

Meditaciones orteguianas

Edición de Esmeralda Balaguer García
y Carlos X. Ardavín Trabanco

Nexofia



la torre del Virrey

instituto de estudios culturales avanzados

Edita:
Instituto de Estudios Culturales Avanzados
La Torre del Virrey

NEXOFÍA, LIBROS ELECTRÓNICOS DE LA TORRE DEL VIRREY,
colección dirigida por Esmeralda Balaguer García

Apartado de Correos 255
46183 l'Elia (Valencia), España

<<http://www.latorredelvirrey.es/nexofia>>
<info@latorredelvirrey.es>

Diseño y Maquetación:
Esmeralda Balaguer García
(según una idea original de Andreu Moreno)

ISBN 978-84-09-06680-3

CARLOS X. ARDAVÍN TRABANCO Ortega y Gasset en el siglo XXI	7
CRONOLOGÍA	23
BIBLIOGRAFÍA	28
GONZALO NAVAJAS Ortega y Gasset dialoga con el 98. Saber / vida / nación	51
FRANCISCO JOSÉ MARTÍN La parábola de los talentos (para una fenomenología de la Generación de 1914)	80
ELOY E. MERINO “Bomba atómica mental”: la metáfora como conceptualización epistemológica en Ortega y Gasset	97
JAIME DE SALAS Algunas notas sobre Ortega como intelectual público	125
EDUARDO SUBIRATS Las elites y las masas	136
JOSÉ MIGUEL MARTÍNEZ CASTELLÓ Europa y amor en Ortega: una lectura sobre los refugiados	161
VERÓNICA SORIA MARTÍNEZ El tecnicismo y la impopularidad del arte de vanguardia	199

MARNIE BINDER	
La teoría pragmatista de la historia en José Ortega y Gasset	225
ALEJANDRO MARTÍNEZ CARRASCO	
Ortega y el cristianismo como filosofía	254
ESMERALDA BALAGUER GARCÍA	
Ortega en el exilio. El Intelectual y el Otro	283
JAIME SILES	
Ortega y la Filología	305
NOTICIA DE LOS AUTORES	321

ORTEGA Y EL CRISTIANISMO COMO FILOSOFÍA

Alejandro Martínez Carrasco

En su obra inacabada *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, de 1947, Ortega afirmó que la auténtica filosofía cristiana quedó nonata por culpa de la influencia griega, “y con ello ha perdido la humanidad una de sus más altas posibilidades”.³⁶² Unos años antes, en el curso *El hombre y la gente* de 1939-1940, había llegado a anunciar incluso un estudio sobre el concepto de filosofía cristiana en pugna con Étienne Gilson.³⁶³ Anteriormente

³⁶² *La idea de principio en Leibniz*, IX, p. 1023. Las obras de Ortega son citadas por la edición *Obras completas*, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010, 10 vols. Se citan sin anteponer el nombre del autor e indicando en números romanos el volumen.

³⁶³ Cfr. *El hombre y la gente* (curso de 1939-1940), IX, p. 299.

ya había descrito el cristianismo como una de las grandes experiencias humanas, que Descartes había intentado continuar filosóficamente,³⁶⁴ y se había lamentado de que la inspiración cristiana hubiese sido poco aprovechada para la interpretación de las cosas.³⁶⁵ Valgan estas pocas afirmaciones como muestra del interés de Ortega por el cristianismo desde el punto de vista filosófico.

Antonio Regalado insistió en su clásico libro *El laberinto de la razón* en el acercamiento del Ortega de la segunda navegación al cristianismo como inspiración filosófica. Más aún, para este autor la filosofía madura de Ortega es una síntesis entre el cristianismo y Grecia; afirmación que evoca la declaración expresa de Ortega de querer unir la idea cristiana de la vida, bajo la imagen del valle de lágrimas, con la idea griega, bajo la imagen del *stadion* deportivo, también reflejada en las conocidas páginas de *La idea de principio en Leibniz* sobre el lado dramático y el lado jovial de la filosofía. Un aspecto más, éste de la presencia del cristianismo como motivo filosófico importante, en el que cabe percibir la influencia de Heidegger, cuya profundización en la finitud y temporalidad de la vida humana había ido de la mano de la reflexión sobre el cristianismo y la experiencia religiosa y de la lectura de San Agustín.³⁶⁶

Con estas observaciones no pretendo dar a entender ni mucho menos que la filosofía de Ortega nazca del cristianismo o que haya ido madurando y perfilándose impulsada por una directa influencia cristiana. Más exactamente, cuando en su etapa madura dirige una atención especial al cristianismo lo entiende e interpreta

364 Cfr. Guillermo Dilthey y la idea de vida, VI, p. 225.

365 Cfr. *En torno a Galileo*, VI, p. 500.

366 Cfr. A. REGALADO GARCÍA, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 139-142, 198, 218-222. Cfr. también P. CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 159-164.

en función de su propia filosofía, al servicio de ella podríamos decir. Esto explica también la valoración ambigua o dual que hace del cristianismo en función de frente a qué adversario lo trae en cada momento a colación; así, encontramos valoraciones claramente positivas cuando se enfrenta al racionalismo y ve al cristianismo de su lado, mientras que predominan las negativas cuando lo asimila a posturas nihilistas o existencialistas.³⁶⁷ En cierto sentido, este uso ambiguo y que se podría denominar circunstancial, presente de hecho a lo largo de toda su obra y no sólo en su etapa de madurez, es a la vez causa y consecuencia de la ambigüedad y falta de claridad de los términos religiosos que Ortega emplea, como ha hecho notar algún intérprete.³⁶⁸

De hecho, precisamente este acercamiento que cabría llamar interesado al cristianismo, visto siempre a la luz de las ideas que le interesa subrayar en cada momento, es fuente de parcialidades o relativas deformaciones en su interpretación, cuyo examen crítico se va a dejar aquí de lado.³⁶⁹ El objetivo de este trabajo es ver cómo se puede entender la filosofía de Ortega a la luz de sus comentarios sobre el cristianismo y la llamada filosofía cristiana; no me interesa tanto ver qué dice sobre el cristianismo y si eso responde a la verdad o no, sino comprender y exponer algunos puntos centrales de su filosofía. De este modo, pretendo en estas breves páginas dar razón de su interés por el cristianismo como filosofía, o, mejor dicho, como inspiración para la filosofía, y de la perspectiva e intencionalidad que dirige este interés.

367 Cfr. A. REGALADO GARCÍA, *El laberinto de la razón*, p. 202.

368 Cfr. A. MORENO FERNÁNDEZ, 'Ortega y Gasset: religión y problema en España', *Pensamiento*, vol. 67, 253 (2011), p. 486.

369 Para un examen crítico de su interpretación del cristianismo cfr. M. P. RAMIRO DE PANO, *Dios y cristianismo en Ortega y Gasset*, Universidad Complutense, Madrid, 1997, esp. la introducción y el capítulo IV.

INTERÉS POR EL CRISTIANISMO. A menudo se ha hecho notar la frecuencia con la que Ortega habla de Dios o la religión en sus *escritos*, a la vez que la brevedad y fragmentariedad de estas menciones. Aunque no haya sido uno de los temas predilectos o habituales de los investigadores sobre la obra orteguiana, tampoco ha sido un tema ignorado. Sobre la religión en el pensamiento de Ortega existen tres monografías,³⁷⁰ además de un cierto número de artículos de valor e interés desiguales, sin contar otros libros en los que este tema, sin ser el central, ha sido tratado con cierto detalle. Aunque aquí tocaré algunos aspectos ya presentes en parte en esta bibliografía existente, me propongo una finalidad diferente: examinar de modo sistemático la intencionalidad del uso del cristianismo por parte de Ortega de tal modo que ayude a reflejar algunos de los puntos de su propia filosofía que en sus últimos años más interés tenía en subrayar.

Por supuesto no se trata de ver si Ortega fue o no cristiano y en qué medida, o cuál fue su relación personal con el cristianismo, cuestiones sobre las que se puede encontrar abundante información en libros y artículos publicados de carácter biográfico.³⁷¹ Es evidente que

370 M. P. RAMIRO DE PANO, *Dios y cristianismo en Ortega y Gasset*, tesis doctoral muy completa y exhaustiva, de enorme interés para este tema, que añade también un análisis crítico de las posiciones orteguianas; D. NATAL ÁLVAREZ, 'Ortega y la religión. Nueva lectura', *Estudio Agustiniiano*, vol. XXIII, fascs. I, II y III, 1988, y vol. XXIV, fascs. I, II, III, 1989. También originariamente una tesis doctoral y también muy exhaustiva, pero que se queda en una mera recopilación de citas y paráfrasis, sin apenas esfuerzo analítico; y L. M. PINO CAMPOS, *La religión en Ortega y Gasset*, Ediciones del Orto, Madrid, 2000, libro muy breve que prácticamente se reduce a un resumen de los textos en que Ortega habla de religión.

371 Una breve síntesis de esta cuestión, con referencias a diversas fuentes significativas, cfr. M. P. RAMIRO DE PANO, *Dios y cristianismo en Ortega y Gasset*, pp. 252-257; también, apoyándose sobre todo en lo que puede vislumbrarse en sus escritos, en L. M. PINO CAMPOS, 'Dios en José Ortega y Gasset: una síntesis', *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, ed. de J. L. CABRIA, J. Sánchez-Gey, Sígueme, Salamanca,

Ortega, nacido en una familia profundamente religiosa y que recibió una formación católica en su juventud con los jesuitas, estaba familiarizado con el cristianismo desde su infancia. Tuvo asimismo un buen conocimiento de algunos teólogos contemporáneos, especialmente del ámbito protestante; no hay que olvidar que la teología tenía un protagonismo muy importante en la Universidad de Marburgo, donde pasó dos años en dos estancias diferentes, que tan relevante fue para su formación intelectual y donde trabajaban personalidades como Bultmann o Rudolf Otto. También son conocidas sus manifestaciones y declaraciones públicas de acatolicismo, junto con el respeto que siempre mantuvo hacia la religión, incluyendo la cristiana, y su repulsa al anticlericalismo.

Por otra parte, el establecimiento en las universidades españolas de la escolástica como filosofía propia del franquismo tras la Guerra Civil, como reacción a la renovación y apertura filosófica que se había ido promoviendo en los años anteriores, en buena medida gracias al propio Ortega, es un contexto imprescindible para entender las embestidas del pensador madrileño durante esos años contra el escolasticismo y la filosofía cristiana tal como se entendía usualmente, especialmente presentes en *La idea de principio en Leibniz*. De todos modos, entrando más propiamente en los motivos internos de su pensamiento, su filosofía fuertemente intramundana deja poco espacio al *pathos* religioso, por mucho que algunos autores descubran en ella un difuso misticismo laico.³⁷²

2002, pp. 90-96.

372 Cfr. J. GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO, *La mirada de El Espectador. Conocimiento y método en Ortega*, Ediciones Isabor, Murcia, 2008, pp. 148-150. Me refiero aquí al *pathos* religioso en sentido más propio y estricto, es decir, como el que se encuentra por ejemplo claramente en Unamuno. Sin embargo, para Ortega la actitud religiosa consiste básicamente en una actitud de respeto hacia las cosas; en este sentido orteguiano sí que cabe hablar en su pensamiento de *pathos* religioso.

A pesar de este carácter fundamentalmente intramundano de su filosofía, y sin negarlo lo más mínimo, es notorio el abundante uso en toda época de imágenes bíblicas y cristianas, de motivos y conceptos teológicos y de ideas y términos de resonancias netamente religiosas; como ejemplo de las primeras destaca quizá especialmente la imagen del Paraíso y del pecado original, de los segundos cabe mencionar por ejemplo la idea del hombre como Dios de ocasión, para la que se apoya en Nicolás de Cusa, y de los terceros basta con pensar en los conceptos de salvación y de perdición. Este uso cabe verlo en la línea de Kant y los idealistas alemanes posteriores, que Ortega leyó frecuentemente desde su juventud y que tanto uso hicieron de ideas cristianas en clave secularizadora y desmitologizadora. También se puede poner en conexión con otros autores más contemporáneos que no dudaron en echar mano de este tipo de imágenes y conceptos, como Unamuno o Heidegger. En Ortega, en continuidad con todos estos autores, cabe percibir esa misma secularización de ideas teológicas y tendencia o perspectiva desmitologizadora y culturalista de la religión.³⁷³

Para el estudio que aquí me propongo me centraré en la filosofía madura de Ortega, es decir, la elaborada a partir de finales de los años 20, la conocida, haciendo eco al prólogo que escribió en 1932 a una edición de sus obras, como segunda navegación. Es en esta etapa de madurez donde la presencia e interpretación del cristianismo toma una importancia creciente y donde cabe ponerla más en relación con sus propios esfuerzos filosóficos. Por eso, aunque también se pueden encontrar interesantes menciones al cristianismo en obras más tempranas, dejaré, salvo ocasiones esporádicas, éstas de lado.

³⁷³ Cfr. J. L. ABELLÁN, *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Tecnos, Madrid, 1966, pp. 105, 125; C. MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid, 1968, p. 419; M. P. RAMIRO DE PANO, *Dios y cristianismo en Ortega y Gasset*, VII, p. 313.

En esta segunda navegación cabe encontrar dos grandes razones o motivos del interés filosófico de Ortega por el cristianismo. En primer lugar, motivo subrayado ya desde su curso *¿Qué es filosofía?*, justo al inicio de esta etapa de madurez, ve en él una posible alternativa, desgraciadamente nunca consumada, a la filosofía racionalista, a la ontología nacida en Grecia, que Ortega quiere combatir. En este sentido, sus ideas sobre una posible filosofía cristiana las confronta expresamente con el libro *El espíritu de la filosofía medieval* de Gilson, publicado en Francia en 1932, para quien la verdadera filosofía cristiana es la elaborada en la gran época de la escolástica medieval de inspiración aristotélica, sobre todo de la mano de Santo Tomás de Aquino: opinión exactamente opuesta a la de Ortega, como más adelante tendremos ocasión de comprobar. El contexto de esta primera razón es la tarea que Ortega se propone de emprender una reforma de la filosofía frente al intelectualismo reinante en la tradición filosófica occidental; para esta tarea ve en el cristianismo un aliado y una inspiración todavía aprovechable, de ahí que subraye el paralelismo y cercanía con sus propias posiciones.

El segundo gran motivo de su interés por el cristianismo está en relación con la atención que en los años 30 presta a las épocas de crisis. Ortega tiene la clara conciencia de vivir en una época de crisis profunda y de ahí, por esa acuciante preocupación actual, su interés por analizar otras épocas de crisis.³⁷⁴ Esto es lo que lleva a cabo especialmente en *En torno a Galileo*, libro originado en un curso del año 1933; libro que constituye además uno de los textos centrales acerca de su interpretación del cristianismo. En esta obra analiza las dos grandes crisis anteriores: la que tuvo lugar en la época en que nació el cristianismo, en torno a los siglos I a. C. y I d. C., y la que dio paso a la modernidad, entre los siglos XIV y XVII. En

374 Cfr. D. HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, 'Introducción', en J. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, Tecnos, Madrid, 2012, pp. 25-31.

ambas crisis el cristianismo tuvo un papel protagonista: la primera es la época de la irrupción del cristianismo, que Ortega pone como directa consecuencia de la crisis, y la segunda es la provocada por la muerte del cristianismo como creencia colectiva. De modo implícito Ortega piensa dialécticamente estas dos grandes crisis en relación con la crisis de su propio tiempo. Por un lado, la segunda crisis, la que da inicio a la época moderna, guarda una cierta relación de oposición con la crisis de su tiempo, en el sentido de que en ésta se cierra lo que allí empezó: la crisis que Ortega percibe en derredor es provocada por la muerte de la creencia colectiva que se originó en el origen de la modernidad, es decir, la fe en la razón y en la ciencia, del mismo modo que esta crisis moderna fue el cierre de lo que nació en la primera crisis, el cristianismo como creencia socialmente aceptada; de ahí que en ambos casos surja una cierta relación de combate y negación. Inversamente, Ortega interpreta la primera crisis, la vivida en la época romana, en paralelo a la crisis actual: como ahora, aquel momento fue de profundo escepticismo, en el que el hombre se hallaba sin asidero alguno, náufrago y perdido. Y así como en aquel momento surgió el cristianismo como consecuencia, ahora surgen movimientos nihilistas y existencialistas, que, en este contexto, Ortega asimila al cristianismo, descrito bajo la idea de extremismo:³⁷⁵ actitud que con preocupación ve extendida en la sociedad de su tiempo, especialmente entre los jóvenes.³⁷⁶

Para examinar de un modo ordenado y sistemático lo que en estas páginas me propongo desarrollaré mi exposición en tres partes. Puesto que se trata de estudiar las virtualidades filosóficas que Ortega ve en el cristianismo y en una posible verdadera filosofía cristiana,

³⁷⁵ Cfr. A. REGALADO GARCÍA, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 224-225.

³⁷⁶ Cfr. *En torno a Galileo*, VI, pp. 458-464.

en primer lugar vale la pena ver qué entiende por *filosofía cristiana*, si algo así puede existir, posibilidad que en ocasiones él mismo niega y otras afirma; este primer punto permitirá también acercarse a la idea que Ortega tiene de la filosofía, tema ya de suyo central y complejo en su pensamiento. En segundo lugar, expondré de modo breve y sintético los rasgos esenciales que para él definen el cristianismo como interpretación de la realidad. Por último, señalaré el paralelismo y sentido de esos rasgos esenciales del cristianismo en conexión y a la luz de los propios esfuerzos filosóficos de Ortega.

¿UNA FILOSOFÍA CRISTIANA? Esta pregunta por la posible existencia de una filosofía cristiana recuerda sin duda al célebre cuestionamiento de Heidegger que la acaba definiendo como “un hierro de madera”: es imposible para el pensador alemán una tal filosofía cristiana porque la filosofía es “un libre cuestionar del Dasein que depende sólo de sí mismo”, tiene un fundamento que es previo a toda fe y que implica una oposición existencial a toda creencia.³⁷⁷ Como se verá, el planteamiento de Ortega guarda una estrecha conexión con estas ideas del pensador alemán.

Ya he adelantado que la respuesta de Ortega a la cuestión sobre la posible existencia de una filosofía cristiana es compleja y aparentemente contradictoria; complejidad que en última instancia se deriva de la complejidad y no univocidad del concepto de filosofía en Ortega, que responde a su vez a la riqueza de perspectivas con que aborda el análisis del conocimiento, tema verdaderamente nuclear de su pensamiento.³⁷⁸ Precisamente a la luz de su respuesta se puede percibir claramente la pluralidad interna de la idea orteguiana de filosofía.

³⁷⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, ‘Fenomenología y teología’, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 61-66.

³⁷⁸ Cfr. A. MARTÍNEZ CARRASCO, ‘Conocimiento conceptual y filosofía en

En algunos de sus escritos tempranos ya comparece en ocasiones la posible relación entre la filosofía y la religión al hilo de su interés por entender la esencia de la ocupación filosófica. En *Meditaciones del Quijote*, de 1914, contrapone la religión a la filosofía por referir el misterio de la vida a otros misterios, en lugar de a la claridad del concepto.³⁷⁹ Poco después, en el curso *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* impartido en su viaje a Argentina de 1916 vuelve a insistir en que la filosofía como ciencia es totalmente ajena a la religión, aunque a la vez afirma la esencial proximidad entre ambas desde otra perspectiva, entendiendo la religión no como credo, sino como sentimiento de dependencia, siguiendo a Schleiermacher.³⁸⁰ En el breve ensayo *Un diálogo*, de 1927, casi ya a los inicios de su segunda navegación, insiste una vez más en que de la religión no se deriva una filosofía, aunque en esta ocasión matiza la mutua exclusión: la originalidad del catolicismo radica precisamente en la separación radical entre fe y ciencia, lo que las lleva a reclamarse mutuamente; a ello se refiere la conocida frase de San Anselmo *fides quaerens intellectum*, la fe tiene sed de intelecto.³⁸¹ En cualquier caso, de estas afirmaciones se deduce la imposibilidad de una filosofía cristiana en sentido estricto, que no sería sino una contradicción en los términos.

En su pensamiento más maduro su idea de filosofía y su posible relación con la religión o con una fe se puede sintetizar en tres ideas básicas. En primer lugar, la filosofía es lo opuesto a la religión, a la creencia, porque es posterior: la filosofía surge precisamente

Ortega', *Pensamiento*, vol. 70, 264 (2014), pp. 529-535.

379 Cfr. *Meditaciones del Quijote*, I, pp. 788-789.

380 Cfr. *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, VII, pp. 613-614.

381 Cfr. *Un diálogo*, IV, p. 163.

cuando se pierden las creencias, cuando se pierde la fe en la que se estaba, no es sino “ortopedia de la creencia fracturada”.³⁸² En este sentido la filosofía se alimenta y vive de la inseguridad vital en oposición a la seguridad que proporcionan la religión, el mito o la poesía. Por ello la duda ocupa un lugar central en la filosofía, dudar es la condición absolutamente necesaria para que el hombre sienta la necesidad de dedicarse a algo así como filosofar, la condición para que la filosofía como verdaderamente tal pueda existir: la filosofía no es sino el esfuerzo por orientarse, el esfuerzo natatorio por escapar de la duda, de la inseguridad radical con las propias fuerzas del pensamiento y del conocimiento.³⁸³ En esta perspectiva Ortega parece seguir la línea heideggeriana esbozada anteriormente y que parece concluir en la imposibilidad de una filosofía cristiana que sea verdaderamente una filosofía: la creencia, la fe, en la que parece evidente que debería sustentarse una filosofía que sea específicamente cristiana, es el suelo más opuesto en el que debería apoyarse una filosofía que sea en verdad filosofía.

A pesar de ello, y todavía dentro de esta primera perspectiva, en alguna ocasión aislada matiza esta contraposición entre filosofía y fe religiosa. Así, por ejemplo, en *La idea de principio en Leibniz* señala que también el que está en un mar de creencias se encuentra, como todo hombre, instalado en la perplejidad, aunque sólo sea la perplejidad hacia el futuro, lo que es motivo de duda, de inseguridad, y por tanto de necesitar la filosofía;³⁸⁴ y, aún más lejos, en ese mismo texto asegura que cabe la duda dentro de la fe, y no como simple rasgo

382 *La idea de principio en Leibniz*, IX, p. 1109.

383 Cfr. *Prólogo a una edición de sus obras*, V, pp. 96-97; *Prólogo a Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier, VI, pp. 160-161; *La idea de principio en Leibniz*, IX, pp. 1103, 1111-1115, 1130-1131, 1137, 1151, 1154-1155.

384 Cfr. *La idea de principio en Leibniz*, IX, pp. 1134-1135.

marginal o patológico, y que incluso el estar lleno de dudas sobre el mundo es una consecuencia inevitable de la idea verdaderamente cristiana de Dios.³⁸⁵ Estas afirmaciones apuntan a que quizá no sea tanta ni tan radical la contraposición entre la creencia religiosa y la condición que la filosofía necesita para existir; de todos modos, en este primer planteamiento de la cuestión parece claro que es imposible algo así como una filosofía cristiana.

La segunda idea fundamental gira en torno a la caracterización de la filosofía como crítica de los principios heredados y asumidos, esfuerzo por problematizar aquello que se da por seguro, por liberarse del error y de la fantasmagoría de las apariencias, por la búsqueda de las raíces. Desde esta perspectiva también la filosofía es una actitud radicalmente diferente de la religión: si ésta es una doctrina de salvación, aquélla es una teoría de problemas; si ésta busca mantenerse en una doctrina recibida y segura, aquélla es una fuerza inquieta que pone todo en cuestión, es decir, una fuerza corrosiva y correctiva. Desde esta idea crítica Ortega afirma repetidas veces que sólo cabe libertad y dominio de sí con la filosofía, con el uso crítico y profundo del intelecto: o filosofía o sonambulismo.³⁸⁶

Aunque cuando se mueve en esta segunda perspectiva Ortega no hable claramente de la relación entre filosofía y religión o no siempre las contraponga explícitamente, parece que en su planteamiento sólo caben dos opciones para pensar esta relación: o bien se afirma la superioridad de la filosofía respecto de la religión precisamente por esta capacidad liberadora del tomar conciencia crítica, siguiendo el esquema hegeliano, o bien de alguna manera hay compatibilidad entre ambas, siendo la religión

385 Cfr. *La idea de principio en Leibniz*, IX, p. 1110.

386 Cfr. *Prólogo a una edición de sus obras*, V, pp. 96-97; *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*, VI, p. 25; *La razón histórica (curso de 1944)*, IX, p. 696; *La idea de principio en Leibniz*, IX, pp. 1108, 1126-1128, 1155-1156.

susceptible de una apertura y enriquecimiento hacia y gracias a esta virtualidad crítica de la inteligencia. A pesar de que algunos de sus textos y, sobre todo, la perspectiva desmitologizadora y el cariz general de su planteamiento parezcan apuntar claramente a la primera opción, creo que no es tan fácil ni evidente encasillar de este modo la que podría ser la solución orteguiana; precisamente el distinguir radicalmente las dos actitudes, tan diferentes, parece también hacer más fácil una posible complementariedad o, al menos, no superación de la religión por la filosofía, en la medida en que no son dos actitudes que se hallen en una misma línea o intencionalidad y que por tanto se puedan resolver o subsumir en una síntesis englobante y superadora. En cualquier caso, parece que Ortega tampoco desde esta perspectiva contempla que sea posible una filosofía cristiana.

Sin embargo, la tercera caracterización fundamental parece abrir una perspectiva totalmente diversa, en la medida en que define la filosofía como un sistema de ideas, como la elaboración de la seguridad de un mundo, como una interpretación de la realidad que permita vivir con cierta estabilidad. De ahí que la filosofía sea algo inevitable, porque siempre se necesita una interpretación de la realidad, siempre se vive desde un sistema de ideas, más o menos conscientemente asumidas; incluso el cristiano, como el marxista, paradigmas del hombre de fe para Ortega, tienen necesidad de una filosofía, tienen necesidad de interpretar el mundo, no lo tienen todo resuelto con su creencia.³⁸⁷ En este sentido, el cristianismo implica una filosofía, una construcción conceptual, y puede ser expuesto como un sistema de ideas sobre la realidad, lleva consigo una interpretación de la realidad, como

³⁸⁷ Cfr. *En el centenario de una Universidad*, V, p. 741; *En torno al "Coloquio de Darmstadt, 1951"*, VI, p. 800.

expresamente señala Ortega;³⁸⁸ incluso los principios cristianos pueden inspirar y dar lugar a interpretaciones filosóficas más elaboradas y ulteriores sobre la realidad, lo que supondría hablar de la famosa filosofía cristiana que Ortega ve lamentablemente truncada ya desde el inicio del cristianismo por influencias ajenas. En este sentido sí que sería perfectamente posible una filosofía cristiana verdaderamente tal, es decir, que sea verdaderamente filosofía y verdaderamente cristiana.

Como se ve, esta pluralidad de sentidos de la filosofía en la obra orteguiana hace que en ocasiones hable explícitamente de una posible filosofía cristiana mientras que otras muchas rechaza la posibilidad de una tal filosofía por incompatibilidad de los términos, según qué sentido de filosofía esté subrayando en cada momento. Ahora bien, no por eso hay que pensar necesariamente en una contradicción interna en Ortega, sino que simplemente asume la complejidad interna real del fenómeno desarrollado históricamente y conocido habitualmente como filosofía: una búsqueda de interpretaciones cuando faltan interpretaciones en las que estar, como en la primera y la tercera idea, y una crítica y examen de toda interpretación, como en la segunda; es decir, a la vez y simultáneamente labor positiva y labor negativa, aseguramiento y crítica, dogmatismo y escepticismo; interpretación positiva y conciencia de la limitación y precariedad de cada interpretación.

RASGOS ESENCIALES DEL CRISTIANISMO. En su interpretación del fenómeno cristiano, Ortega tiene mucho interés en describir el momento histórico en que nació, que describe además resaltando implícitamente el paralelismo con su propia época; momento histórico caracterizado por la desesperación del hombre, que ya no confía ni en sí mismo ni en el mundo, y por el escepticismo, que le hace

388 Cfr. *Historia como sistema*, VI, p. 77; *La idea de principio en Leibniz*, IX, p. 1143.

perder toda seguridad y le da sensación de naufragio.³⁸⁹ Es más, cuando explica el contexto histórico para poder entender el cristianismo afirma que en última instancia este contexto es el origen directo del cristianismo, que recoge y se apoya en las ideas y sentimientos reinantes, a los que da expresión y respuesta. Afirmación que parece totalmente intencionada: le permitirá estrechar todavía más el paralelismo entre el cristianismo y algunos movimientos filosóficos de su propia época, como el nihilismo y el existencialismo, a los que considera mera expresión exagerada y circunstancial de la decadencia y el pesimismo reinantes en Europa.

Además, en la interpretación del cristianismo Ortega parece seguir implícitamente el modelo gnóstico. Es decir, interpreta el cristianismo casi como gnosticismo, o, mejor dicho, toma el gnosticismo como modelo de explicación de las ideas centrales del cristianismo;³⁹⁰ opción sorprendente que probablemente se explique por su interés en subrayar el paralelismo con algunos movimientos filosóficos contemporáneos. En este mismo sentido utiliza también las explicaciones del teósofo alemán Franz von Baader.³⁹¹ Aspectos que dan pie a pensar, una vez más, en una interpretación, más que deformada, claramente interesada del cristianismo por parte de Ortega.

Por otra parte, en los análisis que Ortega hace del cristianismo lo que en general tiende a examinar es cómo el cristianismo interpreta la realidad, es decir, tiende

389 Cfr. *Prólogo a Historia de la filosofía, de Émile Bréhier*, VI, p. 160; *Vives*, V, pp. 612-613; *En torno a Galileo*, VI, pp. 452-455.

390 Cfr. *Dios a la vista*, II, p. 607; *¿Qué es filosofía?*, VIII, pp. 282-283. Regalado subraya también la perspectiva gnóstica adoptada por Ortega, en la que ve una significativa influencia de Heidegger (cfr. A. REGALADO GARCÍA, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 139-142, 289-299).

391 Cfr. *La razón histórica (curso de 1940)*, IX, pp. 530-531; *La idea de principio en Leibniz*, IX, pp. 1143-1144.

a acercarse a él como interpretación o como sistema de ideas, dejando de lado otros aspectos más existenciales e incluso más propiamente religiosos. En esto se puede observar de nuevo su lógico acercamiento interesado, es decir, en función de sus intereses específicamente filosóficos.

De un modo sintético, la descripción que hace Ortega de los rasgos esenciales del cristianismo, entendiéndolo, como acabo de indicar, como la interpretación cristiana de la realidad, se podría resumir esquemáticamente en las siguientes afirmaciones:

1. El cristianismo parte del rechazo de este mundo y de esta vida, ideas propias de su contexto histórico, marcado por la desesperación; por tanto, el mundo y, especialmente, el hombre son vistos como nada, como fracaso, un ser esencialmente menesteroso e infeliz que experimenta su vida como naufragio y pérdida. Aquí es donde más se apoya en las figuras del gnóstico Marción y de Baader.

2. Este experimentar la nada de este mundo y de la vida y desesperar de las propias fuerzas hace sentir con intensidad la necesidad de salvación; pero salvación más allá de la nada de este mundo y de esta vida, una salvación en Dios, en lo absoluto.

3. De ahí la dualidad de mundos que, por influencia platónica y en contraposición a la unicidad de la visión judía, se acaba instalando en la visión cristiana de lo real.

4. Precisamente porque esta vida se percibe sin valor propio, simplemente como un momento de paso hacia la otra vida, el hombre se entiende como *homo viator*, siempre en camino, sin posada fija o estable ni meta en la que quedarse y simplemente permanecer.

5. Puesto que el mundo es nada, es algo puramente negativo sin valor, el encuentro y la relación con Dios se llevan a cabo sin la mediación del mundo, en la intimidad del alma, en la soledad. Esta primacía de la interioridad lleva al descubrimiento de la subjetividad, caracterizada

por la intimidad y la reflexión. En esto el cristianismo supone una radical diferencia y novedad respecto de la mentalidad griega, para la que incluso los dioses son parte del mundo.

6. El hombre es concebido por tanto como soledad radical, extraño al mundo: la soledad no es sino la sustancia del alma, el alma es lo que es cuando está sola, liberada del mundo, en la soledad encuentra su auténtico ser. Por tanto, para estar en la verdad necesita convertirse, recogerse dentro de sí, volver a sí, a su interioridad.

7. La vida se entiende también como misión y responsabilidad; es decir, como dedicación. Aunque en alguna ocasión filia esta idea a la religión romana y no tanto a la cristiana,³⁹² habitualmente ve en ella una de las grandes aportaciones y originalidades del cristianismo.

8. Junto a las ideas sobre el mundo y sobre el hombre, hay un tercer ámbito clave en la concepción cristiana: la idea que aporta sobre Dios. Y la idea verdaderamente cristiana de Dios, en consonancia con todo lo anterior, es ver a Dios como lo absolutamente trascendente al mundo, como lo ausente y silente, un Dios que necesita esencialmente revelarse para poder tener experiencia de Él: *Deus ut revelans*, el rasgo central del Dios cristiano para Ortega. Por ello mismo, lo característico del Dios cristiano es ser pura y absoluta voluntad y arbitrariedad, es decir, ser ininteligible; de ahí la tendencia cristiana al irracionalismo, al *credo quia absurdum*.³⁹³

392 Cfr. *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*, IX, p. 1188.

393 Para todos estos puntos cfr. *¿Qué es filosofía?*, VIII, pp. 326-328; (*¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931*), VIII, pp. 423-424, 463; *En torno a Galileo*, VI, pp. 452-455, 461-468, 470-474, 477-478, 497; *Vives*, V, pp. 612-613; *Juan Luis Vives y su mundo*, IX, pp. 455-456; *Idea del teatro*, IX, p. 858; *La idea de principio en Leibniz*, IX, pp. 1109-1110.

En último término, hay dos grandes imágenes que para el filósofo madrileño resumen la idea cristiana sobre el mundo y la vida: la del mundo como valle de lágrimas, de la que Ortega alaba su profundidad;³⁹⁴ y la del cristianismo como extremismo, es decir, como movimiento de simplificación, de focalización reductiva en un extremo de la vida, que en este caso consiste en rechazar toda justificación y motivación intramundanas y preocuparse únicamente por la justificación absoluta, en rechazar todo lo natural e intramundano, considerado como nada, y preocuparse única y exclusivamente por lo sobrenatural y ultramundano.³⁹⁵

Según Ortega, estos rasgos esenciales del cristianismo pudieron haber hecho nacer una verdadera filosofía cristiana, verdaderamente fiel a la originalidad de la interpretación cristiana de la realidad, pudiendo haber sido una gran aportación a la filosofía. Sin embargo, la influencia ya desde su cuna, aunque agravada en la Edad Media con la recepción del aristotelismo, de la filosofía griega, con una visión opuesta a la cristiana, frustró este intento. Aquí se centra la disputa de Ortega con Gilson, para quien la máxima expresión de la filosofía cristiana estaba constituida especialmente por Santo Tomás de Aquino; por el contrario, y criticando expresamente la posición de Gilson, para Ortega Santo Tomás no es sino una paganización del cristianismo, una traición, al abandonar la inspiración cristiana y asumir la perspectiva cósmica e intramundana de Aristóteles y, en general, de la metafísica griega, que tiende a entender todo bajo el paradigma de las cosas naturales, del mundo físico, en clave racional.³⁹⁶ Este trágico devenir de lo que vino

394 Cfr. *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*, IX, pp. 1247, 1392-1393.

395 Cfr. *En torno a Galileo*, VI, pp. 456-461, 464-468.

396 Cfr. *En torno a Galileo*, VI, pp. 441-442, 472-476; *El hombre y la gente (curso de 1939-1940)*, IX, p. 299; *La idea de principio en Leibniz*,

a llamarse filosofía cristiana, radicalmente infiel a la interpretación cristiana de la realidad, hace afirmar a Ortega que la filosofía cristiana es en última instancia “una triste y estéril cadena que arrastra el cristianismo”.³⁹⁷

¿Cuál podría haber sido, por el contrario, una filosofía cristiana fiel al cristianismo? Aunque Ortega nunca contestó expresamente esta pregunta, como tampoco escribió jamás el anunciado tratado sobre la filosofía cristiana, sí que enunció en tres ocasiones una línea de autores que más o menos responden a esta inspiración cristiana de la realidad y que dejan entrever lo que podría haber sido una verdadera filosofía cristiana; línea que, sintetizando las tres listas, que tienen ligeras variaciones, estaría formada por San Agustín, San Bernardo, Hugo de San Víctor y, en general, los victorinos, San Buenaventura y la escuela franciscana, Duns Scoto, Occam, Nicolás de Autrecourt, Eckhart, Nicolás de Cusa y Descartes.³⁹⁸

¿Y cuál sería el contenido de esta filosofía cristiana nunca realizada, pero intuible en esta línea de autores? En las enumeraciones que incluye tanto en el temprano ensayo *Reflexiones de centenario*, de 1924, como en *¿Qué es filosofía?*, casi idénticas, se refiere expresamente a la idea cristiana de conciencia, caracterizada esencialmente por la intimidad, por la primacía de la interioridad, frente a la idea aristotélica de *alma corporal*, mientras que en la de *En torno a Galileo* no especifica temas o contenidos concretos de esta supuesta tradición de filosofía cristiana que ellos representan. A pesar de todo sí que cabe adivinar lo común que en ellos ve: la inspiración agustiniana, entendiendo a San Agustín como la gran figura que

IX, p. 1023.

397 *¿Qué es filosofía?*, VIII, p. 327.

398 Cfr. *Reflexiones de centenario*, IV, p. 264; *¿Qué es filosofía?*, VIII, pp. 328-329; *En torno a Galileo*, VI, p. 442.

intentó una filosofía cristiana fiel,³⁹⁹ en contraposición al aristotelismo que acabó predominando en buena parte de la Escolástica; una concepción intimista de la subjetividad humana, radicalmente diferente al mundo, y primacía de la interioridad para hallar la propia verdad y encontrar a Dios; tendencia mística, unido a lo anterior; absoluta trascendencia e incognoscibilidad de Dios, como algo que está absolutamente fuera del mundo y que se experimenta como ausencia y silencio; tendencia en algunos de estos autores al irracionalismo y a concebir a Dios como pura voluntad irracional. Esto es lo que cabría entresacar de las referencias de Ortega a estos autores a lo largo de su obra; planteamientos, como se ve, acordes a cómo entiende los rasgos esenciales de la interpretación cristiana de la realidad.

PARALELISMO CON LA FILOSOFÍA ORTEGUIANA. Es fácil reconocer algunos de estos rasgos del cristianismo en la propuesta filosófica del propio Ortega, como él mismo apunta expresamente. En primer lugar, descubre en la inspiración cristiana una alternativa no racionalista a la ontología griega, justo lo que el Ortega maduro está buscando: una reforma de los conceptos filosóficos que, se lamenta, los pensadores cristianos deberían haber intentado antes que nadie.⁴⁰⁰ Así, por ejemplo, ve en el cristianismo una idea perfectamente aprovechable de ser, como algo menesteroso, dinámico e inacabado, frente a la idea tradicional del ser como pleno, acabado y estático; en este sentido, encuentra en él un aliado para rechazar la visión optimista tradicional de la realidad en la filosofía occidental.⁴⁰¹

399 Cfr. *¿Qué es filosofía?*, VIII, p. 328; *En torno a Galileo*, VI, p. 472.

400 Cfr. *El hombre y la gente (curso de 1939-1940)*, IX, p. 299.

401 Cfr. *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*, IX, pp. 1392-1393.

Pero quizá donde con más claridad se puede ver el paralelismo, conscientemente subrayado por él, entre el cristianismo, tal como lo describe Ortega, y los propios planteamientos de este filósofo es en el modo de entender la vida humana como algo totalmente opuesto al modo de ser de las cosas: así como en el cristianismo el hombre se entiende no como cosa, sino como conducta, como relación de dependencia,⁴⁰² también Ortega se esfuerza en comprender al hombre con conceptos dinámicos y relacionales que le permitan hallar un paradigma conceptual diferente del aplicable a las cosas, a las realidades no humanas. No hay que olvidar que en su crítica al idealismo Ortega asume lo que de verdadero hay en la noción moderna de conciencia, que proviene de la idea cristiana de subjetividad como intimidad y reflexión; es más, lo fundamental de su crítica se dirige al modo en que Descartes y la modernidad conceptualizaron esta idea de subjetividad, a la que sustancializaron quitándole los aspectos más propios y esenciales de dinamismo y apertura relacional.

En este sentido, otro punto de acuerdo entre la interpretación cristiana y el pensamiento orteguiano está en entender la vida como soledad radical, en sentido doble: como una soledad de hecho y, hasta cierto punto, insuperable; y la soledad como algo que hay que buscar, como necesidad para encontrar la verdad.⁴⁰³ En este contexto cita, asumiéndola, la conocida frase agustiniana *in interiore hominis habitat veritas*, aceptando la idea de que lo humano consiste en interioridad.⁴⁰⁴ En esta misma línea se mueve una de las ideas centrales del Ortega maduro, la idea del ensimismamiento como deber e

402 Cfr. *En torno a Galileo*, VI, p. 471.

403 Cfr. *La razón histórica (curso de 1944)*, IX, p. 649; *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*, IX, pp. 1405-1406; *El hombre y la gente (curso de 1949-1950)*, X, pp. 165-166.

404 Cfr. *Alrededor de Goethe*, X, p. 59.

imperativo del hombre para no perderse a sí mismo, para poder vivir en autenticidad: imperativo de volver hacia sí, hacia la propia intimidad, de protegerse del mundo impersonal de lo social para encontrarse a uno mismo en la soledad. Ensimismamiento que Ortega identifica explícitamente con la idea cristiana de conversión, remitiéndose en concreto a San Pablo, como un volver dentro de uno mismo para hallar la verdad, para coincidir consigo mismo.⁴⁰⁵

Sin embargo, Ortega matiza en alguna ocasión esa llamada a la intimidad representada por la frase agustiniana, a la que desde este punto de vista critica: la vida es un inexorable fuera, un vivir y actuar en el mundo, respondiendo a sus urgencias y requerimientos.⁴⁰⁶ De todos modos, ello no debe verse como una objeción a lo anterior, sino más bien como crítica a un modo erróneo de entender esa vuelta a sí mismo en clave romántica o subjetivista, sustancializando de nuevo la subjetividad; lo esencial del ensimismamiento, de la llamada a descubrir la verdad dentro de uno mismo, sin olvidar que la vida es vivir en el mundo, sigue en pie. No por casualidad, teniendo en cuenta lo complejo e indefinido de la cuestión religiosa en el pensamiento de Ortega, parece que para él la aparición de Dios o de lo sagrado es en la intimidad donde puede producirse, haciéndose eco de una de las ideas fundamentales del cristianismo.

También como eco de la inspiración cristiana para entender al hombre se halla la idea de vocación, idea fundamental en Ortega y de resonancias claramente religiosas que él mismo pone explícitamente en conexión con el cristianismo.⁴⁰⁷ Para Ortega, la vida es vocación, es decir, es lo más opuesto al capricho y la frivolidad; ello

405 Cfr. *En torno a Galileo*, VI, p. 463.

406 Cfr. *Goethe, el libertador*, V, pp. 146-148.

407 Cfr. *Misión de la Universidad*, IV, p. 553.

responde a la limitación de la vida y a su imperativo de verdad, de autenticidad. La vida es dedicación, es misión y responsabilidad,⁴⁰⁸ descubrimiento, según él, como ya se ha indicado, del cristianismo. También la idea cristiana del hombre como siempre en camino, como *homo viator*, puede ser puesta fácilmente en conexión con la idea orteguiana del hombre como “peregrino del ser”,⁴⁰⁹ como “realidad *in via*”:⁴¹⁰ un ser siempre en camino, que va siendo y *des-siendo* a lo largo de la historia, para quien la historia no es un mero accidente externo sino que le afecta y constituye esencialmente, que se va realizando como formas de ser históricamente distintas sin tener jamás un fin o meta que le agote.⁴¹¹

Por otra parte, esta alternativa aprovechable que Ortega ve en el cristianismo frente a la ontología griega apunta de un modo especial a lo representado por la imagen del *valle de lágrimas*, en la que Ortega cifra la superioridad que hubiese tenido una filosofía cristiana respecto de la filosofía griega.⁴¹² Esta imagen refleja bien para el filósofo español el carácter incompleto, deficiente e indigente de la vida humana, que se experimenta como

408 Cfr. *Prólogo a Veinte años de caza mayor, del conde de Yebes*, VI, pp. 270-271.

409 *Historia como sistema*, VI, p. 72; *Juan Luis Vives y su mundo*, IX, p. 454; *La razón histórica (curso de 1940)*, IX, p. 557.

410 *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*, VI, p. 24.

411 Cfr. A. REGALADO GARCÍA, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 202-204. En alguna ocasión Ortega defiende la superioridad del catolicismo sobre el protestantismo precisamente por tener conciencia de la historicidad esencial de la vida humana, así como por asumir una perspectiva integral de la vida, incorporando también los aspectos más corporales (cfr. *Vitalidad, alma, espíritu*, II, p. 569; *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y demiurgia*, VI, p. 24).

412 Cfr. *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*, IX, pp. 1392-1393.

un naufragio en una circunstancia hostil que le rodea, en la que el hombre está perdido y de la que surge una ineludible necesidad de salvación: descripción a la vez cristiana y orteguiana de la situación originaria de la vida humana, en las que las ideas de perdición y salvación, de connotaciones inevitablemente religiosas, conforman el núcleo del carácter serio y dramático de la vida, punto central del pensamiento de Ortega. A su vez, los conceptos de extrañamiento y extranaturalidad del hombre usados abundantemente por él guardan también una íntima relación con esta imagen del mundo como valle de lágrimas⁴¹³: una circunstancia hostil y ajena al ser humano, que en ella se siente extraño, extrañado, extranjero, que no responde a su íntimo modo de ser, a sus anhelos, aunque en ella inevitable y trágicamente tenga que realizarse.

Ahora bien, esta negatividad inherente a la vida humana no tiene la última palabra para Ortega; de hecho, usa esta imagen del valle de lágrimas, sin negarle su verdad ni su profundidad, para tomar ciertas distancias. Aunque ya en *El tema de nuestro tiempo* había criticado siguiendo a Nietzsche la negación de la vida que supone esta idea cristiana,⁴¹⁴ en su filosofía madura esta crítica, en la que la huella de Nietzsche sigue siendo perceptible, adquiere una tonalidad, matices y desarrollos algo diferentes. Ahora asume esta negatividad reflejada por la imagen cristiana, rechazando el optimismo ingenuo habitual de la tradición racionalista: la finitud y la limitación constituyen la condición humana, el hombre está inevitablemente en una situación de naufragio en el mundo, es esencialmente un error, un fracaso. Pero no se trata de rechazar el optimismo para dejarse caer sin más en el pesimismo, sino para mantenerse igualmente

413 Cfr. A. REGALADO GARCÍA, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 289-292, 297-299.

414 Cfr. *El tema de nuestro tiempo*, III, p. 598.

abierto al optimismo y al pesimismo: es una negatividad que hay que reconocer y aceptar, pero para aprovecharla y apoyarse en ella, para transformarla en algo positivo, en punto de partida del esfuerzo de salvación en que la vida consiste.⁴¹⁵

De ahí que señale que la idea cristiana, siendo profundamente verdadera debe ser completada con la idea griega, pasada sin duda por el tamiz de Nietzsche, de la vida como actividad lujosa y heroica, como deporte y aventura que tiene en su propio esfuerzo y vencimiento una meta positiva: la vida como valle de lágrimas y a la vez como estadio para el ejercicio deportivo, como angustia y como empresa, las dos grandes verdades históricas sobre la vida.⁴¹⁶ Es decir, la vida es perdición, es nada, pero no en sentido absoluto y definitivo, sino como un primer momento inicial a superar; y la salvación que esa perdición reclama no es algo absolutamente ajeno y trascendente a la propia vida, sino que está en ella misma, en su propio esfuerzo. Por supuesto cabe dudar de hasta qué punto se trata de una salvación plenamente satisfactoria y completa, algo que el propio Ortega, que en ningún momento deja de moverse en un plano intramundano, califica de utopía necesaria aunque imposible.⁴¹⁷ Pero desde luego no cabe dudar de que con esta idea de salvación inmanente, al

415 Cfr. *Miseria y esplendor de la traducción*, V, pp. 722-723; *Sobre un Goethe bicentenario*, VI, pp. 558-561; *La idea de principio en Leibniz*, IX, p. 1128; *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*, IX, p. 1247; *El hombre y la gente (curso de 1949-1950)*, X, p. 287.

416 Cfr. *Sobre ensimismarse y alterarse*, V, p. 252; *La razón histórica (curso de 1940)*, IX, p. 541. Para un recorrido sobre varias interpretaciones de esta síntesis, algunas de las cuales ven en ella una contradicción o, al menos, una tensión insuperable, cfr. A. SAVIGNANO, *Radici del pensiero spagnolo del novecento*, La città del sole, Napoli, 1995, pp. 26-27.

417 Cfr. *La razón histórica (curso de 1940)*, IX, p. 540; A. MARTÍNEZ CARRASCO, *Náufragos hacia sí mismos. La filosofía de Ortega y Gasset*, Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 200-211.

menos en su sentido más radical y unilateral, se separa claramente del planteamiento cristiano, aunque sin alejarse tanto de un cierto gnosticismo.

En cualquier caso, al marcar distancias en este punto con la idea cristiana de la vida, de la que lamenta que ha matado para siempre su sentido festival por descalificar la vida humana,⁴¹⁸ lo que tiene en mente claramente son todas las filosofías trágicas que se regodean en la nada, en la angustia y en el pesimismo, representadas por Kierkegaard, Unamuno, Heidegger y el existencialismo y otras filosofías de la existencia: filosofías en las que la nada y la negatividad humanas no sólo son punto de partida sino lugar del que no se sale y del que no se quiere salir en ningún momento, en las que de modo exagerado y unilateral se afirma, quizá por pura pose, sólo un aspecto parcial del problema.⁴¹⁹ A estos autores los entiende desde esta perspectiva bajo el paraguas cristiano, es decir, muchas de las afirmaciones y críticas dirigidas en este contexto contra la interpretación cristiana deben entenderse como dirigidas directamente contra ellos. Aun así, en ocasiones matiza esta identificación para salvar al cristianismo de algunas duras críticas dirigidas a ellos; si estas filosofías se recrean en la nada y en una idea trágica de la existencia, incapaces de escapar de ella, en el cristianismo se trata de una idea casi trágica, de una casi nada: no hay que olvidar que el cristianismo es una religión, no una filosofía, y en ella sí hay salvación posible,

418 Cfr. *Idea del teatro*, IX, p. 864.

419 Cfr. *Sobre un Goethe bicentenario*, VI, pp. 560-561; *La idea de principio en Leibniz*, IX, pp. 1139-1143. Como bien señala Lasaga, en contraste con estos autores las reflexiones de Ortega sobre la finitud humana no le llevan a centrarse en la muerte y en la nada, sino que le dirigen hacia los problemas de la libertad y la vocación (cfr. J. LASAGA, 'Muerte y finitud en el pensamiento de Ortega', *Philosophia Malacitana*, 6 (1993), pp. 78, 80; sobre esto mismo, cfr. también A. REGALADO GARCÍA, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 226-231).

al final todo termina bien.⁴²⁰ Precisamente por ello, afirma también Ortega, en el cristianismo sí tiene sentido el compromiso, algo que sin embargo no es comprensible en una filosofía, en directa alusión a Sartre y su llamada al *engagement*.⁴²¹

Por último, también cabría, al menos tentativamente y con precaución, establecer una conexión entre la idea cristiana de Dios, según, claro está, la interpretación orteguiana, y la propia idea de Dios en la filosofía de Ortega. Se trata de un tema complejo y poco claro, pero, dejando de lado sus etapas más tempranas en las que parece moverse dentro de paradigmas más o menos panteístas o deístas, parece en cualquier caso que si alguna idea de Dios parece aceptar el Ortega maduro sería la de este Dios cristiano: un Dios que es pura trascendencia, pura ausencia, puro silencio, que por tanto gozase de un poder no limitado por ninguna constricción mundanal, incluidas las racionales.⁴²²

CONCLUSIONES. Muy brevemente, este recorrido expositivo, sin agotar ni mucho menos el tema, pretendía poner de manifiesto algunas afirmaciones realizadas al principio de estas páginas. En concreto, para justificar el interés del tema aquí abordado me gustaría recordar cuatro afirmaciones ya hechas, que ahora espero que parezcan más evidentes y que pueden ser tomadas como conclusiones de este trabajo:

1. Las imágenes e inspiraciones directamente cristianas tienen una significativa presencia e importancia en la filosofía madura de Ortega.

420 Cfr. *La idea de principio en Leibniz*, IX, p. 1143.

421 Cfr. *La idea de principio en Leibniz*, IX, pp. 1156-1157.

422 Cfr. A. MARTÍNEZ CARRASCO, *Náufragos hacia sí mismos*, pp. 172-185.

2. Esto no debe de hacer pensar en que la filosofía de Ortega esté directamente inspirada en el cristianismo, sino más bien que lo interpreta y usa a la luz de sus propios intereses filosóficos.

3. Esta interpretación orteguiana pone al cristianismo directa y expresamente en conexión con lo más nuclear de su pensamiento maduro, por lo que no se trata de una presencia residual o trivial, al menos en cuanto a su intención. Por ello el examen de esta interpretación pone de relieve muchas de las ideas centrales de Ortega, tal como he tratado de mostrar.

4. En lógica relación con lo anterior, el examen de la interpretación y uso orteguiano del cristianismo pone también de manifiesto que su atención hacia él está en estrecha conexión con sus combates y enemigos filosóficos, que claramente mediatizan esta interpretación. En concreto, estos enemigos son el racionalismo, por un lado, y, por otro, algunas corrientes nihilistas y existencialistas contemporáneas, de las que se aparta y a las que critica al hilo de su análisis de la interpretación cristiana.

Pero a pesar de que todo este análisis permite deducir la importante presencia en la obra orteguiana del cristianismo como inspiración filosófica, como gran aportación al pensamiento humano, a la vez pone sin duda de manifiesto algo evidente: el carácter radicalmente intramundano de su filosofía, que le hace inevitablemente interpretar al cristianismo en clave intelectualista; es decir, toma siempre como lo más esencial y originario del cristianismo lo que más fácilmente puede ser expuesto en ideas filosóficas, en afirmaciones abstractas sobre la realidad, ignorando así algunos aspectos más propiamente religiosos, existenciales o sobrenaturales y soberracionales que parecen esenciales en cualquier comprensión cristiana del cristianismo, es decir, en cómo el cristianismo se entiende y se justifica a sí mismo.⁴²³

423 En esta clave puede ser comprendida su conocida preferencia por el teólogo frente al místico.

Del mismo modo, y en lógica conexión interna con lo anterior, esta perspectiva puramente intramundana deja en situación bastante problemática algunos conceptos de resonancias nítidamente religiosas que son centrales en su filosofía madura, tales como los conceptos de perdición, salvación o vocación; conceptos cuya fundamentación o aclaración plenamente intramundanas no parecen desde luego nada claras. Pero esta cuestión va mucho más allá de la pretensión de estas páginas.