazo dando. Y si no se consigue cuanto se espera no hay por qué decir que todo fracasa. El caso es que a Ortega le escuchan estudiantes, profesores, curas y frailes ⁷⁶³. En fin Ortega, lúcido y religioso, dejó formarse tras sí una firme oposición al régimen muerto ⁷⁶⁴. Pero el mismo Ortega trata de que no haya ruptura en el momento de avanzar a pesar de todo.

5.5.1. *La vida de Ortega y la vida española*

Ortega conoce muy bien al hombre peninsular, sabe de su insolidaridad con todo el mundo y consigo mismo. Pero como Ortega es viejo en esta tarea no se le puede engañar fácilmente: «Como ya tengo años de sobra y es nuestra península la cosa sobre que más horas he pensado *me sé* muy bien al hombre peninsular y es vano empeño que pretenda engañarme y despistarme» ⁷⁶⁵. Como todo profeta auténtico ha hablado contra su pueblo, pero no para desalentarlo sino para despertarlo y animarlo a mejorar. El que, según Nicol, el pensamiento de Ortega no evitase la guerra civil no es un argumento perfecto, ya que eso mismo se podría decir de Husserl y el pensamiento europeo con respecto a Europa. Tampoco pretendió Ortega que su pensamiento fuera la verdad única y absoluta, pues sabía muy bien que todo lo humano es temporal y pasajero; eso tampoco impide que su intento fuera hacia lo último y definitivo. Ortega nos enseña a ser español en plena forma por un ajuste de cuentas con la cultura española oficial caduca. Como lo ha dicho C. Morón: «el caso de Ortega nos enfrenta una vez más con varias preguntas: la posibilidad de realizar en España una obra de nivel europeo, lo que llamó Guillermo de Torre 'la difícil universalidad española' y, entre muchas otras preguntas, si nos es posible a los españoles valorar, entender, nuestra cultura sin patriotismo» ⁷⁶⁶.

⁷⁶². *Ibid.*, 482.

⁷⁶³. PLA, J., *Madrid, 4 d'abril: Ortega y Gasset ex cathedra*, en *Revista de Occidente* 24-25 (1983) 197; 200.

⁷⁶⁴. NIEDERMAYER, F., *José Ortega y Gasset desde la perspectiva alemana*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 435: «hay numerosos ejemplos de que Ortega, que pareció no conmoverse del todo, alguna vez, por ciertos hechos, también bajo Franco, en los años cincuenta dejó que se formara tras él un séquito opositor». Según Niedermayer, Ortega mostró incluso entusiasmo por lo que hoy llamamos teología de la liberación y comunidades de base: *Ibid.*, 437 nota 18.

⁷⁶⁵. XII 289; SRH. *La razón histórica*. Lisboa (1944).

⁷⁶⁶. MORRÓN ARROYO, C., *Nivel, para una introducción a Ortega*, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 11 (1984) 541.

Ortega, por tanto, no fue todo pero no fue poco. Ortega ejerció de despertador socrático y como orientador de España. Como resume A. Turienzo: «Yo no voy a decir que Ortega y Gasset sea un Descartes o un Kant, tampoco digo que no lo sea»⁷⁶⁷. Ortega no aceptó la pasión del juvenilismo hispano, ni se permitió mentir para la galería del mundo oficial ni para la masa. Eso nunca se le ha perdonado. Fue siempre exigente, sin cicatería. Ortega era lo europeo en ciencia pero no se oponía al nivel europeo de la religión. Ofreció a Unamuno una cátedra de filosofía de la religión en la Universidad de Madrid cuando podía conseguirse aunque Unamuno no la aceptó. Ortega mismo pensaba que la formación escolástica tradicional no era el mejor método para cautivar la fe de Ortega, Ayala o J.R. Jiménez⁷⁶⁸.

Ortega encuentra unos aliados en Ors y en Herrera Oria. Éste se había bañado en el catolicismo europeo y era el líder de su modernización en España⁷⁶⁹. Pero entre 1927 y 1928 los líderes católicos españoles fallan en hacer causa común con Ortega para dar un nivel y un estilo europeo a nuestro catolicismo⁷⁷⁰. En la *Rebelión de las masas* pide Ortega un nivel de convivencia europeo lleno de sentido crítico y laborioso para formar un pueblo unido y generoso. Pero a la izquierda no le gustó y la derecha lo utilizó según su sentido antidemocrático. Pero Ortega no pretendía nada para sí, ni la presidencia, ni ser ministro de exteriores ni ser embajador en Berlín. La segunda República no resolvió nada y Ortega choca con Azaña y es conáufrago con Zulueta y Unamuno. Ortega es un misterio de la vida española. Ortega ayudaba a Herrera Oria en sus problemas con el Gobierno⁷⁷¹ y junto con Marañón alumbraba nuevos cristianos tolerantes. Los jesuitas británicos dijeron de Ortega que era uno de los más originales e importantes pensadores de nuestro tiempo⁷⁷². Pero España es un país donde los muertos matan a los vivos. Ortega y su grupo no fue bien aceptado ni por la izquierda ni por la derecha, por eso se marchó⁷⁷³. Una vez más F. Niedermayer resume adecuadamente la situación: «Ortega interpretó válidamente el Caballero de la Triste Figura como 'la epo-

767. ÁLVAREZ TURIENZO, S., *José Ortega y Gasset (1883-1983)*, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 10 (1983) 9; 10; 11.

768. NIEDERMAYER, F., *José Ortega y Gasset*, 15.

769. *Ibid.*, 34.

770. *Ibid.*, 48; 49.

771. *Ibid.*, 63; 103.

772. *Ibid.*, 86.

773. Maeztu es asesinado. Es la acción directa: *Ibid.*, 69; 70. Después, según SARMIENTO, E., *The Tablet*, London CVI, 389, Ortega fue separado de su cátedra que es un medio postnapoleónico de la Universidad por medio del cual cuando un profesor no congenia con el gobierno no es privado de su cátedra ni de sus honorarios sino que se le priva de enseñar.

peya del eterno y esencial derrotado', profecía que resultó ajustada tanto para el filósofo como para su patria y su continente, Europa» ⁷⁷⁴.

Y, sin embargo, a todos llamó Ortega a resurrección. Nunca creyó en la política como panacea universal. Él animó constantemente a nuevas trayectorias y proyectos a pesar de que el azar ha zarandeado constantemente y sin descanso las vidas de todos y nos ha obligado a preguntarnos constantemente si no estaremos todos locos o dementes ⁷⁷⁵. Ortega ha sido siempre solidario con el pueblo español. Nada español le ha sido extraño a Ortega. Decir que fue extranjerizante es decir una necedad, nos asegura él mismo. Su postura nos la explicó, una vez más, magistralmente: ha tratado de traer a España lo mejor que ha encontrado por el mundo y eso es algo que nadie lo puede negar. «Pero si alguien mira la miseria de mi obra no más que al trasluz, lo que ve es un hombre estremecido en torno a ciertos grandes temas españoles, danzando ante ellos en frenesí ritual, como David delante del arca. Nada español me es ajeno; todo forma parte de mí; mas, por lo mismo, tengo que amar y rendir culto a lo que está bien en España, que es muy poco, y odiar todo lo que está mal, que es el resto» ⁷⁷⁶.

Esa era la forma de aclarar el pasado y el presente de un pueblo y evitar su disolución. A España le pasaba como a la universidad española: que no existía ⁷⁷⁷. Eso irritaba a muchos, pero Ortega tenía que decirlo porque el intelectual debe decir la verdad ya que para eso es intelectual, no por puras conveniencias humanas sino 'por inescrutable e inexorable decreto de Dios'. Y esa misión no le deja al intelectual ni a sol ni a sombra como no le dejan tampoco sus calumniadores. El buen burgués y el obrero dan la cicuta al intelectual. «Cada cual parece ocupado más que en vivir él, en detener, trabar y frenar la vida de los demás» ⁷⁷⁸. Todos llevamos muchas heridas pero todos debemos colaborar. Se le requisa a Ortega para la política, aunque nunca quiso dirigir nada ⁷⁷⁹. Entonces invita a vencer al adversario con la serenidad y la energía

774. NIEDERMAYER, F., *José Ortega y Gasset desde la perspectiva alemana*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 440. Por tanto no es sólo el pensamiento de Ortega lo que fracasa sino toda la filosofía europea.

775. IV 135; RM (1930); «Prólogo para franceses», *Holanda* (5.1937). Desde posiciones anarquistas y marxistas fuertes se hace una crítica muy dura a Ortega; nada de extrañar, pues él se opuso siempre al anarquismo y al marxismo duro. Cfr. TRIAS, E., *Ortega entre dos fuegos*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 539-540. ARIEL DEL VAL, F., *Historia e ilegitimidad. La quiebra del Estado liberal en Ortega. Fragmentos de una sociología del poder*, Universidad Complutense, Madrid 1984.

776. V 243; «La estrangulación de 'Don Juan'», *El Sol* (17.11.1935).

777. V 379; IC (1940). CACHO VIU, V., *Ortega y el espíritu del 98*, en *Revista de Occidente* 48-49 (1985) 14: En España no hay ciencia, no hay vida, no hay España.

778. VIII 435; MPJ (1958); «Meditación de la criolla». Emisiones radiofónicas, Buenos Aires (1939).

779. XI 102; 103; «Señor Don...», Madrid (4.1929).

constructiva. Cambó caricaturiza a Ortega —que se enfrenta al mundo de los negocios— y achaca a Ortega todos los vicios que éste quería corregir en los españoles: improvisación y diletantismo, anarquía y voluntarismo, vanidad y orgullo. A Ortega no le fascinaba la política. «Pero España, esta España a cuya aventura he ligado desde niño mi existencia personal, me imponía cierta atención a la vida pública»⁷⁸⁰. Ortega critica que los hombres de negocios sean dirigentes políticos pues eso lleva a pensar mal. Y se enfrenta a Cambó. Ortega deja de tener periódico para escribir. Más tarde los radicales de izquierda le silencian también. La Prensa se encadena al dinero y al poder. Pero, en definitiva, como ha dicho E. Lledó: «No creo que haya otro filósofo europeo —ni siquiera Sartre, fundador de otra revista— que en años cruciales para la vida de un país estuviera más presente en el palpitar diario de los sucesos políticos... Su visión, casi siempre certera de algunos hechos trascendentes de la vida española, su compromiso diario, son un testimonio ejemplar»⁷⁸¹.

5.5.2. *Ortega en su ambiente: amigos y próximos*

Ya quedó dicho cómo Morente pensaba que Ortega se disponía a avanzar hacia la fuente última de la vida, hacia 'Dios mismo, eterno e infinito depósito de la vida'. También el barco de su vida —como decía el mismo Ortega— navegaba hacia un continente en cuyo horizonte se dibujaba lentamente la divinidad. Sabemos de la treintena de años de amistad preclara entre Morente y Ortega. Pues bien, para Morente la figura de Ortega se presenta, como la de Kant, como un movimiento sobrecogedor de respeto y de colaboración científica que marcha hacia un lugar absolutamente remoto y hacia un tiempo «infinitamente lejano que se llama el absoluto»⁷⁸².

Morente huyó en el momento de la guerra como lo hizo también Ortega. Se ha criticado esta postura; pero Maeztu que la consideraba como indicio de cierta falta de compromiso fue asesinado, según ha observado bien Niedermayer. Es cierto que Dios ha hecho a los hombres rectos. Pero ellos se buscaron muchas cuentas (Eclesiastés 7,29). El argumento Marañón aún permanece hasta cierto punto.

Por otra parte, la conversión de Morente no debió pasar inadvertida a Ortega. Como tampoco la religiosidad profunda en la teoría y en la práctica de Zubiri. Lo mismo puede decirse de la amistad de Ortega con Marías. Según

780. XI 161; «Siguen los problemas concretos», *El Sol* (19.3.1931).

781. GUEREÑA, J.L., *Ortega y el arte de la poesía*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984) 340-341.

782. MORENTE, M.G., *Ensayos*, Revista de Occidente, Madrid 1945, 22.

Marías, Zubiri reúne en sí a Zaragüeta y a Morente, y a Ortega y a Heidegger y a las ciencias. Y su concepto de religación, basado en la teoría de la *realidad*, *realitas*, de Ortega permite llegar a «una renovación del pensamiento católico en España»⁷⁸³. Zubiri es la plenitud metafísica y religiosa de Ortega. Las razones que esgrime Marías para ese nuevo pensamiento católico orteguiano son éstas: —Hay una presencia de Dios en la obra de Ortega y no conozco a nadie que por él haya perdido su religión ni un quilate de ella. —Que su amistad personal con Ortega y su doctrina le han servido para desechar tentaciones contra la religión procedentes de muy otros lugares. —Que a Ortega nunca le ayudó de un modo tan eficaz la formación y el influjo de sus maestros en materia religiosa⁷⁸⁴.

Por todo ello, según Marías, el futuro de Ortega es ‘ni más ni menos, nuestro futuro’. Se quiere un Dios de esta vida y de esta tierra, en la socialidad, la convivencia con el Otro, alternando con el Uno, como recíprocate. Para Marías, Ortega y Zubiri son el seguro porvenir de una *filosofía cristiana*⁷⁸⁵, e insiste en que no hay que adscribir el cristianismo a una sola mentalidad. Insiste Marías: Ortega sabía bien que él, su discípulo y continuador, era católico y ése era un dato que le interesaba a Ortega. «Si yo hubiera perdido la fe —me comenta Marías— estoy seguro que hubiera sufrido»⁷⁸⁶. Se trataba de si había posibilidad o no de vivir la religión en armonía con el pensamiento y la ciencia moderna. Ramírez lo rechazaba, pero ya antes había polemizado en el mismo sentido contra Maritain, lo cual no deja de resultar hoy un tanto admirable⁷⁸⁷. Así eran los tiempos. Ortega se ve sometido, por ello, a un cerco de silencio en su país y la arrogancia que tiempo atrás mostrara contra la dictadura de Primo de Rivera no pudo repetirse, tan públicamente, después de la guerra frente al nuevo dictador. Pero eso lo supliría con el silencio y con el abstencionismo ya iniciado tras la ‘rectificación de la República’⁷⁸⁸. A su vez Marías opta por trabajar y aislarse igualmente.

Según Marías, esta situación hizo que se perdiera la oportunidad de modernizar el cristianismo, primero conforme al cartesianismo y luego de acuerdo con el pensamiento moderno como pretendía Ortega. Así se había aborta-

783. MARIAS, J., *La Escuela de Madrid*, Emecé, Buenos Aires 1959, 36.

784. *Ibid.*, 233.

785. *Ibid.*, 316; 317.

786. *Id.*, *Conferencia en Roma*. Entrevista de M. Gordón, en *Ya* (20.1.1984).

787. BARZAGHI, G., *Filosofía e sapienza nel pensiero del P. Santiago Ramirez OP (1881-1967)*, en *Sapienza* 39 (1986) 75 nota. Este autor también remite a MARRERO, V., *Santiago Ramirez OP. Su vida y su obra*, Madrid 1971.

788. GARRIDO, M., *El yo y la circunstancia*, en *Teorema* 13 (1983) 341. Este autor subraya que en contraste con el éxito de Ortega en Aspen y Berlín «su pensamiento se verá sometido a un cerco de silencio en su propio país»: *Ibid.*

do del diálogo de la fe con el mundo actual ⁷⁸⁹, y la nueva cultura. Se pierde así también la venturosa posibilidad de una Europa, es decir, de una ciencia y una cultura moderna cristiana ⁷⁹⁰; lo que equivale, en nuestro caso, a la frustración de un cristianismo español de nivel europeo.

Entre los personajes cercanos a Ortega que habían entrado de lleno en la ciencia moderna, destaca, sin duda, ampliamente, el Dr. Gregorio Marañón. Fue quizá el hombre más profundamente cercano a Ortega. Es una amistad íntima como la del Dr. Teófilo Hernando: «A los dos vi llorar cuando el Doctor González Duarte nos mostró, también afligido, el peritoneo de Ortega plagado de metástasis. Marañón, siempre tan en su sitio, esa vez se desbordó; apretaba la boca para no hablar y miró al cielo. Don Teófilo Hernando, tapándose la cara, emitió un gemido» ⁷⁹¹. Y por el mismo estilo Vega Díaz y más Miguel Ortega Spottorno. Éste sería el encargado de acompañar al P. Félix García a la habitación de Ortega cuando aquél le asistió, como sacerdote, en los últimos momentos ⁷⁹².

Ortega habla del Dr. Marañón y de él mismo como de los dos chicos de la 'blusa' que se tuvieron que lanzar al ruedo ibérico con el fin de parar, templar y mandar la furia incontenible del animal hispánico. Fue su común aventura humana, científica, religiosa, social y política. Ortega fue el más afectado por la cornamenta, pero Marañón le mantuvo su amistad hasta el fin y más allá. Don Gregorio había sido quien animó al Dr. Gosset en la primera operación grave de Ortega. Dicho doctor confesó a la religiosa que le ayudaba que temía que iba a asesinar al pensador español, pero que si no le operaba, la muerte era segura. Marañón le infundía ánimos diciendo que el peligro era real pero que tratándose de un celtíbero, como Ortega, probablemente el desenlace no sería fatal. Unida a la amistad de Ortega con Marañón está la intervención, como sacerdote, del P. Félix García. Contaba éste anécdotas graciosísimas de su colaboración apostólica con el humanísimo Dr. Marañón...

5.5.3. *La religión oficial y la nueva religiosidad ante la última hora de Ortega*

El referido P. Félix García hablaba con cierta normalidad con Ortega. Nos lo atestigua también Niedermayer. Pero el mismo P. Félix recordaba que cuanto Ortega le criticaba la escolástica, él le decía: —Pero D. José, si a usted sólo le leen en los seminarios. Y Ortega se quedaba muy sorprendido. Y llegó a decir Ortega que si hubiera leído antes el *De Trinitate* de San Agustín, quizá

789. MARIAS, J., *Cristianismo y culturas (y II)*, en *ABC* (29.1.1984) 3.

790. *Id.*, *El proyecto cristiano de Europa (I)*, en *ABC* (12.5.1984) 23.

791. VEGA DÍAZ, F., *Cosas de Ortega*, en *Revista de Occidente* 24-25 (1983) 254.

792. ORTEGA, M., *Ortega y Gasset, mi padre*, Planeta, Barcelona 1983, 201.

las cosas hubieran sido de otra manera. Ahora ya no hay duda de que Ortega recibió la absolución. Y que el sacerdote se la dio con su 'aquiescencia', aunque *sub conditione*. Consta que así se lo manifestó el P. Félix a los hijos según una carta de éstos protestando por la utilización del hecho en ciertos medios católicos. Dice así: «Atendimos el deseo ferviente de nuestra madre de que lo visitase el padre Félix García, por cuya persona y cuya orden había tenido nuestro Padre siempre clara simpatía, y el padre Félix, según nos dijo, le administró la absolución *sub conditione* con la aquiescencia de nuestro Padre. Si éste lo hizo con la cabeza clara —que hasta ese mismo instante y en la medida que los ojos humanos de los médicos y de la familia pueden juzgar estaba impresionantemente perdida— o si lo hizo con la conciencia disminuida es punto que, como ha dicho el padre Félix en su artículo de ABC —en el que demuestra tener gran corazón e inteligencia— pertenece al misterio de Dios»⁷⁹³.

Quizá el ambiente en el que vive Ortega pudiera parecerse mucho al que describe un libro que le regala su conáufrago Luis de Zulueta⁷⁹⁴: «Le mando,

793. GÓMEZ SANTOS, M., *Españoles sin fronteras*, Planeta, Barcelona 1983, 159-160. Sobre este hecho circulan varias interpretaciones: 1.ª La liberal: Si uno recibe sacramentos es que su nivel de conciencia científica ha bajado. 2.ª La radical: si uno recibe sacramentos es que ha sido engañado o cree por miedo en cosas acientíficas carentes de sentido. 3.ª La católica tradicional: si uno recibe los sacramentos ya está todo arreglado. 4.ª La católica moderna actual: si uno recibe los sacramentos todavía queda un margen al misterio de Dios en el que nadie debe entrar. Esta última es la del P. Félix García y la nuestra. Para las dos primeras cfr. ORTEGA, M., *Ortega y Gasset, mi padre*, 200-201. MÁRQUEZ REVIRIEGO, V., *Diálogos españoles*, Argos Vergara, Barcelona 1982, 224. GÓMEZ SANTOS, M., en *Vida de Gregorio Marañón*. Taurus, Madrid 1971, pp. 391-392, refiere lo siguiente: El hecho de que Ortega hubiese pedido o no la confesión, suscita entre los españoles comentarios de muy diversa naturaleza. Marañón da cuenta de ellos en una larga carta a Indalecio Prieto: «Lo de Ortega ha actuado sobre la opinión española de una manera que evidencia la pasión del país. Ha producido cuatro reacciones: la de los católicos que se alegran de que Ortega haya muerto en el seno de la Iglesia; la de los católicos más papistas que el Papa que no consideran que haya muerto con las condiciones adecuadas para salvarse, en parte por puritanismo y en parte porque no admiten que se salven sino ellos; la de los de izquierda que dicen que Ortega ha renegado de su historia y ha sido al final un tráfuga, y la de los de izquierda que afirman que todo fue una farsa, que no hubo tal reconciliación.

Podríamos añadir una más, pero somos tan pocos que, frente a las cuatro grandes multitudes discutidoras, nada representamos: la de los que creemos que lo más respetable que sucede en la vida, y sobre todo en la que va a dejar de serlo, es la preocupación de la conciencia y las razones que mueven a ésta para hacer algo o para dejar de hacerlo. Y que la vida y la fama de los hombres públicos nada tiene que ver con eso. Pero «eso» les saca de quicio a los españoles. Y lo peor no es opinar sobre lo opinable, porque sólo algunos, quizás sólo dos, saben lo que pasó en aquella noche, de la que yo lo único que puedo decir es que Ortega conservaba toda su prodigiosa lucidez. Tardará años y años todavía hasta que los españoles perdamos nuestra insensatez. ¿Acaso la perderemos alguna vez? cfr. PRIETO, I., «Gregorio Marañón: Perfil autobiográfico», en *Convulsiones de España*, tomo III, México, Ediciones Oasis 1969, 316.

794. ZULUETA, L., *La oración del incrédulo*, Biblioteca Nueva, Madrid s.f., BO.

querido Pepe, un ejemplar de este libro devoto. El incensario está apagado, pero aún humea»⁷⁹⁵. Habla el escritor de unas personas para las que «Su misa no empieza nunca. Se sienten atraídas por la innegable nostalgia de la fe. No se llaman religiosas, y acaso no haya otras que lo sean tan de veras... sin que nadie sepa quiénes son los que en realidad están más cerca del Señor, cuyos designios son desconocidos y cuyos caminos son innumerables»⁷⁹⁶. El hombre busca a Dios, pero éste 'no está aquí'. Mientras, un nieto de Renán muere en Bélgica con un rosario en la mano... Dice también Luis de Zulueta que allí donde la idea religiosa no evoluciona se petrificará en cabezas petrificadas⁷⁹⁷; que hay que renovar la tierra, que el Espíritu es la libertad y que se quiere un catolicismo liberal⁷⁹⁸. Se cita el caso de Gumersindo de Azcárate que quiso ser enterrado católico⁷⁹⁹ pero no a costa de mentir. En su muerte tenía Azcárate cerca de la cama los Evangelios, estudios de religión y un libro del P. Gratry; y proclamaba que su vida se guió por el Sermón de la Montaña; pero si entierro católico quería decir mentir, entonces dice Azcárate: «si continúan las cosas en el mismo estado, es mi voluntad que me entierren en el cementerio civil, poniendo sobre mi sepulcro una cruz y esta inscripción: *Amaos los unos a los otros*» (G. Azcárate, *Minuta de mi testamento*)⁸⁰⁰.

Parece evidente que donde está el cadáver allí se congregan los buitres. No obstante no conviene afirmar precipitadamente que todos los hombres son buitres: ni siquiera que todos los creyentes lo son. Por lo cual conviene distinguir bien las cosas sin involucrar a todo el mundo en ciertas maniobras lamentables. Así, cuando se dice sin más: «Ganar a Ortega 'posmortem' para la religión católica, de la que se había excluido a lo largo de su vida, sin merma de su decisivo 'Dios a la vista', fue una de las peregrinas empresas en las que se embarcó el oficialismo de aquellos años»⁸⁰¹. Eso puede ser cierto y aplicable a un sector del catolicismo español. Pero quienes intervienen más directamente en el momento final de Ortega de ninguna manera pueden ser considerados como

795. *Ibid.*, Dedicatoria escrita a mano.

796. *Ibid.*, 14; 16.

797. *Ibid.*, 47.

798. *Ibid.*, 99-100; 152; 52; 77.

799. *Ibid.*, 243.

800. *Ibid.*, 244.

801. CALVO-SOTELO, J., *La única noche en que hablé con Ortega*, en *ABC* (16.5.1983) 3.

Un poco antes este autor refiere que Fernando Vela dio la noticia de la enfermedad incurable de Ortega —en la tertulia del Café Gijón— ante la consternación general. Y que: «La víspera, quizá, de su muerte, un religioso que almorzaba en mi casa, depositó al entrar un paquetito sobre la mesa del vestíbulo. 'Son los óleos de Ortega', nos dijo con un laconismo que me dejó sin respuesta y me hizo mirar aquel objeto, envuelto en un papel de seda, escalofriadamente»: *Ibid.*

oportunistas. Ellos defienden un nuevo estilo de catolicismo y una nueva relación de la Iglesia con la cultura. Se trata, por tanto, de una trayectoria, no de un oportunismo. Como ya hemos dejado dicho, la revista *Religión y Cultura* 20 (1932) 449-453 —a la que siempre estuvo vinculado el P. Félix García— hace una recensión ejemplar al publicarse las primeras *Obras completas* de Ortega. En ella se ponen muchas alabanzas y ningún reproche a nuestro pensador. En 1958, tras el libro del P. Ramírez, la misma revista —según expusimos— publica un artículo, muy duro para el P. Ramírez, en defensa de Ortega. Diversas editoriales de la misma revista, en cuya dirección está el P. Félix García, insisten en la misma línea. Se pide más caridad y que se deje a los laicos hablar libremente de religión.

Pero aún hay más, cuando se intentó poner la obra de Ortega en el *Índice* de libros prohibidos, el P. Félix García como escritor y próximo a la nunciatura, el P. Sopenña como hombre universitario del mundo de las letras y las artes, y el P. Ceñal como pensador dialogante y una de las almas de los encuentros de Gredos —según ya se refirió— se aprestaron a una defensa incondicional de Ortega. Se trataba de defender el diálogo religión y cultura con firmeza y afirmar las bases de un nuevo estilo de religiosidad moderna —abierta— cuyo símbolo eran los diálogos de Gredos y los intelectuales católicos orteguianos. El P. Sopenña ha descrito con dramatismo y gracejo el encuentro en la nunciatura: «En los tiempos del nuncio Antoniuti —de muy ingrata memoria—, sucesor del gordo y campechano Cicognani, se intentó poner la obra de Ortega en el índice de libros prohibidos: el padre Ramírez era el encargado de fichar las imaginarias herejías. El padre Félix García, el padre Ceñal y yo fuimos a ver al nuncio para impedir el absurdo: era de ver al bendito padre Ceñal, ejemplo de humilde firmeza, cantarle las verdades. Se evitó el disparate porque ya estábamos en otros caminos: ¡se había escogido en el Vaticano como plegaria para artistas un trozo del *Cristo de Velázquez* de Unamuno! Era cosa del entonces monseñor Montini. Pero la enemistad no descansaba contra Ortega, contra la institución, contra mí cuando proclamaba que en el Studium de entonces se daba la mejor clase de religión —en otros sitios, en tantos, se hacía gran negocio con los textos de esas clases—, y sus alumnos inauguraban un serio y litúrgico menester de monaguillos. Estando Ortega en el sanatorio, desahuciado, agonizante, pronto no había otro tema de pena en la Iglesia de la Ciudad Universitaria. Frente a impenitentes entrometidos, nosotros rezábamos, Marañón con nosotros, pensando en el encuentro con la muerte y con Dios de aquella mente extralúdica (sic). Con el Concilio, con Pablo VI luego y con el nuncio Riberi aquí, la enemistad y la inquina quedaban cercadas. Hace tres años, yo contaba desde Roma cómo en el instituto español era un grupo de jesuitas el que analizaba con buena justicia y hasta con ternura la obra de

Ortega, feliz convocatoria en torno a una excelente conferencia de Lago Carballo»⁸⁰².

Era toda una trayectoria con un estilo distinto que deseaba asumir el pensamiento de Ortega y la nueva cultura para crear una comprensión del catolicismo apropiada al mundo moderno actual. Ortega, por su parte, como alma noble que era, murió pobre para las glorias oficiales y no se dejó seducir por ellas ni siquiera en la hora última. Había sido un lema de toda su vida: «La verdad es que un lema de toda mi vida ha sido aquel decir de Michelet: ¡El que sabe ser pobre lo sabe todo!»⁸⁰³. Por otra parte, para decir toda la verdad, no es cierto que Ortega se excluyera toda su vida del catolicismo sin más, como se ha dicho. Un buen conocedor de Ortega nos trae un testimonio decisivo al respecto: A propósito de las palabras de Ortega en su artículo *Sobre el Santo* (1908): «Yo no concibo que ningún hombre, el cual aspire a henchir su espíritu indefinidamente, pueda renunciar sin dolor al mundo religioso; a mí, al menos, me produce enorme pesar sentirme excluido de la participación de este mundo» (I, 431), así comenta, en la carta citada, el amigo de Ortega, profundamente católico durante toda su vida: «Este párrafo es de lo más sincero que ha escrito Ortega. Ese pesar lo lleva constantemente consigo. Era el fondo de un hombre conturbado y triste, que daba compasión a los que, como yo, le queríamos de verdad...».

«Muchos años después, el aguijón religioso se hacía más agudo en su alma. Nos lo ha atestiguado el P. Julián Fernández, salesiano, entonces cura párroco en Bariloche, pueblecito andino de la Argentina, donde iba Ortega a veranear. Por sus conversaciones, nos cuenta el P. Fernández, *pude apreciar su gran inquietud espiritual*, que le hacía envidiar a los que tenían el don de la fe. Con frecuencia la conversación giraba alrededor de algún punto escriturístico de la homilía de la Misa parroquial, a la que Ortega asistía. Observé —continúa el P. Fernández— que Ortega conocía muy bien los Evangelios y las Epístolas de San Pablo, y aún recitaba de memoria capítulos enteros del texto griego del Evangelio de San Juan; lo cual me obligaba a cuidar más mis homilias y estudiar mejor la interpretación del sagrado texto. Era Ortega asiduo a los diversos actos religiosos de la parroquia, tanto a los realizados dentro del recinto del templo como fuera de él. En los ratos de descanso de aquellos veranos leía con gusto biografías de santos; entre ellas llamó mucho su atención *D. Bosco y su tiempo*, del escritor argentino Hugo Wast»⁸⁰⁴.

802. SOPEÑA IBÁÑEZ, F., *El filósofo y los curas*, en *El País* (9.5.1983) 37.

803. VIII 384; MPJ (1958): «Ictiosauros y editores clandestinos», *Sur* 38 (1937) Buenos Aires.

804. GOYENCHEA, F., *Lo individual y lo social en la filosofía de Ortega y Gasset. Con una línea sistemática de su saber filosófico*, Pas-Verlag, Zurich 1963, 14-15 nota 63.

Así, pues, cualquier juicio apresurado sobre Ortega y su experiencia religiosa no puede llegar al corazón del problema certeramente. Las cosas son como son. Pero siempre se ha querido encajar a Ortega en unos prejuicios o en otros. Y no obstante su misterio continúa...

5.5.4. *Ortega ante el problema de su imagen: larvatus prodeo...*

Ortega tuvo siempre conciencia clara del misterio del hombre. Incluso para conocer los propios defectos nos encontramos con limitaciones. Así para confesarse, decía Ortega, hay que hacer como los egipcios o la vieja a cuyo tránsito él asistió en Canillejas, que se confesó al revés diciendo solamente los dos o tres pecados que no había cometido. La vida humana auténtica es, por tanto, profundamente misteriosa y secreta y pocos atisban en ella lo sustancial. Así parece que cada persona tiene dos vidas: «Todos los individuos auténticamente personales que he conocido tenían dos vidas —una de ellas simple coraza de la otra»⁸⁰⁵. En efecto, todos tenemos como una vida oficial y pública que nos hacen los demás, y otra, la auténtica, más profunda y secreta y nuestra: «Todos, más o menos, llevamos esta doble existencia: la legendaria en la mente de los demás y la auténtica en el secreto de nuestra viviente soledad»⁸⁰⁶.

Nada, pues, extraño que a Ortega no se le conozca a fondo; es el destino universal. El hombre es también, sobre todo el español, muy incapaz de reconocer la superioridad ajena, la dimensión noble de los demás. Tampoco a Ortega se le suele reconocer del todo la elegancia de la raíz, radical, de su vida. O se le aproxima a la omnipotencia o se le empuja hacia la extinción. También él sintió esa profunda ansia de felicidad que embarga a todo hombre de la realidad definitiva que nos falta: Dios. Y también él podría decir con Lucila de Chateaubriand: «¡Qué voy a hacer yo delante de Dios, un ser tan respetable, yo, que no sé más que versos!»⁸⁰⁷.

Ortega sabía que su obra iba a ser malentendida. Que el misterioso secreto que entreteje esa obra no saldría fácilmente a la luz: «No hay grandes probabilidades de que una obra como la mía, que, aunque de escaso valor, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y elisiones, muy entretejida con toda una trayectoria vital, encuentre el ánimo generoso que se afane, de verdad, en entenderla»⁸⁰⁸. Sabía Ortega que incluso sus íntimos no le entenderían ni le

805. V 479; 'Memorias de Mestanza', *La Nación*, Buenos Aires (10.1936).

806. IX 585; «Goethe sin Weimar», Conferencia en Hamburgo.

807. VIII 444; PMJ (1958); «Meditación de la criolla». Emisiones radiofónicas. Buenos Aires (1939).

808. VI 347; «Prólogo a una edición de sus obras» (1932).

leerían igualmente a fondo. Especialmente, al tratarse de celtíberos, la precipitación en el juzgar viciaría toda posibilidad de entrar a fondo en el secreto de su vida: «¿Puede esperar un español que algún compatriota sienta interés por el secreto de lo que fue su vida? Porque, no se dude, toda vida es secreto y jeroglífico. De aquí que la biografía sea siempre un albur de la intuición. No hay método seguro para acertar con la clave arcana de una existencia ajena. Por lo mismo, el hombre generoso, cuya vida vive de raíces profundas, siente el afán de penetrar en otras vidas, bien en lo hondo de ellas, en su verdad oculta —de entenderlas y no de juzgarlas. El que juzga no entiende»⁸⁰⁹.

No es fácil, por tanto, definir ni sintetizar a Ortega que fue a la vez tantas cosas, desde profesor hasta un poco párroco: «Yo tengo que ser, a la vez, profesor de la Universidad, periodista, literato, contertulio de café, torero, ‘hombre de mundo’, algo así como párroco y no sé cuántas cosas más. Si esta *polypragmosyne* es cosa buena o mala no es tan fácil de decidir»⁸¹⁰. Ortega atendía a tantas cosas porque veía que España llegaba siempre tarde a todo. Y Ortega quería llegar a tiempo, estar al día en ciencia y virtud. Quizá también él tuvo la impresión de llegar con retraso a la cita última de su vida. Pero quizá también ahí como en la puesta a punto en ciencia y virtudes había que intentarlo a pesar de todo, si bien, como para conseguir aquella: «Un poco tarde es, pues, si es tarde alguna vez, para ponerse bien con Dios»⁸¹¹.

No parece que haya duda que Ortega era: veraz, prudente, cordial, austero, grave, con garbo, elegante y respetuoso⁸¹², amante de la vida en todas sus dimensiones como Dilthey. En ese sentido la filosofía es ‘la ciencia de lo real’ y esa inteligencia plena y efectiva «comprende también en sí misma, como un aspecto de su realidad, la religión, o la metafísica, o lo incondicionado, y sin ello no es nunca real ni eficaz»⁸¹³. Como ha visto muy bien Laín la filosofía de Ortega es una biología general que incluye la vida humana y la vida divina, la vida concreta y la eternidad ya que el hombre, quiera o no, está forzado a buscar una instancia superior y es como visor de Dios⁸¹⁴.

Ortega era, como buen filósofo, entregado a la admiración. Y ni Baroja le convenció de que admiramos sólo lo que no comprendemos. Para él había

809. *Ibid.*, 343.

810. VIII 16; PA (1934).

811. I 214; «Una respuesta a una pregunta», *El Imparcial* (13.9.1911).

812. GARAGORRI, P., *Una convivencia póstuma*, en *Revista de Occidente* 24-25 (1983) 112.

813. DILTHEY, W., *Crítica de la razón histórica*, Península, Barcelona 1986, 90.

814. LAÍN ENTRALGO, P., etc., *Ortega y el futuro. Homenaje a Ortega*, en *La Torre* 15-16 (1956) 263; 267; 266; MARRERO, D., etc., *Crítica de la ciencia y concepto de filosofía en Ortega*, 302: «Juan Antonio Cabezas nos cuenta sus últimas palabras dirigidas a su esposa doña Rosa Spottorno: ‘Rosa, oriéntame, no veo claro’. Y al Dr. Hernando: ‘Quiero concentrarme para darme cuenta de mi situación y no puedo...’. «Era la tenaz voluntad de luz en la antesala del misterio».

algo más. En todas las cosas hay siempre algo más. Por eso fue él ese chico de la blusa que se lanzó siempre, sin descanso, a la arena cada vez que un nuevo problema 'astifino' surgía en horizonte ⁸¹⁵. Así su vida se deshace en la lucha por la claridad, su rostro se desfigura en la pelea con la realidad española y le acontece a él lo que ocurre con todo hombre creador: «Se quiere cazar a ese hombre con redes de malla arcaica. Se dice de él: 'Es un poeta, pero no un filósofo', o bien: Es un filósofo, pero no un poeta'. 'Es de derecha, aun cuando...', o 'Es de izquierda, si bien...', 'Es demasiado aristocrático para ser demócrata', 'Es demasiado demócrata para ser aristocrático'. Pero se entiende por poeta o por filósofo modos de ser poeta o de ser filósofo que precisamente intenta ese hombre evitar, y así en las demás cosas. ¡Habría inocencia! Y no es que sienta horror a ser definido; hay una delicia en sentirse cazado —tal vez sea la más íntima caricia. Pero le da pena ver cómo caen sobre él en vano redes ineptas, de las cuales ya de antemano se ha evadido, porque sus mallas están hechas para la forma de pájaros tradicionales, archisabidos, cien veces capturados... ¡No hagáis esto, amigos! O sed creadores, o sed comprensivos; es decir, inventores de redes nuevas. Pájaros de hogaño no se pueden cazar con mallas de antaño. ¿Por qué ponéis tan laborioso empeño en conseguir no enteraros de las cosas? ¿Por qué gastáis tanto esfuerzo en ser estúpidos?» ⁸¹⁶.

Con frecuencia, en España, el intelectual ha sido considerado como reserva india y así se le ha tenido siempre, se dan tumbos en torno a él sin llegar a comprenderle lo más mínimo. Cuando además las sabandijas periodísticas lo rondan se dan todas las condiciones completas para ser malentendido. Con todo, Ortega no ha tenido prisa en definirse, no se consideraba, como intelectual, personaje definitivo en la vida española y socialmente no tenía fuerza 'para mandar cantar a un ciego'. Pero ofrecía sus pensamientos por lo que valía en su verdad y con un prestigio que debía ganarse dramáticamente en lucha y contraste con la realidad de cada día. No se trataba, por tanto de arrogarse nada. «¿Se quería que me apresurase a engolar la voz y cantar el aria de mi definición, así con dos o tres palabras mágicas, cuando vengo escribiendo sobre política desde hace un cuarto de siglo? ¡Vamos hombre! No soy un señor solemne que se adjudique fraudulentamente valores y poderes que no posee. Siempre me he presentado ante mis compatriotas, diremos castizamente, como un intelectual a cuerpo limpio, sin amparos, embozos ni apoyos adjuntos; por tanto, como un hombre que ofrece sus pensamientos sobre asuntos nacionales y humanos, que intenta definir las cosas; nada más» ⁸¹⁷.

815. VIII 559; «Introducción a Velázquez», San Sebastián (9.1947).

816. II 735; E. VIII (1934), «Revés de almanaque» (1930).

817. XI 280-281; RPDN (1931), *Un proyecto*, *El Sol* (6.12.1930).

Ortega deseó andar siempre con las cuentas muy limpias en sus posturas, aunque pareciese un poco pedante. Le interesaba mucho que si alguien se fijaba en él, no le clasificara fácilmente ni le utilizase como mascarón de sus posturas. Pues el hombre verdaderamente interesante es aquel que nos deja perplejos y nos obliga a pensar. «Y como yo estimo sólo aquél —hombre o mujer—, a aquél respecto al cual *no* sé fácilmente a qué atenerme, así deseo que los demás no sepan a qué atenerse respecto de mí, y duden de si yo soy sólo un filósofo o si soy sólo un poeta, o si, por si acaso, no soy siquiera ninguna de ambas cosas sino más bien un ornitorrinco, tema muy a propósito. Mas comportándome de esta manera no clasificada e imprecisa, creo hacer a los demás el mayor homenaje, el más hondamente respetuoso y el más fértil que un hombre puede hacer»⁸¹⁸. Ortega ha sufrido, como el que más, le han atacado duramente y hasta le han quitado el periódico. «Y esto no significaba sólo que hubiesen quitado la vihuela para mi canción, sino que me planteaba por añadidura los problemas más tangibles, materiales y urgentes. ¿Me entiende el labrador andaluz a quien han deshecho su hacienda y el cura de aldea a quien han retirado su congrua? —Pues con esto termina mi argumento *hominis ad hominem*. Este hombre es el que grita ahora: ‘¡Viva la República!’»⁸¹⁹. Cada uno debe ser leal en cada hora de su vida, pues cada cual tiene sus momentos difíciles. La religión tiene esa virtud de hermanar al hombre con su destino. Y hay, como anota Ortega: «Religión para las horas de salud. Y religión para las horas valetudinarias»⁸²⁰. La religión debe, por ello, enfrentar cada momento y cada época de la vida del hombre. Y aunque se corra cierto riesgo de heterodoxia, al actualizar la fe, nos dice Ortega: «‘Sigo creyendo, como en mayo de 1938, cuando hablé de Dios en Buenos Aires, que se *puede* y se *debe* verter la verdad cristiana católica (sin menoscabo de lo más mínimo), dentro de las formas y del ambiente intelectual de la filosofía contemporánea’. ¿Cabe una aclaración más terminante?»⁸²¹.

¿Tenía Ortega esa idea de Dios que según Renan —que tanto le influyó— embargaba a Jesús, es decir la idea de un Dios Padre, cuya voz se escucha en la calma de la conciencia y el silencio del corazón? No un Dios que habla como desde fuera, sino que el creyente, como Jesús «se siente con Dios, y él saca de su corazón lo que él dice de su Padre. Él vive en el seno de Dios por una comunicación constante»⁸²². ¿Tiene esto alguna semejanza con lo que ha conta-

818. XII 276; SRH. *La Razón histórica*, Lisboa (1944).

819. XI 527; «¡Viva la República!», *El Sol* (3.12.1933).

820. ORTEGA escribe a mano estas afirmaciones al margen del libro de FRANZ, E., *Goethe als religiöser Denker*, Mohr-Siebert, Tübingen 1932, 140 al margen. Cfr. *Ibid.*, 168.

821. MORENTE, M.G., *Ensayos*, 12.

822. RENÁN, E., *Vie de Jésus*, Calmann Levy, Paris 1895, 35. Traducción nuestra.

do recientemente Julián Marías? Transcribe el cronista: «Me refiere una anécdota preciosa de Ortega. Ocurrió al final de su vida, después de la operación, en los últimos días. Su nuera le dijo: 'Don José, usted que tiene un alma tan noble, debería pensar ahora en Dios'. Le contestó: 'Hijita, yo he vivido siempre en las manos de Dios'. Marías aclara que estaba perfectamente lúcido»⁸²³.

Con esto no se trata de asegurar nada. Pues el hombre, especialmente el pensador, vive en la inseguridad y al buscar el ser va tras el seguro de las cosas. Precisamente porque la vida es dudar radical o sea filosofar y la vida es a la vez la realidad radical todo se me da en ella de esa manera misteriosa: «Dios mismo, si existe, comenzará para mí existiendo de alguna manera en mi vida»⁸²⁴. Sólo así puede ser el Dios único y vital. El hombre siempre ha buscado lo latente tras lo patente, es decir el ser 'lo ausente por excelencia', lo que brilla por su ausencia y es el secreto y el misterio de las cosas⁸²⁵. Ahora bien, no hay seguridad porque el ser fijo tradicional de las cosas se ha derrumbado y cuando en la vida humana el ser es hacer, el hombre piensa a Dios como «Supremo Hacedor»⁸²⁶. Hoy todo, incluso lo absoluto, es radicalmente vital: «Todo: *yo* no soy sino vida, mi vida; esta *mesa* es mi vida, y esa luz y ustedes son vida mía, y Dios no es —*por lo pronto*— sino algo vital mío»⁸²⁷. Este Dios aunque sea la realidad más independiente y trascendente de mi vida no se limita a ser solamente eso. Por eso, la teología «no se contenta con decir (que) Dios es el ser independiente y oculto en absoluto a nosotros, sino que añade: es el independiente de nosotros, pero, a la vez, el que se revela a nosotros. Un Dios que no concediese su revelación al hombre no sería Dios, hasta tal punto es ésta un atributo necesario a su idea. Ahora bien, revelación es ingreso de Dios en el hombre, en la vida del hombre. Dios es real en la medida que se revela y no tiene más realidad que la que él haya querido descubrirnos en su revelación»⁸²⁸. Y como la vida es ocuparse de las cosas, también Dios y el místico cuando son realidades vitales se ocupan de este mundo: «Inclusive cuando el místico se 'retira' íntimamente del mundo, se desinteresa del contorno, sigue ocupándose con el mundo: en primer lugar, porque en la vida todo es actuar y el 'retirarse' de las cosas es una ocupación con ellas como otra cualquiera, que hay que hacer y rehacer constantemente; en segundo lugar, porque se 'retira' del mundo para ocuparse de Dios, el cual, vitalmente, es intramundano, pertenece al mundo»⁸²⁹. La misma vocación religiosa, nos dice

823. MARIÁS, J., *Conferencia en Roma*. Crónica de M. Gordon, en *Ya* (20 enero 1984).

824. ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es conocimiento?*, Alianza, Madrid 1984, 56; 106.

825. *Ibid.*, 78; 71.

826. *Ibid.*, 94; 93.

827. *Ibid.*, 110.

828. *Ibid.*, 116.

829. *Ibid.*, 128.

Ortega, es intramundana: «La vocación religiosa no consiste en que yo viva, desde luego, la vida beata, en este 'valle de lágrimas' como tal. En el cielo no hay ya vocación religiosa porque ésta es, ni más ni menos que otra cualquiera, una vocación intramundana. Vivir negando este mundo, sus pompas y vanidades no es más ni menos vivir en este mundo que entregarse deleitadamente con morosa complacencia a esas pompas y vanidades. Toda vocación es intramundana, nos llama a este mundo porque somos proyecto, se entiende, de vida, es decir, de coexistencia con el contorno»⁸³⁰.

En ese sentido, cuando nos perdemos en el mundo, nos traicionamos, nos entregamos al enemigo, al 'contra-yo'. Porque el ser es lo que nos falta en absoluto y necesitamos los hombres para saber algo realmente seguro de las cosas para que éstas no nos fallen⁸³¹. A Dios no le fallan las cosas porque está presente en ellas, está en todas partes como dice el catecismo⁸³². El hombre necesita averiguar el ser de las cosas para poner pie firme en ellas y vivir con alguna seguridad. El ser es pues, «la balsa que el náufrago se construye con lo que lo rodea»⁸³³. Tal es el gran problema de toda metafísica, pues el ser que es tan importante no es *cosa* ninguna sino lo esencial de las cosas⁸³⁴. Lo que es como es el ser, es lo específico del hombre y nos llama a lo divino. Cuando lo confundimos con el mundo y las cosas caemos en el mundo animal y se olvida lo divino. Por eso al realista el ser le parece el *no-ser*⁸³⁵. Así la vida es una paradoja dramática. Ante ella el platonismo duplica el mundo y el cristianismo le siguió con frecuencia: «Difícilmente sin el platonismo hubiera podido el cristianismo hablar de 'esta y de la otra vida'. El judío no conocía más que ésta»⁸³⁶. Corregir este dualismo y hacer pie en la vida en plenitud ha sido el noble empeño de Unamuno y Ortega con una gran aventura que ha superado generosamente la crítica de Nietzsche de que el cristianismo se ha convertido en un platonismo para el pueblo. Al cruzar en solitario la 'via modernorum' Ortega, con su sacrificio personal, nos ha salvado del naufragio cultural y así la vida vuelve a ser el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces⁸³⁷. Según Marañón, Ortega desde Castilla y Andalucía mira hacia África y Roma, «donde alentó el ímpetu de San Agustín, cuyos rastros

830. *Ibid.*, 137.

831. *Ibid.*, 150-151.

832. *Ibid.*, 152.

833. *Ibid.*, 157.

834. *Ibid.*, 168; 178.

835. *Ibid.*, 176; 175.

836. *Ibid.*, 184.

837. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., etc., *Acto en memoria del catedrático Don José Ortega y Gasset. Universidad de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras 18.11.1955*, Madrid 1955, 24; 26; BO.

iluminan la elocuencia y la curiosidad insaciable por el alma humana de Ortega y Gasset»⁸³⁸. Según Laín, como Ortega, hoy no renunciamos a nada, queremos Santo Tomás y Ortega, verdad en la caridad, religión e inteligencia. Por su parte Dios juzgará a Ortega según su infinita sabiduría, no según «nuestras parciales discusiones humanas»⁸³⁹. Eso es ciertamente lo deseable: respetar a cada ser humano su misterio, puesto que el hombre es siempre y fundamentalmente misterio y lo será siempre... Sabía muy bien Ortega que cuando más auténticos somos, más enmascarados vamos. Pero son los otros los que nos enmascaran y esa es la ironía de la vida... También Ortega hoy nos grita: *larvatus prodeo*⁸⁴⁰.

838. MARAÑÓN, G., *Acto*, 64.

839. LAIN ENTRALGO, P., *Acto*, 77; 74-76.

840. Cfr. *Las obras de Ortega y Gasset (1932)*, en *Religión y Cultura* 20 (1932) 450.

CONCLUSIÓN (para no concluir)

Para Ortega la religión y lo divino es una dimensión fundamental de la realidad, del mundo y del hombre. Dios es la categoría de la dignidad humana según pensaba Renan. El hombre anda siempre a tropezones con lo divino. Pero hay que huir tanto del pathos materialista del Sur como del espiritualismo impávido del Norte. Toda religión debe ser una religión de la vida que incluya ciencia y religión, fe y vida. La ciencia se tropieza con sus límites y se le va el alma hacia la religión. Ortega quiere todo: ciencia y virtud, religión y ciencia, cielo y tierra. El realismo español, precisamente, nos lleva a una religión de la vida concreta, de cada día, vivida en las cosas más ordinarias.

Ortega descarta toda beatería. Pero el hombre debe hoy ser llamado a interioridad, a conocerse a sí mismo y a conocer a Dios. En la soledad del hombre aparece Dios. Dios ha venido al mundo, se ha hecho hombre y camina con el hombre y el mundo que parecían abandonados a la deriva de la vida. Pero Dios es siempre lo otro del hombre, con nada se puede comparar; nuestras ideas sobre Dios son miserables. Dios es el que está siempre más allá de nuestros pobres conceptos. Ya lo decía San Agustín: Si lo entiendes es que no es Dios. En ese sentido los hombres sólo columbramos lo eterno, nunca llegamos a encontrarnos con Él del todo. En ese sentido también Dios es siempre misterio y se encuentra siempre más al fondo, es Dios escondido, misterioso y, sin embargo, fascinante. El hombre experimenta siempre ese silencio impresionante de Dios. Es la soledad sonora que muchas veces se torna fría y tremenda. No obstante hay épocas en que parece que Dios se acerca mucho más al hombre, deja su eclipse y se pone a vivir en nuestra deriva vital. Entonces se convierte Dios para el hombre en un amigo de la vida. Ésa es la única manera, según Ortega, de acercarse el hombre realmente a Dios, como a un amigo. En esos momentos el ateísmo y el agnosticismo carecen de sentido, sería como no querer enterarse de las cuestiones últimas que son, al fin y al cabo, las más importantes y definitivas. No obstante Ortega rechaza a un Dios que se confunda con el ser griego, con el motor inmóvil que no tiene corazón y busca un Dios cercano, humanado, y personal y del mundo, como aparece en la *devotio moderna* y en el pensamiento actual: un Dios de los hombres y entre los hombres.

Ese Dios habla en la vida y en la humanidad. En ese sentido razón y fe han de ir unidas. La religión debe ser el motor de la cultura. Una religión inculta no es religión ni es nada. Por tanto hay que culturizar la religión, ponerla a la altura de los tiempos, modernizarla. Para ello hay que ir al fondo de las cosas, de lo humano y de lo divino, que necesitan luz, más luz, hacer una cul-

tura y una religión de la vida, frente al culto de la muerte. Se necesita más cultura, más vida, más cultivo del corazón, de la humanidad. Falta sabiduría vital y hay mucho cientificismo. La vida hoy está des-nortada, suplantada por la ciencia. Pero la ciencia no tiene por qué estar contra la vida. Por eso hay una crisis de la ciencia. Hay que volver a las dimensiones profundas de la vida, de la razón y de la fe. Hay que crear una cultura que nos libre del vacío actual, buscar las profundidades que nos unen con el pensamiento y con la vida, con lo humano y lo divino.

Más allá de la razón físico-matemática hay que unir de nuevo religión y ciencia. La vida humana es ciencia, moral y arte. La realidad es algo más que la física. Tan real como lo espectacular, lo útil y lo inmediato es el misterio de la vida, de las pequeñas cosas. Según Ortega, todo lo importante es inútil, lo sublime es también muy natural pero no tan palpable. Así la dimensión ética humana, la guía moral del hombre, la norma y la verdad suprema y eterna que hay en él, es gratuita e infinita, y mora en la gran profundidad del ser humano. La ciencia pide sólo lo inmediato de las cosas pero el hombre que es gran buscador de valores, es zahorí de profesión, buscador de nuevos mundos, orientado siempre por lo eterno, en el hombre, que no es posible mutilar, vive en eterno descontento. El hombre no quiere ser Dios de ocasión sino que desea alcanzar la divinidad en plenitud. Por eso la modernización de la ciencia exige la modernización de la religión para estar a la altura de los tiempos... El modernismo presenta la crisis general del mundo nuevo. La religión quiere ser religión del progreso, de las ciencias, de este mundo en cambio. Frente a un cristianismo abstracto se quiere una religión moderna. Como aparece en *'El santo'* se trata de una religión a la altura de los tiempos, un catolicismo renovado con un nuevo nivel intelectual, por un grupo de católicos intelectuales; sería una reforma católica. Ésta pondría la religión a la altura de los tiempos y supone un origenismo y un franciscanismo, es decir, una religión que mueva la vida y la cultura, austera y renovada a nivel intelectual y comprometida a nivel social.

El sentido religioso es algo necesario, y si no se tiene es que algo importante falla. El sentido religioso va unido al respeto, al sentido de la vida y del mundo. La impiedad es frivolidad. El hombre de corazón noble quiere una fe inteligente que lleve a un amor concreto y transformador del mundo. Y amar no es ni mandar ni armar ni crear sistemas de orden endurecidos e inhumanos. Hay que aceptar el reto de la hora actual, pues es nuestro destino, abrirse a la realidad, no ser narcisistas, egoístas, particularistas. Necesitamos una nueva sensibilidad religiosa y actual. Es mucho más necesaria la fe que el tomismo. Hay que modernizar la religión, sin suspicacias ni miedos, con una esperanza abierta, con autenticidad y sin caer en un vano progresismo ni en la inmoralidad del señorito satisfecho.

Hay que aceptar la crisis actual sin rehuirla y buscar una religión vital, que una religión y ciencia, fe y mundo, hombre y Dios. La religión debe ser cada vez más histórica, pues la historia se ha convertido en la sustancia del hombre. El tiempo es el sacramento de la eternidad. Hay que redescubrir también la interioridad del hombre y dejar de una vez por todas la religiosidad ritualista puramente externa, tan parecida a la religión oficial e imperial, fisicista y naturalista, de corte griego y escolástico sensualista. Se trata de un catolicismo moderno, no de una simple beatería del progreso o de la ciencia. Hay que ir más allá de la ciencia, pero no contra ella, buscar la vida pero en todas sus dimensiones. Porque es lo cierto que la cultura burguesa no se interesa en los problemas decisivos sino en el comercio, es la ciencia burguesa imperialista y avasalladora. Es preciso respetar todos los niveles y por eso ninguno debe imponerse como exclusivo aunque todos tienen derecho a la vida. Todos debemos estar contra la beatería meliflua, excluyente y por el realismo.

Estamos ante una crisis de fundamentos que precisa de la colaboración de todos para resolverse adecuadamente. Es un terremoto de la razón tradicional con repercusiones en todos los niveles, incluida la religión y el mundo institucional. Hay que saber vivir a la intemperie con pantonomía (catolicidad), no sólo con autonomía. Es necesario recuperar así la profundidad divina de las cosas, el amor a la vida y la alegría de la resurrección. Es la realidad de un mundo divino en la vida y en el arte, un ser divino en la vida concreta. No hay seguridad absoluta, no hay realismo naturalista. Eso es como el niño que quiere ser obispo, pero no lo es. Hay que descubrir de nuevo el misterio de las cosas, sus maravillas para el hombre con sensibilidad. Los mercaderes, ateos de todo, carecen del temblor ante lo divino. No saben que cada cosa nos señala una presencia y una ausencia de lo divino, de ser trascendente humanizado. Hay que buscar lo que no está en este nuestro mundo corriente de la fuerza. Mundo y transmundo forman una sola realidad a la vista de la divinidad que es su fundamento definitivo y su verdad absoluta, brillante por su ausencia.

Hoy el hombre soslaya su ser. Pero la ética consiste en ser lo que somos. Sin estas dos afirmaciones no hay moral posible en ningún sentido. Moral, vocación y propio ser van unidos. El pensamiento es una necesidad ineludible ante el naufragio del hombre, un medio de orientación imprescindible ante la realidad que es siempre enigmática. Hoy se necesita un nuevo saber capaz de darnos posibilidades de actuar en la realidad, no basta un intelectualismo abstracto. Precisamos de ideales encarnados, de una educación para hacer la historia con verdad, superando la irracionalidad, y reformar lo muerto y anquilosado para evitar la barbarie y el naufragio de la vida y saber a qué atenernos ahora y en el futuro y encontrar la salvación. Es necesario evitar caer en extremismos ante la inseguridad actual y la nada de la vida. Hay que recuperar el

sentido perdido. El hombre sólo puede esperar realmente cuando espera a un Dios que incluye a los otros y al mundo. No se puede rehuir la realidad; se ha de ser lo que uno es y orientarse por la realidad ante la inseguridad permanente. Es necesario clarificar la acción por la contemplación y hacer que ésta se concrete. Cada uno debe hacerse cargo del propio destino, de la propia misión o vocación y navegar hacia nuevos horizontes por el mundo junto a ese Dios que brilla por su ausencia. Ya se sabe que lo que vale la pena de verdad es imposible pero eso es lo único que tiene auténtico sentido intentar.

Según Ortega, el hombre es un ser de este mundo y del otro, animal a lo divino, reconstructor de ruinas y liberador de las cosas y de los hombres oprimidos. Ortega llamaba a poner al pueblo español, ignorante e insensible, a la altura de los tiempos, lejos de la inercia y de la ignavia, a crear un pensamiento nuevo, una nueva metafísica de la realidad, de este mundo que es a la vez valle de lágrimas y mundo deportivo; y eso hay que hacerlo sin perderse ni en el drama melancólico ni en el triunfalismo hedonista. Como hoy padecemos crisis de ultimidades es preciso estar alerta y rehacer la vida a fondo, desde ese fondo abismático de la realidad problemática. Es urgente entregarse a fondo, con generosidad, a la vocación de cada cual, sin desertar de la autenticidad de la vida que es su destino íntimo y profundo; sin él no hay hombre ni ser noble, y sí mucha comedia humana ejemplar de santón falso, carente de generosidad y convertido en un personaje novelesco en la deriva de la vida. No hay vida auténtica sin vocación aunque ésta procede de aquélla, lo demás es rebaño y desmoralización, muerte en vida y suicidio. Sin proyecto ni futuro todo se vuelve demagogia y furia destructiva. Hoy se necesita un nuevo proyecto vital en ciencia, en moral y en arte, algo que sea realmente trascendental. No se trata de la fuerza sino de la calidad humana, de la misión que define el nivel de la persona y le hace noble o chabacano, independientemente de la clase social, y que lleva al hombre de lo finito a lo infinito desde la vida diaria de todos y cada uno.

Para Ortega, la historia es fundamentalmente la realización progresiva de la moralidad, de la vocación y la misión, de la salvación y resurrección total de la vida, del hombre y del mundo que incluye también la renovación material y corporal especialmente en las épocas de cansancio que piden una vida nueva plena de energía superflua y libérrima. La historia avanza imparablemente hacia el futuro y lo definitivo cuando cada cual es leal a sí mismo y a la realidad, en la vida concreta, con magnanimidad y con dignidad frente a la inmoralidad de la violencia, de la muerte y la destrucción, y la falta de moralidad social. El socialismo, según Ortega, ha tratado de crear esta moralidad, pero la violencia anida entre patronos y obreros. Y lo peor de todo es que aquélla es aplaudida por muchos creando una pedagogía nefasta del crimen.

Según Ortega, hay que crear una nueva cultura, un nuevo pueblo, una nueva fe y una nueva esperanza que alumbre una nueva moral desde las profundidades de la vida íntegra, original, magnánima, inagotable y divina: Dios sabe de esto mucho más, nos dirá Ortega. Es la vida incondicionada y el amor incondicional, el Dios exuberantísimo. Hay que salvar la realidad y la vida superior y el amor en la vida de carne y hueso que nos revela la realidad enigmática donde tropezamos con Dios y los valores que desde la vida nos urgen, entre el tiempo y la eternidad, la presencia y la ausencia, las facilidades y las dificultades, y nos llevan a compartir —no ventrílocuos del Absoluto sino como amigos de los hombres y mujeres sencillos del pueblo— con religiosa tristeza la amarga realidad de la vida española. Es urgente el intentar ser vitalmente buenos y no simples fariseos bien parecidos o físicos camuflados de metafísicos. Hay que tener voluntad de ser hombres grandes en lo pequeño y mínimo sin caer en la tentación de los activistas insensatos. Es preciso ser humanos en todo, en lo eterno como en lo temporal y aceptar el destino impávidos como el místico: técnica y ética, ciencia y religión. Es el hombre, hoy y aquí, un Dios de ocasión encarado al infinito y a su destino vital, personal, y comunitario, que debe conducir sin revolucionarismo desalmado ni anarquía institucional la triste y expectante vida española en su realidad menesterosa.

El Dios verdadero y su religión une a los hombres, pero la masa insolidaria y el anarquismo eclesiástico y aristocrático han hecho imposible una España en paz y en convivencia. Es una anarquía de valores en fuga y un ateísmo de todo (V, 515), por pura frivolidad. Según Ortega, en el Estado español de las autonomías, como consecuencia de esa fe individualista y anárquica, tampoco la religión ha sido fermento de unidad y comunión; un cristianismo sin cultura, monolítico y uniforme, no ha podido soportar una diversidad plural y creadora.

A la religión se le puede echar la culpa de todo pero tampoco esto es cierto. La religión debe ser fermento social. Ya no tiene sentido, según Ortega, el anticlericalismo. El poder tradicional de la Iglesia se esfuma poco a poco. Esta Iglesia debe ser Iglesia peregrina con la humanidad que sufre. Hay que humanizar el Estado y la Iglesia sin confundirlos ni utilizar la fe ni el nombre de Dios en vano. Es necesario fomentar un religioso respeto entre todos sin huir de este mundo ni confundir las cosas de Dios con las de los hombres, la Iglesia con el Estado o viceversa. La religión debe llegar al pueblo, con vida, pero sin resolverse en un campo de batalla política. Hay que promover el derecho frente a la fuerza y a orillar la religiosidad patrioterica y antidemocrática.

Según Ortega, España yace en una gran miseria moral y política, carece hoy de ideal y nivel cívico válido, a causa de la anarquía social de la Iglesia y la aristocracia. Hoy es el día en que aún es necesario civilizar a España en todo:

En respeto, en religión, en ciencia y en conciencia social. Ortega deseaba colaborar en esta tarea porque España se encuentra muy mal y si no mejorara de su desorientación pública caminaría irremisiblemente a una revolución violenta. Ortega no predica el anticlericalismo, que no mejora las cosas, sino una especie de socialismo religioso: Dios es el gran socializador y culturizador del mundo. Hay que ir hacia una santidad laica y cívica como hizo Pablo Iglesias, crear un pueblo con conciencia ética popular y social en comunión de todos los santos y en justicia.

Ortega desea organizar al pueblo y mejorarlo, sin politicismos innecesarios. Hay que evitar la gangrena española y la inercia de la España oficial, incluida la clerical. Unamuno ha sido, en este sentido, según Ortega, el gran despertador de una España cansina, llena de hambre y frivolidad, preparada a bien morir. Y puesto que de lo malo hemos tenido todo, Ortega nos dice que hemos de ser todos mejores. Hay que crecer en generosidad, tener serenidad e ideas claras, sobre todo ante el vértigo electoral, y dejar de confundir política y religión. Es preciso ahuyentar el misticismo demoníaco derrotista hispano, promover el diálogo y el esfuerzo sin esperar milagros. Hay que denunciar la corrupción, descubrir la España dolorosa y caminar hacia la reforma nacional sin utopismos violentos ni egoísmos supercorruptos, pequeño burgueses, o anarquismos insensatos. Hay que hacer un esfuerzo de reflexión para evitar un Estado arbitrario, generador anárquico, que impide cualquier reconstrucción de la nación y de las instituciones.

La dictadura censura a Ortega por su intento, pero él busca una España nueva, una vida nacional para todos y con todos, con auténtico nivel intelectual y religioso, en un Estado y con una Iglesia sin privilegios. Es ineludible también impulsa la decencia jurídica y superar el matonismo. No hay que alimentar fantasmas revolucionarios sino animar las instituciones y el sentido religioso y comunitario frente al particularismo egoísta de los grupos y las clases sociales. Se debe hacer un plan económico nacional. Además, las leyes deben aceptar y reconocer a la Iglesia con su propio sitio en la sociedad pero sin privilegios, al servicio del pueblo y no al revés. Hay que huir de agresiones insensatas al catolicismo, pero sin otorgarle lugares privilegiados en la enseñanza. Cuando no hay educación para todos, la revolución llega sin demora. Por eso, en la marcha reformadora se ha de avanzar despacio pero con energía. Se ha utilizado demasiado la religión en política.

Hay que hacer una política para todos, para España entera, con un sentido noble de las cosas y dotar a España de un alma nueva: su alma eterna. Se han de evitar los equívocos político-religiosos y crear un cristianismo activo, no de muertos; con una escuela laica, no irreligiosa, con un Dios de los hombres (Pestalozzi) de todos los hombres, no de unos pocos. Se necesita rehacer

la convivencia y la fraternidad nacional, resucitar España. El krausismo lo intentó pero el catolicismo oficial se lo impidió tanto a nivel doctrinal como en la práctica social y se prefirió una religiosidad individualista y particularista frente al sentido comunitario y social del verdadero catolicismo. Pero España será comunitaria o no será.

Conviene también acostumbrarse a resolver los problemas pacíficamente, sin histerismos, con sentido cívico del deber concreto y de la propia misión personal y social. Hoy la envidia corroe todavía el alma nacional. El extremismo, también el religioso, aunque con grandes virtudes, impide una vida cívica normal. Es la España, dura y áspera, de las grandezas que no pueden ser eternas como la meseta guiada por el Escorial imperial a la vez melancólico y cristiano. Es el discurso de la guerra tallado en piedra que llena toda la vida de nuestro pueblo, incluida la religión, con una furia española montaraz sin educación ni cordura ni modernidad inteligente y noble.

España huele por eso a hospital, sin salida de futuro. Necesita España una profunda renovación moral y cívica. Ni la monarquía ni la Iglesia le han ayudado a hacerla. Es un querer serlo todo a la vez con aires de grandeza divina e insensata. Es también la dejadez del catolicismo español que hace pasar sus vicios por religión. Para una nueva España, sin barbarie institucional ni demagogia, con moral y mandamiento, y sin la soberbia cerril, alterada y confusa que nos caracteriza, se necesita un grupo de intelectuales católicos, nos dice Ortega, que ayuden con nueva religiosidad a sacar el país adelante.

Cada español debe volver a sí para trabajar juntos sin hacer más esperpentos; reconciliar la vida oficial con la real, curarse del 'mal de España' y convivir y sobrellevarse en libertad y mutua comprensión. No hay que quedar embarrancados ni perdidos entre grandes aspavientos, según es tradicional, no sabiendo ni lo que es España ni qué sea su cristianismo. Lejos de la desmovilización cívica y religiosa tradicional, de nuestra tibetanización, la fe debe convertirse en confianza en Dios y en los demás en vez de continuar como insulto o arma arrojadiza o fe alucinada que nada sabe del presente ni del futuro, ajena a la vida real y utilizada según los intereses más turbios y egoístas que terminan por poner en cuestión a Dios y a la convivencia. España necesita moral, —no moralina—, armonía, convivencia y fraternidad solidaria, que la aleje del actual cabilismo propio de un pueblo dormido, preparado a bien morir. El problema de España es la justicia social, no las órdenes religiosas.

España, propiamente, no existe; hay que hacerla de nuevo con paz y cultura y no basta con dedicarse a poner orden o adoptar posturas histéricas o poses grandilocuentes, pues, al fin y al cabo el que sufre es el pueblo; y ése es el problema de España: la penuria social, no la cuestión religiosa. España es un país de distraídos. Hay que reanimar la esperanza española para abando-

nar de una vez por todas, la inercia. Sólo la justicia evita las revoluciones; de ahí la lógica de la llamarada obrera tras el embrollado panorama político español plagado de caciques sin disciplina. Es urgente organizar al pueblo para trabajar y colaborar sin recurrir constantemente ni a los cristazos de la derecha ni a la iconoclastia de la izquierda.

Si se pregunta ¿dónde está España? Ortega responderá: en nuestro trabajo, en el fondo insobornable de nuestro ser y de nuestro pueblo que hemos de reanimar. Hay que profundizar en los misterios de la vida española para no repetirla aburridamente, sin cabeza, y contra los demás. Pues en esta España enferma llena de parálíticos y epilépticos se necesita la continuidad trascendente vital e institucional. No es posible tratar a España quirúrgicamente siglo tras siglo y lustro tras lustro. Tampoco es posible seguir con un cristianismo socialmente ineficaz y por eso inútil; se debe aspirar a una religión con nivel intelectual y socialmente comprometida. Es fundamental emprender una cruzada contra la incultura para reformar España y pensar en grande, y dejar de 'zorrear con los zorros'.

Hay que llamar a España a resurrección, a una conciencia política insobornable y unirse solidariamente contra la muerte y la destrucción por una convivencia entre todos. Es urgente ponerse al día en educación y moral y dejar de ser demócratas fuera de lugar sin reducirse a puro plebeyismo. Conviene la serenidad y la energía a la vez, llegar a todas las gentes, convocar a todos, pues Dios ha venido a la humanidad para reunirla de nuevo en una unidad eucarística con voluntad de entendimiento, nos dice Ortega.

Hay que crear una cultura española. Buscar la unidad en la diversidad y el respeto a todos en sus valores que eso es la nobleza y la voluntad de bien y no el hotentotismo español que se piensa único en el universo mundo y crea el anarquismo en el campo y la ciudad y el misticismo insolidario, aristocrático o popular, que con persistencia nos destruye. Es menester hacer una nación conciencia y religión, con arte y derecho y valores sociales para navegar así hacia los amplios mares del espíritu del pueblo y no hacia un nacionalismo de vía estrecha. Hay que hacer una vida trascendente de la realidad cotidiana con solidaridad personal, regional, nacional e internacional, pues hoy vivir es convivir. Es imprescindible aspirar a una vida ecuménica que sabe del misterio de cada hombre y de cada pueblo, no a un unitarismo estéril. Hay que conllevarse con una religión de la vida concreta y resucitar a la vida, sin temor, para llegar a una vida espiritual enraizada en los valores superiores y profundos de la vida: Dios y la vida unidos, lo divino y lo vital mutuamente amparados en una religión de la vida y del amor, de lo eterno en el hombre temporal, frente a la cultura de la inmolación y la destrucción. En este sentido, Dios es la realidad radical, la vida en plenitud, en la que Dios habla y en la que se decide nuestro ser y nuestro destino tanto temporal como eterno.

Hay que modernizar España, también el catolicismo español. En ese sentido Ortega descubre la nueva frontera, el nuevo horizonte español y siente el dolor de España como un dolor religioso, porque el catolicismo español no ha ayudado a mejorar hondamente la vida española y sofocó los más nobles intentos krausistas —más tarde también los orteguianos— de unir religión y ciencia, fe y vida.

La polémica y el esfuerzo de la modernización religiosa y social de la vida española ha continuado en los nuevos orteguianos, en el orteguismo católico: Marías, Laín, Zubiri, Aranguren, en el que se quiere tener, a la vez y sin división: a Dios y al hombre, cristianismo y filosofía, moral y vitalidad, religión y sociedad, ciencia y fe, fe y humanidad, un Dios de los hombres y entre los hombres, sin trampas saduceas ni reverendas vaguedades. Una religión de la vida concreta que implique una profunda integridad ética personal y social para una reforma a fondo del ser y de la vida española. Tras Ortega, dicen los orteguianos: queremos fe y ciencia, somos peregrinos de lo divino animados por un divino descontento que nos invade y nos impulsa como a felices caminantes por este valle de lágrimas en busca de una vida fecunda, exuberante y dichosa. Ésa es la vida en plenitud que aún nos falta. Es el ser esencial de nuestra realidad, lo que buscamos, pero que aún brilla por su ausencia y nos falta. Como nos decía Ortega: '¡Dios nos falta!'. Encontrarle es tener la sabiduría y la felicidad y la vida...

En *definitiva*, vemos que hay en Ortega un gran sentido de lo religioso. Habla con mucha frecuencia del cristianismo y siente su propia emoción ante determinadas frases y pasajes de la vida de Jesús. Ortega había concebido un gran respeto hacia el cristianismo auténtico, pues conocía con cierta profundidad la mejor teología alemana (O. González de Cardedal). Por tanto, como ya dejamos dicho, Ortega no habla, como se solía suponer, en religión, *ex ignorantia* sino *ex abundantia*, con amplio conocimiento de causa.

Además mantiene, desde el principio, fundamentalmente la misma postura: respeto a la religión y negativa al anticlericalismo vulgar. No obstante, ante la religiosidad institucional y jerárquica y estatutaria, Ortega mantiene fuertes reservas, puesto que con frecuencia se ha utilizado la fe en función de intereses mezquinos o inconfesables. Particularmente, Ortega es sensible al problema de la enseñanza ya que para él no hay propiamente ni radicalmente ricos ni pobres sino que están los que pueden ir a buenos centros de enseñanza (ricos) y los que se ven obligados a frecuentar centros de enseñanza deficientes (pobres). En este sentido, como en el de la justicia o en el de la incultura religiosa, el choque de Ortega con el catolicismo oficial de corte tradicionalista es muy fuerte.

A pesar de Todo Ortega consideraba que quien se toma la vida en serio es

un hombre religioso e incluso cristiano, como diría Paul Tillich, sucesor de Max Scheler en Frankfurt. En ese sentido la religión como antifrivolidad y respeto a todo y a todos es una realidad muy presente en Ortega como lo es su dedicación a los demás por su trabajo y su lucha, con un nuevo nivel intelectual, por la verdad y la cultura profunda, universal y en ese sentido católica. Ortega quiere ciencia y religión, fe y vida y cultura. Según hemos descrito ya, Ortega propone además una reforma a fondo del catolicismo español para ponerlo al nivel de la cultura religiosa católica europea. Desea también Ortega un catolicismo que incida en la vida real y supere los vicios de la vida española en vez de santificarlos. Pide además Ortega una religión de la vida que ahuyente los fantasmas del ritualismo y el fariseísmo, tan propios de nuestra religiosidad aparente. Para ello desea que un grupo de intelectuales católicos asuma todas esas importantes tareas que son también decisivas para sacar adelante la vida española.

Todo ello demuestra que el pensamiento de Ortega no contradice el cristianismo. Por el contrario, quiere ponerlo al día para que dé frutos más fecundos. Es lo que ya habían hecho en Europa Max Scheler, Guardini, Przywara, Barth o Bultmann y Otto. Todos ellos eran bien conocidos por Ortega. Ni siquiera pedía Ortega tanto como los modernistas. Se contentaba con lo que algunos de estos autores católicos como Przywara o Guardini proponían: Un catolicismo culto, una fe con inteligencia, no vaga ni abstrusa. Como ha demostrado un buen grupo de orteguianos españoles, eso no sólo es posible sino que es también deseable y en gran parte ellos mismos han realizado ese ideal orteguiano del catolicismo. La simiente de Ortega ha dado, por tanto, sus buenos frutos y éstos nos remiten a su árbol paterno. Asumamos, pues, lo mejor de Ortega y olvidemos lo que ya no pueda ayudarnos en nuestro propio camino. Tal ha sido nuestro intento. Pero el misterio de Ortega permanece.

Domingo NATAL

APÉNDICE

FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA Y GASSET
Fortuny, 53 - 28010 Madrid - Téf. 410 44 12

8 de Mayo, 1986

Sr. D. Domingo Natal Álvarez
Paseo de Filipinos, 7
47007 VALLADOLID

Estimado amigo,

He recibido su carta del 28 del pasado y me plantea Vd. un problema difícil para mí puesto que, hasta ahora, no se habían hecho citas tomadas del Archivo. Por un lado, pesa sobre mí ese respeto que siempre quisiera uno conservar con respecto a papeles personales e íntimos, papeles de trabajo que no estaban destinados a la publicación. Por otro lado, comprendo que no tiene sentido un Archivo que no se utilice para nada.

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.

Como regla general, si Vd. utiliza estas citas en su tesis tiene que especificar que se trata de notas de trabajo que nunca habían sido concebidas para una ulterior publicación. Hay, en efecto, que especificar la signatura del rollo a que corresponde pero aclarando antes ese carácter general que tiene lo que se va a citar.

He consultado el microfilm y querría especificarle lo siguiente:

—Rollo 22,2 JK 49/110: Conforme.

—Rollo 22,2 JK 43/110: Debe Vd. citarlo incluyendo el párrafo anterior:

«Es preciso que el catolicismo no siga siendo un pretexto para que no se organicen decorosamente las funciones *sine quibus non* de la vida nacional. No hay una química o una medicina católica frente a otra heterodoxa.

El catolicismo sirve de encubridor para que los incompetentes ganen las cátedras, entren en las academias y asciendan a los puestos donde se dirigen actividades nacionales».

—Ibid.: Preferiría que pusiera el título de la nota:

«Religión efectiva», copiando exactamente el texto completo (*).

* «Religión efectiva

La mayor parte de los hombres y mujeres que se dicen católicos no tienen la más ligera sospecha del contenido de esa fe: *no son*, pues, católicos. Esta advertencia negativa nos incita a definir positivamente el contenido de la religión; por ejemplo, el español y española medios. La distinción de la fe implícita es una ocultación de la situación efectiva. Creer a la Iglesia no es creer en el Dios determinado de esa iglesia».

- Rollo 22,2. JK 42/110: Conforme.
- Rollo 22,2. JK 42/110: Conforme.
- Rollo 22,2. JK 44/110: Conforme.
- Rollo 22,2. JK 42/110: Hacer la cita más completa:

«Dentro de mi ideal político no cabe la idea de prohibición. La función del Estado ha de ser siempre positiva: exigir. Pues bien, yo pienso seriamente que si hubiera algo merecedor en absoluto de ser prohibido ese alo (sic) sería el librito de los *Ejercicios espirituales* y su práctica. Bandolerismo espiritual - Atraco de las almas».

Creo que con esta modificación me quedo más tranquila y espero que me mande Vd. enseguida un ejemplar de su escrito. Ni que decir tiene que debe Vd. hacer mención del Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset, Sección de Notas y Bibliografía, y luego las notas concretas tal como Vd. las señala.

Reciba con este motivo un cordial saludo

Soledad Ortega
Presidente