



ABRIR CAPÍTULO III

CAPÍTULO IV

EL CRISTIANISMO EN ORTEGA

1- Ortega frente al cristianismo. Apunte biográfico

El joven Ortega de 1907, instalado en la ciudad de Marburgo, a la que llamará más tarde capital de la divinización de la cultura, comunica a Rosa Spottorno su "antipatía hacia los curas y cuanto con ellos se relaciona, porque he visto cómo es y cómo vive un pueblo sin ellos. (...) El día que aumenten en Alemania la ahogarán, porque son eso, ahogadores".¹ "Estoy plenamente convencido -dice también- de que hoy el catolicismo está ya con el corazón muerto: su cuerpo es tan grande que aún puede tenerse en pie algún tiempo después de muerto, como los elefantes."² El Ortega maduro, sin embargo, no mantendrá la actitud anticlerical de su juventud, tal como, en efecto, su hija Soledad recuerda: "mi padre había contado siempre y seguía contando entre sus amigos con sacerdotes muy queridos y respetados por él"³, y el propio autor escribía, en 1933:

"como ustedes saben, yo, que no soy católico, no tengo un solo pelo de anticlerical (...) hoy anticlerical es sólo el que no puede ser otra cosa, es una manifestación de íntima incultura, es decir, de inactualidad, como otra cualquiera; por ejemplo, como ser clerical."⁴

¹ Cartas de un joven español (1891-1908), pág. 436—

² *Op. cit.*, pág. 561

³ ORTEGA, S.: José Ortega y Gasset. Imágenes de una vida. Ed. Ministerio de Educación y Ciencia - Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 1983, pág. 58

⁴ En torno a Galileo, lecc. XII. *O. C.*, V, pág. 153. Ed. P. G., pág. 195

De la temprana toma de posición negativa de nuestro pensador frente a la religión en que fue formado⁵ hay explícitas, incluso vehementes, aseveraciones en las ya citadas cartas juveniles publicadas por su hija Soledad. Así, la número 140 y la número 180, en las que leemos lo siguiente:

"¡el catolicismo es el gran enemigo de la Idea, de la Idea que crea hombres (...) que rompe cadenas! ¿Cómo no voy a ser profundamente, desde las entradas, anticatólico?"⁶

"No te extrañe, pues, si te he hablado con tan poco amor de la religión ésa; mi desvío y enemistad con ella son fundamentales y están tejidos con los últimos, centrales elementos de mi pensar y de mi visión del mundo."⁷

De su oposición a la religión "de sus padres" hay eco explícito también en sus obras, como estas dos afirmaciones pertenecientes a Sobre "El Santo" (1908):

"los que vivimos apartados de toda Iglesia"

"algunas cenizas (...) acaso quedaban ocultas en las rendijas de mi hogar espiritual. No han llegado a dar fuego mis cenizas místicas; probablemente no lo darán nunca."⁸

⁵ De 1891 a 1897, su expediente escolar en el colegio de los jesuitas -de cuya enseñanza era su madre partidaria acérrima, según relata Soledad Ortega, por considerarla primera garantía de la permanencia de la religiosidad en sus hijos- de S. Estanislao de Miraflores del Palo (Málaga) identifica al Ortega niño como muy piadoso. Es Congregante de la Virgen y ostenta el primer premio en Catecismo e Historia Sagrada. *Vid.* IRIARTE, J., S. I.: Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina. Ed. Razón y fe, Madrid, 1942. Sin embargo, en los textos orteguianos proliferarán las críticas referidas a la Compañía de Jesús, así como también en la correspondencia desde Alemania con quien habría de ser su esposa. *Vid.* ORTEGA SPOTTORNO, S. (ed.): Cartas de un joven español (1891-1908), n° 99 (págs. 317, 322), n° 100 (págs. 325, 326, 329, 331) o la carta n° 195, a F. Navarro Ledesma (pág. 657): "Es lo único que me han hecho los jesuitas: tímido y pedante."

⁶ Cartas de un joven español ..., pág. 476

⁷ Op. cit., pág. 567

⁸ O. C., I, págs. 430-431

Y contamos también en el mismo sentido con el testimonio de sus hijos:

"Mis padres se habían casado" -escribe Miguel Ortega Spottorno- "en el oratorio privado que tenían los abuelos maternos en su casa de Madrid. Allí se celebró un matrimonio mixto: mi madre por lo católico y mi padre por lo civil, con la promesa de que se respetaría la decisión materna para que los hijos se educasen, si ella así lo deseaba, en la religión católica, como así fue.

Mi padre tuvo especial cuidado de que en todos sus actos no figurase su adhesión a religión alguna."⁹

En la partida de nacimiento de Miguel Ortega figuran los siguientes datos:

"compareció el profesor don José Ortega y Gasset, doctor en Filosofía, residente en Marburgo (...) de religión disidente y cuya personalidad es conocida, y declaró que su legítima esposa, doña Rosa Spottorno Topete, de religión católica, habitante en compañía del declarante..."¹⁰

Las indicaciones del Dr. Ortega Spottorno respecto a la increencia de su padre son compartidas por su hermana Soledad, quien, recordando los últimos momentos de su progenitor, escribe:

"la insidiosa campaña que, con ocasión de la muerte de mi padre, desataron los periódicos de nuestro país, en ese irrespetuoso e incontenible afán de nuestros católicos cerriles

⁹ ORTEGA, M.: Ortega y Gasset, mi padre. Ed. Planeta, Barcelona, 1983, pág. 48. En "Rectificación de la República", conferencia pronunciada en Madrid, en diciembre de 1931, Ortega y Gasset se dirige a sus oyentes en los siguientes términos referidos a sí mismo: "El Estado tiene que ser perfectamente y rigurosamente laico; tal vez ha tenido que detenerse en esto y no hacer ningún gesto de agresión. Yo, señores, no soy católico y desde mi mocedad he procurado que hasta los humildes detalles oficiales de mi vida privada queden formalizados acatólicamente; pero no estoy dispuesto a dejarme imponer por los mascarones de proa de un arcaico anticlericalismo." (*O. C.*, XI, pág. 409)

¹⁰ ORTEGA, M.: *Op. cit.*, pág. 46

de encerrar en el estrecho y sombrío reducto de su peculiar 'eternidad' las almas de los españoles que, en vida, alcanzaron la fama. No era posible en aquellas calendas en que imperaba una estricta censura de prensa (...) rectificar los infundios vertidos por periodistas desaprensivos.¹¹

"La Universidad española, siendo entonces ministro de Educación Joaquín Ruiz Jiménez, convocó para el día 20 de octubre una misa pública en homenaje a Ortega. Mis hermanos y yo excusamos nuestra asistencia en señal de protesta por la campaña a que me he referido, aprovechando para escribir al ministro y amigo una carta en que quedase

¹¹ ARELLANO, J.: "En la muerte de Don José Ortega y Gasset". Nuestro Tiempo, Año II, nº 17, nov. 1955, pág. 14, lo reseña así: "el agustino P. Félix García, tuvo acceso, al fin, a la cabecera del enfermo de Dios. Después de un rato de charla creyó, en conciencia, que podía darle la absolución *sub conditione*, esto es, la fórmula maternal del perdón de la Iglesia para las almas de quienes se puede presumir un arrepentimiento de su vida cara a Dios. Ortega deliraba ya: tras cortos períodos de lucidez, entraba en otros de delirio febril. Besó el crucifijo que el P. Félix le alcanzó a los labios. Lo que pasó en su alma es un misterio de Dios.

El diario *Ya*, en su edición del día 18, publicó la noticia de la reconciliación de Ortega con la Iglesia. La noticia hubo de ser desmentida, pero circuló ampliamente por el mundo entero y por España."

El número del diario ABC correspondiente al 19 de octubre de 1955, pág. 36, incluye "Plebiscito de amor, entendimiento y caridad", del propio P. Félix García, quien en ningún momento -y parece impensable que no hubiese reseñado lo contrario con entusiasmo, de haberse producido- se refiere a tal reconciliación de Ortega con la Iglesia. "No enturbiamos -escribe el citado agustino- lo que pertenece al secreto de Dios y a la inmensa piedad de la muerte con apreciaciones aleatorias que caen del lado de acá."

En libro que podemos considerar de nuestros días, leemos: "La muerte de Ortega causó profunda impresión en los medios estudiantiles. Y la impresión trascendió a indignación cuando se supo la manipulación a que habían sido sometidos sus últimos momentos, a fin de simular una reconciliación con la Iglesia Católica, de la que había vivido Ortega alejado desde su juventud." "El homenaje que le dedicó la juventud universitaria tras haber hecho publicar una esquila sin cruz y sin más texto que 'José Ortega y Gasset, filósofo liberal español' fue testimonio del renacer de un sentimiento de recuperación y enlace con un pasado cultural (...) nuevo siglo de oro a caballo de la generación del 98 y del 27." (ABELLA, R.: La vida cotidiana en España bajo el régimen de Franco. Ed. Argos Vergara, Barcelona, 1985, págs. 136 y 137

consignada la verdad. Carta que, naturalmente, no podía publicarse entonces en ningún periódico."¹²

En la aludida carta a J. Ruiz Jiménez, se lee lo siguiente:

"Que nuestro padre puso toda su vida (...) el más pulcro cuidado, dentro del máximo respeto, de que todos sus actos - aun los que pudieran parecer más nimios- mostrasen su voluntad de vivir acatólicamente, es cosa de la que no cabe a nadie la menor duda y de que, aun horas antes de su operación, seguía en el mismo sentimiento y en semejante actitud no nos cabe duda tampoco a nosotros, por cosas que nos dijo en esos momentos. Después de la operación sólo Dios lo sabe".¹³

José Ortega Munilla, padre de nuestro autor, había cursado estudios en el Seminario Conciliar de Cuenca y en el Tridentino de Gerona, llevado de una vocación que se prolongó durante cinco años y a la que pondría fin la clausura de los seminarios y la anulación de los estudios eclesiásticos, promovidas por la revolución de septiembre de 1868.¹⁴ De la profundidad de la creencia católica de la esposa de Ortega Munilla, por su parte, se hace eco también Soledad Ortega. Llega a decir de su abuela que fue a sus ojos "quizá el único" caso, junto con su tía Rafaela Ortega y Gasset, "de persona que vive auténticamente su fe religiosa"¹⁵, valorándola así a causa de su generosísimo desprendimiento. "La religiosidad de mi abuela Dolores -escribe por su parte Miguel Ortega- y la falta de rigor religioso de mi padre era algo evidente; pero ella lo justificaba de una manera religiosa también de modo que en ese aspecto no tenía ningún problema. Y lo mismo ocurría con mi tío Eduardo."¹⁶

En 1907, Ortega escribe desde Marburgo:

¹² ORTEGA, S.: "Relato", pág. 58.

¹³ ORTEGA, S.: *Loc. cit.*, págs. 58-59

¹⁴ *Vid.* ORTEGA, M.: *Op. cit.*, págs. 15-16 y ORTEGA, S.: *Op. cit.*, pág. 13

¹⁵ ORTEGA, S.: *Op. cit.*, pág. 17

¹⁶ ORTEGA, M.: *Op. cit.*, pág. 17

"cuanto más respeto siento hacia la religión más desdén siento hacia el catolicismo".¹⁷

Esta insistencia en el apartamiento del catolicismo no es óbice para que el P. Fco. Margallo¹⁸, en nuestros días, llegue a decir que toda "la obra de Ortega respira un aire teológico, aunque él se sienta fuera de la Iglesia que le tocó en suerte. (...) La obra de Ortega está llena de intuiciones que coinciden con la nueva teología en la que le hemos encuadrado. Coincide igualmente con la teología de la liberación". Es interesante, en relación con esto último, sin embargo, traer aquí la reflexión del P. Ignacio Ellacuría¹⁹: después de referirse a la "proclividad de sus escritos hacia un relativismo filosófico y hacia un humanismo laico, descristianizado, antropocentrista", Ellacuría afirma de Ortega: "No es maestro perfecto por su misma contextura psicológica como por la circunstancia cultural que le tocó vivir, que coartaron muchas de las dimensiones que un pensador y un filósofo deben poseer en cuanto a dedicación, concentración y profundidad, rigor y sistema. No lo es, en fin, porque su cerrazón a los horizontes religiosos le escamoteó muchas soluciones (...) y decisivos datos del problema humano tanto individual como social e histórico, aun beneficiándose en su educación y en enfoques posteriores de los valores culturales del cristianismo." F. Margallo²⁰, continúa: "A Ortega le incluimos, pues, entre los teólogos de las realidades terrenas o de la Gaudium et Spes del Vaticano II, teología que con su flujo y reflujo, vuelve un poco a la época griega en que, según él, el interés teológico andaba menos diferenciado del político y filosófico." La crítica teológica interna en el seno del catolicismo desde los años 60 y la falta de profundidad y determinación rigurosa de la idea orteguiana de Dios han hecho que los juicios sobre nuestro pensador desde dentro de la Iglesia hayan oscilado pendularmente: desde el "mucho veneno" que su lectura atenta

¹⁷ Cartas de un joven español..., nº 178. Ed. cit., pág. 561

¹⁸ MARGALLO, F.: "¿Es Dios también asunto profano? La teología de Ortega y Gasset". Vida nueva, nº 1601, Madrid, 3 de oct. de 1987, pág. 28

¹⁹ ELLACURÍA, I., S. J.: "Ortega y Gasset: Hombre de nuestro ayer". ECA, San Salvador, 1955, págs. 201 y 203

²⁰ *Op. cit.*, pág. 26

podía descubrir, según el P. Ramírez²¹ -en obra que recibirá las réplicas de Laín, Aranguren y Marías, a las que responderá, a su vez, Ramírez con ¿Un orteguismo católico?, Salamanca, 1958- y la "heterodoxia personal e irreverencia de Ortega", "frívolo pensador español", del que "debemos desaprobar con toda la energía de nuestro espíritu tal actitud como del todo contraria a los dictámenes del derecho natural y del Catecismo", del P. Lira²², pasando por el atento interés de D. Natal en la descripción de los muchos momentos en que en la obra de Ortega se alude a lo religioso,²³ hasta llegar a las afirmaciones del P. Margallo, favorables a la relación positiva Ortega-catolicismo. P. Laín Entralgo escribía, a pocos años del fallecimiento de nuestro autor: "Debe hacerse, es cierto, una atenta crítica católica de Ortega; pero con lealtad, amplitud, rigor y claridad (...) En suma: más que condenar a Ortega en nombre del catolicismo, hay que enseñar a leer recta y católicamente los escritos de Ortega."²⁴ Nos preguntamos cómo pueden ser leídos "recta y católicamente" textos que merecen crítica desde el catolicismo. La reflexión de Aranguren ha tenido considerable influencia a su vez en la valoración actual del pensamiento orteguiano. En La ética de Ortega, (1958), Aranguren afirmaba: "La benéfica influencia en cuanto a vitalización ejercida por Scheler sobre el catolicismo europeo ha sido incalculable. Y paralelamente, los católicos españoles lectores de Ortega, han recibido de él un sacudimiento estimulante, una tonificación (...) que contrastan con el apocamiento y la pusilanimidad que caracterizaba a los hombres piadosos de ayer y a los retardatarios católicos 'píos' que, por supuesto, todavía subsisten."²⁵ En la misma línea, J. Maravall: "Para los católicos (...) el contacto con la filosofía de Ortega fué y seguirá siendo una luminosa ayuda para aclararse su propio

²¹ RAMÍREZ, S.: La filosofía de Ortega y Gasset, Ed. Herder, Barcelona, 1958, pág. 442

²² LIRA, O., SS. CC.: Ortega en su espíritu, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1965, págs. 8, 197 y 167, respectivamente.

²³ NATAL ALVAREZ, D.: "Ortega y la religión. Nueva lectura.", 4 vols., Estudio agustiniano, Valladolid, 1988-1989

²⁴ LAÍN ENTRALGO, P.: "Los católicos y Ortega". Cuadernos hispanoamericanos, vol. 34, nº 101, 1958, pág. 294

²⁵ Ed. cit, pág. 39

destino. (...) Ni su filosofía es católica, ni de suyo lleva al catolicismo (...) Pero Ortega, desde fuera, no crea ninguna dificultad al católico para serlo y le proporciona en cambio medios con que ayudarse a pensar sus temas." Maravall añade: "no es mera retórica la apelación a Dios, tan frecuente en sus páginas."²⁶

Quien esto escribe ha escuchado juicios favorables a la aproximación Ortega-catolicismo expuestos en términos realmente entusiastas, en ponencias a cargo de F. Pérez Gutiérrez (22-III-1994) y del P. José Huerta García (13-XII-1994), dentro de seminarios impartidos en la Fundación Ortega y Gasset. El teólogo O. Glez. de Cardedal, por su parte, en conferencia de 25-IV-1996 titulada "Ortega y la Teología" se expresó más moderadamente, llegando a estas conclusiones que seguidamente resumimos: Ortega no es teólogo y su información teológica es parcial. Asume de la Generación del 98 su situación al margen de la Iglesia. No fue anticlerical. No tiene sentido trágico, sino estético e individualista de la existencia. No entra en las grandes cuestiones últimas. Concede importancia histórica y cultural al cristianismo, sin más, valorando su regeneración como vuelta a los orígenes y las exigencias de concordancia con las ciencias y las filosofías contemporáneas representadas por el Modernismo, respecto al cual carece de referencias teológicas de fondo. Su aportación a la teología ha sido indirecta, al mostrar la insuficiencia del método positivista y, con ello, la recuperación de la filosofía sobre las ciencias naturales.

En artículo aparecido en febrero de 1910, Ortega puntualizará, de forma no compatible con la doctrina de la Iglesia católica y de acuerdo con su distinción entre la función eclesial de "administración de la 'Fe' " y la religión²⁷, sobre la que volveremos inmediately:

"Hay, con respecto a la escuela laica, dos cuestiones de orden muy diverso: una cuestión de credo religioso y otra cuestión puramente pedagógica. Esta es la que conviene

²⁶ MARAVALL, J. A.: Ortega en nuestra situación. Ed. cit., págs. 46, 47 y 49

²⁷ Vid. Cartas de un joven español, nº176. Ed. cit., pág. 553

poner en claro primero y la que exige una respuesta inequívoca cuando se conjura nuestra conciencia científica. Yo diría así: ¿cabe dentro de una pedagogía científica la exclusión del elemento religioso? Por mi parte la respuesta no ofrecerá equívoco alguno. Respondo: no. Pero la viceversa ha de ser también verdad. ¿Cabe dentro de la pedagogía científica otro elemento religioso que el determinado científicamente por ella? No; cien veces no.

Había que gravitar sobre nosotros toda la pesadumbre de la filología castellana y no lograría convencernos de que escuela laica quiere decir irreligiosa: jamás laico se opuso a religioso, sino a eclesiástico. Escuela laica es escuela sin Iglesia."²⁸

El sentido religioso es más hondo que el que inspira la fe institucionalizada; puede desarrollarse en el marco de ésta, pero ésta, a su vez, brota de la raíz de aquél. La fe institucionalizada es posible precisamente por la radicalidad de lo religioso en el hombre, que va más allá de toda fe. Por eso la falta de la fe, en este caso católica, no tiene por qué provocar "dolor", ya que no supone renuncia a lo religioso. En Sobre "El Santo" parece Ortega identificar ambas cosas:

"Yo no concibo que ningún hombre (...) pueda renunciar sin dolor al mundo de lo religioso; a mí, al menos, me produce enorme pesar sentirme excluido de la participación en este mundo."²⁹

Sin embargo, comprobaremos que establece su distinción, como hemos advertido ya.

Lo que su hijo Miguel llamaba "falta de rigor religioso" de nuestro pensador no es incompatible, según los textos, con cierta actitud de la que, en tono confidencial, se hace eco Meditaciones del Quijote. De acuerdo con la observación que hacíamos más arriba, nos advierte de la gran dificultad del hombre para vivir sin vinculación a lo trascendente, en uno u otro ámbito de religiosidad, institucionalizada o no:

²⁸ "Catecismo para la lectura de una carta", *O. C.*, IX, pág. 137

²⁹ *O. C.*, I, pág. 431

"he de confesar que, a la mañana, cuando me levanto, recito una brevísima plegaria, vieja de miles de años, un versillo del Rig-Veda, que contiene estas pocas palabras aladas: '¡Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento!' Preparado así, me interno en las horas luminosas o dolientes que trae el día."³⁰

Ortega distingue aquí de nuevo la emoción o el sentimiento religioso natural, de la creencia concretada en una religión³¹. Su citado escrito de 1908 Sobre "El Santo" contiene afirmaciones que nos llevan a insistir en la compatibilidad de ciertas actitudes religiosas con la increencia de Ortega:

"Algunos espíritus groseros podrán confundir el ateísmo y la irreligiosidad: sin embargo, han sido y seguirán siendo dos cosas distintas. Todo hombre que piense: "la vida es una cosa seria", es un hombre íntimamente religioso".³²

Esta afirmación obliga a pensar que el autor se consideraba a sí mismo como una persona *religiosa*, frente a su confesión de carencia de "sentido religioso" que transcribíamos más arriba. De acuerdo con la diferenciación entre ateísmo e irreligiosidad, cabe, sin embargo disentir de la segunda parte del texto, salvo que el concepto de lo religioso sea ajeno a la *religación* del hombre con lo trascendente -incompatible con la reducción del existente a pura temporalidad-, que es lo que se entiende generalmente por él: "relación del hombre con el fundamento de su esencia, existencia y sentido. Esta relación comprende un conocimiento y un reconocimiento, un abandono total y existencial, y calificamos este fundamento como 'no mundano', 'santo', numinoso, misterioso.

³⁰ O. C., I, pág. 316.

³¹ Se refiere a la religión, a toda religión, como "mito" en, por ejemplo, El Quijote en la escuela (1920), O. C., II, pág. 306: "de una cosa llamada 'positivismo' ha podido hacerse una religión; por tanto, un mito." Hablaremos sobre el *sentido religioso* a propósito de las páginas que Ortega dedica al movimiento modernista.

³² O. C., I, pág. 436

Una definición tan amplia de la religión (...) comprende la descripción del hecho religioso en todas las religiones."³³

2- Religiosidad y "respeto"

Lo esencial de la religiosidad es, dice Ortega, siguiendo a Goethe, el *respeto*:

"La verdadera irreligiosidad es la falta de respeto hacia lo que hay encima de nosotros y a nuestro lado, y más abajo. La frivolidad es la impiedad (...) El hombre respetuoso piensa, en cambio, que es el mundo un problema, una dolorosa incógnita obsesionante y opresora".³⁴

El autor mantiene esta idea a lo largo de los años, como lo demuestra el siguiente texto de Origen y epílogo de la Filosofía:

"La física existe porque existe la astronomía matemática y esta, a su vez, porque Keplero vivió años detenido *respetuosamente, religiosamente* ante una ridícula diferencia de cinco minutos de arco que había entre los datos de observación sobre colocación de los planetas anotados (...) por Tycho Brahe y su 'primera solución' al sistema de sus movimientos en torno al Sol."³⁵

El respeto es para Ortega "la fontana de la religión"³⁶. Es, además y en relación con esto, "la virtud socializadora por excelencia, la emoción religiosa (de *religare*, atar)"³⁷ y, finalmente, es la "matriz original" de esas "dos hermanas" que son, dice nuestro pensador, la religión y la ciencia³⁸. El último fragmento transcrito ponía ambas en relación; Sobre "El Santo" la establece

³³ FRIES, H. (dir.): Conceptos fundamentales de la Teología. Trad. A. de la Fuente Adánez (dir.) Eds. Cristiandad, Madrid, 1967, vol. IV, pág. 72

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *O. C.*, IX, pág. 379. La cursiva es nuestra.

³⁶ "Fuera de la discreción" (*El Imparcial*, 1909). *O. C.*, X, pág. 95

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *O. C.*, I, pág. 437

entre el *respeto* como actitud frente a la incógnita del mundo y la *ciencia* como sinónimo de *cultura*, en los siguientes términos:

"qué otra cosa es la cultura sino la labor paulatina de la humanidad para acercarse más y más a la solución del problema del mundo? Ved, pues, cómo la cultura nace de la emoción religiosa.

(...) la cultura, la solución de un problema es, ante todo y sobre todo, una actividad científica."³⁹

Se imponen, sin embargo, algunas puntualizaciones. La *religiosidad* puede ser motor de manifestaciones *culturales* en las que queda plasmada la emoción que procede de la admiración, el sobrecogimiento o el temor frente al mundo, pero esa emoción genérica, informe en sí, no es cultura. Para serlo, la religión ha de formarse, fundamentarse, se institucionalice o no. Segundo: la cultura no se reduce a la solución de problemas científicos; si fuese así, no serían *cultura* las Artes y la propia Religión, además de múltiples cuestiones de la Filosofía. Salvo que se presuponga la reducción de la esfera de los posibles problemas a los que puedan ser abordados con el método científico-positivo, posición que exige la correspondiente demostración y que no consideramos sea la de Ortega. Tercero: la verdad de fe no es objetiva ni verificable, por lo que no puede ser considerada "solución" del problema del mundo, ni, por lo tanto, "cultura", si se define ésta como "el intento de acercarse a la solución" de tal problema. No podría ser la religión formada, entonces, cultura, según Ortega. Pero tampoco puede serlo la emoción religiosa, el respeto, que se define más bien como la "matriz original" de la religión positiva y de la cultura misma, representada por la palabra "ciencia", de forma discutible, como hemos señalado. El sentimiento religioso puede ser motor de la investigación científica, pero, cuando esto se produce, dicha investigación se independiza de la religión. Si se pretende hacer filosofía desde la religión, ha de comenzarse por someter a crítica el propio punto de partida religioso, cosa que no se produce en el campo de la ciencia, por tratarse de dos ámbitos bien diferenciados, ni, claro está, en el del las Artes. Quinto: ¿realmente está la religiosidad constituida por el "respeto"? Inspira respeto lo que

³⁹ *Loc. cit.*, págs. 436-437

produce inquietud, admiración, o temor. Parece referirse Ortega a lo primero cuando define la emoción religiosa como seriedad ante la vida, pero tal vez la inquietud conduce menos que la admiración y el temor al sentimiento religioso mismo y quizá resulte más propiamente motor de la indagación filosófica y científica. Por otra parte, el término "respeto" no parece el más ajustado para referirse a la actitud de Kepler. En éste y otros casos análogos habría que hablar de *atención*, *interés*, o *asombro*, si el interés condujera a enfrentarse a algo grandioso, pero no de "respeto". Precisamente el "respeto" indica acatamiento, y Kepler no "acató" los cálculos que estudiaba, sino que hubo de modificarlos al comprobar su inexactitud.

Religiosidad es en Ortega, a la vista de lo expuesto, interrogación ante y por el hombre y el mundo, que no reviste la angustia de la duda en el seno de la fe, ni la profundidad trágica con que la pérdida de ésta puede ser vivida, "quizá en parte debido a motivos temperamentales y también porque ya había remplazado el catolicismo de su infancia por su ardor en el aprendizaje, su búsqueda de la modernidad cultural y su visión existencialista de *la razón vital*"⁴⁰. Una vez "reemplazada" de esa forma la religión, sin embargo, el pensamiento orteguiano no abordó el tratamiento filosófico de la cuestión de Dios. Sin caer en la tentación de acusar por eso a Ortega de "imperdonable frivolidad"⁴¹, sí cabe afirmar, no obstante, que al tomar un nivel periférico de realidad como centro de sus análisis descriptivos, el horizonte filosófico se redujo para él de manera que ni sus objetivos ni los instrumentos de investigación con que decidió contar le llevaron al orden ontológico en que pudo haber encontrado e investigado la fundamentación y el auténtico significado de aquel nivel de superficie, cuyo interés no le exime de su precariedad.

⁴⁰ GRAY, R.: *Op. cit.*, pág. 83. R. Gray llega a la conclusión de que Ortega "en el fondo, era agnóstico" (pág. 82), enfrentado a los krausistas reformistas tanto en su anticlericalismo, extremo éste que hemos matizado más arriba, como en la interpretación "esencialmente religiosa" de esa metafísica poskantiana.

⁴¹ FDEZ. DE LA MORA, G.: *Ortega y el 98*. Ed. Rialp, Madrid, 1961, pág. 235

3 - El cristianismo en los textos de Ortega. En torno a Galileo.

Abordaremos la interpretación orteguiana del cristianismo desde la obra de 1933 En torno a Galileo. Siguiendo su costumbre, Ortega dispersa, sin embargo, en muchas otras páginas multitud de observaciones y reflexiones acerca de esta religión, a las que nos referiremos en la medida en que el interés de lo expuesto por el autor recomienda hacerlo.

Si nos centramos en la obra En torno a Galileo es porque, adoptando como método la *razón histórica*, describe el paso desde el mundo medieval -fundamentalmente cristiano en su hora "clásica"- al humanismo racionalista, empleándose en su interpretación muchos de los conceptos claves del mencionado método orteguiano, que en ocasiones puede producir la impresión de forzar la interpretación de los hechos. Aparecen, entre otros de los aludidos conceptos, la idea de que la *estructura vital*, como *drama* de la relación entre el hombre y el *mundo* que el mismo hombre *construye* para resolver su *radical inseguridad*, es la sustancia de la *historia*; la interpretación de las *crisis* históricas como cambios de *mundo*, es decir, cambios de convicciones, *evidencias* o *creencias*; la *vida* como *faena* en una *circunstancia* de la que forma parte el *pensamiento de la época*, asumido personalmente con un mayor o menor grado de consciencia; el contacto vital entre los miembros de una *generación*; la unidad de la *razón vital* con el vivir mismo.⁴²

⁴² Deben reseñarse las siguientes observaciones de Antonio Regalado acerca de las razones de la importancia que el cristianismo adquiere en En torno a Galileo: "Contra el racionalismo Ortega encuentra un aliado inesperado, es el antiguo enemigo del libre espíritu crítico que instaura la época moderna, y así descubre una cantera de intuiciones sobre la vida en el 'pensamiento' cristiano vedadas a la tradición racionalista. Las antiguas repugnancias del filósofo se consolidan en un prejuicio válido, concepto histórico que sella con el cuño 'extremismo', categoría que veladamente incluye al entonces vigente pensar existencial (...). La otra cara de esa repugnancia fue una fuerte atracción hacia ese mismo extremismo en el que Ortega descubrió una profundidad aprovechable para la razón vital e histórica. Ortega se instala en una paradoja (...) que había vivido hasta los tuétanos su antiguo adversario y compatriota, a saber, que el valor

La exposición ("la historia que vamos a contar", escribe nuestro autor, haciendo uso de la *razón narrativa*) parte del que Ortega llama "siglo de oro" de la Edad Media: el de Alberto Magno y Tomás de Aquino, aquel siglo XIII en que "aparece el hombre instalado -dice el autor- en un mundo sin grandes agujeros

supremo del cristianismo como intuición sobre la existencia reside en el hecho de que no es razón, ni filosofía, ni ciencia, sino experiencia vital, creencia absoluta, inaceptable para la razón.

El contacto con el 'pensamiento' cristiano contribuye a la estructuración de la razón histórica como sistema fundamentado en el hecho de que el hombre no tiene naturaleza sino historia (...). Visión atea y agnóstica del hombre como peregrino del ser que coincide en la forma con la cristiana (...) Habría que aclarar (...) los supuestos teológicos que el filósofo parece no asumir y que se le meten dentro de la filosofía. (...) Al vaciarse de contenido la fe del caminante en la finalidad del camino y transformarse la esperanza de trascender la finitud y la mortalidad, persiste la forma de ese caminar sin la finalidad, un ente insustancial, libre y responsable sólo ante sí mismo cuya característica más esencial es el deseo, la voluntad de querer ser. La idea orteguiana del hombre como 'peregrino del ser' es un sucedáneo del *homo viator* del cristianismo. (...) un ente que antropomorfiza, medida de todas las cosas (...) Parece que el destino de la metafísica es seguir siendo en esta dimensión cristiana, onto-teo-logía, fatalidad que el pragmatismo más duro es incapaz de eliminar. Ortega, consumado filósofo pragmático pero a la vez y por eso mismo pensador existencial, en su acerbo repudio del llamado 'existencialismo', sólo probó que era también portador del virus." (REGALADO GARCÍA: *Op. cit.*, págs. 202-203-204) Unamuno y Heidegger son antecedentes en el análisis del cristianismo relacionado con la experiencia de la mortalidad, facticidad, finitud, en suma, historicidad de la existencia. "Heidegger -prosigue Regalado en pág. 206- cosechó de sus meditaciones sobre el cristianismo primitivo una visión ontológica del ser de la existencia del ser-ahí, de su ser-en-el-mundo, su caída, su ser relativamente a la muerte, de su conciencia como vocación de la cura. Un buen número de páginas de *Ser y tiempo* se inspiran en la teología de la cruz y sus consecuencias antropológicas (...) A través de Heidegger Ortega vuelve a encontrarse con el (...) autor de *La agonía del cristianismo* y *Del sentimiento trágico de la vida* que años antes, desde principios de siglo había descubierto posibilidades ontológicas en el pensamiento religioso cristiano (...): 'La metafísica es siempre en su fondo teología y la teología nace de la historia puesta al servicio de la vida, que se quiere inmortal.' En 1933 Ortega piensa la razón histórica en un ambiente donde la teología y el pensamiento religioso han influido en la filosofía de la existencia y viceversa, ésta específicamente en el caso de Heidegger".

problemáticos", un mundo en que el hombre "sabe a qué atenerse respecto a todo lo que le circunda y respecto a sí mismo"⁴³. Ortega, sin mencionarla, está haciendo referencia a la fe cristiana como fundamento de esa relación carente de problematicidad entre el hombre y el mundo en el siglo del que nos está hablando. Pero, aunque la ausencia de crítica religiosa fuese incomparablemente superior a la que ahora vivimos, la certeza que aquella fe producía no tenía -nunca la tiene- la misma fuerza en todos los creyentes; sin contar con que el componente de inseguridad racional está implícito en la propia actitud de fe, de acuerdo con lo ya expuesto en páginas anteriores de esta Tesis.

3.1 Las Cruzadas

Prosigue Ortega con estas afirmaciones:

"Al Occidente acaba de acaecerle una gran peripecia: locamente, románticamente, el europeo ha invadido el Oriente con las Cruzadas (...) una de las cosas más extravagantes que se han hecho en el planeta. Fueron un fracaso para los hombres y los pueblos que las emprendieron; pero, sin presumirlo, produjeron resultados magníficos para los hombres del futuro."⁴⁴

Suponemos que, al hablar de "fracaso", nuestro pensador tiene en mente el elevado coste *económico* de las Cruzadas; sus escasas y efímeras consecuencias *políticas*; el número de *vidas* humanas sacrificadas, porque "las Cruzadas, por desgracia, fueron 'las guerras más crueles y más sangrientas de la Edad Media' ".⁴⁵ Sin embargo, a fuer de sinceros, es inevitable lamentar que Ortega no repare en el fracaso *moral* de la gran mayoría de los cruzados: "las fuentes contemporáneas no permiten ningún género de duda sobre el hecho de que los conquistadores del Santo Sepulcro, al tomar Jerusalén, derramaron a raudales sangre inocente (julio de 1099); no perdonaron a mujeres, niños ni ancianos, siempre que se

⁴³ *En torno a Galileo, O. C.*, V, pág. 90. Ed. P. G., pág. 115

⁴⁴ *Ibid.* Ed. P. G., págs. 115-116

⁴⁵ LORTZ: *Historia de la Iglesia...* Ed. cit., vol. I, pág. 390

tratase de 'infielos' "⁴⁶, por no hablar de la tragedia de la Cruzada infantil de 1212. Y, sobre todo, el fracaso *religioso*, que aún está pagándose, para la propia Iglesia: "El intento de erigir el *Regnum Christi et Ecclesiae* con la espada no correspondía a la íntima ley de vida del reino de Dios a nosotros prometido e inicialmente dado."⁴⁷

A la luz de las opiniones de los estudiosos, no parece que la invasión de Oriente por los cruzados fuese una *peripezia romántica*. En este calificativo pueden estimarse reflejados varios criterios orteguianos que nos interesa poner de manifiesto ya:

1º- Hablar de "romanticismo"⁴⁸ implica la intención de soslayar lo que fue un indudable móvil religioso, profundamente vivido y llevado a la práctica en completa coherencia con una predicación basada en lo que era interpretación autorizada de los textos sagrados. Hasta "las empresas de mera colonización se valoraban religiosamente (comparándolas directamente con Mt 19, 27 y con la pregunta de Pedro allí formulada). Algo más tarde, las expediciones a la Alemania oriental también se equipararon con las cruzadas de Palestina, en su efecto de remisión de los pecados"⁴⁹; quien "caía en la guerra santa, moría como testigo de Cristo y podía contar con la gloria de los mártires"⁵⁰. Hablar de romanticismo reduce el móvil religioso a una actuación puramente humana -aunque "a los contemporáneos les parecieron las cruzadas

⁴⁶ LORTZ: *Op. cit.*, pág. 387. El autor informa además, en nota, acerca de un testigo ocular, esta vez en la tercera Cruzada, según el cual "los caballeros cruzados cristianos no se diferenciaron de los paganos en el placer del asesinato y del desenfreno."

⁴⁷ LORTZ: *Loc. cit.*, pág. 391

⁴⁸ No parece que tal calificación sea sino negativa para Ortega. Comparando, por ejemplo, su concepción de la vida con la existencialista, el autor se expresa así, en *La idea de principio en Leibniz*: "Esa idea del sentimiento trágico de la vida es una imaginación *romántica* y como tal, *arbitraria* y de un *tosco melodramatismo*." *O. C.*, VIII, pág. 299. (La cursiva es nuestra). Añade, además, que el *romanticismo* "envenenó" el cristianismo de Kierkegaard, transmitiéndose tal envenenamiento a Unamuno y a Heidegger.

⁴⁹ LORTZ: *Loc. cit.*, pág. 389

⁵⁰ *Ibid.*

una empresa 'divina', en modo alguno humana"⁵¹- provocada psicológicamente por desinteresados ideales radicados en emociones y sentimientos de altruísmo. Pero sin la motivación religiosa es impensable, por ejemplo, la promoción y realización de una expedición bélica compuesta por niños, como fue la aludida cruzada infantil, o que incluso ermitaños, monjes, obispos y religiosos tomaran espontáneamente parte en la guerra.

La recuperación de los Santos Lugares como móvil de las Cruzadas fue paralelo al propósito de cortar la expansión de la influencia de los infieles, de acuerdo con el axioma *extra Ecclesiam nulla salus*, definido en términos absolutamente inequívocos⁵² -tomados de un discípulo de San Agustín: Fulgencio de Ruspe- por el Concilio de Florencia, cincuenta años antes del descubrimiento de América, pero ya "preparado por Ignacio de Antioquía (*ad Philad.* 3, 2), Ireneo, Clemente de Alejandría y otros. Su formulación plena y, por cierto, en sentido negativo, aparece por vez primera en Orígenes: 'Así pues, nadie se haga ilusiones, nadie se engañe a sí mismo: fuera de esta casa, es decir, fuera de la Iglesia no se salva nadie. Si alguno se sale fuera, él

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Vid.* DENZINGER, 714. Hasta qué punto el *extra Ecclesiam...* se ha tomado históricamente al pie de la letra, sin equivocidad alguna en sus términos, lo muestra este hecho que recuerda Karl Rahner: "Francisco Javier respondía afirmativamente a la pregunta de los japoneses sobre si sus antepasados estaban, a su parecer, en el infierno." (RAHNER: Escritos de Teología. Trad. J. Aguirre. Eds. Taurus, Madrid, 1969, vol. VI, pág. 481). Como aquellos japoneses replicaron al santo que ellos mismos no se consideraban dignos de un destino superior al de sus antepasados, Rahner añade un sabio comentario en pocas palabras: "Esta pequeña escena contiene todo el problema." La pragmática recomendación de J. Balmes es otra prueba de la interpretación del *extra Ecclesiam...* en términos absolutos: "los católicos sostienen que fuera de la Iglesia no hay salvación; los protestantes afirman que los católicos también pueden salvarse; (...) Ellos en favor de su salvación no tienen sino su voto; nosotros en pro de la nuestra tenemos el suyo y el nuestro; aun cuando juzgáramos solamente por motivos de prudencia humana, ésta nos aconsejaría que no abandonásemos la fe de nuestros padres." (BALMES, J.: El Criterio, XXI, XII. Ed. J. Bergua, Madrid, 1935, pág. 185)

mismo se hace responsable de su muerte' ".⁵³ A este propósito, transcribimos a continuación unas líneas escritas por Ortega en 1909, en las que brilla el respeto a la fe religiosa ajena, sin cuestionamiento del problema teológico que implica afirmar la verdad de todas las fes: "No saquemos, por Dios, la hostilidad teológica, no pretendamos reproducir la opinión bárbara que sobre el islamismo tenían los cruzados del siglo XI, los calatravos del siglo XII.

Existe una moralidad moderna: no es lícito insertar en ella trozos de la ética medioeval. Las creencias religiosas que en otro tiempo eran santas solo para sus fieles lo son hoy para todos. La discrepancia en la fe no puede servir jamás de pretexto para encarecer la hostilidad."⁵⁴

2º- No pueden valorarse globalmente las Cruzadas como una poco realista empresa romántica: "Tanto las malas cosechas (a partir de 1095) como la opresión por parte de los señores movieron a los campesinos a marchar a tierras extrañas. Muchos segundones de familias nobles, al no tener tierras, vieron en las cruzadas la única posibilidad de conseguir unos dominios propios. Como factores de importancia histórica hay que recordar también el placer de la aventura, la expectativa y después la experiencia real de muchas cosas exóticas que, en este caso, despertaban la fantasía de los pueblos occidentales. Hay que mencionar también los grandiosos proyectos de las industriosas ciudades marineras (Pisa, Venecia)."⁵⁵ "Ya desde un principio, y posteriormente de forma lamentablemente creciente y aterradora, influyeron también los más diferentes motivos terrenos (a menudo muy poco nobles). Por esta razón la cuarta cruzada fue en la práctica una repugnante tergiversación de la gran idea de las cruzadas. Estas anomalías [vemos de nuevo el fracaso religioso] (...) contribuyeron no poco a aumentar la aversión del cristianismo oriental por el occidental y a hacer incurable la escisión de la Iglesia."⁵⁶

⁵³ KÜNG, H.: La Iglesia. Trad. D. Ruiz Bueno. Ed. Herder, Barcelona, 1969, pág. 374

⁵⁴ O. C., X, pág. 103

⁵⁵ LORTZ: *Loc. cit.*, pág. 388

⁵⁶ LORTZ: *Loc. cit.*, pág. 390

3.2 La recepción cristiana del aristotelismo

Afirma Ortega que el encuentro con la filosofía griega, a través de la civilización árabe, es efecto del retorno de los cruzados a sus tierras de origen.⁵⁷ Añade, asimismo, que

"Un torrente de nuevo saber penetra en Europa, en la Europa cristiana, mística, casi puramente religiosa y bélica, apenas intelectual, por lo menos, muy poco científica. Es la fecha en que rebrota dentro de la vida medieval el hontanar inquietante de Aristóteles -que es la ciencia como tal, la razón pura y a secas, lo otro que la fe religiosa."⁵⁸

No tanto la transmisión oral de los cruzados, como el cristianismo de Oriente, sobre todo en Mesopotamia (Escuela de Edesa, siglo IV, cuyos profesores pasaron en el siglo V a Persia) y en Siria (los creyentes cristianos conocían el griego para leer el Antiguo Testamento y los escritos de los Padres de la Iglesia; las Escuelas de Risaina y de Hinesrin adoptaron la filosofía de Aristóteles), fue el cristianismo oriental -decíamos- el inicio del amplio movimiento histórico que habría de hacer retornar a la Europa del siglo XIII la filosofía neoplatónica y aristotélica, a través de sus representantes sirios, árabes y judíos.⁵⁹

⁵⁷ O. C., V, pág. 90. Ed. P. G., pág. 116

⁵⁸ *Loc. cit.*, pág. 91. Ed. P. G., *ibid.*

⁵⁹ Cuando el Islam reemplaza al Cristianismo en Oriente, los califas Abbasidas (dinastía fundada en el 750) auspician los trabajos y enseñanzas de los pensadores sirios y se llevan a cabo, entre los siglos VIII y X, traducciones del griego al siríaco y al árabe, o del siríaco a esta última lengua, de las obras de Euclides, Arquímedes, Ptolomeo, Hipócrates, Galeno, Aristóteles, Teofrasto y Alejandro de Afrodisia. Las escuelas siríacas, pues, actúan como intermediarias y gracias a ellas el pensamiento griego llega a los árabes; éstos ejercerán inmediata influencia sobre los judíos y finalmente la expansión del Islam hará que el pensamiento helénico pase a los filósofos del Occidente cristiano, a través de la obra de los traductores, que precedió y condicionó la de los filósofos europeos. Desde mediados del siglo XII, la Escuela de Traductores de Toledo promueve la versión al latín de obras de Aristóteles, Alfarabí, Avicena, Algazel y Gabirol. (Cf. BRÉHIER, E.: La filosofía en la Edad Media. Trad. J. López Pérez, U.T.E.H.A., México, 1959, Parte I, cap. II, págs.

¿Puede decirse, como hace Ortega, que el Aristóteles recibido en el siglo XIII por la Europa cristiana, "mística", es "lo otro que la fe religiosa", o decirlo significa pasar por alto, entre otras cosas, el contexto neoplatonizante cargado de espíritu de religiosidad en que el Estagirita estaba siendo interpretado? El enfrentamiento, casi desde el principio, con las doctrinas consideradas heréticas, así como la fundamentación del cristianismo, basadas ambas en nociones platónicas, mostraron a las claras la necesidad de conceptos rigurosos en la formulación de las cosas divinas y, así, la utilidad de las expresiones técnicas de las filosofías griega y latina. La creencia habría, pues, de aliarse desde muy pronto con la dialéctica, si pretendía determinar el significado preciso de las palabras y dotarse de armas con las que enfrentarse a doctrinas contrarias. Pensemos que la Apología surge como género dentro del cristianismo a partir del año 125, "destinada a mostrar a la opinión pagana culta que la religión cristiana se inscribía en el contexto de la mejor tradición griega y constituía la filosofía más completa. No por casualidad las dos primeras apologías de que se tiene noticia, las de Cuadrato y Aristides, ambas compuestas a fines del reinado de Adriano, fueron obra de cristianos atenienses"⁶⁰, época también en que Justino, platónico en el fondo, emprende su campaña de prestigio en favor del cristianismo, que dio base intelectual al optimismo helenófilo y moralizante de la mayoría de las Iglesias. Ese optimismo habría de encontrar su

27-29 y GILSON, E.: La filosofía en la Edad Media. Trad. A. Pacios y S. Caballero. Ed. Gredos, Madrid, 1976, cap. VI, págs. 321-322 y cap. VII, págs. 353-354). El propio Ortega lo tendrá en cuenta años después, cuando elogie la labor de Miguel Asín Palacios, debido a que, por fin, emprendió la tarea de centrar "la perspectiva de la historia medieval, contemplando esta *desde* el mundo árabe", "*desde* el mundo islámico y próximo-oriental y *no* desde los pueblos de Occidente y cristianos, tomados como punto de vista" (La idea de principio en Leibniz, O. C., VIII, pág. 220). "Los primeros escolásticos 'cristianos' (!) son los árabes", (*Ibid.*) escribe entonces Ortega, utilizando una de sus expresiones deliberadamente exageradas -los árabes no eran cristianos- con finalidad enfática.

⁶⁰ PUECH, H.-CH. (dir.): Historia de las religiones. Trads. L. Berruti, J. L. Ortega Matas y A. Cardín. Eds. Siglo XXI, Madrid, 1979, vol. V, págs. 289-290

adversario en los gnósticos, movimiento cuyas raíces están presentes ya en el siglo I, siendo una de ellas la filosofía popular cínico-estoica, si bien el gnosticismo poseyó su dinamismo propio, que le llevó tanto a no confundirse con el cristianismo, no obstante su relación con él, como a permanecer exótico para el helenismo. El Aristóteles que la Edad Media asimila es inseparable, al comienzo, del *misticismo* neoplatónico, desde cuyo espíritu es interpretado e incluso falseado. El Aristóteles lógico y metafísico, después, es inseparable del interés por fundamentar racionalmente la adhesión al dogma por fe. Y tanto entre cristianos orientales, como entre musulmanes, judíos y cristianos occidentales, proporciona instrumentos necesarios no sólo para la comprensión del mundo natural, sino incluso para conceptualizar ciertas dimensiones de lo sobrenatural, sólo en la medida en que el intelecto permite hacerlo, sí, pero, en esa medida, mostrando plenamente que el Dios de la fe no significa ni tiene por qué significar un escándalo para la razón. Por eso nos parece que Ortega debiera haber matizado cuando, después de decir que S. Alberto Magno y Sto. Tomás de Aquino "adaptaron el cristianismo a la ideología griega" -más exacto es que se sirvieron de ésta- y de recordarnos que se produce entonces la "segunda helenización del espíritu cristiano", ya que la primera "tuvo lugar en su misma cuna" -en seguida volveremos sobre ello-, escribe:

"No es fácil imaginar dos inspiraciones más antagónicas que la cristiana y la griega. (...) se advierte que el logos griego traiciona constante e inevitablemente la intuición cristiana (...) ha impedido y trabado siempre el espontáneo desarrollo de su inspiración (...) Alberto Magno y Santo Tomás no tuvieron más remedio que aplastar una posible filosofía cristiana imponiendo a la inspiración gótico-evangélica la tiranía, la deformación del aristotelismo. "⁶¹

En ¿Qué es Filosofía encontramos la misma valoración:

"Santo Tomás de Aquino, que abandona esta idea de origen cristiano para volver al alma cósmica de Aristóteles,

⁶¹ O. C., V, págs. 91-92. Ed. P. G., págs. 116-117

sometiendo de nuevo la original inspiración del Cristianismo al molde incongruente del pensar antiguo."⁶²

Y en La idea de principio en Leibniz:

"Aristóteles, como hombre de ciencia que era *ante todo*, fue un pensador radicalmente naturalista y profano. Que un hombre así se haya convertido en el filósofo oficial del catolicismo es uno de los hechos más extraños, más confusos de la historia universal."⁶³

Ortega tiene muy presente lo que juzga como abismo entre el Dios al que accede la argumentación racional y el Dios de la vivencia en que consiste el acto de fe religiosa:

"El Dios que aparece al extremo de un razonamiento no es, claro está, un Dios de la religión, sino un principio teorético. El hombre que lo descubre tiene que haberse previamente desarraigado de la creencia religiosa y (...) verse obligado a buscar por libre elección de su mente, un nuevo fundamento. Esta libre elección de los principios es lo que se ha llamado 'racionalidad'."⁶⁴

Aristóteles concibió

"un Dios ontológico [que] no tiene nada que ver con el Dios religioso, ni con el griego ni con el cristiano. El Dios de la ontología es un principio de la mecánica aristotélica (...) no tiene más papel que mover el mundo (...) Esto no sugiere que, a mi juicio, Aristóteles, al menos en su primera Época platónica, no creyera religiosamente en un Dios religioso, pero este no tiene que ver con su *Deus ex machina*,

⁶² O. C., VII, pág. 387

⁶³ O. C., VIII, págs. 166-167

⁶⁴ Origen y epílogo de la Filosofía, O. C., IX, pág. 420. No podemos estar de acuerdo. Tomás de Aquino es un ejemplo, entre otros, de lo más contrario al "desarraigo de la creencia" en un pensador. Tampoco los principios de la racionalidad puedan ser escogidos libremente, porque tales principios se imponen.

su Dios mecánico. De modo que lo que se halla en Aristóteles es una mera aglutinación de dos Dioses incommunicables."⁶⁵

3.3 El pensamiento griego y la cuestión religiosa

En las frases que Ortega acaba de darnos a leer se contienen cuestiones de importancia a las que cabe oponer tres preguntas: ¿realmente puede entenderse que el platonismo promovía una actitud de creencia en un Dios *religioso*? ¿Realmente permanecería la fe religiosa del primer Aristóteles -otros textos del propio Ortega, que hemos comentado a propósito de su noción de *creencia*, exponen lo contrario- conviviendo en él con la idea del "primer motor", pese a su incompatibilidad? En tercer lugar, ¿se puede dar por agotado el "primer motor" en ser *principio mecánico*, o se deben abordar a partir de ahí ciertas preguntas sobre la naturaleza de este "principio", que preludian el tratamiento filosófico posterior de la problemática de Dios? Algunas se encuentran en los mismos textos de Aristóteles; otras pueden plantearse a propósito de ciertas implicaciones de los mismos. En efecto, el "primer motor", por ejemplo, ¿mueve como causa eficiente o como causa final? ¿Es inmanente o trascendente? ¿Podría incluso ser considerado como espíritu, puesto que consiste en inteligencia, pensamiento de sí mismo?

La cuestión religiosa en la Grecia antigua comenzó a tomar auge con Wilamowitz y ha continuado adquiriéndolo con W. Jaeger⁶⁶. Este último, en su obra La teología de los primeros filósofos griegos,⁶⁷ nos recuerda la división de la teología en tres géneros, aportada por M. Terencio Varrón, autor de uno de los primeros manuales teológicos sistemáticos, compuesto en el siglo I

⁶⁵ La idea de principio en Leibniz, O. C., VIII, pág. 219

⁶⁶ No compartimos el juicio negativo de Ortega sobre este tratadista, a cuyo trabajo intenta restar valor por creerlo orientado desde un espíritu de "beatería de la cultura en general y del helenismo en particular", como se dice en Prólogo para alemanes, O. C., VIII, págs. 23-24

⁶⁷ Trad. J. Gaos, F.C.E., Madrid, 1978, cap. I, págs. 8 y ss. La edición original es de 1947 y la 1ª ed. en español, de 1952, por lo que Ortega pudo conocer ambas.

a.C., cuya fuente es probablemente el estoicismo helenístico y que "denota ya una crisis de conciencia"⁶⁸. A su vez, se convierte en clave interpretativa de San Agustín en La Ciudad de Dios, especialmente en su Libro VI, capítulo 5. La llamada tricotomía varroniana establece la existencia en primer lugar de una teología *mítica*, menester de poetas, a la que San Agustín llama "fabulosa"; una teología *física* o, como dice San Agustín, apelando a lo que ya era uso común, "natural", añadiendo "que es del campo de los filósofos"; en tercer lugar, está el género *civil* de teología, es decir la teología política o del Estado. Varrón quería salvar a los dioses del Estado del descrédito de los dioses del mito, pero el obispo de Hipona argumenta contra ambos, juzgándolos igualmente pertenecientes al campo de las convenciones, creación exclusivamente humana. La "teología natural" o filosófica, en cambio, basada en la comprensión racional del mundo, da origen a una concepción universalista de la divinidad, primer requisito de la verdadera religión.

La palabra *θεολογία*, que designa "una creación específica del espíritu griego", dice Jaeger,⁶⁹ aparece por primera vez, junto a otras emparentadas con ella, en el Libro II de La República, así que es más antigua que el concepto de teología natural y que la división de Varrón, y, claro está, que la dualidad que San Agustín le opone entre *dei naturales* y *dei ab hominibus instituti*. El hecho es que para W. Jaeger la teología "es una actitud del espíritu que es característicamente griega y que tiene alguna relación con la gran importancia que atribuyen los pensadores griegos al *logos*, pues la palabra *theología* quiere decir la aproximación a Dios o a los dioses (*theoí*) por medio del *logos*. Para los griegos se volvió Dios un problema."⁷⁰

Regresando ahora al último texto transcrito de Ortega y a las preguntas que iniciaron esta digresión, añadámosles otra: ¿no sería más preciso hablar de actitud e intereses *teológicos* (entendido etimológicamente) y no *religiosos*, cuando nos referimos a quien

⁶⁸ PUECH: *Op. cit.*, pág. 107

⁶⁹ JAEGER: *Op. cit.*, pág. 10

⁷⁰ *Ibid.*

expulsó de su República ideal a los poetas, porque difundían en sus enseñanzas cosas inadmisibles en la naturaleza divina? El último Platón se detiene sin prisa en sus argumentaciones sobre "los dioses" y su existencia, cuando diseña prolijamente la legislación a la que el Estado deberá su orden interno. "Lo más importante de todo" -nos dice- "es tener un recto pensamiento acerca de los dioses y, en consecuencia, vivir bien o no."⁷¹ Los dioses tienen su lugar, importante lugar, en la ciudad; se diría que un Platón conservador en este punto está hablando en términos de lo que Varrón llamó "teología civil". Pero el filósofo ateniense quiere profundizar en la cuestión, impulsado por su interés educador referido a los jóvenes y sabiéndose obligado a enfrentarse a los razonamientos de tres clases de hombres que merecerían el calificativo de *impíos*, a saber: los que niegan la existencia de los dioses; los que, aun admitiéndola, niegan la preocupación de los dioses por los asuntos humanos; y en tercer lugar, aquéllos que aceptan que los dioses "se preocupan de cierto, pero que se les puede seducir fácilmente con sacrificios y oraciones".⁷² Pues bien, cuando Platón profundiza ha de proceder *como filósofo*, entrando en el dominio propio de la "teología natural" y en esa misma medida, los términos de su exposición cambian por completo. Sus argumentos en favor de lo divino se dirigen por vía indirecta a demostrar la absoluta insuficiencia de lo que llamaríamos hoy materialismo, como interpretación de los procesos del Universo, cuyo orden reclama la actuación de principios de naturaleza inteligente, por tanto no identificables con la materia inanimada, que merecen ser tenidos por "divinidades".⁷³ A su vez, contemplado el Universo como un todo, Platón considera que "el que se ocupa" del mismo "tiene todas las cosas ordenadas con miras a la preservación y a la virtud del total".⁷⁴ Concluye Platón con la exposición de los fundamentos racionales de la apertura a lo divino y a la relación de lo divino con el mundo: la demostración, primero, del alma y de que se trata de "lo más antiguo de todo cuanto participa de generación y que es inmortal y

⁷¹ Las leyes, 888 b. Trad. J. M. Pabón y M. Fdez.-Galiano. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960

⁷² PLATÓN: *Op. cit.*, 888 c *Vid.*, *asimismo*, 948 c

⁷³ PLATÓN: *Loc. cit.*, 899 b

⁷⁴ PLATÓN: *Loc. cit.*, 903 c

gobierna los cuerpos todos";⁷⁵ después, la comprensión por parte del hombre de la conexión armoniosa entre el orden del mundo y "las instrucciones y normas rectoras de los caracteres"⁷⁶; finalmente, la capacidad de "estar en condiciones de dar la razón de ser de todas cuantas cosas la tienen"⁷⁷ -en clara alusión al dualismo antropológico- son la expresión de ese "algo divino" que se encuentra en quienes se esfuerzan por "recoger todas las pruebas (...) de entre las que existen con respecto a los dioses"⁷⁸, requisito imprescindible para poder ser elegido "guardián de la ley", de acuerdo con la reflexión política del autor de este diálogo.

No habría por tanto más razón para ver "dos dioses incompatibles" en los textos de Aristóteles que en los de Platón, ni para ver más religiosidad en éste que en aquél, ni para considerar más preocupación teológica en el filósofo ateniense -dejando aparte consideraciones psicológicas de personalidad- que en el de Estagira y si hablamos de la inicial etapa platónica del fundador del Liceo, tendremos que mantener la misma distinción entre la vivencia religiosa y la reflexión teológica. El dios que Aristóteles habría recibido de su maestro no habría sido un dios religioso, puesto que no tendría sentido necesitar de Platón para afirmar los dioses del mito o los de la *polis*, sino un dios filosófico. El "motor inmóvil" no implicaría una contradicción interna en el pensamiento aristotélico, sino una determinada aportación a la consideración genuinamente filosófica de lo divino, a la que se vio llevado desde la misma comprensión de la "racionalidad" inscrita en los procesos naturales, dentro de una ya más o menos dilatada historia de aproximaciones a esta idea que se remontaría a los presocráticos más antiguos y culminaría con la concepción monoteísta que, aunque no desplazó al politeísmo ni en el culto ni en la teología, sí impuso una jerarquía de subordinación de los numerosos dioses a uno supremo, considerado el único rector del mundo, hasta el punto de poderse decir que el "monoteísmo pagano realizó para el cristianismo un importante trabajo preliminar. Los cristianos se

⁷⁵ *Loc. cit.*, 967 d

⁷⁶ *Loc. cit.*, 967 e

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Loc. cit.*, 966 c-d

dieron cuenta de ello y en ello se apoyaron."⁷⁹ El aristotelismo no es lo absolutamente profano que Ortega presenta, ni "lo otro que la fe religiosa", si por tal se entiende un pensamiento próximo al ateísmo o, al menos, desentendido en absoluto del interés por lo teológico. Que tanto Platón, pues, como Aristóteles respetasen la función civil o social de los actos, ritos o celebraciones religiosas, o que en sus obras aparezcan nombres, exclamaciones o expresiones en general referidas a "los dioses", no quiere decir, sin embargo, que participasen íntimamente de ellas, porque no cabe pensar que *viviesen* en la contradicción, cuando estaban contribuyendo espléndidamente a la gestación de la idea de un Dios universal, accediendo a ella no desde alguna "revelación" divina, sino desde el conocimiento de la naturaleza, con todo lo que ello significa de seguridad en sus conclusiones racionales respecto a la divinidad.

3.4 El *Deus exsuperantissimus* y las categorías griegas.

Sin embargo, Ortega ve en los "archimundanos" conceptos griegos, en las categorías de la filosofía helena, una "traición intelectual a la auténtica intuición del cristianismo", porque para éste "no hay más realidad que el *Deus exsuperantissimus* y la relación de la criatura con él", mientras que dichas categorías habrían sido "obtenidas mediante un análisis de la pseudo-realidad cósmica".⁸⁰ Según nuestro autor, no puede accederse a quien significa el pleno *ser* desde conceptos sólo aplicables al mundo, que, comparado con Dios, carece de realidad. En ¿Qué es Filosofía? la distancia entre Dios y el mundo es subrayada dentro de una alusión al gnóstico Marción. "El gnosticismo -dice Ortega- se queda ahí: es la exageración de ese momento, del *Deus exsuperantissimus*."⁸¹ Una vez más, las radicalizaciones en que Ortega es pródigo invitan a puntualizar, porque, primero, si se acepta la relación entre creador y criatura, se está admitiendo la realidad de ambos y, segundo, que sean realidades de orden muy diferente no significa que no posean ambas auténtica entidad.

⁷⁹ NILSSON, M.: Historia de la religiosidad griega. Trad. M. Schez. Ruipérez. Ed. Gredos, Madrid, 1953, pág. 151

⁸⁰ O. C., V, pág. 126. Ed. P. G., pág. 162

⁸¹ O. C., VII, pág. 334

Ortega repite la idea de que la infinitud divina absorbe en sí el ser de lo creado, anulándolo (cosa que es coherente con su visión de la mística cristiana, como se verá en nuestro capítulo V), aunque al mismo tiempo acepte la idea de la revelación divina como comunicación en que el hombre recibe los contenidos sagrados.

La idea de principio en Leibniz reitera que la materia, el mundo y la vida son consideradas por el cristianismo "algo infinitamente distante de Dios, el *Ens realissimum* y absoluto, el que absoluta y plenamente es"⁸² y, así, como no-ser. Ortega trae a colación cierta doctrina acerca del origen de la materia que califica de "fantasmagórica", para atribuirle al mismo tiempo, sin embargo, el "expresar muy bien en su figura casi mitológica la idea cristiana de 'ese Mundo' "⁸³, sin advertir que con ello se sitúa fuera de la ortodoxia, por tanto fuera del cristianismo, puesto que su autor, F. von Baader, presentado contradictoriamente por Ortega como "teósofo católico de Munich"⁸⁴, está incluido en la condena del Santo Oficio de 18 de julio de 1919, que declara las enseñanzas teosóficas como inconciliables con la doctrina católica.⁸⁵

Reiteradamente utiliza Ortega la palabra "tragedia" para referirse a la alianza entre cristianismo y aristotelismo, alianza que reconoce en fragmentos como el siguiente, tomado de "Ética de los griegos":

"Es un error considerar el realismo de las ideas como algo peculiar a Platón. En verdad, no hace sino heredar a Parménides y preceder a Aristóteles. En éste, la realidad máxima es la sustancia; pero la sustancia no es sino una idea que, como tal, tiene el poder mágico de plasmar la materia y de encarnarse. Cuando el Cristianismo sostiene en el Evangelio de San Juan que el verbo, el *Logos*, se hace carne, resume toda la Grecia clásica."⁸⁶

⁸² O. C., VIII, pág. 300

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ DENZINGER, 2189

⁸⁶ Incluido en Espíritu de la letra (1927). O. C., III, pág. 539. En REINACH, S.: Orfeo. Historia general de las religiones. Cía. Gral. de Ediciones, México, 1980, pág. 306, leemos: "Los judíos helenizantes

Esa alianza, a juicio de nuestro autor, truncó la inspiración típicamente oriental de abandono confiado en Dios por parte del hombre que no confía en sí, inspiración que habría podido dar lugar, desde dentro del propio cristianismo, a la formación de un pensamiento acerca de lo humano y lo divino fiel a esta originaria raíz. Ortega mantendrá esta opinión a lo largo de toda su vida. En el curso Una interpretación de la Historia universal, de 1948-49, matiza aún más:

"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. Esa filosofía auténticamente cristiana hubiera sido enormemente más profunda que la griega".⁸⁷

Nos dice, en efecto, Ortega: el "hombre del Asia desconfía de sí mismo. (...) se siente como fragmento inválido de otra realidad completa y suficiente, que es lo divino. Para quien vive desde esa convicción, la existencia consiste en referir constantemente el propio ser deficiente a la ultra-realidad divina, que es la verdadera. Se vive

introdujeron en el cristianismo la concepción del *Logos* o *Verbo*, intermediario entre Dios y el hombre, hecho carne en Jesús. Pero antes de pensar en Jesús, habían ya encarnado el Verbo en una legión de ángeles, de seres inmateriales o *Eones*, de alegorías; habían combinado su monoteísmo tradicional con las creencias populares, por consiguiente animistas y polidemonistas, de Siria y Babilonia." Sin embargo, ELIADE, M.: Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Trad. J. Valiente Malla. Eds. Cristiandad, Madrid, 1978, vol. I, págs. 105-106, obliga a adelantar históricamente esa idea: "Pero sería en Menfis, capital de los faraones de la Primera Dinastía, donde se articularía en torno al dios Ptah la teología más sistemática. Resulta sorprendente que la más antigua cosmogonía egipcia conocida hasta el momento sea al mismo tiempo la más filosófica, pues Ptah crea por su espíritu (su 'corazón') y su verbo (su 'lengua'). (...) Ptah es proclamado el más grande entre los dioses; (...)

En resumen, la teogonía y la cosmogonía se realizaron en virtud de la potencia creadora del pensamiento y la palabra de un solo dios. (...) Como observa John Wilson, es precisamente al comienzo de la historia egipcia cuando aparece una doctrina comparable con la teología del Logos".

⁸⁷ O. C., IX, pág. 212

desde Dios, desde la relación del hombre con Dios, no desde sí mismo."⁸⁸ El origen hebreo de la religión cristiana obliga a filiarla dentro de la estructura vital propia del asiático, muy diferente de la greco-romana; en ésta cada hombre parece encontrar en sí mismo o en sus instituciones el fundamento de su satisfacción existencial. "La ley de Dios -nos dice Ortega- es al hebreo, lo que la razón al griego y el Estado al romano: es su cultura, el repertorio de soluciones a los problemas de su vida."⁸⁹

La síntesis tomista dio tal vez -piensa Ortega- el "triunfo material" al cristianismo, pero no es genuina *filosofía cristiana*, sino que ésta estaría constituida, a juicio de nuestro autor, por

"una línea irreal que sólo podemos fijar en algunos de sus puntos: San Agustín, los Victorinos, Duns Scoto, Eckhart, Nicolás Cusano."⁹⁰

La dirección platónica, por tanto, es más acorde, desde el punto de vista de Ortega, con la "inspiración" cristiana, lo cual, sin embargo, no libra al cristianismo de la acusación de helenización. "Con demasiada frecuencia, -escribe H. Kűng- tras la imagen del Cristo de los concilios se adivina el rostro inamovible e imperturbable del Dios de Platón, un Dios que no puede sufrir, retocado con algunos trazos de ética estoica. Los mismos nombres de aquellos Concilios indican que se trata de asambleas exclusivamente griegas. Cristo, sin embargo, no había nacido en Grecia."⁹¹ Platón, dice Ortega, ejerció una "seducción irresistible" en los comienzos cristianos porque "hay en él un extrínseco parecido" -los "dos mundos", la vida ultraterrena- con esta religión. Pero se engañará, según Ortega, quien vea en el filósofo ateniense un cristiano no bautizado, o un precristiano, porque la trascendencia en Platón es conclusión lógica de un elaborado proceso intelectual, mientras que la sobrenatural trascendencia del

⁸⁸ O. C., V, pág. 98. Ed. P. G., pág. 126

⁸⁹ *Loc. cit.*, pág. 99. Ed. P. G., *ibid.*

⁹⁰ *Loc. cit.*, pág. 92. Ed. P. G., pág. 117. *Vid.* IRIARTE, J.: *Op. cit.*, pág. 207, según el cual esta concepción "se acerca bastante a la de Harnack en Das Wesen des Christentum, y acaso se inspira en ella."

⁹¹ KűNG, H.: Ser cristiano, pág. 160

cristianismo sólo puede ser conocida por revelación del propio Dios, ya que "no hay camino desde el hombre a él."

He aquí lo que Ortega juzga elemento definitorio de la inspiración cristiana más genuina:

"El atributo más característico del Dios cristiano es éste: *Deus ut revelans*. La idea de la revelación, como la idea de creación, es una absoluta novedad frente a todo el ideario griego."⁹²

Debe recordarse que ambas doctrinas no son originalmente cristianas, sino judías, y ni aun judías, puesto que las encontramos antes en Egipto.⁹³

⁹² O. C., V, pág. 127

⁹³ REINACH: *Op. cit.*, pág. 40, menciona cierta doctrina que "atribuía la creación al poder mágico del dios Thot de Hermópolis, cuya voz de 'justas entonaciones' había hecho salir el mundo de la nada"; recuerda, dice Reinach, "la 'palabra fecunda' del Dios de la Biblia". Por su parte, C. J. Bleeker, en su estudio "La religión del antiguo Egipto", señala que el dios Amón fue relacionado con Ra en Tebas, "donde se presentaba como el poderoso dios sol. En la cosmogonía de Hermópolis es el dios del viento. Hace honor a su nombre, que se afirma derivado de *imn*, 'ocultar'. El oculto, el misterioso, el viento invisible que remueve el agua primordial y de esta forma crea la vida. K. Sethe ha señalado el estrecho paralelo que ofrece esta cosmogonía con el relato bíblico de la creación. En Gn I, 2 leemos: 'Y la tierra estaba sin forma y vacía; y las tinieblas se extendían sobre la faz del abismo. Y el Espíritu (*rúa h* = aliento, viento, espíritu) de Dios se movía sobre la faz de las aguas.'" (BLEEKER, C.-WIDENGREN, G. (dirs.): *Historia religionum*. Trad. J. Valiente Malla. Eds. Cristiandad, Madrid, 1973, vol. I, págs. 64-65). H. Küng advierte de la importancia del segundo Libro de los Macabeos (*2 Mac 7, 23 ss.*) respecto a la idea de "una creación de la nada, idea que difícilmente se puede deducir del relato sacerdotal de la creación en Gn 1, 2". Es, dice Küng, la primera vez en todo el Antiguo Testamento. Dicho pasaje pone en relación el pensamiento israelita sobre la creación y el helénico sobre los elementos, pero, además, de forma no fácil de comprender para nosotros, hace que la fe en un Dios que creó a partir "no de cosas existentes" haga verosímil la fe en la resurrección de los muertos, tardía en el Antiguo Testamento. (KÜNG, H.: *¿Vida eterna?* Trad. J. M^a Bravo Navalpotro. Eds. Cristiandad, Madrid, 1983, pág. 151). En cierto pasaje aislado Ortega se refiere a la Resurrección (de Jesús) como "la fiesta más alegre del cristianismo, un símbolo encantador del poder triunfante del espíritu y una

Por diferentes que sean las *dialécticas* de los dos máximos filósofos griegos, no dejan de estar construidas sobre los mismos principios lógicos, y aun deberíamos recordar aquí que es en la confrontación del *diálogo* donde se reconoce el auténtico valor de la personal visión intelectual, con lo que la necesidad de la fundamentación lógica y de la defensa dialéctica de las propias convicciones habría de hacer comprender la aportación platónica al cristianismo tanto como la aristotélica.

Contra la hipótesis orteguiana de que el *logos* griego "traiciona continua e inevitablemente la intuición cristiana" está el hecho de que los orígenes y la difusión del cristianismo son tan indisociables de la lengua y el pensamiento helenos, que no cabe en el historiador de la religión, ni en el filósofo de la historia la pregunta hipotética por lo que hubiera ocurrido de no haber existido el influjo griego. Así, como hemos visto, ni siquiera cuando Ortega parece interrogarse por situación tan puramente imaginaria, puede evitar la mención de pensadores cristianos que están dentro del platonismo. El mundo circundante del cristianismo en sus orígenes era un mundo de habla griega, que es la lengua del Nuevo Testamento, la lengua a la que hubo de verse la Biblia para que los judíos pudieran leerla en sus sinagogas, por no estar ya familiarizados con el sagrado hebreo; la lengua también de los Padres Apostólicos; y el proceso de cristianización de ese mundo fue al mismo tiempo un proceso de helenización de la propia doctrina cristiana. Por eso Ortega recuerda que la primera helenización de ésta tuvo lugar ya "en su misma cuna" y aun debiera conceder más importancia a este hecho. Tiempo atrás, Ortega se había referido a S. Pablo como "el primer teólogo"⁹⁴, porque no habiendo conocido a Jesús y no pudiéndolo recordar como San Pedro, se vio "sometido" a construir y objetivar su figura, "consiguió elevar los datos sueltos a la unidad de un carácter, y, súbitamente, se le reveló Jesús en la perfección

concesión a la primavera." ("Pascua y Calvario", *O. C.*, X, pág. 633)
Desde la teología cristiana, no se admite la conceptualización *simbólica* de aquel hecho real, aunque, según afirma la exégesis católica actual, históricamente no verificable. Más adelante volveremos sobre esto.

⁹⁴ "Una polémica" (1910). *O. C.*, I, pág. 158

de su ser."⁹⁵ Ya el joven Ortega, por lo tanto, considera a Pablo fundamento de la doctrina cuyo centro era Jesús, desgajada del judaísmo y forjada de acuerdo con categorías griegas. En tiempos de San Pablo, los mismos judíos estaban helenizados y no sólo los de la Diáspora, sino también, en gran medida, los de Palestina, y la actividad misionera cristiana se dirigió a estos judíos helenizados en primer lugar. No escasean en Pablo los "elementos culturales griegos que le proporcionaban la predicación y la teología de la sinagoga de la diáspora. Buena muestra de ellos son los conceptos e ideas que derivan de la filosofía popular estoica (por ejemplo libertad, razón, naturaleza, conciencia, prudencia, virtud, deber)"⁹⁶, hasta el punto de que el gran helenista Wilamowitz-Möllendorf habla del griego del "Apóstol" como brotando "directamente del corazón", no como "una traducción del arameo", lo que "hace de él un clásico del helenismo."⁹⁷ La tradición órfico-pitagórico-platónica sobre la inmortalidad del alma y su destino de ultratumba feliz o desgraciado, cuyo desarrollo histórico no siempre se asoció con la metempsicosis, completó algunas lagunas teológicas de los libros sagrados del judaísmo, ya que es sabido que los estratos más antiguos del Antiguo Testamento no ofrecen una concepción del alma *post mortem*. "La aceptación de las ideas griegas sobre el más allá por parte del judaísmo helenístico tendría enormes consecuencias para la visión de los 'novísimos' del cristianismo, simplemente heredero en este aspecto de lo que, a su vez, había recibido de los griegos el judaísmo helenizado de los siglos III-I a. C."⁹⁸ Prototipo de judío helenizado, el coetáneo de

⁹⁵ *Ibid.* Ortega descarta en este artículo de juventud la causa sobrenatural en la visión paulina que se nos relata en *Hechos de los Apóstoles* 9: "Se me dirá que en el camino de Damasco Jesús se reveló a San Pablo. Cierto: camino de Damasco llegó a madurar la labor reconstructiva, que tiempo hacía ocupaba la mente del apóstol, y allá, cerca de Dareya, a la hora de un mediodía (...) súbitamente se le reveló Jesús en la perfección de su ser. ¿Qué dignidad añade a la revelación el hecho físico de ver una luz entre dos cirrocúmulos?" La *revelación* de Jesús es, pues, culminación de un proceso intelectual.

⁹⁶ BORNKAMM, G.: Pablo de Tarso. Trads. M. Sala y J. M. Vigil. Eds. Sígueme, Salamanca, 1979, pág. 40

⁹⁷ Cit. p. G. Bornkamm, *ibid.*

⁹⁸ PIÑERO, A.: Breve introducción al estudio del Nuevo Testamento. Eds. Clásicas, Madrid, 1994, pág. 12. Cf. KÜNG, H.: ¿Vida eterna?, pág.

Jesucristo Filón de Alejandría, quien no fue un caso aislado, pretendía demostrar que las revelaciones de Moisés y sus prescripciones eran perfectamente concordables con las especulaciones de Platón y de Zenón; sólo se trataba de entenderlas bien. Contribuyó extraordinariamente al acoplamiento entre las creencias bíblicas y el helenismo. Entre los judíos helenizados, en general, ciertas ideas que los palestinos consideraban capitales, se debilitaban. Así, el mesianismo perdía sus perfiles nacionalistas y agresivos, para adoptar la forma de una conquista del mundo a través de la verdad. Las cuestiones rituales pasaban a segundo plano. Y, a cambio, ideas griegas, ajenas al pueblo judío, penetraban en él, como fue el ya citado dualismo antropológico y el consiguiente cuidado del destino del alma.⁹⁹ La influencia griega se advierte ya en el *Eclesiastés*, cuya crítica se hace eco de la crítica griega contra los dioses.¹⁰⁰ Respecto al concepto de creación del Universo, tan ambiguo como se presenta en el *Génesis*, "le faltan las categorías ontológicas, sólo desde las cuales puede ser determinado el sentido de ese concepto".¹⁰¹ Se halló, asimismo, "una nueva forma de leer y explicar los textos bíblicos recurriendo a la alegoría, al igual que hacían los medios estoicos y pitagóricos respecto a los textos de la Grecia clásica",¹⁰² de modo que "los autores judíos se dejaron influir poco a poco por

147: el único pasaje indiscutido y el más antiguo que habla de resurrección de los muertos en el Antiguo Testamento de lengua hebrea -se refiere a los primeros versículos del capítulo 12 del libro de Daniel- procede de mediados del siglo II a. C, precisamente del tiempo del levantamiento encabezado por los Macabeos contra la rigurosa política de helenización de Antíoco IV Epífanes.

⁹⁹ Vid. en este sentido GUIGNEBERT, CH.: El cristianismo antiguo. Trad. N. Orfila. F.C.E., México, 1983, págs. 38, 62-63; asimismo MITRE, E.: Judaísmo y Cristianismo. Eds. Istmo, Madrid, 1980, págs. 76-77

¹⁰⁰ Vid. SCHILLEBEECKX, E.: Cristo y los cristianos. Gracia y liberación. Trad. A. Aramayona y A. de la Fuente. Eds. Cristiandad, Madrid, 1982, págs. 133 y 535. Asimismo, PUECH: *Op. cit.*, pág. 177

¹⁰¹ SEVERINO, E.: La filosofía antigua. Trad. J. Bignozzi. Ed. Ariel, Barcelona, 1986, pág. 210

¹⁰² GEORGE, A. - GRELOT, P. (dirs.): Introducción a la Biblia. Trad. J. Cabanes y M. Villanueva. Ed. Herder, Barcelona, 1982, vol. III, I, Introducción crítica al Nuevo Testamento, págs. 185-186

su medio cultural hasta adoptar sus modos de expresión literaria: en historia, en reflexión moral y filosófica, en poesía incluso."¹⁰³

El propio nombre *christiano*, del griego *Christos*, se originó en la ciudad griega de Antioquía¹⁰⁴, donde los judíos helenistas tuvieron su primer campo de actuación. Y, lo que es de suma importancia, W. Jaeger nos recuerda, como antes lo hizo M. Nilsson, que entre los griegos las "ideas monoteístas se habían introducido subrepticamente en la antigua fe por medio de una discusión filosófica que, por la época de San Pablo, tenía ya siglos de existencia y había llegado ya a oídos del hombre común"¹⁰⁵, hasta el punto de que es "lícito preguntarse, en efecto, si la desaparición del paganismo, o al menos su transformación radical, no se habría producido igualmente por sí misma sin la intervención del cristianismo"¹⁰⁶, a causa de, además de factores de naturaleza psicológica, socio-económica y política, "el desarrollo de una teología del Dios supremo y trascendental", así como "la aparición de una espiritualidad dominada por el rechazo del mundo sensible".¹⁰⁷ El mismo Ortega recoge esta idea:

"Al fin y al cabo, Protágoras no sustituye a los dioses por ninguna otra realidad mientras Jenófanes y Heráclito desalojan el Pantheon y en vez de la pluralidad de dioses constitutiva de la religión griega, hablan de un Dios cuyo primer atributo es ser único. Lo mismo había hecho Anaximandro, que desde luego fue considerado como ateo."¹⁰⁸

Tal calificación de "ateo" puede resultar inadecuada, así como la expresión "generaciones ateas"¹⁰⁹ con que Ortega se refiere a

¹⁰³ GEORGE - GRELOT: *Op. cit.*, pág. 1890

¹⁰⁴ *Vid. Hech* 11, 26

¹⁰⁵ JAEGER, W.: Cristianismo antiguo y paideia griega, Trad. E. C. Frost. F.C.E., México, 1974, págs. 60-61. *Vid. asimismo*, PIÑERO: *Op. cit.*, págs. 7-8

¹⁰⁶ PUECH: *Op. cit.*, pág. 97

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Origen y epílogo de la Filosofía, O. C., IX, págs 419-420.

¹⁰⁹ La idea de principio en Leibniz, O. C., VIII, pág. 217. Cf. Origen y epílogo de la filosofía: "la mitología ha decaído hasta serles mero

"algunas minorías excelentes de Grecia" que "comenzaron a perder la fe en Dios, en el 'Dios de sus padres' (...) hasta el 440 a. de C., aproximadamente, en que empieza su nuevo apostolado Sócrates."¹¹⁰ El significado de "ateo" no es exactamente dejar de acatar la religión heredada, como sabemos; esto sería más bien apostasía. Y de hecho los presocráticos son considerados hoy de modo general como pensadores que pueden figurar en los tratados que estudian lo teológico desde su historia. Si tenemos presente la tricotomía varroniana, atribuirles ateísmo se nos hace aún más difícil de aceptar.

Ortega expone a continuación de esto último este pensamiento:

"Esas generaciones ateas, para llenar de realidad el mundo, vacío de Dios, inventan el Ente. El Ente es la realidad no divina, y sin embargo, fundamento de lo real. No cabe, pues, mayor *quid pro quo* que querer pensar a Dios como ente."¹¹¹

El "vacío de Dios" de que habla Ortega es sólo ausencia de los dioses del mito, como consecuencia de una reflexión crítica que abre paso a la idea de una divinidad vinculada lógicamente a la incipiente ontología, y que no dejaba de implicar la noción de razón o inteligencia. Se nos quiere definir un "Ente", "fundamento de lo real", esto es, fundamento de los entes, que, no obstante, no trasciende de éstos, ya que es "la realidad no divina". Pero lo cierto es que si se entiende "el Ente" como "fundamento de lo real", no puede encontrarse en el mismo orden o nivel que "lo real", lo que

vocabulario (...) la mitología, la religión tradicional y cuanto a esta es anejo les era ya un concluso pasado, algo que había caído más allá de su horizonte vital. (...) Pero lo que él mismo [Heráclito] y Parménides combaten son más bien formas nuevas de 'religión' que no son las tradicionales, que no son ya las puramente mitológicas y que (...) *aparecieron al mismo tiempo que el nuevo modo de pensar en que Parménides y Heráclito van a moverse: la teología órfica y los 'misterios' dionisiacos.*" *O. C.*, IX, pág. 405

¹¹⁰ *Ibid.* Cf. Origen y epílogo de la Filosofía, *O. C.*, IX, págs. 418-426, en que se insiste en el ateísmo de los primeros griegos.

¹¹¹ *Ibid.*

conduce a la apertura hacia otro plano de realidad que, aunque inmediatamente no se pueda identificar con lo divino en cuanto a su naturaleza, sí puede decirse que trasciende del plano de los entes. Si el fundamento de éstos se encontrase en su mismo orden, o lo real sería fundamento de sí mismo o lo real carecería de fundamento. Al hablarse de que éste existe, se entiende que Ortega considera la primera consecuencia: los entes constituyen lo real y son su propio fundamento. Como se está refiriendo a los presocráticos, según hemos visto, debemos sospechar que habría sido Parménides el filósofo culpable del "*quid pro quo*" en que consistió "pensar a Dios como ente". El Dios de la ontología aristotélica estaría, según esto, preparándose filosóficamente desde el eleatismo, y pasaría a la Escolástica, que comprimió a Dios tanto "dentro del Ente" -ahora utiliza la mayúscula-, que Dios "estalla por todos los poros del concepto" mencionado, forjándose la "tragedia que se titula 'filosofía escolástica': "ni podían pensar de modo congruo el Ente, ni podían pensar idóneamente su Dios."¹¹² Oscila Ortega desde el concepto unívoco de "ente", que podría rastrearse hasta el eleatismo, a la total equivocidad, con su negativa consecuencia en cuanto a su aplicación a Dios, pasando por alto el elaborado planteamiento escolástico acerca de la analogía, que no puede ser ignorado en este punto, en honor a la verdad.¹¹³ No cabe

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ Sin participar de la descalificación global que expresa O. LIRA: *Op. cit.*, pág. 173, cuando se refiere al "desconocimiento absoluto en que se halla Ortega de la analogía del ser, que es la clave de toda la teología natural tomista", para añadir en pág. 175 que "en la raíz de la incomprensión manifestada por Ortega frente a la tesis fundamental del Tomismo, se halla su inaptitud radical para la metafísica", sólo a título de brevísimos resúmenes, no pretendiendo entrar ahora en tal doctrina, recordaremos que el concepto "algo", convertible con el de "ente", es análogo para la criatura y para Dios, y transcribiremos los siguientes párrafos de J. A. SAYÉS: *Op. cit.*, págs. 193-194: "Cuando decimos que Dios es algo, una realidad, un ente, decimos algo propio de Dios, aunque, inmediatamente, tenemos que decir que Dios es una realidad que rechaza la nada no parcialmente como la criatura sino plena y totalmente. Con nuestro concepto de algo designamos propia aunque imperfectamente a Dios. Con el concepto de absoluto análogo llegamos a la realidad divina, de una forma parcial e imperfecta, pero propia y auténtica.

A Dios le conocemos por tanto con el concepto de algo que corresponde adecuadamente a la criatura. Este concepto es el objeto

pensar a Dios como ente -Ortega utiliza la inicial minúscula- claro está, porque Dios no es ninguno de los entes, trasciende de ellos. Y Dios estaría "comprimido" en el Ente y estallaría dentro de él, si en el pensamiento escolástico ese "Ente" fuese el que Ortega reduce al "ente", cuando nos dice que no es divino, por tanto, que no trasciende del ente, siendo, así, un concepto que no puede representar a Dios.

No creemos que el Dios escolástico significase el retorno del Dios que los presocráticos superaron y sustituyeron por el Ente-ente, de modo que al forjarse sobre este último concepto, se forjaba sobre el vacío de sí mismo, como piensa Ortega:

"se dio esta endiablada combinación: Dios que se había ausentado, vuelve a instalarse en el hueco que él mismo dejara; pero se encuentra con que su hueco está ya ocupado por su propio hueco. Este Dios habitando el vacío de Dios es el *ens realissimum*."¹¹⁴

El dios que se ausentó era el dios del mito, no el Dios a cuya intelección condujeron las categorías ontológicas griegas, sirviendo también después, en la Edad Media, sobre todo las aristotélicas, pero no sólo ellas, como soporte de la comprensión de los problemas que el cristianismo planteaba sobre su naturaleza y acerca de su relación con el mundo. Ese Dios no puede llenar "su propio vacío", porque no es cierto que "vuelve".

El *logos* griego y el contenido de la fe cristiana parecen al Ortega de En torno a Galileo reacios a asimilarse, pero lo cierto es que se mezclaron porque había "en ambas partes, un intenso deseo de penetración mutua" y "deben de haber llegado a reconocer que, en el fondo, existía una unidad final entre ellas, un núcleo de ideas comunes".¹¹⁵ El contacto con ciertos logros de la tradición

propio de nuestro entendimiento y no podemos ir más allá de él por nuestras propias fuerzas naturales. Da lugar a un conocimiento mediato, indirecto e imperfecto de Dios; pero un conocimiento que es propio y real. Es el conocimiento analógico."

¹¹⁴ Origen y epílogo, *ibid.*

¹¹⁵ JAEGER: Cristianismo antiguo y *paideia* griega, págs. 61-62

filosófica griega "debe de haber dado al pensamiento cristiano la seguridad en su propia universalidad (catolicidad)", continúa Jaeger, y la pretensión cristiana de constituir la verdad "tenía por fuerza que medirse con la única cultura intelectual del mundo que había intentado alcanzar la universalidad y lo había logrado: la cultura griega que predominaba en el mundo mediterráneo. (...) dos sistemas universales (...) iban a unirse en la poderosa sobreestructura de la teología alejandrina."¹¹⁶ La predicación apostólica alcanzó éxito entre judíos de raza, pero "el judaísmo que rechazó a Jesús, se mostró hostil a la naciente Iglesia. (...) fuera del ámbito sirio-palestino, ya hacia el año 80, se abandona la evangelización de los judíos. Los judíos, por su lado, expulsaron a los cristianos de su comunidad nacional"¹¹⁷; el éxito fue, pues, de tan limitado alcance que "parecía evidente que la herejía cristiana no sobreviviría a la generación que la vio nacer, y que pronto los fieles de Jesús Nazareno se perderían en el olvido, como los del Bautista o los de tantos otros *nabi*. No aconteció así, porque (...) la esperanza apostólica se vio trasladada a terreno griego (...) Hablando con propiedad, es allí donde debe buscarse el primer término de la evolución del cristianismo"¹¹⁸. "Desde el principio, la tradición se expresó en griego, a la vista y en presencia de los Doce, en compañía de los cuales vivían los helenistas de Jerusalén."¹¹⁹ El cristianismo "se ha convertido en lo que es sólo en cuanto su estructura conceptual estructurante está constituida por el espacio originariamente abierto por el pensamiento griego."¹²⁰

¹¹⁶ JAEGER: *Loc. cit.*, pág. 62

¹¹⁷ KÜNG, H.: La Iglesia, págs. 138-139

¹¹⁸ GUIGNEBERT: *Op. cit.*, págs. 56-57

¹¹⁹ LÉON-DUFOUR, X.: Los Evangelios y la historia de Jesús. Trads. P. Darnell y J. Mnez. Escalera. Eds. Cristiandad, Madrid, 1982, pág. 296

¹²⁰ SEVERINO: *Op. cit.*, pág. 18.

Por su parte, E. O. JAMES: Introducción a la historia comparada de las religiones, señala el notable proceso cultural de cambios intelectuales y de actitudes desarrollado a lo largo del primer milenio antes de Cristo, que desde el Mediterráneo hasta Persia, desde la India hasta la China, determinó la formación de unas ideas "relativas a un Dios que se alzaba de la naturaleza y la trascendía, a una intencionalidad moral y a un orden moral", por parte de excepcionales individualidades capacitadas "para adentrarse en un camino que los aproximaba cada vez más a la ruptura con el politeísmo como creencia viable para unos hombres inteligentes y de

Ortega no parece coherente con los hechos -es el precio, quizá, de mantener su criterio vitalista- cuando lamenta que Aristóteles interfiriese en el espontáneo desarrollo de una filosofía cristiana, en un siglo ya maduro para tal influencia. El pensamiento griego en general, no sólo el aristotelismo, es pensamiento sustancialista,¹²¹ pensamiento que disecciona

espíritu realmente religioso". De nuevo, apreciamos en las siguientes palabras de este autor cómo la crítica racional puede estar depurando las nociones teológicas y, sin embargo, mantenerse la ordenación ritual, "dominando todavía la estructura de la sociedad y el culto religioso"; en efecto, "mientras tanto, la intuición profética, la especulación filosófica y la experiencia mística penetraban más allá del continuo fluir del mundo fenoménico y sus procesos, hasta llegar a una Realidad inmutable. Muchos y muy variados fueron los caminos y los métodos adoptados (...) por quienes se decidieron a buscar el último principio cósmico, el Creador y Sustentador único del universo; pero en cualquier caso, trátese del misticismo órfico, de la filosofía platónica, del dualismo zoroastriano, del panteísmo oriental o del monoteísmo ético hebreo, lo que se buscaba era un objetivo espiritual. De esta evolución surgieron las religiones universales que siguen vigentes hasta nuestros días." Trad. J. Valiente Malla. Eds. Cristiandad, Madrid, 1973, pág. 31.

¹²¹ La doctrina orteguiana de la vida como realidad radical en la que debe venir dada toda otra realidad; el método de la razón vital, en que el adjetivo no anula al sustantivo; la teoría perspectivista o del punto de vista ante la verdad, que "no puede considerarse como un relativismo gnoseológico (...), tiene un gran campo de aplicación en el diálogo y la comprensión humana ecuménica"; la doctrina, asimismo, de la íntima relación yo - circunstancia, son para F. Goyenechea aceptables como conciliables con el catolicismo. "Pero no podemos aceptar -puntualiza dicho autor- la conciliabilidad entre el catolicismo y la negación de la sustancia, es decir, que esa relación entre el yo y la circunstancia se reduzca a una dimensión meramente dinámica." Y añade: "Si el hombre no es una sustancia, ¿cómo podrá admitirse en él una realidad espiritual e inmortal, fundamentales e incondicionales *praeambula fidei*?" (GOYENCHEA, F., S.D.B.: "Ateísmo e historicismo: Ortega y Gasset", en FACULTAD TEOLÓGICA DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA SALESIANA DE ROMA: El ateísmo contemporáneo. Eds. Cristiandad, Madrid, 1972, vol. II, págs. 374-375). Sin embargo, D. Natal considera que tratándose justamente de la reforma filosófica que Ortega cree más necesaria, "ya que en las ciencias no hay ya partículas identificables" y "la ontología eleática sustancialista tiene a desaparecer ante el dinamismo de la ontología relacional", el "deseo de Ortega es evidentemente modernizar la religión". (NATAL ALVAREZ, D.: "Ortega y la religión. Nueva lectura",

lógicamente el devenir demostrando la necesidad del soporte permanente en el movimiento. Es, pues, un pensamiento distanciado de lo que Ortega entiende como propiamente *vital*.¹²²

Estudio agustiniano, vol. XXIII, Fasc. I, Valladolid, 1988, pág. 61). Acerca del perspectivismo, M. F. Sciacca, por ejemplo, no tiene duda cuando escribe: "Pero Ortega continúa siendo siempre un vitalista y por su perspectivismo (que toma de Dilthey) un relativista." (SCIACCA, M. F.: Historia de la Filosofía. Trad. A. Muñoz Alonso. Ed. L. Miracle, Barcelona, 1950, pág. 583). Aceptar la verdad del otro, ya sea persona, doctrina, época, etc., no es diferente de poner entre paréntesis la verdad propia. El magisterio eclesiástico no puede aceptar puntos de vista que discrepen del sentido de sus definiciones dogmáticas, por lo que no cabe el planteamiento perspectivista en ese campo. Por su parte, MORÓN ARROYO, C.: *Op. cit.*, págs. 432-434, acude a la autoridad de K. Rahner para justificar lo que considera proximidad entre la razón vital e histórica de Ortega y la idea que podemos sintetizar con palabras del citado teólogo jesuíta: "No hay tan sólo una evolución de la teología, sino también una evolución del dogma; no sólo una historia de la teología, sino también -a partir de Cristo, si bien siempre en el mismo Cristo- una historia de la fe." ("Sobre el problema de la evolución del dogma", Escritos de Teología, vol. I, pág. 58) Rahner se sirve en muchas ocasiones de la terminología filosófica contemporánea, en particular de la que proviene de la corriente existencial y del pensamiento dialéctico, lo que daría pie para tal aproximación de Ortega. Sin embargo, Morón confunde a lo largo de su exposición lo que llama evolución del dogma, discutible desde los planteamientos eclesiásticos, si no claramente rechazado, con la evolución interna que conduce a la definición de dogmas nuevos y a la discusión acerca de su relación con verdades de fe previas.

¹²² Bien puede entenderse, sin embargo, que la idea de sustancia representa el ajuste del entendimiento con el mundo. La orteguiana María Zambrano se expresa en los siguientes términos: "La sustancia fue pensada por vocación de habitar 'este mundo' y de encuadrarle su máxima realidad; la sustancia sólo beneficia al hombre; pues ni los dioses, ni Dios se sirven de ella. Dios, el Motor inmóvil, 'Pensamiento de los pensamientos', está más allá de las categorías encabezadas por la sustancia.

No fue pensada con miras a lo divino la sustancia aristotélica, sino para realizar cumplidamente el designio de Platón de 'salvar las apariencias', este mundo. Y de este mundo su centro: el hombre. Y, no por azar, había de servir más tarde para sustentar en lo posible *en la razón* el misterio de la encarnación del Hijo de Dios, 'el ser' del Hombre-Dios. Y así, resultó que la idea pensada más con miras a lo humano que ninguna otra, sería el soporte del pensamiento de la revelación de un Dios que Aristóteles no pudo prever." (ZAMBRANO, M.: El hombre y lo divino. F.C.E., México, 1986, pág. 81)

Nuestro pensador consideraría, así, que el cristianismo hizo suya una estructuración intelectual que determinó una orientación teológica equivocada, porque establece dicotomía entre el intelecto y la vida. Debe advertirse, sin embargo, que Ortega presta atención a la innovación que el enfoque aristotélico supuso en la filosofía griega, con su aportación del ser como ἐνέργεια, cuando el Estagirita analizó el peculiar movimiento en que consiste pensar: "Aristóteles trasciende la idea estática del ser, ya que no el movimiento *sensu stricto*, sino el ser mismo que parecía quieto se revela como consistiendo en una acción y, por tanto, en un movimiento *sui generis*"¹²³ que alcanza su fin -τέλος- pero no su término -πέρας- por consistir en "un continuo renovarse del mismo movimiento.

4 - Qué es ser cristiano

El final de la lección VII de En torno a Galileo parece darnos la razón en cuanto al criterio vitalista de nuestro autor. Se cierra dicha lección con una pregunta que no puede entrar más de lleno en la problemática que nos ocupa:

"Pero, ¿qué es ser cristiano?"

E inmediatamente, como si se fijase el significado más preciso de la anterior interrogación, de acuerdo con los más profundos principios orteguianos, se añade en términos vitalistas:

¹²³ Prólogo a "Historia de la Filosofía", de Émile Bréhier, O. C., VI, págs. 412-413. Alain Guy resalta el interés de esta observación de Ortega sobre Aristóteles: "En la confluencia del legado antiguo con el presentimiento de la modernidad, el fundador del Liceo se encuentra escindido entre dos direcciones contrarias, aunque complementarias, donde se anuncian ya la *vis activa* de la mónada leibniziana, el yo trascendental de Kant, el *Geist* hegeliano, la voluntad ciega de Schopenhauer, e, incluso, el impulso vital de Bergson, mientras que, sin embargo, no quiere esfumarse la teoría geométrica de los matemáticos griegos y de la Academia, hipnotizados por los cuerpos sólidos." (GUY, A.: Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles. Trad. M. L. Pérez Torres. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1968, pág. 178)

"¿Qué estructura de la vida representa el modo cristiano como opuesto al modo racionalista de la época moderna?"¹²⁴

Cabe preguntarlo con otras palabras del más puro estilo orteguiano: ¿cuál era la *situación vital* del hombre del siglo I a. C.? ¿Con qué *creencias* se enfrentaba a su *circunstancia* y a los *problemas* que la constituían? Porque el suelo que auténticamente pisa cada ser humano, la ubicación más real es lo que Ortega llama "situación vital", átomo de la vida nuestra. ¿Qué *crisis* llevó a aquel hombre al abandono de sus convicciones, para interesarse en un modo nuevo de *salvación* de sí mismo y de su circunstancia?

La pregunta *¿qué es ser cristiano?* hace referencia a la definición de los elementos que constituyen la *esencia* del cristianismo. Ortega, sin embargo, la reduce a la pregunta por ciertos componentes que pertenecen a lo histórico de los cristianos en su manifestación existencial. Merecerá un nuevo planteamiento, que abordaremos en su momento, el cual conducirá a lo que Ortega considera núcleo de esta religión, núcleo que viene a coincidir, repetimos, con sus afirmaciones respecto al *misticismo*:

"Esta paradoja, esta suma inversión de la perspectiva, es la base del cristianismo. (...) vivir, estar en el mundo, es constitutiva e irremediamente perdición. El hombre tiene que ser salvado por lo sobrenatural. Esta vida no se cura sino con la otra. Lo único que el hombre puede hacer con sus propias fuerzas es (...) negarse y negar el mundo, retraer de sí y de las cosas su atención y así, aligerado de peso terrenal, ser sorbido por Dios."¹²⁵

El origen del cristianismo y el humanismo racionalista, tienen interés para Ortega como ejemplos de fenómenos surgidos desde

¹²⁴ O. C., V, pág. 92. Ed. P. G., pág. 118

¹²⁵ O. C., V, pág. 104. Ed. P. G., pág. 134. En *Vives - Goethe*, O. C., IX, pág. 526, se habla de la identificación entre Edad Media y Cristianismo, insistiéndose en la misma idea: "el cristiano -en la medida en que es vigorosa y eficaz su fe- está fuera de este mundo, anticipando el otro. Este mundo, el intramundo, es fantasma y alucinación para el cristiano; el otro mundo, el trasmundo o ultramundo, es el auténtico."

crisis históricas especialmente fecundas en cuanto a sus consecuencias, pero que presentan características opuestas.

4.1 Los orígenes del cristianismo

Nuestro pensador comienza describiendo la *crisis* de "desesperación" común al hombre griego, al romano y al judío del siglo primero antes de Jesucristo.¹²⁶ Centrémonos en el judío. Su hacer intramundano está "transido de esta primaria relación contractual con Dios" que "implica por parte de Jehová una durísima condición: la ley" (...). "Pues bien: en el siglo I antes de Cristo, el judío desespera de poder cumplir la ley, se siente perdido en ella, como Cicerón en la filosofía y en la política."¹²⁷

El judío del siglo I a. C. no ha renunciado a su creencia de ser el pueblo prohijado por Yahvé y -dice Ortega, en términos un tanto inexactos, puesto que desconfiar de uno mismo no significa desesperarse, máxime si se confía en el poder de Otro- "se agarra a la ley que le mata. Sin embargo, no se olvide, es el hombre que desde siempre ha desesperado de sí; hasta el punto de que vive de la esperanza en otro, en el Mesías. (...) vive fuera de sí, en un mañana que se cree inminente."¹²⁸ ¿Es posible la simultaneidad de esperanza y desesperación? Desesperación colectiva y esperanza en el Mesías no pueden coexistir. En efecto, la coexistencia de esperanza y desesperación sólo puede entenderse si ambas se encuentran en planos diferentes: dentro del mundo colectivo se vive una situación negativa para la cual, no obstante, se espera la solución por acción de una causa externa a ese mundo, de orden superior a él. Los "pasajes del Antiguo Testamento que expresan la

¹²⁶ Cf. PUECH: *Op. cit.*, pág. 103: "Indudablemente, una cierta tonalidad afectiva común caracteriza toda la época: se halla lo mismo entre los paganos que entre los cristianos, entre los neoplatónicos y entre los gnósticos. Algunos historiadores han hablado con algo de exageración para definir este fenómeno psicológico de 'depresión nerviosa', otros de crisis de 'angustia'; casi todos han deplorado la 'decadencia del racionalismo' que se manifiesta en esta ocasión."

¹²⁷ *O. C.*, V, págs. 98-99. Ed. P. G., págs. 126-127

¹²⁸ *Loc. cit.*, pág. 101. Ed. P. G., págs. 129-130

esperanza de un Mesías que aún ha de llegar surgieron en la situación que, para Israel, representaba la peor de todas las tristezas y castigos que habían afectado a la nación a lo largo de su historia de fatalidades, es decir, la destrucción del estado, la degradación de la casa real, la dispersión del pueblo y su sujeción a reyes extranjeros: el exilio y la Diáspora. (...) La fe mesiánica es también la fe en la restauración del estado, de la nación y de la monarquía; ambas fes surgieron al mismo tiempo. (...) todo lo que se puede aplicar al ideal israelita de la realeza ha de aplicarse igualmente al Mesías, pero en grado todavía mayor. *El Mesías es la realización futura, escatológica, del ideal de realeza.*"¹²⁹ La descrita situación negativa es vivida, sin embargo, desde la esperanza profunda en la intervención de Yahvé en la historia, y de esa esperanza nace la fe en el ideal mesiánico que, a su vez, no deja de estar sometido a evolución, puesto que en un comienzo estuvo vinculado a la esperanza de la restauración nacional, política y religiosa de Israel, que se había de realizar "totalmente dentro del curso 'natural' de los hechos del mundo, dentro de la historia humana 'natural' (...) Estaba idealizado, embellecido y realzado (descrito como una utopía, que dirían los modernistas secularizados), de tal modo que la voluntad y el poder directivos de Dios, ocultos tras los hechos 'naturales', sobresalieran mucho más de lo que lo hacían en el sombrío presente. Mas no por ello dejaba de ser un 'reino de este mundo', como lo había sido el de David, e incluso en la época de Moisés y de los patriarcas, pese a todas las intervenciones de Yavé."¹³⁰ No se trata de un ser venido del cielo, sino que el Mesías es un hombre del linaje de David, recordémoslo. Cuando el ideal de realeza se separó de su primitivo origen mitológico y se asoció a una religión concreta que ponía énfasis en la intervención divina en la historia, el choque con la experiencia cotidiana mostró progresivamente el abismo entre ideal y realidad, entre el honor y el poder de los que se creía merecedor al rey, que los transmitiría a su pueblo, y la modesta posición que éste ocupaba en la política internacional del Oriente: aquéllos que realmente detentaban el poder, y sus posibles sucesores, eran tales

¹²⁹ MOWINCKEL, S.: El que ha de venir. Mesianismo y Mesías. Trad. L. Gómez. Eds. Fax, Madrid, 1975, pág. 171

¹³⁰ MOWINCKEL: *Loc. cit.*, pág. 172

que ya no cabía poner la esperanza en la sucesión normal.¹³¹ La coexistente fe en la alianza con Yahvé y en sus promesas acerca de que éste tenía un gran futuro reservado a su pueblo "no es todavía ni escatología ni fe mesiánica, y no hay que confundirla con esta última. Pero es *fe*, una fe en los planes de Dios, en su voluntad y en su poder para alcanzar su objetivo; es la fe de donde surge la propia escatología y cuya esencia religiosa constituye."¹³²

4.2 Factores que concurren en el arraigo originario del cristianismo

En torno a Galileo considera tres factores relacionados entre sí como decisivos en el arraigo originario del cristianismo: primero, la multiplicación en aquel momento histórico de predicadores de variada índole: "son -dice Ortega- filósofos cínicos o semiestoicos, son sacerdotes de religiones orientales y, pronto, medio siglo más tarde, se nutrirá tan amplia fauna de los bajos fondos sociales con una casta nueva: los proselitas cristianos. Todos ellos coinciden en el radicalismo de sus discursos",¹³³ que, por primera vez en el mundo antiguo -señala Ortega- dirigen una propaganda sobre las masas como tales. En Una interpretación de la Historia universal Ortega reflexiona sobre la desintegración de la religiosidad romana, "tosquísima en su doctrina", dice, "pero es necesario subrayar que penetró la vida toda de aquel pueblo mucho más que ha intervenido nunca (...) el cristianismo en la existencia de los europeos".¹³⁴ No fueron "los intelectuales", añade Ortega, quienes abrieron la brecha en aquella fe tradicional. Y nuestro autor culmina con esta afirmación: "La insigne torpeza de los historiadores (...) no les ha invitado nunca a contarnos bien contado, transparente, traslúcido, el hecho más grave que puede acontecer en la vida de todo pueblo, a saber: cómo es que pierde su *común* fe tradicional, cómo es que de creyente se vuelve descreído; hecho (...) al cual inevitablemente todo pueblo, en cuanto pueblo,

¹³¹ Vid. MOWINCKEL: *Loc. cit.*, pág. 173

¹³² MOWINCKEL: *Loc. cit.*, pág. 174

¹³³ O. C., V, pág. 102. Ed. P. G., págs. 130-131

¹³⁴ O. C., IX, pág. 107

llega un día."¹³⁵ R. Mondolfo ve en la mencionada proliferación de doctrinas la preparación del paso de la filosofía a la teología, tanto más rápidamente realizado en el campo filosófico por cuanto la mayoría de sus representantes en este momento son orientales por nacimiento, y la filosofía se desarrolla en un medio "ardiente de religiosidad, encendida por las llamaradas del misticismo que las religiones y los ritos orientales traen consigo: la astrología, la magia, la demonología y teurgia, el culto egipcio de Isis y Osiris, el persa de Mitra, y, en fin, el monoteísmo hebreo, ya agitado por esperanzas apocalípticas y mesiánicas, además de las corrientes ascéticas (esenios), antes todavía que surja de su seno el cristianismo, con su irreprimible impulso de propagación."¹³⁶

El segundo factor señalado por Ortega es precisamente la agitación de esperanzas apocalípticas y mesiánicas. "¿Ya viene, ya viene! ¿Quién? -pregunta Ortega- El otro, el otro que puede más que nosotros porque lo puede todo, que nos completa, que nos salva: el Mesías instaurador del reino. Y vuelve a sonar con nuevo vigor la súplica urgente que ha sostenido durante milenios a este pueblo futurista: *marana za!*"¹³⁷ Erich Fromm hace hincapié en la importancia de la literatura apocalíptica en el origen del cristianismo; su visión del futuro es relativamente uniforme, a pesar de su variedad y de haberse formado en diferentes grupos sociales. Señala Fromm los "Dolores del Mesías" en *Macabeos*, 13, 7-8, con su anuncio de epidemias, guerras, terremotos, hambre, que no afectarán a "los elegidos"; la "angustia" profetizada en *Daniel* 12, 1, ante una época de sufrimiento aterrador; el horror de la desolación también en *Daniel*, 9, 27, en 11, 31 y en 12, 11 y la imagen del final con la aparición gloriosa del Hijo del Hombre; el final del *Libro de Enoch*, en términos semejantes; sirve a Fromm como remate la predicación de Juan el Bautista sobre el reino de los cielos y el día del juicio.¹³⁸ El mundo palestino se encontraba asimismo dividido en lo religioso en sectas de trasfondo social, que

¹³⁵ O. C., IX, pág. 144-145

¹³⁶ MONDOLFO, R.: El pensamiento antiguo. Trad. S. A. Tri. Ed. Losada, Buenos Aires, 1980, vol. II, pág. 316

¹³⁷ O. C., V, pág. 101. Ed. P. G., pág. 130

¹³⁸ FROMM, E.: El dogma de Cristo. Trad. G. Steenks. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1976, págs. 40-41

los estudiosos clasifican desde criterios personales diferentes. Entre movimientos judíos "mayores" y "menores", podríamos enumerar todos los siguientes: saduceos, fariseos, escribas, esenios, zelotes, baptistas, nazarenos, herodianos, osenianos, sabneos, gortenianos, dositeanos, mandeos, meristas, genistas, helenianos...¹³⁹, de modo que la "complicación" doctrinal que Ortega señala en el mundo de los albores del cristianismo bien podría ser motivo de escepticismo que orientase el favor de los hombres hacia enseñanzas no de orden teórico, sino de fraternidad y sencillez intelectual.

El último factor al que Ortega hace referencia, en medio de la "desesperación" del hombre del siglo I a. C., ante el que comienza a desmoronarse el Estado romano y sus formas sociales y que asiste al fracaso de la ciencia, es la vuelta hacia lo que se le revela como lo auténticamente decisivo: "el problema individualísimo, intransferible del propio destino (...) la vida misma de la persona en su integridad", lo que nos descubre la personal motivación de nuestro autor que está impulsando su exposición. Prosigue Ortega: "Ahora es el ser mismo del sujeto lo problemático. Y si la respuesta a aquellas deficiencias parciales se llama solución, la que hay que dar a este problema absoluto del ser personal se llama salvación - *sotería*."¹⁴⁰ Sólo que habría de corregirse ese "ahora" en la preocupación por el propio ser, la cual es intemporal: "El Oriente - escribe R. Mondolfo- irrumpe con su misticismo, que encuentra a la conciencia helenística predispuesta, inclinada ya por la crítica escéptica a desconfiar de la razón y de su capacidad de dar un válido criterio de verdad, y al mismo tiempo sedienta de una certeza, que ya el eclecticismo le ha enseñado a buscar en las creencias comunes, bajo el aguijón de [subrayamos nosotros lo siguiente] *las nunca apagadas preocupaciones de ultratumba*"¹⁴¹, preocupaciones insoslayables dentro del "problema del ser personal" a que Ortega se refiere.

La idea de principio en Leibniz nos sorprende considerando al cristianismo no una *creencia*, sino una interpretación y, por tanto,

¹³⁹ Vid. MITRE, E.: *Op. cit.*, págs. 62-63

¹⁴⁰ O. C., V, pág. 103

¹⁴¹ MONDOLFO: *Op. cit.*, págs. 315-316

"formalmente una precisa *idea*", que se constituye como "solución" "solo *casi* trágica", dice Ortega, al problema de la vida, porque, siendo el cristianismo *salvación*, "a la postre, todo termina bien y las cosas se arreglan."¹⁴² Se oculta a los ojos de Ortega que para el cristiano todo puede "terminar bien", o no, y que en la posibilidad de la condenación eterna se encuentra la raíz de la tragedia que puede el cristianismo significar. Ortega pasa por alto en este fragmento textos¹⁴³ en que se advierte de las graves dificultades que reviste la "salvación" para los pocos escogidos que se decidirán a entrar por la estrecha puerta que conduce a ella, y olvida que la Iglesia ha llegado a sostener la condena en el infierno de las almas de los niños no bautizados¹⁴⁴, aunque sea una tesis abandonada hoy.

4.3 La figura de Jesús

Llama poderosamente la atención la ausencia de la figura de Jesús en las páginas de Ortega sobre el cristianismo y la descripción de los factores históricos que determinaron su arranque y extensión. Ello significa, entre otras cosas, dejar sin la debida fundamentación judía sus orígenes. "Marx, señores, no es un marxista; como Jesús de Nazareth no fue un católico, apostólico, romano", escribe Ortega en su primera época, en torno a 1909¹⁴⁵. No se discute ya hoy que Jesús "nunca fue un cristiano, sino sólo un judío"¹⁴⁶, cuya enseñanza podía regenerar esta religión. "No había traído una religión nueva, (...) sino una concepción personal (...) de la piedad en la religión judía, de la que no pretendía cambiar ni la fe, ni la Ley, ni el culto."¹⁴⁷ "Su actividad se desarrolló entre judíos y para judíos. (...) En aquella situación concreta no pudo ni pensar en una predicación entre los paganos. Su mensaje iba dirigido al pueblo judío (...) en su

¹⁴² *O. C.*, VIII, pág. 300

¹⁴³ *Vid. Mt* 7, 13-14; 7, 21-27; 8 11-12; *Mc* 10, 31; *Lc* 13, 23-24

¹⁴⁴ DENZINGER, 493 a; 530; 1526

¹⁴⁵ *O. C.*, X, pág. 123

¹⁴⁶ SALAS, A., O.S.A.: Biblia y catequesis, vol. III, Los Evangelios, pág. 52. En el mismo sentido, págs. 52-62.

¹⁴⁷ GUIGNEBERT: *Op. cit.*, pág. 51

totalidad y sin exclusión alguna. (...) La Biblia de los primeros cristianos era el Antiguo Testamento"¹⁴⁸ hasta que paralelamente a la helenización del mensaje cristiano se produjo el alejamiento de sus raíces veterotestamentarias, interpretadas ya casi solamente como profecía suya,¹⁴⁹ a lo cual no fue ajeno el hecho de que el Cristianismo fuera ganando posiciones hasta convertirse en religión oficial del Imperio en vísperas de su desintegración, con lo que "aspiró a tomar el relevo, no sólo de éste, sino del propio judaísmo también (...) cobrando fuerza la conciencia de ser el 'pueblo elegido', quedando para los judíos todas las acusaciones contenidas en los libros del Antiguo Testamento. Estos pasaban, así, a convertirse casi en una simple profecía de la religión cristiana".¹⁵⁰ La escisión tuvo lugar en el seno de las primeras comunidades, que muy pronto pasaron de ser comunidades de judíos a serlo de judíos y gentiles y finalmente sólo de gentiles, cuya teología perdió la conexión inicial con el judaísmo. Sus primeros seguidores fueron los que hicieron *cristiano* a Jesús, como "la resultante de ver al personaje de la historia desde la perspectiva de la fe pascual."¹⁵¹ Así, el cristianismo no puede concebirse sin Jesús, pero no sabemos de Jesús sino a través de la experiencia de fe pascual de algunos de sus discípulos, lo que significa toda la compleja problemática de la conversión del Jesús

¹⁴⁸ KÜNG, H.: Ser cristiano, pág. 207. Cf. PUECH: *Op. cit.*, pág. 235, que añade la idea siguiente: "Jesús no fundó ninguna Iglesia. Lo que hizo fue agrupar a Israel en un nuevo marco, lo que es bien distinto. Sus célebres palabras a Pedro (Mt. XVI, 18) no querían decir en principio otra cosa, y el equivalente semítico de la palabra *ekklesia* designa en este caso, al igual que en todo el *Antiguo Testamento*, la asamblea general del pueblo judío ante Dios." *Mt* 10, 5-6; 15, 21-27; *Mc* 7, 24-29; *Lc*, 9, 1-6; 10, 1 permiten comprobar que el mensaje de Jesús estaba dirigido a Israel. Los pasajes evangélicos que se refieren a una predicación universal suponen ya la evolución de ésta más o menos prolongada, en el sentido señalado, entre ellos el final de *Marcos*, (*Mc* 16, 9-20) considerado de forma general como un añadido que no perteneció originalmente a este evangelio.

¹⁴⁹ *Vid.* KÜNG, H.: La Iglesia, pág. 162

¹⁵⁰ MITRE: *Op. cit.*, pág. 141

¹⁵¹ *Ibid.*

histórico en el Jesús evangélico, en el Jesús de la fe, así como el papel jugado en ello por la Iglesia.¹⁵²

4.4 El cristianismo, inversión de la perspectiva, huida del mundo.

Pero, ¿en qué consiste la "salvación" predicada por el cristianismo? En lo que Ortega denomina una "suma inversión de la perspectiva". Veámoslo:

"cuanto hacemos y nos pasa, en suma, '*esta vida*', está ahí sólo para ocultarnos nuestra auténtica realidad, la que tenemos en lo absoluto, en Dios. (...) vivir, estar en el mundo, es constitutiva e irremediable perdición. El hombre tiene que ser salvado por lo sobrenatural. Esta vida no se cura sino con la otra. Lo único que el hombre puede hacer con sus propias fuerzas es negativo -negarse y negar el mundo (...) y, así, (...) ser sorbido por Dios."¹⁵³

Las palabras de Ortega son coherentes con su esquema de interpretación de la mística, que, a su juicio, concluye en *quietismo*. Hablando de los personajes de Pío Baroja y del reflejo en ellos de una forma de ser que, pese a la protesta probable del autor vasco, Ortega califica como *cristiana*, éste dice lo siguiente: "No dejaré de notar que esto de depender el valor de los actos de la sinceridad, esto de que todo lo sincero es bueno y todo lo insincero

¹⁵² En lo que se refiere a la separación del judaísmo y al posterior enfrentamiento de la Iglesia con dicha religión, los juicios críticos de H. Küng en su obra La Iglesia son particularmente duros. Después de relatar la "dramática historia" en que "Israel y la Iglesia se separaron completamente" (pág. 139), llega a decir que "la Iglesia se interpuso entre Jesús e Israel e impidió a éste reconocer a Jesús como Mesías" (pág. 166). Su libro Ser cristiano no le va en zaga; *vid.*, por ejemplo, pág. 210. Por su parte, E. Schillebeeckx, en su obra Cristo y los cristianos tampoco se queda atrás: "a lo largo de la Historia los cristianos se han mostrado poco agradecidos por su procedencia espiritual de Israel (...) no sólo han discriminado a los judíos, sino que al antiguo antisemitismo precristiano han añadido una variante cristiana." (pág. 586)

¹⁵³ O. C., V, pág. 104. Ed. P. G., pág. 133. En el mismo sentido El tema de nuestro tiempo (1923), O. C., III, págs. 183-184

malo coincide con el elemento quietista místico que constituye el carácter decisivo del cristianismo."¹⁵⁴ Debe tenerse de nuevo en cuenta que no es cristianismo realmente lo que se está definiendo.

En este punto, queremos señalar que nuestro enfoque de la cuestión quiere situarse en lo que nos parece realidad objetiva, de modo que si en algún momento Ortega nos obliga a una reflexión crítica que coincide con tesis cristianas, esto no significa que pretendamos la defensa de las mismas, sino la puntualización de aspectos en los que el pensador no se encuentra en una posición que podamos juzgar fiel a los hechos.

Ortega ve en el cristianismo "huída del mundo" y "asco al vivir", tomando la parte -que es, por cierto, bastante reducida- por el todo. Incluso los casos de creyentes enclaustrados por vocación o los eremitas de antaño exigen matizar: no huyen del mundo por "asco al vivir", como efecto de una concepción pesimista que es contradictoria con el sentido cristiano del mundo como creación divina, aunque degradada por el pecado original. Esos cristianos que se retiran no abandonan el mundo a su suerte, sino que se sienten solidarios con él en el ejercicio de la oración y la ascética. Desde dentro del cristianismo no puede aceptarse esta tesis de Ortega, que, en su caracterización de la religión cristiana, prosigue afirmando, en idéntico erróneo sentido, que la misma considera al hombre esencial nulidad, su vivir, perdición, y su verdadero motivo existencial "su cuestión con Dios".¹⁵⁵ Una elemental deducción nos llevaría, pues, a ver en el cristiano un hombre en lo que podríamos llamar "fuga vital", que no se corresponde con la teología, ni con la observación.

4.5 Esquema del cristianismo: desesperación, extremismo, irracionalidad.

Ortega ha tomado como punto de partida de su análisis una *situación histórica* -el siglo I a. C.- de *crisis* -cambio- por

¹⁵⁴ Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa, O. C., IX, pág. 499

¹⁵⁵ En torno a Galileo, *ibid.*

desorientación -demasiada complejidad doctrinal, desconfianza respecto a la cultura vigente- que provoca *desesperación* (estar desorientado, sin embargo, y estar desesperado son cosas diferentes: la *desorientación* puede crear perplejidad, angustia, preocupación, fastidio, pero la *desesperación* exige una situación vital gravemente negativa, sin solución y, sobre todo, irreversible, cosa que no está implicada en la mera desorientación). Pues bien, la descripción de la situación de desesperación lleva a nuestro autor a hablar del "extremismo": "modo de vida en que se intenta vivir sólo de un extremo del área vital, de una cuestión o dimensión o tema esencialmente periférico. Se afirma frenéticamente un rincón y se niega el resto" y, claro está, el hombre "que se retrae a esa sola cuestión la exagera, excierba y exaspera".¹⁵⁶ La desesperación, dice Ortega, inspira ficciones íntimas -por defender las cuales podría llegarse incluso a dar la vida¹⁵⁷- que conducen a renunciar a la existencia tal como es y a instalarse en alguno de sus extremos. El extremismo, a su vez, es inseparable de la irracionalidad: es esencial al extremismo la sinrazón, no se puede ser razonable y extremista al mismo tiempo, dice Ortega, en una de sus precipitadas generalizaciones, que habrá de verse desmentida en ciertas situaciones vitales que exigen como respuesta adecuada una reacción extrema, así, por ejemplo, un caso de legítima defensa. Y la irracionalidad, finalmente, según el planteamiento orteguiano que estamos sintetizando, conduce al absurdo. Escuchemos ahora a Ortega de nuevo, literalmente:

"el cristianismo, en su iniciación y en sus formas más rigurosas, es un extremismo. Es más, sólo se puede entender su génesis cuando se ha entendido el modo vital del extremismo. (...)

El cristianismo empieza ya por diferenciarse de todos los demás desesperados de su tiempo en que es más radical que todos ellos y el único consecuente con su desesperación."¹⁵⁸

¹⁵⁶ O. C., V, pág. 112. Ed. P. G., pág. 146

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Loc. cit.*, pág. 117. Ed. P. G., págs. 152-153, trae un añadido entre corchetes: "El cristianismo empieza ya por diferenciarse de todos los demás [extremismos] desesperados ..." REGALADO GARCÍA: *Op. cit.*,

¿En qué, sin embargo, fue extremista esta religión? ¿En su doctrina? Está fuera de duda que en este terreno y en cuestiones fundamentales el cristianismo no supuso originalidad doctrinal. Su enseñanza "no se impone por esa clase de coherencia que caracteriza los grandes sistemas filosóficos, el equilibrio del estoicismo o la majestad de un Platón. No existen muchas frases evangélicas cuya semejanza no se encuentre en la tradición judía o en los refranes de la sabiduría oriental. Por ejemplo, ¿no recomienda Confucio responder a la hostilidad con el amor?"¹⁵⁹

El cristianismo fue extremista, hasta cierto punto, en la divinización de un hombre, Jesús de Nazareth, pero no por esa divinización, que no podía sorprender entre griegos¹⁶⁰, sino porque tal encarnación divina tenía como meta el sufrimiento de un Dios para salvar a la humanidad. Ni siquiera esto merece ser llamado "absurdo", porque se trata de una creencia perfectamente enmarcada en un concepto que todas las religiones conocen: el de *misterio*, que de ningún modo es para ellas sinónimo de *absurdo*. En ¿Qué es Filosofía? se reconoce este hecho, aunque cabe hacer ciertas puntualizaciones a los conceptos que Ortega expone en términos por un momento de alguna resonancia kierkegaardiana:

págs. 224-225, afirma lo siguiente: "La clave de la descripción del extremismo como forma de vida que identifica aparentemente con el cristianismo está en el nuevo pensar existencial, nuevo momento histórico del extremismo, palabra que Ortega usa en lugar de nihilismo. En la descripción del fenómeno histórico del extremismo como forma de vida alude tanto al cristianismo como a la filosofía de la existencia, e implícitamente tanto a San Pablo como a Heidegger, a San Agustín como a Unamuno, a Lutero como a Kierkegaard."

¹⁵⁹ LÉON-DUFOUR: *Op. cit.*, pág. 18

¹⁶⁰ *Vid.* R. SCHILLING: "Religión romana", en BLEEKER-WIDENGREN: *Op. cit.*, pág. 432: Ya en el siglo IV a. C. Euhemero pensó que "los dioses habían sido originalmente grandes hombres a los que se había acordado tributar culto como consecuencia de sus obras preclaras. En el contexto de las creencias griegas es posible llegar a esta interpretación extrapolando algunos casos bien conocidos, en apoyo de los cuales vienen en mayor número los ejemplos de heroización." Cf. NILSSON: *Op. cit.*, pág. 111

"El mismo Dios hebreo anda con el rayo y el trueno. Pero el Dios del cristianismo no tiene que ver con el rayo, ni el río, ni el trigo, ni el trueno. Es un Dios de verdad, trascendente y extramundano, cuyo modo de ser es incomparable con el de ninguna realidad cósmica. (...) 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. Esto que, lógicamente, es un misterio en el cristianismo era la historia cotidiana para la mitología griega. Los dioses olímpicos tomaban a toda hora cuerpo terrestre y a veces infrahumanos".¹⁶¹

No es el único lugar en que Ortega se refiere a la Encarnación.

4.6 Las alusiones de Ortega al dogma de la Encarnación

En su conferencia titulada "La pedagogía social como programa político", pronunciada en Bilbao el 12 de marzo de 1910, nuestro autor esboza en pocos epígrafes su concepto del hombre, como realidad esencialmente evolutiva y plural. En uno de ellos -"Se busca al hombre"-, el mismo Ortega que no menciona a Jesús en su análisis del desarrollo del cristianismo desde sus orígenes, se sirve de la escena evangélica que presenta a Poncio Pilato exclamando "*¡Ecce homo!*" para mostrar a sus oyentes la dificultad de definir lo humano, como cuando cada uno de los que asistieron a aquella comparecencia de Jesús interpretaron su presencia de forma diferente:

"Ved que no bastaba mostrar la esbelta y pálida figura para que las gentes se pusieran de acuerdo respecto a lo que veían: el hombre fué según quien le miraba *Este*, un heterodoxo, un judío, un Dios, y un reo."¹⁶²

Quedémonos con la memoria de la infinita soledad del Salvador en aquel trance, cercano al punto en que clamará por el

¹⁶¹ O. C., VII, pág. 385

¹⁶² O. C., I, pág. 510

abandono no ya de sus amigos y familiares, sino de su mismo Dios Padre. Ortega considerará a propósito de esto último, años después, que:

"el sermón en la semana de la Pasión que se llama el sermón de la soledad, medita sobre la más dolorida palabra de Cristo: *Eli, Eli / lamma sabacthani - Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* - 'Dios mío, Dios mío / ¿por qué me has abandonado? / ¿ Por qué me has dejado solo de ti? Es la expresión que más profundamente declara la voluntad de Dios de hacerse hombre -de aceptar lo más radicalmente humano que es su radical soledad."¹⁶³

"Los pensadores eclesiásticos -dice Ortega, opuestamente, en conferencia de 1910- parecen querer olvidar que la idea de Dios halla en su interpretación social el máximo de reverberaciones." Y prosigue:

"Siempre que estéis juntos me tendréis entre vosotros" -dijo Jesús-. No creo que haya apotegma (...) más significativo de la divina misión del Hijo. (...) Tras la antigua alianza del Padre, viene el Hijo, todo temblor y ardor de llamas a instaurar una teología democrática. No quiere nada con los hombres solitarios que se hacen fuertes en el islote calvo de su orgullo".¹⁶⁴

En coherencia con su visión social y socializadora de lo teológico, característica de su primera época, proseguirá la interpretación "democrática" del dogma de la Encarnación, que ya iniciara en 1909, en un texto de elogio al socialismo -"no estoy afiliado a vuestro partido, aun siendo mi corazón hermano del vuestro"-¹⁶⁵ en el que, sin embargo, se niega a aceptar el principio de la lucha de clases, dejando muy clara su posición -"un adjetivo nos separa: vosotros, sois socialistas marxistas; yo no soy

¹⁶³ El hombre y la gente, O. C., VII, pág. 107

¹⁶⁴ O. C., I, pág. 520

¹⁶⁵ "La ciencia y la religión como problemas políticos", O. C., X, pág. 120

marxista."¹⁶⁶- Pues bien, ya aquí, como decíamos, aparecía la alusión teológica:

"Para mí, socialismo y humanidad son dos voces sinónimas, son dos gritos varios para una misma y suprema idea, y cuando se pronuncian con vigor y convicción, el Dios se hace carne y habita entre nosotros."¹⁶⁷

En su conferencia de 1910 es más explícito:

"El individuo se diviniza en la comunidad. ¿No es tal el sentido de la humanización de Dios, del verbo haciéndose carne? Antes que esto ocurriera sólo parecían estimables algunos individuos geniales (...) por lo demás, ser hombre o ser piedra era suceso indiferente. Pero al encarnarse Dios la categoría de hombre se eleva a un precio insuperable; si Dios se hace hombre, hombre es lo más que se puede ser. ¿Qué añade a mi riqueza (...) lo individual (...) si poseo la infinita herencia democrática de lo general humano. De este modo Jesús parece amonestarnos suavemente: no te contentes con que sea ancho, alto y profundo tu *yo*: busca la cuarta dimensión de tu *yo*, la cual es tu prójimo, el *tú*, la comunidad."¹⁶⁸

Es obvio que Ortega no pretende, desde luego, hacer teología estricta en su alusión al Dios-hombre, segunda persona trinitaria, pero muestra a las claras -es lo que nos importa- que no le interesa contemplar la ortodoxia teológica referida a los contenidos cristianos -en los que se formó y que tan repetidamente aparecen en sus obras, ligados a muchos de sus conceptos más centrales-, siempre considerados al margen de una estimación sobrenatural. Parece Ortega considerar más bien que es su pensamiento acerca del hombre y el mundo el que descubre el auténtico y originario sentido de los conceptos cristianos que pone en juego al

¹⁶⁶ *Ibid.* Cf. Kant, *O. C.*, IV, pág. 31: "Ciencia, derecho, religión, arte, constituyen una superestructura que se modela sobre la única estructura originaria, que es la de los medios económicos. Tal doctrina, cien veces convicta de error, no puede interesarme."

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *O. C.*, I, pág. 520

desarrollarlo. Extraídos de su contexto propio, se abre el riesgo, sin embargo, de una interpretación arbitraria, resultando entonces, por una parte, privados de su fundamentación teológica y, por otra, de escasa utilidad filosófica. Es menos aventurado permanecer al margen de las alusiones a dogmas y misterios cuando se intenta hacer filosofía sobre el hombre, la existencia, la cultura, la sociedad, la historia, etc. El género ensayístico brinda a Ortega el derecho a una libérrima utilización de recursos expresivos, pero no así la filosofía, ni tampoco la teología, cuyas exigencias de rigor propias, cada una en su ámbito, suelen ir más allá de las posibilidades del ensayo.¹⁶⁹

¹⁶⁹ MERMALL, Th.: "Un 'postmoderno' inteligible: en torno al estilo filosófico de Ortega y Gasset". Revista de Occidente, nº 192, mayo 1997, establece interesantes relaciones entre nuestro pensador y la filosofía llamada postmoderna, empezando por la predilección de ambos por la utilización del ensayo, cuyo carácter breve, exploratorio, personal-situacional y fragmentario viene a constituir tanto la grandeza como la miseria de Ortega, al tiempo que ciertas características de su empleo del citado género permiten considerarlo como precedente del postmodernismo. El perspectivismo orteguiano es inseparable de una lectura irónica de sus conceptos y definiciones -el propio Ortega lo admite así en un momento de La rebelión de las masas- que excluye interpretaciones dogmáticas y utópicas: "Al contrario, el perspectivismo irónico del pensador considera el concepto como un instrumento vital y flexible, siempre sujeto al punto de vista", escribe Mermall en pág. 55. Esa *ironía* que Ortega pide se justifica por la apertura permanente a la autocritica desde la conciencia de la historicidad de los principios filosóficos. Mermall (pág. 56) ve aquí la diferencia mayor "entre Ortega y los postmodernos, sobre todo los deconstruccionistas. En estos la ironía es *mucho más* radical y corrosiva, ya que pretende socavar toda fundamentación metafísica y hasta la posibilidad del conocimiento mismo. Se trata de una postura que hace gala de un relativismo lúdico en el que las posibilidades del sentido quedan indefinidamente postergadas (...) para replegarse en el ámbito volátil, aleatorio y diferencial del lenguaje. Un lenguaje al que los deconstruccionistas no creen capaz de cumplir sus declarados objetivos de explicar ni el yo ni el mundo", cuya interrelación es para Ortega la realidad fundamental, como sabemos. Llamamos la atención sobre ese "mucho más", cuyo subrayado es nuestro, porque indica diferencia de grado entre Ortega y el pensamiento postmoderno, sugiriendo en Ortega germinalmente esa orientación del pensamiento que renuncia al conocimiento y al ser, continuada y desarrollada en el postmodernismo deconstruccionista.

Volviendo al texto de nuestro pensador, el Dios de la Antigua Alianza no era prioritariamente un Dios de solitarios o de individualidades. Era el Dios del pueblo de Israel. Teológicamente hablando, el hombre Jesús no es Dios sino por la unión hipostática con la naturaleza divina y nuestra naturaleza humana "mediante el contacto con el Verbo eterno, ha sido dotada del poder de recibir gracia y de ser divinizada. Somos asimilados, como hijos, a la filiación del Verbo eterno"¹⁷⁰, sí, pero la divinización que supone tal filiación no puede considerarse un proceso social: "para su totalización debe ser completada por la gracia, por la acción santificante de la humanidad de Cristo en sus sacramentos"¹⁷¹. Ortega identifica socialismo con cuanto significa el hecho de la Encarnación, es decir, el socialismo, en su vinculación a lo humano, es la materialización de lo que significó para el cristianismo la venida de Jesús y su doctrina, como si la ideología socialista fuese la expresión más depurada de la enseñanza cristiana, lo cual no deja de ser discutible.

C. Morón Arroyo, en su obra citada sobre Ortega, se refiere al diverso tratamiento que ha merecido el misterio de la Encarnación en el pensamiento fisicista y sustancialista de la Escolástica y la "iluminación" que ha representado la interpretación de K. Rahner, impregnada de pensamiento dialéctico en que los opuestos proximidad-lejanía de Sí mismo convergen en la objetivación de Dios en su imagen como forma suprema de ser Él mismo y de apropiarse lo creado por Él. No puede evitarse el recuerdo de Hegel al leer a Rahner: "Dios, en tal caso, no sería el fundador sin historia de una historia ajena a él, sino el ser de cuya propia historia se trata." No hay que olvidar -sigue Rahner- que "el mundo es una unidad donde todo dice relación a todo, y que por ello, el que convierte en historia suya un fragmento de él, toma sobre sí la totalidad del mundo como su propio *mundo en torno (Umwelt)*".¹⁷² "Como circunstancia de sí mismo" traduce Morón Arroyo las últimas palabras citadas, a las que añade este comentario que podría juzgarse exagerado: "A vuelta de muchos años, la

¹⁷⁰ GLEASON, R.W., S. I.: La gracia, Trad. J. Vallverdú. Ed. Herder, Barcelona, 1964, pág. 154

¹⁷¹ GLEASON: *Ibid.*

¹⁷² RAHNER: Escritos de Teología, vol. I, págs. 185-186

asendereada frase de Ortega iba a servir al más grande teólogo católico para explicar de una manera existencial el dogma de la Encarnación."¹⁷³ Lo cierto es que la expresión a que Morón se refiere no es patrimonio exclusivo de Ortega; era ya título de un párrafo de Husserl (Ideas...), concepto fundamental en Von Uexküll, en Heidegger... Cabe considerarla generalizada en el pensamiento contemporáneo.

No entra Ortega, por otra parte, ni alude al dogma de la perpetua virginidad de María, pero suponemos significativo que recoja el siguiente dato:

*"Según los chinos, Confucio fue concebido, en un jardín, de un rayo de sol que hirió el vientre de una virgen"*¹⁷⁴

Forzosamente queda relativizado el dogma católico a la luz de sus paralelos en otras religiones¹⁷⁵. Comprendemos la reducción

¹⁷³ MORÓN ARROYO: *Op. cit.*, págs. 438. Recordemos que Ortega ha hecho también en otro lugar la afirmación contraria: Dios no tiene circunstancia porque es su propia circunstancia.

¹⁷⁴ El Espectador, III, O. C., II, pág. 230

¹⁷⁵ Así, SAINTYVES, P.: Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos. Ensayo de mitología comparada. Trad. J. C. Bermejo. Ed. Akal, Madrid, 1985, págs. 97-98: "Pero además sabemos que el tema de la concepción virginal era clásico entre los chinos. (...) Este tipo de leyendas no constituyeron un privilegio de los monarcas asiáticos. También los grandes sabios se beneficiaron de ellas, como ocurre en los casos de Lao-Tsé y Che-Kia-Mu-Ni. En efecto, ambos nacieron de una virgen."

Asimismo, pág. 101: "El relato del nacimiento de Gauthama [Buda] forma indudablemente parte de este cuadro, y por lo tanto no debemos asombrarnos en absoluto de que nuestro héroe haya nacido de una concepción virginal, pues sabemos que es lo que suele ocurrir cuando se trata de la mitología solar.

La historia de Buda también se puede hallar en el Tíbet, aunque con los nombres cambiados. (...) Este tema clásico dejó sorprendidos a los primeros misioneros (...) El Padre Giorgi (...) escribía en el siglo XVIII: 'Cuando observé que este pueblo ya poseía un dios bajado del cielo, nacido de una virgen de familia real, y muerto para redimir el género humano, mi alma se turbó y permanecí muy confuso. Puedo añadir que los tibetanos contestaron los ofrecimientos de los misioneros, diciendo: ¿para qué nos vamos a convertir al cristianismo? Si ya tenemos unas creencias idénticas a las vuestras, y que además son mucho más antiguas!'"

orteguiana de los contenidos de la fe católica a categorías culturales mitológicas¹⁷⁶, entre muchas otras, que prestan representación en forma de imagen, incluso de imagen literaria solamente, a explicaciones surgidas en una determinada forma y contexto de pensamiento, ante la universal necesidad del hombre de responder a su propia incógnita y a la de su entorno.

4.7 El concepto cristiano de Dios

Volviendo al Dios hebreo, cuya denominación como "Dios de los ejércitos", por ejemplo, es suficientemente elocuente, no perdía por eso su carácter de absoluta trascendencia e incomparabilidad con lo mundano. Por otra parte, el Dios *exsuperantissimus* del cristianismo no excluye, teológicamente hablando, la comunicación del hombre con Él a través de la oración, ni deja de intervenir en la historia, como lo prueba la vida de Jesucristo y no sólo ésta, sino la orientación del tiempo hasta su consumación en la ciudad de Dios; es un Dios entendido como ordenador providente del cosmos. Pensemos, además, en la recomendación del Evangelio: el cristiano debe dirigirse a Él llamándolo Padre, si bien debemos recordar que el Jesús que así se expresa es un creyente que está hablando en términos personales acerca del Dios del judaísmo, que los cristianos harán suyo. Reiteramos, pues, nuestro desacuerdo con Ortega cuando en ¿Qué es Filosofía? reproduce su idea de que entrar en relación con el ser divino trascendente sólo es posible para el cristiano que comienza "por aniquilar virtualmente todo lo cósmico y terreno", negando "la realidad del mundo, de los demás seres, del Estado, de la sociedad, de su propio cuerpo", lo que

¹⁷⁶O. C., III, pág. 476 contiene la siguiente alusión mariológica culturalista, en un contexto referido al siglo XII, en que "aparece la 'cortezia' triunfando de la 'clerezia' ": "El caballero desvía sus ideas feudales hacia la mujer y decide servir a una dama, cuya cifra pone en el escudo. De esta época proviene el culto a la Virgen María, que proyecta en las regiones trascendentes la entronización de lo femenino, acontecida en el orden sublunar". Cierra el párrafo la siguiente libre interpretación de Ortega: "Al fin y al cabo, consta por el Génesis que la mujer no está hecha de barro, como el varón, sino que está hecha de sueño de varón." En *Gn* 2, 21-22 puede leerse que la mujer fue formada de la costilla extraída de Adán durante el profundo sueño que en éste provocó Yahvé.

equivale a no *vivir*. Queda el alma sola con Dios, de forma que -dice- el "cristianismo es el descubridor de la soledad como sustancia del alma", en la que se le revela su auténtico ser.¹⁷⁷ Esta última idea, por cierto, coincide con el pensamiento repetidamente expuesto por Ortega acerca de la esencial soledad de cada ser humano en el hacer de su existencia.

Volviendo a En torno a Galileo, "San Pablo -escribe Ortega- daba a su fe deliberadamente un perfil de absurdidad y de locura, para hacerla más atractiva a los exasperados de su tiempo."¹⁷⁸ Pero interpretar con tales colores fuertes lo inalcanzable racionalmente de ciertos contenidos cristianos es condenarse de antemano a no entender la doctrina paulina ni tampoco el cristianismo, en general. Ortega insiste, sin embargo:

"En rigor el *credo quia absurdum* resuena siempre en el fondo visceral del cristianismo."¹⁷⁹

En términos orteguianos, la situación de *extremismo* consiste en no encontrar el hombre solución "en la perspectiva normal", lo que le lleva a "buscar un escape en lo distante".¹⁸⁰ Pues bien, si cabe ese escape a lo distante, por ejemplo, la esperanza del Mesías, "del que ha de venir", no hay desesperación en el presente; los judíos del siglo I a. C., pues, no pueden calificarse de "desesperados".

Ahora bien, prosiguiendo con la definición orteguiana del cristianismo, retomemos el tema de la inversión de la perspectiva que, según nuestro autor, el cristianismo supone:

"¿Cuál es la perspectiva en que el hombre suele vivir? (...) la intravital (...) en que solemos movernos nos hace creer que el hombre con la naturaleza en torno se basta para que su vida sea algo positivo."¹⁸¹

¹⁷⁷ O. C., VII, págs. 385-386

¹⁷⁸ O. C., V, pág. 113. Ed. P. G., pág. 147

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ O. C., V, págs. 117 y 119. Ed. P. G., págs. 153 y 155

¿Qué sucede, entonces, con la religión cristiana?

"a diferencia de los otros, este extremismo no se hace firme arbitrariamente en un punto de la vida, sino que, al revés, se afirma en la negación misma de su totalidad."¹⁸²

"Es evidente que esta nueva perspectiva sólo puede adoptarla quien se ha desinteresado de la trama interior del vivir (...) quien se ha ido tan al extremo de la existencia que resueltamente se ha salido de ella."¹⁸³

"El hombre, como ser natural frente al mundo natural, ha muerto, y le va a preocupar sólo la dimensión sobrenatural, el sentido absoluto de sus actos. Se queda, pues, el hombre solo con Dios. Desatiende al mundo, que es solo un estorbo para las relaciones del alma con Dios. (...) el mundo para él es, por lo pronto, el trasmundo sobrenatural."¹⁸⁴

Todavía extrae Ortega algunas conclusiones de interés para la comprensión de lo que entiende por cristianismo, como religión de hombres "extremistas" por "desesperados":

"Desesperar es sentir que somos constitutiva impotencia, que dependemos en todo de algo distinto de nosotros. (...) Para el cristiano, el hombre confiado en sí, que aún espera algo de sí, es el esencial pecador."¹⁸⁵

Pero he aquí que este extremismo, como todos, va a tener que pactar. Esa negación de lo intramundano es una exclusión arbitraria. Al entenderse el hombre con Dios, camina torpemente por el mundo y es incapaz de entenderlo. Dios, por lo visto, no revela las leyes de la naturaleza. Esta reclama los derechos que como realidad posee (...) Esta va a ser la crisis renacentista. La naturaleza va a ir separando de nuevo al hombre de Dios (...) el

¹⁸² *Loc. cit.*, pág. 119. Ed. P. G., pág. 155

¹⁸³ *Loc. cit.*, págs. 118-119. Ed. P. G., pág. 154

¹⁸⁴ *Loc. cit.*, pág. 120. Ed. P. G., pág. 156

¹⁸⁵ *Loc. cit.*, pág. 119. Ed. P. G., pág. 155

hombre recobra la fe y la confianza en sí mismo (...) Eso ha sido la Edad Moderna -el humanismo."¹⁸⁶

Los orígenes del cristianismo escaparían a la idea orteguiana de que los extremismos más pronto o más tarde se ven obligados a pactar con aquello que rechazaron. Durante veinte siglos, hasta el Concilio Vaticano II, la Iglesia no ha pactado con lo que quedó excluido de su seno, sino que se ha mantenido dogmática en su Credo, sin concesiones. El pacto con algunas tesis modernistas condenadas en su momento ha venido después a ayudarla a sobrevivir en un mundo en el que gran parte de sus fieles no aceptan en bloque lo que en bloque la Iglesia obliga a creer para estar en comunión con ella. El pacto se produce en este caso más por coacción externa que por evolución interna de la propia posición.

4.8 Esquema orteguiano completo del cristianismo

Podemos considerar que la concepción orteguiana del cristianismo se compone de las siguientes ideas:

- 1- El cristianismo es un extremismo y su génesis pertenece al "modo vital del extremismo".
- 2- El extremismo es consecuencia de la desesperación, la cual significa sentir que se es constitutiva impotencia.
- 3- El cristianismo es el extremismo más radical y coherente.
- 4- Es la inversión de la perspectiva normal, intravital. Esta se centra en la relación hombre-mundo y justifica cada uno de nuestros actos por su relación con los demás, prescindiendo de la preocupación sobre el valor o sentido total de la vida.
- 5- El cristianismo se sitúa fuera de lo vital, sustrayéndose de la fe en el hombre -esencial nulidad- y de la fe en la relación de éste con la naturaleza -que estorba el abandono del alma en Dios-.
- 6- Cristianismo -teocentrismo- y humanismo son opuestos. La Edad Moderna, con su fe en la razón científica (Descartes,

¹⁸⁶ *Loc. cit.*, págs. 120-121. Ed. P. G., pág. 157

Galileo...) hará volver a la naturaleza por sus fueros de realidad, eclipsando a Dios.

Un último componente: la *conversión*, que, según Ortega, es frecuente en tiempos de extremismo e inestabilidad, y que se define como "el cambio del hombre, no de una idea a otra, sino de una perspectiva total a la opuesta". De la negación de todo lo que se era hasta ese momento surgirá el hombre nuevo, con la condición de que "venga a sí mismo, vuelva a su íntima verdad", encontrándose en la más pura coincidencia consigo mismo. Por eso Ortega concluye:

"La *metánoia* o conversión y arrepentimiento no es, por lo pronto, sino lo que yo he llamado 'ensimismamiento', volver a sí."¹⁸⁷

Si en la conversión se *volviese* o retornase a algo, aunque se tratase de regresar a uno mismo, no habría propiamente conversión, sino reversión. El converso se siente plenamente "sí mismo" en lo que constituye su nuevo estado, tras la conversión.

Dentro del sentido orteguiano del "ensimismamiento", ¿dónde encontrar la propia mismidad? El pensamiento de nuestro autor no admite entidad sustancial en el "yo", que se constituye en vida volcada al mundo circundante, al cual da sentido desde una razón que consiste en perspectiva, tanto perceptiva como histórica. En ese forjar el ser del mundo al determinar el sentido de éste le va también al "yo" su ser. La propia mismidad resulta inseparable,

¹⁸⁷ O. C., V, pág. 116. Ed. P. G., pág. 151. El significado de la expresión "ensimismarse" o "estar ensimismado" en el lenguaje habitual no permite entenderlo como estado de atenta concentración sobre el "yo", núcleo de la propia identidad. El Diccionario ideológico de la lengua española, de J. Casares define "ensimismarse" como "abstraerse, enajenarse"; así, pues, se refiere al retraerse absorto en un contenido mental que no se comunica y, por tanto, "ensimismarse" no consistiría en estar "en sí mismo", sino precisamente en estar en algo distinto de uno. El Diccionario de la Real Academia Española sí da entrada a la acepción filosófica de "ensimismamiento", con manifiesta influencia orteguiana: "recogimiento en la intimidad de uno mismo, desentendido del mundo exterior. Opónese a *alteración*."

por tanto, de la alteridad. El *ensimismamiento* orteguiano debe interpretarse a la luz del criterio fundamental de su pensamiento: la definición del "yo" es imposible sin la relación de éste con la "circunstancia". La conversión como "ensimismamiento" arrastra consigo el sentido de la circunstancia, del mundo. Mas si el cristianismo es la negación de éste, está claro que no puede constituir una auténtica "salvación" del "yo", dado que, según hemos visto decir a Ortega, empieza por no aceptar la realidad del mundo circundante, sin cuya "salvación" -recordemos la fórmula orteguiana de Meditaciones del Quijote- tampoco la del "yo" es posible.

¿Son realmente diferenciadores todos esos elementos citados como componentes de la definición del cristianismo que Ortega aporta? Él mismo extiende la situación histórica de crisis en que el cristianismo arraiga a todo el siglo I a. C., caracterizado igualmente por la desesperación y la necesidad de saberes de salvación que se presentaron con formas muy variadas, siendo el cristianismo sólo uno de ellos. El sentirse "arrojado" a la circunstancia, el enfrentarse a un medio vital problemático o incluso hostil no es vivencia exclusiva del cristiano, como tampoco lo es interpretar como trascendente el fundamento de su ser, que no se encuentra en él mismo, como exigencia de una realidad trasmundana de la que una parte está inscrita en su misma naturaleza. La convicción de la existencia de un orden de realidad distinto y superior al orden físico parece formar parte de todas las religiones. Así nos lo transmite el antropólogo E. Burnett Tylor: "por lo que yo puedo deducir de la inmensa cantidad de testimonios accesibles, tenemos que admitir que la creencia en seres espirituales aparece en todas las razas inferiores con las que hemos alcanzado una relación estrecha y profunda".¹⁸⁸ "El Animismo -continúa B. Tylor- es, en efecto, la base de la Filosofía de la Religión, desde la de los salvajes hasta la de los hombres civilizados", considerando el animismo integrado por dos grandes componentes: el "relativo a las almas de las criaturas individuales, susceptibles de una existencia continuada después de la muerte o destrucción del

¹⁸⁸ BURNETT TYLOR, E.: Cultura primitiva, vol. II: La religión en la cultura primitiva. Trad. M. Suárez. Ed. Ayuso, Madrid, 1981, pág. 27

cuerpo", y, en segundo lugar, el "relativo a otros espíritus, en escala ascendente hasta el rango de las divinidades poderosas", seres espirituales que influyen en la vida terrena y ultraterrena del hombre y que mantienen comunicación con éste.¹⁸⁹ Implícita o explícita, la creencia en "otro mundo" se halla en todas las religiones, si bien no siempre la afirmación de lo trascendente divino, uno o múltiple, se ve acompañada de la afirmación de la trascendencia del ser humano (en el Antiguo Testamento la creencia en Yahvé no se une sino tardíamente a la de la supervivencia individual) y a la inversa, la supervivencia del alma puede proclamarse con independencia de la creencia en lo divino trascendente (el budismo sería, en principio, ejemplo de esto).

Bien, pero, ¿quizá el concepto cristiano de Dios, tal como Ortega lo interpreta, es elemento definitorio de la esencia de esta religión? Aquí la oposición entre el vitalismo orteguiano y el cristianismo se pone de manifiesto de forma muy explícita. Dios es intemporal, necesario, omnipotente. La realidad humana, vital, es temporalidad, insuficiencia e indigencia ontológica. Basta para concluir que el Dios cristiano y la vida humana se oponen. Ya hemos criticado esta idea. Es inevitable percibir el eco nietzscheano en las palabras de Ortega:

"el hombre desesperado descubre (...) la necesidad de admitir otra existencia y otra realidad firme. Pero esa otra vida se descubre dialécticamente, como precisa contraposición a ésta, a la nuestra, a la que queremos y llevamos. Esa otra realidad aparece con los atributos absolutamente opuestos a la realidad humana natural: no tiene comienzo ni término, es intemporal o eterna, es principio de sí misma, omnipotente, etc. En suma: esa realidad es Dios.

(...) desde esta creencia, nuestra vida será vivida por nosotros bajo una perspectiva nueva. Todo (...) lo referiremos

¹⁸⁹ BURNETT TYLOR: *Op. cit.*, págs. 28 y 29. Cf. BRANDON, S.G.F. (dir.): Diccionario de las religiones comparadas. Trad. J. Valiente Malla. Eds. Cristiandad, Madrid, 1975, vol. I, pág. 120: La concepción dualista de la naturaleza humana, compuesta de cuerpo material y de otro elemento inmaterial, surge ya en los pueblos primitivos. "Entre los primeros pueblos que usaron la escritura hay pruebas de una diversidad de concepciones acerca de esta entidad inmaterial."

a nuestra verdadera realidad, esto es, a lo que somos ante Dios y en Dios. De este modo reabsorbemos nuestra existencia temporal en la eternidad de Dios. El hombre se dispone a vivir de espaldas a esta vida y cara a la ultravida."¹⁹⁰

Al cristianismo no pueden convenirle los conceptos y categorías que el intelecto forja para la comprensión del cosmos. Repetimos que, según la interpretación de Ortega, el cosmos carece de realidad auténtica desde la invertida perspectiva cristiana, lo

¹⁹⁰ O. C., V, pág. 125. Ed. P. G., págs. 160-161. Cf. NIETZSCHE: El crepúsculo de los ídolos: "Dios *enemigo de la vida*... La vida acaba donde comienza el 'reino de Dios' ..." (Trad. A. Schez. Pascual. Ed. Alianza, Madrid, 1981, pág. 57). FISCHL, J.: Manual de historia de la filosofía. Trad. D. Ruiz-Bueno. Ed. Herder, Barcelona, 1968, pág. 474: "El conocido crítico español de la cultura Ortega y Gasset (...) reconoce ciertamente una zona espiritual sobre la zona vital, pero subordina el espíritu a la vida y, como Nietzsche, combate al Cristianismo como potencia hostil a la vida." IRIARTE: *Op. cit.*, pág. 201 y ss. considera a Nietzsche, junto con Renan y Goethe, determinante de la irreligiosidad de Ortega (aunque debiera decirse mejor de su alejamiento del cristianismo). En Origen y epílogo de la Filosofía, O. C., IX, pág. 416, Ortega llega a establecer oposición entre religiosidad y "riqueza vital": "En la vida pobre el individuo necesita tanto de Dios que vive *desde* Dios. (...) Los utensilios mismos *con* que se vive son tan toscos (...) que el hombre fía poco en su servicio y solo confía en la *virtud* que el Dios, mediante un rito mágico, insufla en ellos. Esto quiere decir que, entre el hombre y Dios, apenas se interpone la vida misma y este mísero mundo. Pero, al hincharse aquella y enriquecerse este, lo cismundano intercala su grosor creciente entre el hombre y Dios y los separa. Se hace la afirmación de este mundo y la vida en él como algo por sí valioso. La irreligiosidad es el resultado. (...) *entretenerse en el vivir mundano* (...) desarraiga de la religión. (...) en la vida rica, el hombre queda sin raíces en nada, suelto en el aire (...) de sus crecientes posibilidades" y ha de "construirse él un mundo y una vida." Opuesta era la conclusión de P. LAFARGUE: Por qué cree en Dios la burguesía. Eds. Júcar, Madrid, 1980, págs. 9-10: "mientras en todas las capas de la burguesía, el sentimiento religioso permanece vivo y se manifiesta de mil maneras, una indiferencia religiosa no razonada, pero inquebrantable, caracteriza al proletariado industrial", indiferencia que constituye "el más grave síntoma de la irreligión, según Lamennais, es innata en la clase obrera moderna", cuyas organizaciones económicas y políticas "se desinteresan de toda discusión doctrinal sobre los dogmas religiosos y las ideas espiritualistas".

que tiene como consecuencia el desinterés del cristiano por el mundo. Pero es que además este hecho significa el desajuste de esas categorías, fundamentalmente descubiertas por los griegos, con la esencia de la religión cristiana, cuya intuición original traicionaron. Y, sin embargo, cuando, en 1924, Ortega -rechazando el dualismo tajante, en favor de una comprensión de la "vitalidad" humana que implica fusión radical de lo somático y lo psíquico- se refiere al ser del hombre como una estratificación sin límites precisos entre lo corporal, lo anímico y lo espiritual, dedica al catolicismo las siguientes palabras:

"Es falso, es inaceptable pretender seccionar el todo humano en alma y cuerpo. No porque no sean distintos, sino porque no hay modo de determinar dónde nuestro cuerpo termina y comienza nuestra alma. (...) Es un tema de insuperable actualidad, porque el hombre europeo se dirige recto a una gigante reivindicación del cuerpo, a una resurrección de la carne -y la llamo así por ser, sin duda, el catolicismo la religión que en su más honda corriente ha hostilizado menos la corporeidad."¹⁹¹

"No hay duda que es esta comprensión de la carne, esta sublime idea eucarística, una de las muchas superiores del catolicismo sobre el protestantismo -religión ésta que propende a lo espectral, a la incorporeidad y a fugarse del mundo-. El catolicismo tira del cuerpo y del planeta todo hacia arriba. Con un hondo sentido católico, Unamuno demanda la salvación de su cuerpo. Se trata de eso: de salvar todo, también la materia (...)

Necesitamos no perder ningún ingrediente: alma y cuerpo. (...) Integración, síntesis. No amputaciones."¹⁹²

Todo ello a pesar de que en 1920 Ortega se había referido a la Pascua de Resurrección como, según hemos señalado, "la fiesta más alegre del cristianismo, un símbolo encantador del poder triunfante del espíritu", lo cual parece sugerirnos la permanencia de una concepción dualista.

¹⁹¹ Vitalidad, alma, espíritu, O. C., II, págs. 453-454

¹⁹² *Op. cit.*, O. C., II, págs. 454-455

5 - "Escenas" del "drama" cristiano hasta el Renacimiento

Para Ortega

"Todo en el hombre es histórico y, por tanto, siempre diferente (...) 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 des-siendo -sustancial peregrino del ser- (...) 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"¹⁹³

Al situarse fuera del contenido doctrinal y enfocar el cristianismo desde una perspectiva culturalista, Ortega no considera que hay, sin embargo, una esencia del cristianismo, o un cristianismo esencial, cuya identidad subyace en la diversidad de sus expresiones históricas. A esa esencia pertenecen los dogmas y siempre que éstos no se rechacen total o parcialmente, el cristianismo no deja de ser el mismo, por grandes que hayan sido y vayan a ser las diferencias en la evolución de las formas de la vida cristiana desde la esencialidad común, formas que no son sustitutorias unas de otras, aunque, según el momento, irrumpan o se expresen con mayor o menor fuerza y extensión. Las definiciones dogmáticas, a su vez, se han dado en el transcurso de la historia, desde luego, pero no puede olvidarse que, desde los principios de la doctrina católica, esos dogmas se consideran verdades contenidas ya en la Revelación. De este modo, siempre que, desde dentro de la Iglesia, se ha debatido por los teólogos la fundamentación de algún dogma, la discusión se ha centrado en si realmente se hallaba en la Escritura, o -es el caso de dogmas marianos e incluso del de la infalibilidad y hoy podemos añadir el llamado "cuasi-dogma" de la ordenación sacerdotal exclusivamente

¹⁹³ Vives - Goethe, O. C., IX, págs. 524-525

masculina- emanaba de esa otra fuente de la Revelación que se considera la Tradición.

Por otra parte, no parece que el hombre no va creando y destruyendo sus *mundos*, como radicalmente afirma Ortega en el párrafo transcrito, sino que, como el mismo autor reconoce en otros lugares de su obra, todo lo que había hecho en el pasado queda integrado en su presente, bien aceptándolo, bien rechazándolo, criticándolo, modificándolo, etc., y hallaremos éste en su futuro.

En torno a Galileo describe lo que llama "escenas" del "drama" histórico de la interpretación cristiana de la vida. La primera de esas "escenas" ha sido ya analizada: está constituida por la reacción del hombre en desesperación que invierte la perspectiva vital y erige en verdadera realidad no algo corporal, ni algo psíquico, sino algo tan "extraño" como una "conducta": "el comportamiento del hombre con Dios".¹⁹⁴

5.1 Primera "escena": San Agustín, precedente del descubrimiento moderno de la subjetividad

La figura de San Agustín es traída aquí por Ortega como modelo de cristiano "puro" ocupado en la relación del alma y Dios y como teórico de la anulación de la razón: "Fíjense en esto, porque es lo específico de la primera escena que describimos", pide Ortega en este punto: para San Agustín, "no hay razón humana. Lo que solemos llamar así es el uso que hacemos de la iluminación constante con que Dios nos favorece". Y añade: "La intuición de toda verdad, eso que llamamos *sensu stricto* intelección, es operación de Dios en nosotros."¹⁹⁵ Sin embargo, las verdades "terrenas", por así decir, no le vienen al hombre dadas por Dios directamente, sino a través de operaciones de facultades que Dios ha puesto en el hombre. Preocupa a Agustín de Hipona la verdad

¹⁹⁴ O. C., V, págs. 125-126. Ed. P. G., págs. 161-162

¹⁹⁵ *Loc. cit.*, pág. 127. Ed. P. G., pág. 164

en su "origen, al fin y al cabo divino"¹⁹⁶, ya que toda verdad lo es en definitiva por participación de la Verdad divina. Los méritos, pues, de la inteligencia, son relativos en el terreno del conocimiento, pero esto no quiere decir que San Agustín desatendiera el proceso racional porque no lo apreciase, como -según lo considera Ortega desde el esquema que aplica para desarrollar su visión histórica del cristianismo- corresponde a la idea de que "preocuparse sólo de Dios radicalmente era la estructura de la vida cristiana en la primera escena".¹⁹⁷

La figura del santo obispo de Hipona -"genio de la sensibilidad religiosa", que, sin embargo, para Ortega "no es un gran filósofo"¹⁹⁸- adquiere relieve en ¿Qué es Filosofía?, como clave de la génesis del pensamiento de la Edad Moderna. Adelantando algunas ideas -ya comentadas- de En torno a Galileo, que Ortega expresa de forma más vibrante, apunta esta otra: en la intuición fundamental de Descartes, a la que llama "hecho extraordinario", de acuerdo con los acostumbrados elogios de nuestro autor al fundador del racionalismo, se ha tomado el Dios cristiano "el trabajo de intervenir muy especialmente"¹⁹⁹, hasta el punto de que "la modernidad es un fruto maduro de la idea de Dios", porque lo esencial del pensamiento moderno, el "descubrimiento de la subjetividad" tiene una de sus dos raíces, la positiva, en el cristianismo, aunque de ese descubrimiento "brota, como de una simiente, toda la edad anticristiana".²⁰⁰ La otra raíz, negativa, es la *duda*, que Ortega identifica como escepticismo; pero "el interés por la subjetividad para que ésta retraiga sobre sí la atención y se instale en el primer plano", dice Ortega, "se debe al cristianismo",²⁰¹ y en ello tiene papel protagonista San Agustín. Nos parece, sin embargo, que existe diferencia entre las dos subjetividades citadas. A la subjetividad de S. Agustín se accede por introspección, descubriendo la intimidad más personal, a la que ningún otro hombre tiene acceso, al tiempo que se permanece

¹⁹⁶ *Loc. cit.*, pág. 128. Ed. P. G., pág. 165

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *O. C.*, VII, pág. 386

¹⁹⁹ *Loc. cit.*, pág. 382

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Loc. cit.*, págs. 383-384

en diálogo con Dios, a cuya luz se conoce aquella parte de sí mismo de la que S. Agustín hace confesión, advirtiéndolo de la existencia de otra parte que él mismo ignora y cuyo conocimiento exigiría la propia presencia divina.²⁰² Aun admitiendo el precedente agustiniano al que Ortega se refiere, la subjetividad cartesiana es punto de apoyo para la salida a las problemáticas realidades diferentes del "yo", de las que S. Agustín no dudaba, aunque se detuviese en los argumentos de los escépticos oponiéndoles lo indubitable de la propia identidad.

Respecto a la afirmación de Ortega, en que califica de "anticristiana" la edad filosófica que arranca del "*cogito*", no es fácil saber a qué edad se refiere nuestro autor. El racionalismo fue teísta; en el empirismo y en la Ilustración encontramos deísmo y fideísmo; Kant toma en consideración el acceso moral a la existencia de Dios; el idealismo alemán está impregnado de teología y se expresa muchas veces de forma panteísta, dicho sea todo esto, como es evidente, en términos muy generales. Ninguna de estas corrientes es atea y en ellas, por otra parte, no ha lugar a hablar de cristianismo o no cristianismo, porque su terreno no es la religión, sino la filosofía. El ateísmo, incluyendo anticristianismo expreso, está en el materialismo marxista, en el mecanicista y en el vitalismo nietzscheano, o en el científicismo decimonónico. No parece que en estos casos la causa haya sido la intuición primaria

²⁰² Vid. S. AGUSTÍN: Confesiones, Libro X, cap. V. MUÑOZ ALONSO, A.: "San Agustín en la obra de Ortega y Gasset". Augustinus, I, n°1, enero-marzo 1956, tiene duras palabras no sólo para la interpretación orteguiana sobre el obispo de Hipona (así, entre otros lugares, pág. 6: "Ortega desconoce (...) la doctrina antropológica de San Agustín (...) Sólo a la luz de esa doctrina cobra sentido (...) que para San Agustín no haya más conocimiento que el que, en última instancia, procede de alguna manera de Dios" o pág. 9: "A Ortega se le ha escapado el hondo sentido de la intimidad agustiniana (...) Resulta inconcebible de nuevo la superficialidad orteguiana. (...) lo que no puede en forma alguna establecerse es la prefiguración agustiniana de la intimidad inmanentística y subjetivística de la filosofía moderna."), sino también para la descripción de la religión cristiana en general: "En el despliegue de ideas que desarrolla Ortega en torno al cristianismo se advierte una singular penetración histórica, pero una singular superficialidad doctrinal. Al elevar esta superficialidad a categoría aforística, se despeña en errores (...) inconcebibles". (pág. 5)

de Descartes. Lo que sí tiene lugar en el seno de la Ilustración es el inicio de la reflexión sobre la ausencia de crítica histórica de cuestiones fundamentales del cristianismo, que la jerarquía de la Iglesia no ha admitido hasta mediados del siglo XX. Prueba, sin embargo, de que esa reflexión no puede llamarse *anticristiana* es que dio lugar a tesis que son aceptadas por la exégesis católica de la actualidad.

5.2 Segunda "escena": la fe y el intelecto.

Ortega hace algunas consideraciones acerca de la fe cuando pasa a describir la "escena segunda" del drama cristiano. Recuerda que es Dios quien "pone en nosotros la fe", como, en efecto, se reconoce teológicamente cuando se define la fe como don gratuito de Dios. Pero a continuación dice nuestro pensador que "el hombre tiene que comprender esa palabra" divina que constituye el contenido de su fe, siendo indiferente que "esa palabra diga o no un misterio".²⁰³ No hay verdad revelada que no tenga, implícita o explícitamente, la naturaleza de misterio, y de ahí su incomprendibilidad, por lo que no nos resulta clara la siguiente afirmación de Ortega: "Aun el misterio inexplicable tiene que ser entendido para ser misterio."²⁰⁴ He aquí lo que el autor madrileño tiene en mente: la segunda "escena" del cristianismo histórico es el comienzo de la intervención discursiva del hombre en la recepción de la palabra divina. Es, dice, el paso del *credo ut intelligam* de S. Agustín al *fides quaerens intellectum* de S. Anselmo. "Allí la inteligencia, perdida y sintiéndose nula, necesita la fe. Aquí es la fe quien para completarse necesita de la inteligencia."²⁰⁵ El intelecto - sigue Ortega - tiene ahora respecto a la verdad de fe una función semejante a la del reactivo que revela una placa, para proporcionar a dicha verdad su peculiar revelación, porque si bien es necesaria "la iluminación sobrenatural de la fe", "resulta que ésta necesita a su vez una iluminación a cuenta del hombre. Dentro de la fe comienza a incorporarse la razón humana."²⁰⁶ Pues bien, la

²⁰³ *O. C.*, V, pág. 128. Ed. P. G., pág. 165

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Loc. cit.*, pág. 129. Ed. P. G., pág. 166

²⁰⁶ *Ibid.* Ed. P. G., pág. 167.

racionalización creciente de los contenidos religiosos, culminante en el tomismo, significa para Ortega el progresivo volver a confiar del hombre en sus propios recursos naturales en su "habérselas con Dios". Ya que el radio de acción del entendimiento coincide con el ámbito de la naturaleza, el encuentro con el aristotelismo traerá la mundanización de Dios. En la "tercera escena" de la evolución del cristianismo, Dios deja de ser *exsuperantissimus*, salvo en "algunos de sus atributos", "y vuelve a ser como el Dios de Aristóteles, un ingrediente del cosmos".²⁰⁷ Permitásenos insistir en que el Dios cristiano es causa primera del cosmos y, como tal, no puede pertenecer a éste, ser un "ingrediente" del mismo.

Por otra parte, el "primer motor" aristotélico, siendo primero de la serie de los motores, y por tanto inmóvil o semoviente, no puede tener ya la misma naturaleza que el resto de los motores de la serie. El teológico libro XII de la Metafísica aristotélica -en realidad una pequeña obra independiente, que acusa la herencia platónica, según las conclusiones de W. Jaeger y, antes, de Bonitz²⁰⁸- define al "primer motor" como "substancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles", además de "nobilísimo", "necesario", "vida eterna", "intelecto", "impasible" e "indivisible" o "sin magnitud".²⁰⁹

²⁰⁷ *Loc. cit.*, pág. 131. Ed. P. G., pág. 168

²⁰⁸ JAEGER, W.: Aristóteles. Trad. J. Gaos. F.C.E., Madrid, 1983, págs. 252 ss.

²⁰⁹ Met. XII, 7, 1073 a El capítulo 8, sin embargo, perteneciente a una fase posterior de la evolución intelectual del Estagirita, intenta extender la teoría del motor inmóvil a todas las esferas, cuyo número le preocupa averiguar (Jaeger, *op. cit.*, pág. 401). Esto conduce el planteamiento a "inextricables contradicciones" (Jaeger, *loc. cit.*, pág. 402) de las que "hizo Plotino una crítica decisiva", a lo largo de su quinta Enéada, "en que desarrolló las dudas suscitadas por Teofrasto" (Jaeger, *ibid.*) y contempladas por el propio Aristóteles, que comenzó por ello a revisar los principios sobre los que había basado su teoría del motor inmóvil, abriendo al mismo tiempo la metafísica a las ciencias especiales o parciales, lo que significaba el inicio de "una nueva era" (Jaeger, *loc. cit.*, pág. 406). La teoría de Met. XII, 7 encuentra correspondencia en el libro VIII de la Física, 259 a y ss, en que se considera "suficiente suponer sólo un motor", "primer motor" que "debe ser algo que sea uno y eterno". Jaeger advierte, sin embargo, sobre las dudas que se traslucen en las afirmaciones de Aristóteles, que legó a su escuela la idea de que su última

5.3 Tercera "escena": la Escolástica.

El tomismo significa para Ortega la inversión de la crisis original del cristianismo, crisis de desesperación, como recordaremos. La vuelta de la confianza del hombre en sus propias fuerzas naturales representa también el retorno de la esperanza en sus logros.

"Había en éste [se refiere Ortega al siglo XIII] llegado el hombre europeo a una armonía entre la fe y la razón, Dios y la naturaleza. La clave (...) era que el hombre puede ante la realidad, que es Dios y el mundo, confiar no poco en sí. Porque Dios es racional y al serlo Él lo es su obra -mundo y hombre. La razón es, pues, el nexos armónico, el puente entre el hombre y la circunstancia con que tiene que habérselas." ²¹⁰

Desde su planteamiento general vitalista, Ortega, que elogia la seriedad y continuidad del esfuerzo intelectual máximo que supuso la Escolástica,²¹¹ le imputa, sin embargo, "dos fallas principales", que emanan de su forzoso carácter no creador, sino "receptivo":

"una es que no pudo nunca entender hasta la raíz las nociones griegas; la otra, más decisiva y últimamente grave, que no podía plantearse por sí los problemas y como eso -ser planteamiento de problemas- es formalmente lo primero, y quién sabe si lo único, que la filosofía es, la filosofía escolástica solo con bastante dosis de impropiidad puede llamarse filosofía." ²¹²

reflexión acerca de un motor inmóvil establecía éste para cada una de las revoluciones, por tanto, de cada una de las esferas (Jaeger, *op. cit.*, pág. 419). Lo que no quiere decir que el problema quedase cerrado históricamente en tales términos. Quizá debiera aplicarse como criterio el enfoque de la cuestión desde la máxima coherencia con el pensamiento general de Aristóteles, lógico y metafísico.

²¹⁰ *O. C.*, V, pág. 132. Ed. P. G., pág. 170

²¹¹ *Vid. La idea de principio en Leibniz*, *O. C.*, VIII, pág. 216

²¹² *Ibid.*

La tendencia generalizadora de Ortega le lleva a hablar de "nociones griegas", sin concretar a cuáles puede estar refiriéndose, dentro de la amplitud del pensamiento heleno. Hemos de suponer que se trata de las nociones de Aristóteles, por su referencia a la Escolástica, y entonces cabe preguntarse ¿es realmente necesario conocer las vivencias, lo que Ortega llama "los supuestos, las peripecias históricas", el "surtido de problemas" que dio "auténtico y radical sentido" a las doctrinas aristotélicas, como si comprender y valorar lo que las mismas significan y representan dependiese exclusivamente de ellos? Parece a veces exagerado el recurso orteguiano que reduce el contenido y valor de las ideas filosóficas a la concreta "situación vital" del sujeto empírico que las elaboró. El conocimiento de esa "situación vital" es importante en la génesis de las ideas, pero también lo es que las ideas adquieren *vida* independiente, dinámica propia, tanto más cuanto que representan problemas objetivos, que trascienden de los intereses individuales, hasta el punto de tener que ser revividos, por su inexorabilidad, y ocupar la atención de generaciones distintas y aun de todas las generaciones de pensadores. El valor de un pensamiento no tiene como criterio su ajuste mayor o menor como respuesta a la "circunstancia" del "yo" que dio en forjarlo; tal cosa es sólo uno de los datos que ayudan a comprenderlo, y quizá sirven más a la comprensión del individuo que a la de su respuesta intelectual en sí misma.

La "segunda falla principal" de la Escolástica que Ortega señala está igualmente en coherencia con sus principios de hermenéutica histórica vitalista y muy en relación con el fallo anterior. Nuestra crítica es también coherente: es obvio que la Escolástica no hubiera podido desarrollar "por sí" los planteamientos de Aristóteles, si hubiesen sido exclusivos del Estagirita o si no hubiesen admitido relación dialéctica alguna con otros problemas. Si Ortega tuviese razón, el pensamiento griego no hubiese dado frutos posteriores, ni en cuanto a su temática, ni en el tratamiento de la misma. Pero es que esto podría extenderse a toda la filosofía.

5.4 Cuarta "escena": el voluntarismo teológico

El entusiasmo "racionalista" -¿no debiera decirse simplemente *racional*?- de Sto. Tomás de Aquino, sin embargo, "va a durar muy poco". El voluntarismo se abre paso -"escena cuarta"- con Duns Escoto y con G. de Ockham, en protesta, insiste Ortega, "contra esta paganización del cristianismo y vuelve, en lo que a Dios se refiere, a la pura inspiración cristiana."²¹³ ¿En qué consiste esa "vuelta"? En negar, dice nuestro autor, que Dios sea razón,

"y se comporte supeditándose por fuerza a lo racional e inteligible", [lo que] "significa someter a Dios a una necesidad e imponerle la mayor de las obligaciones: la de existir. No; Dios existe y es lo que es porque quiere, y nada más. En suma: Dios es voluntad, pura voluntad -previa a todo, incluso a la razón. Dios pudo no comportarse racionalmente; pudo, inclusive, no ser. Si ha preferido crear la razón y aun someterse a ella, es simplemente porque ha querido. (...) Dios es irracional e ininteligible. Por tanto, es ilusoria una ciencia teológica según el escolasticismo venía haciéndola."²¹⁴

Todo el párrafo transcrito se nutre de una aplicación a Dios de categorías válidas solamente en lo espacio-temporal, cuya consecuencia es una *paganización* de la idea de Dios, que no se encuentra en absoluto dentro del cristianismo, pese a que Ortega lo considere su genuina inspiración. Es absurdo decir de Dios, intemporal, que quiso ser antes de ser y que pudo incluso no ser, es decir, que desde el no ser pudo haber decidido no ser.

El Dios forjado bajo la influencia de Aristóteles no nos parece tan pagano. Como causa final, ordena conforme a la perfección impresa como fin en la naturaleza de las cosas. Es un Dios universal del que, junto con el de Platón, el cristianismo heredará sus atributos, haciéndolos suyos al hablar de su Dios, ya que éste procederá del judaísmo -al que Jesús añadirá su calificación de

²¹³ En torno a Galileo, *ibid.*

²¹⁴ *Ibid.*

"padre"- y del pensamiento griego, con la labor intermediaria de Sto. Tomás, sobre todo, que aprovecha la riqueza del planteamiento aristotélico, pero también de todo el platonismo de la Patrística. El Dios de Ockham,

"más auténticamente cristiano, más pauliniano y agustiniano que el Dios un poco paganizado, aristotelizado de Santo Tomás, era un Ser tremendo, magnífico, fiero, cuyo primer atributo -el más auténtico en Dios cuando es de verdad Dios (...)- es la arbitrariedad (...) solo coartada por el principio de contradicción, gracias a un último respeto 'racionalista' "²¹⁵

recuerda mucho más a los dioses del mito, a los dioses paganos, que el Dios de Sto. Tomás. Incluso le conviene más el paganismo en la medida en que Ockham llega a admitir la posibilidad de que tomase forma animal o decretase el crimen como algo moralmente valioso, cosas todas que quizá habrían hecho del franciscano inglés uno de los expulsados de la República platónica.

Interesa especialmente lo que Ortega añade, porque está refiriéndose esta vez a sí mismo:

"Puestos a hablar de Dios, nosotros no guardaríamos ese respeto a la Lógica, que viene a ser otra diosa coercitiva de Dios (...) con lo que se deja en la idea de Dios un postrer saborete de politeísmo y paganidad."²¹⁶

Contamos con un sustancioso pasaje paralelo, de 1941, en el que aparece, además, la oración como única forma adecuada de relación con el inescrutable Dios-voluntad, que, a su vez, es presentado en coherencia con el rechazo del "ser":

"Dios, un auténtico Dios no tiene ser, consistencia estable y fija: es pura y absoluta voluntad, ilimitado albedrío. Quien cree de verdad (...) que *lo que hay* es Dios y que, por tanto, todo lo demás que parece que hay no lo hay en rigor, sino que es sólo resultado de la indómita voluntad de Dios, no

²¹⁵ La idea de principio en Leibniz, O. C., VIII, pág. 262

²¹⁶ *Loc. cit.*, pág. 263

puede, claro está, creer que las cosas (...) al existir consistan en ser fijamente de un modo determinado. Ahora bien, a ese auténtico creyente en Dios no se le puede ocurrir que con su intelecto pueda conseguir nada de las cosas (...) Pero ¿qué hará? ¿Razonar, esto es, analizar, comparar, inferir, probar, concluir? En modo alguno: lo primero que hace es orar. (...) su decir será pre-decir desde Dios, será profetizar (...) su decir será no un *logos* de la verdad sino un *amén* que significa (...) 'así será'. La realidad para este hombre no tiene presente de indicativo, *es*, sino sólo futuro: *será*. Las cosas están en constante creación: son lo que Dios en cada momento quiera.."²¹⁷

Ortega afirma, así, un Dios al que la racionalidad no pone límite alguno, como si realmente fuese así, cuando lo que los principios lógicos determinan es la manifestación espacio-temporal de la creación divina, no habiendo lugar, sin embargo, para su aplicación a Dios, cuya eternidad no es que atente contra esos principios, sino que los excede, los trasciende. Piénsese que en la propia formulación del principio de no contradicción está incluida la temporalidad.

"Los dogmas y los mandamientos son absurdos", dice Ortega; "contar con esos hechos irracionales, aceptarlos cuanto más absurdos nos parezcan, eso es la fe para nosotros que hemos estudiado en las cátedras de los ockamistas".²¹⁸ *Absurdo* es aquello que resulta contrario a la lógica o que carece de ella. Si hablamos de la doctrina católica, debemos diferenciar la normativa moral, comprensible en sí, de las definiciones dogmáticas, que exceden de la comprensión, sin ser *absurdas* -dicho sea desde el punto de vista católico- puesto que todo dogma es extraído de los textos revelados, que son objeto de fe, no de demostración racional, quedando al margen de la lógica, siempre que no se expresen en términos contradictorios.

²¹⁷ "Carácter histórico del conocimiento", artículo aparecido en Buenos Aires, 1941. *O. C.*, V, págs. 535-536

²¹⁸ *O. C.*, V, pág. 144. Ed. P. G., pág. 185

El *credo quia absurdum* tiene en el ockhamismo, continúa Ortega, su máxima expresión, como la tiene la consideración de la naturaleza como absoluta contingencia, puesto que "para existir lo que existe y ser como parece ser, no hay ninguna razón absoluta". Pero, de acuerdo con lo manifestado por nuestro autor acerca de su rechazo del respeto a la lógica en cuestiones divinas, el propio Ortega se encontraría más cerca de lo que él considera religión cristiana -en cuyo fondo, según nos dijo más arriba, alienta siempre la fórmula de Tertuliano- de lo que lo estuvo realmente el ockhamismo, pensamiento que no puede identificarse con el cristianismo porque no dominó ni fue aceptado por la jerarquía como representativo de esa religión.

Las consecuencias psicológicas del voluntarismo teológico se hacen notar: "nuestro pie no pisa en nada últimamente firme. Nuestra única firmeza es confiar en Dios". Mas la renuncia a la firmeza de lo absoluto "da a nuestra vida un estrato básico de resignación. Nuestra fe es un poco triste". "Es el siglo de los melancólicos".²¹⁹ La armonía fe-razón en la que ahondaron San Buenaventura y Santo Tomás se quiebra: "es preciso explicar las cosas del mundo desde dentro de lo mundano y separar radicalmente la fe y la razón, éste y el otro mundo", que "tiene su secreto propio y aparte del secreto divino." "¡Qué poco se parece, en vista de esto, nuestra existencia a la de un puro cristiano, aquellos cristianos primitivos que se llamaban a sí mismos 'los santos'!"²²⁰ cuya vida "es vivida como si fuese ya la otra".²²¹

"Dios es inasequible directamente, es el más allá como tal, es lo que hay tras el horizonte, ese perfil de la remota serranía que cierra nuestro paisaje, cuyo papel es estar ahí al fondo, pero que por lo mismo es donde no vamos nunca."²²²

La imagen que relaciona a Dios con el último plano de un paisaje en definitiva interior, se corresponde con la relación entre el

²¹⁹ *Loc. cit.*, pág. 145. Ed. P. G., pág. 186

²²⁰ *Vid.*, en efecto, por ejemplo, 1Cor 16, 1; 2 Cor 1, 1; 2 Cor 13, 12

²²¹ *Loc. cit.*, pág. 146. Ed. P. G., pág. 187

²²² *Loc. cit.*, pág. 147. Ed. P. G., pág. 188

paisaje real y el sentimiento religioso que aparece en uno de los primeros escritos de Ortega, por un lado, y, por otro, con la presentación de Dios como *perspectiva* última. Ahora Ortega está refiriéndose aún al creyente de los siglos XIV-XV, pero acaso resuenan en su descripción ecos de su personal vivencia de lo religioso.

5.5 Quinta "escena": el siglo XV y la mundanización del cristianismo. Dicotomía fe - razón. *Ser cristiano, estar en el cristianismo y haber sido cristiano.*

El cristiano del siglo XV, finalmente, representa "una forma intramundana de la santidad", desinteresada de la teología dogmática y de las definiciones referidas al ser divino, centrada en la "imitación de Cristo" que "trae el cristianismo al punto de vista y de acción humano", siendo preferentemente seglar, "contra la antigua figura de la santidad y de la vida perfecta, a saber: contra los frailes y, en general, eclesiásticos."²²³

"La religión de todo el siglo XV se nos ha hecho devoción - nada más. El seglar, el hombre que vive en el mundo está asqueado, aburrido de frailes y eclesiásticos. Quiere tratar con Dios a su modo, y como su modo es mundano, consistirá no más que en cierto ascetismo y (...) meditaciones muy sencillas de contenido, pero que mantienen el alma en un como permanente enternecimiento. Es una religión sensiblera".²²⁴

En efecto, J. Lortz nos habla de la "antinomía interna existente ya en la idea del obispo medieval, espiritual y temporal a la vez", que se tradujo en el siglo XV "debido a la fuerte mundanización, en una contradicción total", provocando un descontento que llegó a veces "hasta el más exacerbado anticlericalismo", al tiempo que, sin embargo, se producía una vida de piedad excitada. "La aversión al clero no se detuvo ante el

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Loc. cit.*, pág. 148. Ed. P. G., pág. 190

papado romano",²²⁵ pero no se dio un movimiento antieclesiástico activo durante la segunda mitad del XV, a causa de la piedad eclesial del pueblo, muy floreciente.²²⁶ Lortz advierte, sin embargo, de que la "multiplicación de las prácticas religiosas corrió pareja con su vaciamiento interno"²²⁷, señalando inteligentemente que la exteriorización religiosa nada dice acerca de la calidad de sus motivaciones profundas, ni exime de una investigación de las mismas. El extendido analfabetismo, la deficiente formación teológica de la gran mayoría del clero con cura de almas, lo desvaído del auténtico significado teológico de la misa, el bautismo, la redención, la Iglesia... con su consecuencia: "la recepción de los sacramentos era extraordinariamente rara", así como el escasísimo contacto con las Escrituras, y la burda superstición "de la cual tenemos abundantísimos datos", relacionada con una piedad que buscaba no el amor de Dios, sino el 'ser salvado' de la condenación eterna en un sentido externo y fáctico, permiten entender que en la época anterior a la Reforma, "desde el punto de vista cristiano -en el sentido evangélico- el balance resulta francamente insuficiente".²²⁸ Los frailes, dice Ortega, "no se ocupaban de nada divino. Su desprestigio es universal."²²⁹ Es necesario, no obstante, puntualizar que junto a la decadencia de algunas antiguas órdenes, también tuvo lugar un largo periodo de esplendor de la Cartuja en los siglos XIV y XV, así como un gran número de nuevas fundaciones de órdenes²³⁰,

²²⁵ LORTZ: *Op. cit.*, vol. II, pág. 57

²²⁶ Cf. ROGIER, L. J. (Nimega), AUBERT, R. (Lovaina), KNOWLES, M. D. (Cambridge), (dirs.): Nueva Historia de la Iglesia, vol. II: La Iglesia en la Edad Media. Trad. T. Muñoz Schiaffino. Eds. Cristiandad, Madrid, 1977, pág. 462: "En las peregrinaciones, en la devoción popular del santo nombre, a la preciosa sangre y a los detalles de la pasión, así como en los sermones del gran nominalista Gabriel Biel (1410-1495) podemos ver el divorcio que separaba la teología especulativa de la vida de piedad -la una sutil y árida, la otra pietista y sentimental- y que preparaba el camino para la Reforma luterana."

²²⁷ LORTZ: *Loc. cit.*, pág. 58

²²⁸ LORTZ: *Loc. cit.*, pág. 60

²²⁹ *O. C.*, V, pág. 149. Ed. P. G., pág. 192

²³⁰ La Italia del siglo XV vio el nacimiento de tres nuevas órdenes religiosas muy austeras: los Observantes franciscanos, los Mínimos (orden de San Francisco de Paula que, no obstante lo muy estricto de su regla,

congregaciones -recordemos la de los Hermanos de la Vida Común- y hermandades con honda vocación de servicio al prójimo, en las que "es muy significativa la fuerte impronta laical". A juicio de Lortz, demuestran que "el impulso hacia una vida de perfección cristiana no se había apagado en absoluto."²³¹

Ortega concluye, no obstante:

"hacia 1400 el hombre deja de estar en el cristianismo"²³²

Nada que hayamos sido deja absolutamente de ser en nosotros; lo que Ortega llama la "horma" de la fe cristiana permanece en el hombre del siglo XV, no obstante quedar el cristianismo "a su espalda". Y, según nuestro pensador,

"data del siglo XV una faceta aún plenamente viva de nuestro ser: tener cristianos a nuestras espaldas, ser cristianos en el modo de haberlo ya sido y venir de la fe."²³³

El hombre *es* muchas cosas, dice nuestro pensador, pero no *está* sino en algunas. Y el hombre del XV *no está* ya en el cristianismo, aunque el cristianismo haya ahormado su conciencia y su circunstancia. ¿Cómo conciliar este *ser* cristiano con el *no estar* ya en el cristianismo? Hemos señalado ya que acaso la creencia religiosa es la que más propiamente se identifica con el sujeto mismo. Aquí tendríamos el caso de una creencia, que constituye *ser* del sujeto -porque si no, no es creencia- *ser* en el que, sin embargo, el sujeto *no está*, porque no representa ya

llegó a fundar unas 450 casas en un siglo) y los Carmelitas, que iban a tener un destino tan destacado cien años después.

²³¹ LORTZ: *Op. cit.*, vol. I, pág. 530. Por todo lo dicho, la generalización de Ortega acerca del siglo XV debe ser revisada. De acuerdo con lo que expone M.D. Knowles en ROGIER-AUBERT-KNOWLES: *Op. cit.*, pág. 461: "en el plano religioso, la Europa central y occidental de comienzos del siglo XV presentó una diversidad mucho mayor que en los cuatro siglos precedentes. No es posible ofrecer una descripción general de la práctica y de los sentimientos religiosos que sea válida para todas las regiones de la cristiandad."

²³² En torno a Galileo, lecc. XII, O. C., V, pág. 151. Ed. P. G., pág. 193

²³³ *Loc. cit.*, pág. 152. Ed. P. G., pág. 194

realidad para él. Pero una creencia en la que no se está, no es una creencia. Ortega suele denominarla "fe" o "creencia muerta", lo que ya hemos criticado. En otros términos, podría expresarse el abandono de una creencia como factor psicológico que puede incidir en la personalidad del sujeto; o como sustrato cultural que llega a éste entrelazado con todas aquellas manifestaciones históricas con las que se encuentra en relación y que son su circunstancia. Pero será *horma* de su existencia si no lo somete a crítica, si lo ignora, o si lo acepta por inercia. O si, aun haciéndola, su crítica no significa el rechazo de la totalidad de los elementos de la creencia, sino que se considera que algunos de ellos merecen conservarse, con lo que sí *estará* en ellos.

El hombre del XV vive la dualidad

"de la fe y de la razón, a sabiendas de que son principios antagónicos"²³⁴

Y esa dualidad, esa "disensión íntima entre la razón y la fe" se extiende, dice Ortega, a toda la Edad Moderna y a la Edad Contemporánea, de tal modo que los cristianos no podrán serlo sin ser también "racionalistas y naturalistas", y los ateos sabrán que en su interior hay un fondo de "fe deshabitada y en hueco", por más que quieran cegarse para él.

"el [destino] del hombre moderno y contemporáneo consiste, entre otras cosas, en arrastrar esa dualidad íntima y tener que atender al doble y opuesto imperativo de la fe y la razón."²³⁵

Si Ortega se refiriese al cristianismo ortodoxo, no estaría en lo cierto, ya que, como sabemos, el tomismo que ha impregnado su teología se funda en la armonía entre razón y fe; el magisterio eclesiástico rechaza la disensión entre ambas. La corriente escotista y la ockhamista no constituyen doctrina oficial. La crítica a los miembros del clero en la Edad Media, por otra parte, no alcanzó las instituciones; la marginación de lo teológico en el XIV

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ *Loc. cit.*, pág. 153. Ed. P. G., pág. 196

no afectó a la religiosidad popular, de forma semejante a como viene ocurriendo desde hace siglos, que a pesar de la crítica de minorías más o menos cultivadas, la inercia de la fe -hecha unidad con el hombre mismo, hasta el punto de que la pérdida de esa fe podría significar su destrucción- se mantiene en sociedades y pueblos, enraizada en una necesidad *vital* cuyo análisis sería complejo.²³⁶ Esta permanencia de la fe es particularmente notable desde la Ilustración, que suele considerarse -más que el siglo XV- el inicio de una severa crítica basada en la investigación histórica sobre los textos revelados.

"El hombre europeo ha sido cristiano, como ha sido platónico, como ha sido estoico, como ha sido gobernante romano, como ha sido paleolítico, y todo esto que ha sido sigue siéndolo en el modo de ingrediente abstracto de su actualidad. La prueba de ello es que si al hombre le hubiese faltado la experiencia radical del cristianismo, sería hoy muy distinto del que es."²³⁷

Y como prueba del estar el vacío, el "hueco" de la fe cristiana en quien hoy ya no "está" en el cristianismo, relata Ortega la impresión que le causó el discurso de cierto ministro socialista de

²³⁶ Vid. GUIGNEBERT: El cristianismo medieval y moderno. Trad. N. Orfila. F.C.E., México, 1969, págs. 262-263, en que, por ejemplo, se habla del intento fracasado de descristianizar al pueblo en el proceso de la Revolución Francesa y de cómo, en sus vísperas, hallándose la Iglesia en franco desprestigio, "por debajo de la *élite* social e intelectual en que se agitaban los conflictos de ideas y de sentimientos, las masas populares, aunque a menudo descuidadas por sus pastores, permanecían por lo menos sometidas al catecismo y, dirigidas por un clero rural sólido, no estaban atacadas de incredulidad." Pocas épocas han conocido la crítica religiosa como la nuestra y, sin embargo, en 1970, el 96% de la población española se declaraba católica, si bien no en todos los casos practicante, sector que en 1989 era del 72%. (GLEZ. BLASCO, P. - GLEZ.-ANTEO, J. (Fundación Sta. María): Religión y sociedad en la España de los 90. Eds. SM, Madrid, 1992, pág. 23) Si se hubiera dado "la espalda" al cristianismo de forma generalizada ya en el siglo XV, como quiere Ortega, estas cifras actuales serían impensables, prueba de que el estar "de vuelta", o como Ortega dice el "venir del" Cristianismo en el siglo citado no puede considerarse sino minoritario.

²³⁷ *Loc. cit.*, pág. 151. Ed. P. G., pág. 194

su tiempo que hablaba de la solidaridad obrera como de un nuevo "espíritu religioso, casi ya tan fuerte como el cristianismo", relatando el proceso interior por el que se resolvió a "servir de por vida a todos los desvalidos" a los que se sentía unido por "fuertes lazos espirituales".²³⁸

Ortega define tal actitud como "cristianismo en hueco", y buen ejemplo de "hecho que perpetúa ese modo de ser cristiano cuando ya no se es."²³⁹

"Si no hubiera habido cristianismo, no se le hubiera ocurrido a este hombre dedicar su vida a algo. (...) tomar en vilo nuestra existencia entera y entregarla a algo, dedicarla... ésa es la averiguación fundamental del cristianismo, lo que indeleblemente ha puesto en la historia, es decir, en el hombre. (...) entonces la vida es en su propia esencia responsabilidad de sí misma. ¿Quién si no el cristianismo ha hecho este descubrimiento de la vida como consistiendo en responsabilidad?"²⁴⁰

Interesante texto, éste de En torno a Galileo, en que Ortega reconoce al cristianismo un descubrimiento respecto a la *vida* que es a su vez concepto capital, casi *categoría* absoluta de la misma según el pensamiento orteguiano: lo esencial del cristianismo, psicológicamente hablando, históricamente hablando, es afirmar la vida como "dedicación", que, debemos recordarlo, toma la forma de entrega caritativa de la propia vida, con la convicción, "paradójica", "como casi todo el Nuevo Testamento", dice Ortega, de que en ese "perderla", es decir, donarla, la vida se gana. En ello consiste la "horma" cristiana que permanece incluso en el hombre irreligioso. Sin embargo, la llamada "regla de oro" del cristianismo, contenida en *Mt* 7, 12 y *Lc* 6, 31: "Todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros", que se complementa con el "mandamiento nuevo" de Jesús: amarnos los

²³⁸ *Loc. cit.*, pág. 154. Ed. P. G., pág. 197

²³⁹ *Loc. cit.*, pág. 155. Ed. P. G., pág. 198, a cuyo pie señala Garagorri que el "ministro socialista aludido era Indalecio Prieto".

²⁴⁰ *Loc. cit.*, págs. 154-155. Ed. P. G., *ibid.*

unos a los otros como Él nos ha amado (Jn 15, 12)²⁴¹, no puede considerarse como original del cristianismo, puesto que se encuentra ya en la religión en la que Jesús fue educado, el judaísmo.²⁴² El Talmud recoge la enseñanza del rabino Hillel, dirigida a un gentil que deseaba convertirse: "Lo que no quieras para tí no lo hagas a tus semejantes. Esto es la Torá. Lo restante son comentarios".²⁴³

²⁴¹ Vid. Catecismo de la Iglesia Católica. Ed. 1992, cap. III, 1970

²⁴² Tob 4, 15: "No hagas a nadie lo que no quieras que te hagan." Lev 19, 18: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo."

²⁴³ Vid. LEVINE, E.: Un judío lee el Nuevo Testamento. Eds. Cristiandad, Madrid, 1980, pág. 265. Lo cierto es que tal máxima puede rastrearse con anterioridad en China, India y Grecia. Diógenes Laercio (Vidas de filósofos ilustres. Trad. J. Ortiz y Sáinz. Ed. Iberia, Barcelona, 1962, vol. I, pág. 36) trae la siguiente sentencia del sabio Cleóbulo: "conviene favorecer al amigo para que lo sea más, y al enemigo para hacerlo amigo", paralelo de la sentencia del rabino Natan: el hombre ideal es "el que convierte a su enemigo en amigo" (LEVINE: *Op. cit.*, págs. 267-268) parcial antecedente del "amarás a tu enemigo" con que Jesús complementa el precepto de Lev 19, 18 "Amarás a tu prójimo como a tí mismo". Uno de los nueve libros unidos al nombre de Confucio, el Lun - Yu, o Analectas de Confucio, cap. IV, 5, pone en boca de su discípulo Thsengtsé lo siguiente: "La doctrina de nuestro maestro consiste únicamente en poseer rectitud de corazón y amar al prójimo como a sí mismo"; en cap. VI, 28: "Tener bastante imperio sobre sí mismo para juzgar a los demás por comparación con nosotros, y obrar hacia ellos como quisiéramos que se obrase con nosotros mismos, eso es lo que puede llamarse doctrina de humanidad; no hay nada más allá"; o cap. XII, 2: "Lo que no desees que te hagan a ti mismo, no lo hagas a los demás hombres". (Trad. y ed. J. B. Bergua, Madrid, 1969, págs. 279 y 291). L. BOFF: Jesucristo y la liberación del hombre. Trad. F. Cantalapiedra. Eds. Cristiandad, Madrid, 1981, enumera precedentes no cristianos de la "regla de oro" a fin de justificar su afirmación "Cristo no vino a traer una nueva moral, distinta de la que los hombres ya tenían", citando el siguiente pasaje de San Agustín, Retractaciones, 1, 12, 3: "La sustancia de aquello que hoy la gente llama cristianismo ya estaba presente en los antiguos y no faltó desde los inicios del género humano hasta que Cristo vivió en carne. Desde entonces, la verdadera religión, que ya existía, comenzó a llamarse religión cristiana." (págs. 112-113), y la siguiente afirmación de San Justino, Apología, I, 146: "Todos los que viven conforme al Logos son cristianos. Así, entre los griegos, Sócrates, Heráclito y otros, y entre los no griegos, Abrahán, Ananías, Azarías, Elías y muchos otros cuyos nombres y obras sería prolijo citar." (pág. 270). "La originalidad de Jesús consiste (...) -añade L.

Insiste Ortega, al finalizar En torno a Galileo (también en Vives), en la idea de la pérdida del cristianismo como fe viva desde el *quattrocento* como si se tratase de una pérdida generalizada. Según Ortega, en este siglo se rastrean los antecedentes de la unidad de la "religión natural" "por debajo de las religiones diferentes", las cuales son "vistas que de [Dios] tomamos, consistentes en que proyectamos sobre él nuestra peculiaridad."²⁴⁴ Pues bien, esa religión natural es uno de los varios intentos llevados a cabo en los últimos cinco siglos de "llenar con algo que no sea cristianismo el hueco de él". El siglo XVII lo intenta con el deísmo y el XIX con la teologización de la cultura. Está por ver en qué consistirá el intento del siglo XX. Insiste en que incluso desde el lado formalmente religioso -que queda, por lo tanto, reconocido- de estos siglos, no obstante "siempre se acaba por afirmar este mundo"²⁴⁵, que es, ya lo hemos visto, como Ortega interpreta la evangelización seglar del XV y el pasar a segundo plano la discusión teológica. Y añade que

"lo que separa a Lutero de la Iglesia es el carácter mundano de ésta: por eso rechaza la vida eclesiástica como verdadera vida cristiana y en su lugar afirma el carácter formalmente religioso de la vida seglar y sus mundanos quehaceres bajo la especie de trabajo y profesión."²⁴⁶

La Reforma de Lutero parte de una corrompida situación presente, cuya crítica y rechazo nunca alcanzó en principio a la Iglesia en sí misma, ni a la doctrina cristiana, sino a jerarquías, situaciones y abusos concretos. Lutero nunca quiso la

Boff en pág. 123- en poder alcanzar esa profundidad humana que concierne indistintamente a todos los hombres. De ahí que no funde una escuela más, ni elabore un nuevo ritual de oración, ni prescriba una supermoral." Aunque es respetable el interés de Boff en beneficio del cristianismo, no vemos datos para compartir su juicio acerca de tal "originalidad".²⁴³

²⁴⁴ *Loc. cit.*, pág. 155. Ed. P. G., pág. 199. En nuestro Cap. II, 3 hemos hablado de esa "proyección" de lo humano en Dios.

²⁴⁵ *Loc. cit.*, pág. 156. Ed. P. G., *ibid.*

²⁴⁶ Ed. P. G., pág. 200, que corrige la errata de O. C., *ibid.*: "sin mundanos quehaceres".

fragmentación doctrinal,²⁴⁷ y no midió el alcance futuro de su revisión: "criticar a fondo las indulgencias y su justificación era plantear, quisiera o no, todo el problema del pontificalismo. Para resolverlo, era necesario remontarse en la tradición de la Iglesia más allá de los límites de la Edad Media y representarse la cristiandad sin Papa"²⁴⁸, de forma análoga a como "adoptaron la solución que los llevaba de nuevo a los orígenes de la Iglesia y autorizaron el matrimonio de los sacerdotes",²⁴⁹ ante el problema que presentaba la inobservancia del celibato, prácticamente mayoritaria entre el clero²⁵⁰. La vuelta a los orígenes se justificaba porque era la evolución del cristianismo lo que traía corrupción, no su esencia, olvidada acaso, pero recuperable. "Esta es -dice Ortega- la re-forma -a diferencia del espíritu revolucionario-, es el retorno a la forma primitiva. Y esto significan todos los nombres de batalla y de anhelo que entonces corren por los labios mejores: *re-formatio*, *restitutio*, *renasci*, *renovatio*. La renovación no es innovación,

²³⁷ Cf. GUIGNEBERT: El Cristianismo medieval y moderno, pág. 209: "Conviene señalar que Lutero no había deseado el resultado deplorable en que terminó la Reformación; su intención fue reformar la Iglesia, no desmenuzarla; toda su vida deploró las ruinas que su iniciativa había causado y se mantuvo firmemente apegado a la idea católica. Hasta el tiempo del concilio de Trento los luteranos no desesperaban del de la unión cristiana, lo que prueba, por lo menos, la persistencia de su ilusión." CHARPENTIER, E.: Para leer el Nuevo Testamento. Trad. N. Darrícal. Ed. Verbo Divino, Estella, 1982, pág. 14, muestra por su parte cómo el juicio de la Iglesia se orienta hoy en la dirección señalada por Guignebert: "Tomemos dos libros escritos por autores católicos, en 1900 y en 1980, sobre Lutero. El primero dirá poco más o menos lo siguiente: Lutero, un monje apóstata, que sedujo a una religiosa, sembró con su orgullo la discordia en la Iglesia y en Europa ... El segundo declarará: Lutero tuvo sus debilidades como todo el mundo, pero era ante todo un hombre muy religioso, enamorado de Dios y preocupado por la salvación de todos; vio que se necesitaba reformar la Iglesia, volver a la Escritura; la Iglesia lo rechazó y lo echó de su seno."

²⁴⁸ GUIGNEBERT: El Cristianismo medieval y moderno, pág. 205

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ En las Actas del Concilio de Trento se recoge, entre otros testimonios contemporáneos análogos, éste del embajador del duque de Baviera: en 1562 sólo el 4 o el 5% del clero bávaro no vivía en concubinato público. Cit. p. MARTINA, G.: La Iglesia, de Lutero a nuestros días. Trad. J. L. Ortega. Eds. Cristiandad, Madrid, 1974, vol. I, pág. 100.

sino, al revés, volver a ser con toda pureza lo que al principio se fué."²⁵¹

Hace notar Ortega, además, que la fundación de la Compañía de Jesús, "el enemigo del protestantismo", supone "batallar en la mundanidad y con preferencia allí donde lo humano es más denso -las cortes, las escuelas, la política", hasta el punto de tomar como modelo "precisamente el instituto más secular que existe, el más remoto del misticismo: el ejército".²⁵² Podría advertirse, sin embargo, que con frecuencia "los grandes reformadores e Ignacio bebieron, no pocas veces, en las mismas *fuentes* místicas"²⁵³. La Compañía de Jesús, por otra parte, apegada al tomismo por voluntad de su fundador, supuso una renovación de la Escolástica; movida inicialmente por el interés misionero y propagandístico de la fe entre infieles, "se nos aparece como la explicitación, el acabado, en la perfección del género, del monaquismo medieval, y como el producto lógico de su tiempo".²⁵⁴

La figura de Luis Vives es ejemplo señero de la vivencia cristiana en el siglo XV. Ortega vuelve, a propósito del humanista valenciano, sobre la religiosidad de su siglo:

"Lo cuestionable no es si Vives fue cristiano, sino cómo lo fue. En el estrato más profundo de su vida actúa la plena, incuestionada fe en el Dios de la Biblia. Podemos precisar más: desde tres generaciones antes se advierte un desplazamiento del centro gravitatorio de la fe desde el Viejo Testamento hacia el Nuevo Testamento. No es el Dios del Sinaí, el Dios trascendente, el Dios del

²⁵¹ En torno a Galileo, O. C., V, pág. 164. Ed. P. G. pág. 210

²⁵² *Ibid.* Cf. Vives - Goethe, O. C., IX, pág. 529: "¿Creen que es casual que Ignacio de Loyola funde, precisamente en este tiempo y frente a Lutero, una orden, la primera que en absoluto no es orden monacal, cuya finalidad no es el retiro ni la oración, sino la pelea en medio de este mundo, la conquista de este mundo para Dios y a la que por eso da un nombre militar: 'Compañía de Jesús', es decir, una especie de Tercio castellano a lo divino? He ahí en lo que habían coincidido, sin advertirlo, Lutero y San Ignacio."

²⁵³ GUIGNEBERT: El Cristianismo medieval y moderno, pág. 220

²⁵⁴ *Ibid.*

Cristianismo oriental y agustiniano, que es, ante todo, el ultra ser misterioso de la Trinidad, el Dios que interesa, que adora el siglo XV, sino el Dios que baja al mundo (...), más que Dios, Jesús, Cristo."²⁵⁵

El texto es muy interesante. El Dios hebreo, Yahvé, no pudo estar en una religión, la cristiana, que dejó de ser cerradamente monoteísta, si no teológicamente en su esencia, sí en las manifestaciones de ésta. Una trinidad divina es algo ajeno al judaísmo, como lo será después al Islam. Por eso precisamente causa sorpresa encontrar pasajes bíblicos en que se alude a pluralidad de dioses, advirtiéndose una superposición de estratos de tradición diferentes que hacen pensar en una prehistoria complicada para tales textos²⁵⁶. Por lo tanto, el Dios "del Sinaí", del

²⁵⁵ Vives - Goethe, O. C., IX, pág. 525

²⁵⁶ Gn 3, 5; 3, 22; 18, 1-3. COLUNGA, A. - G^a CORDERO, M.: Biblia comentada, vol. I: Pentateuco, B.A.C., Madrid, 1960, págs. 47-48 reproduce la conclusión de R. de Vaux, según el cual *Elohim* -plural de *Eli*, relacionado a su vez con el asirobabilónico *ilú*, pl. *ilani*, con el *Elim* de los fenicios de Ugarit y con el *Allah* árabe- "es uno de estos plurales de abstracción de que el hebreo y otras lenguas semíticas proporcionan muchos ejemplos, y su empleo corriente con verbos y cualificaciones en singular debería bastar para que no se reconociese en ello un vestigio de politeísmo." Por su parte, SALAS, A., O.S.A.: Op. cit., vol. I: Antiguo Testamento. De Adán a David, Madrid, 1981, pág. 242 sugiere que "habiendo nacido Moisés en Egipto, tuvo claro conocimiento de la religiosidad monoteísta", siendo también "muy posible" que "recibiera un influjo decisivo de los madianitas a la hora de fraguar su religiosidad yahvista." Al lado de pasajes en que el plural *elohim* no concuerda con los términos en singular referidos a un dios único, otros como *Ex 6, 7; 10, 3; 12, 12; 15, 11; 16, 12 o 34, 14* contienen afirmaciones y prohibiciones que impiden descartar un resto de politeísmo que está implícito en ellas. Tales textos no permiten una interpretación inequívocamente monoteísta. G^a-MURGA, J. R.: El Dios del Antiguo Testamento. Ed. Fundación Santa María, Madrid, 1985, págs. 52-53, señala que la Biblia parece presentar una evolución desde un primer momento de culto politeísta de los antepasados de Israel -la referencia politeísta aparece en boca del mismo Yahvé en *Jos, 24, 2-*, una segunda larga etapa de monolatría, en medio de infidelidades, sin entrar en la cuestión de si otros pueblos podían o no tener dioses verdaderos -así, Yahvé dice a Moisés en *Ex 20, 3*: "No habrá para tí otros dioses delante de mí"- y una última etapa de afirmación del monoteísmo, acentuándose progresivamente además el carácter universal

Antiguo Testamento, de los judíos, no pudo quedar desplazado del cristianismo, porque nunca entró en él. Por otra parte, Jesús, el "centro gravitatorio" del cristianismo, estaba ya desde sus orígenes en la Trinidad cristiana, como no podía ser de otro modo. La figura de Yahvé queda inmersa en el judaísmo hasta tal punto que, cuando en los Evangelios se menciona a Dios Padre, se hace por relación con el Hijo, como divinidad en segunda persona, completándose la Trinidad con el Espíritu. No podemos estar de acuerdo, por tanto, con la siguiente manifestación de nuestro pensador:

"¿Ha habido tantas maneras profundamente distintas de ser cristiano, es decir, de creer en el Dios de la Biblia y del Dogma!"²⁵⁷

La expresión "Dios de la Biblia" puede no resultar adecuada, si no se matiza convenientemente, para centrar la creencia cristiana; no se identifica sin más con el "Dios del Dogma". Ni una vez menciona Jesús a Dios con los nombres con que aparece en el Antiguo Testamento. El terrible Yahvé, dios nacional, tribal, de proceder antropomórfico, "Dios de la justicia y Dios de los ejércitos, lo cual significa que está referido indisolublemente al crimen y a la lucha"²⁵⁸, poco tiene que ver con el *Padre* universal cuya figura trajo Jesús, que "no es justicia, sino caridad, amor"²⁵⁹.

6- Alusión al dogma del pecado original

Se trata de la alusión contenida en "Teoría del clasicismo", II, publicado en El Imparcial en diciembre de 1907:

del único Dios. El periodo de los Macabeos excluye ya toda veleidad politeísta. "Cuando el Señor Jesús compartía nuestra vida, el monoteísmo se había generalizado en la conciencia religiosa popular", termina G^a-Murga.

²⁵⁷ Vives - Goethe, O. C., IX, págs. 523-524

²⁵⁸ ¿Qué es Filosofía?, O. C., VII, pág. 334. Ortega utiliza estas expresiones refiriéndose al Dios del gnóstico Marción.

²⁵⁹ *Ibid.*

"La tentación de la manzana paradisiaca es el embrión de la historia universal. La experiencia de la virtud sólo es posible por el vicio. Este es, a mi entender, el hondo sentido que orienta el dogma cristiano del pecado original".²⁶⁰

²⁶⁰ O. C., I, pág. 74. El Génesis no menciona manzana alguna, por más que ciertamente se repita y se represente como si así fuera. Existen varias explicaciones de este frecuente error: hay pinturas de vasijas griegas prebíblicas que ya representan un árbol lleno de manzanas guardado por una serpiente, debido al mito griego de las manzanas de oro del jardín de las cuatro hijas de Atlas y la Noche: las Hespérides. Atlas debía vigilar ese jardín en compañía de un dragón. El cruce con este mito explica la identificación con la manzana de lo que el Génesis llama sólo "fruto del árbol" que Yahvé hizo brotar en medio del jardín de Edén. Pero hay más: el Museo Británico guarda un sello cilíndrico sumerio de cuatro mil años de antigüedad, cuyo grabado es "sorprendente: un árbol en el centro, flanqueado a un lado por una figura femenina y al otro por una masculina. La mujer extiende una mano hacia el árbol, que está guardado por una serpiente. Los arqueólogos lo llamaron 'sello de la tentación'. De manera que ni la Biblia ni tampoco los griegos fueron los primeros en contar con un árbol de la tentación." (Vid. BARTHEL, M.: Lo que dijo verdaderamente la Biblia. Trad. M. Bofill. Eds. Mnez. Roca, Barcelona, 1982, pág. 39) El Antiguo Testamento, sin embargo, transforma por primera vez a la serpiente, símbolo primitivo de la fertilidad, en astuta inductora al mal. Por su parte, Sir James Frazer relata algo que puede traerse a colación a propósito de la prohibición de Yahvé en el Paraíso y la interpretación que de la misma da la serpiente a la mujer, en Gn 3, 4-5: "De ninguna manera moriréis. Es que Dios sabe muy bien que el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses". Los pueblos primitivos -dice Frazer- suelen ser renuentes a gustar las primicias de cualquier cosecha, hasta celebrar ceremonias que permiten comerlos con seguridad y píamente: "La razón de esta renuencia parece ser su idea de que los primeros frutos pertenecen a una divinidad o la contienen de hecho. Por eso cuando un hombre o un animal audazmente se apropia las sagradas primicias y le ven, la consecuencia es que le consideren como la propia divinidad en forma animal o humana, tomando posesión de lo que es suyo." (FRAZER, J.: La rama dorada. Magia y religión. Trad. E. y T. Campuzano. F.C.E., Madrid, 1981, pág. 531)

Hay, además, (BARTHEL: *Op. cit.*, pág. 40) un probable origen de tipo lingüístico para el error que comentamos: la Biblia menciona el "árbol de la ciencia del bien y del mal", y en latín *malum* significa no sólo "mal", sino también "manzana", lo que hizo que ambos, mal y manzana, se identificaran. (CEJADOR, J.: Diccionario etimológico-analítico latino-castellano, Murcia, 1941, pág. 230: "Acaso μηλον = μολον manzana = lat. *malum* y *malus manzano*, se dijera por la salvaje, arrugada y chica.")

Pasa por alto Ortega que el "embrión de la historia" al que se refiere el pasaje veterotestamentario en cuestión tendría carácter mítico, situándose, por tanto, en un plano distinto del de los hechos históricos, aunque la intención bíblica sea, en efecto, fundar la historia -y no sólo la humana- sobre la noción de naturaleza caída.

Ortega nos comunica su idea de la mutua exigencia entre virtud y vicio, dualidad que, según él, sería clave permanente de la evolución humana. Como es sabido, *desde dentro* del cristianismo, teológicamente hablando, el hombre no fue creado para manifestación de virtudes que exigiesen sus opuestos, sino que fue creado para la felicidad del bien, la cual quedó truncada en sus albores, atrayéndose el mal, con la pérdida de la gracia y sus consecuencias: la desaparición de los dones preternaturales y de ciertos bienes naturales. Coherentemente con su discrepancia respecto al llamado pecado original, Ortega manifiesta también su rechazo de la significación teológica de la confesión.

7- Alusiones al sacramento de la confesión

Este sacramento merece los más negativos juicios por parte del joven Ortega. Con términos resueltos, comunica privadamente, en 1905:

"Como no creo en un Dios que ha hecho las leyes y las cosas, no tengo derecho a creer en un Dios que *perdone* el quebrantamiento de la ley."²⁶¹

También en carta vehementemente enfrentada al catolicismo, fechada en 1906, escribe asimismo desde Berlín a Rosa Spottorno, después de manifestar su rechazo del clero:

"Han inventado eso del pecado para que los hombres se desprecien a sí mismos (...) La confesión es la mayor y más vergonzosa humillación que pueden imponer, y como saben

²⁶¹ Cartas de un joven español (1891-1908), pág. 410

que mientras confiesen mandan, porque humillan (...) Las penas fantásticas del fantástico infierno (idea tomada de otras religiones) son la otra ganzúa con que tienen abiertas las almas cobardes."²⁶²

En esta misma carta se refiere Ortega a lo que llama "típico orgullo monástico"; resulta interesante comprobar que el teólogo Karl Rahner no esté muy lejos de los términos en que Ortega expresa su crítica, aunque lo esté de su espíritu en ese momento: la Iglesia, dice Rahner, "ha jugado, y no en contados casos, el papel de una gobernanta pequeño-burguesa y refunfuñona, ha intentado, con corazón estrecho y entendimiento demasiado mediocre de la existencia, reglamentar la vida con el espejo del confesionario".²⁶³

Aunque modificase su apasionamiento, no parece que la confesión merezca del Ortega maduro mejor consideración: la aparente semejanza con ella resulta negativa para la tarea de diván del psicoanalista:

"Ni más ni menos que esto es la psicoanálisis: la técnica de la purgación o *Katharsis* espiritual. Esto era y es, en el orden religioso, la confesión; ya veremos cómo no es la

²⁶² Cartas de un joven español (1891-1908), págs. 436-437. Resulta muy interesante lo que puede leerse en LAÍN ENTRALGO, P.: La Generación del 98. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1959, págs. 62-63, a propósito del apartamiento de lo eclesiástico y, claro está, de lo clerical en los autores del 98. Reproduce Laín dos testimonios acerca de los escasos apoyos que España concedía a la fe de los tibios y a los descreídos. El primero es de Menéndez Pelayo: "los católicos españoles (...) no acudimos a la brecha cada día más abierta de la Metafísica, ni a la de la exégesis bíblica, ni a la de las ciencias naturales, ni a la de las ciencias históricas (...) con el aire generoso de las grandes batallas!" Por su parte, el P. Oromí se refiere al catolicismo español, a propósito de la crisis religiosa del joven Unamuno, como "una religión decadente, virtualmente practicada por un clero demasiado metido en política (...) con mucha ignorancia del credo que debía enseñar." "No fue -añade Oromí- la corrupción de costumbres lo que movió a los jóvenes intelectuales a abandonar el dogma católico (...) sino una verdadera indigencia intelectual que se ha dejado sentir demasiado en el catolicismo español de estos últimos siglos". Hemos oído a Ortega participar de tales juicios, lo que nos lleva a insistir en su relación espiritual con el 98.

²⁶³ RAHNER, K.: *Op. cit.*, vol. V, págs. 25-26

menor objeción que a la psicoanálisis puede hacerse considerarla como una justificación científica del confesionario."²⁶⁴

Advierte Ortega de que está refiriéndose a dos órdenes, religioso uno de ellos. Pero cede a la tentación de interpretar la práctica del sacramento de la confesión por reducción a terapia psicológica, concretamente psicoanalítica. Consideramos, sin embargo, que existen algunas distinciones cuya descripción diferencial ocuparía al filósofo de la religión: en el Psicoanálisis, el paciente -no *penitente*- desconoce lo que está perturbándole, ignora la etiología de su neurosis²⁶⁵ y su radicación en traumas a los que reaccionó con el olvido, como mecanismo de defensa, es decir, sumiéndolos, con la represión, "en" el inconsciente. El penitente conoce bien lo que debe manifestar para recuperar la gracia perdida por el pecado y el sacerdote no negará la reconciliación con Dios a quien se duele de haber ido contra los preceptos divinos o eclesiásticos. Si el psicólogo clínico encontrase que el conocimiento del hecho que causó la enfermedad puede tener consecuencias más graves que la neurosis originada, ordenará bajo hipnosis la permanencia del olvido²⁶⁶. El paciente busca la terapia para la curación. El pecador busca por el perdón la gracia para salvarse, no para curarse de enfermedad alguna.

²⁶⁴ Psicoanálisis, ciencia problemática, O. C., I, pág. 225

²⁶⁵ Neurosis, y no psicosis: cf. LÓPEZ IBOR, J. J.: La agonía del psicoanálisis. Ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1951, pág. 155: "*En la génesis de las psicosis no intervienen los mecanismos psicoanalíticos. (...) El intento de basar una psiquiatría sobre el psicoanálisis (...) resulta ciertamente desmesurado.*"

²⁶⁶ Cf. LÓPEZ IBOR: *Op. cit.*, págs. 132-133: "*No todo lo psicógeno puede ser curado; no todas las neurosis deben ser curadas. (...) No todos los casos son aptos para ser psicoanalizados, pero no por las únicas razones que da el psicoanálisis. Sino que, como sostiene la psicología individual, la neurosis es en parte una compensación, y en muchos casos este equilibrio, aun establecido sobre falsas bases, es mejor no romperlo. ¿Qué se obtendría, en ocasiones, con ello, cuando el psicoanalista no puede ofrecerle las compensaciones sociales que necesitará el neurótico si cura, o si la neurosis encubre una deficiencia radical, biológica, que no puede curar? Ya sabemos que la verdad es la coincidencia del hombre consigo mismo, como dice Ortega y Gasset, pero esa coincidencia queda sólo para los varones fuertes.*"

8- Ortega y el Modernismo

En 1903 un decreto del Santo Oficio había incluido en el *Indice de libros prohibidos* cinco obras del abate Loisy, la figura más representativa del movimiento modernista. La reprobación del Santo Oficio se repetiría con el decreto *Lamentabili sane exitu*, del 4 de julio de 1907, al que seguiría la encíclica de Pío X *Pascendi dominici gregis*, de 8 de septiembre del mismo año, sobre los errores del llamado en ella por primera vez *Modernismo*. El proceso condenatorio habría de incluir, en marzo de 1908, la excomunión de Loisy. 1908 es también el año en que Ortega se hace eco de la publicación del libro de Antonio Fogazzaro El Santo, "la obra simbólica -nos dice- del modernismo italiano".²⁶⁷ Del interés del pensador español dan testimonio las siguientes palabras suyas, a propósito de la interpretación religiosa contenida en el libro mencionado:

"si fuera tal el catolicismo, ¿no podríamos nosotros ser también algún día católicos?"²⁶⁸

²⁶⁷ Sobre "El Santo", *O. C.*, I, pág. 430. *Vid.* POULAT, E.: La crisis modernista (Historia, dogma y crítica). Trad. M. A. Argal. Ed. Taurus, Madrid, 1974, pág. 17: "Fogazzaro respaldaba el movimiento con su prestigio de novelista y con su misticismo". La lectura de la obra de Loisy, Autour d'un petit livre, causó en el escritor italiano, según carta suya de 13 de noviembre de 1903, "una profunda impresión". "Admiro -confiesa en esa misma carta- profundamente al libro y al autor. Únicamente, no creo que pueda ser leído por todo el mundo. Muchas almas sencillas quedarán desconcertadas. (...) no tengo ninguna duda de que será condenado. (...) Pío X (...) no está informado, pues carece de una cultura moderna". Cit. p. POULAT: *Op. cit.*, págs. 227-228.

²⁶⁸ *O. C.*, I, pág. 431. Es de notar cierta sintonía con M. de Unamuno, quien el 18 de abril de 1904 escribe a Jiménez Ilundáin, que le dio a conocer algunos libros del modernista francés: "El Loisy es interesantísimo, y su doctrina la única exposición racional del catolicismo, hasta para los que menos católicos nos sentimos." (BENÍTEZ, H.: El drama religioso de Unamuno y cartas a Jiménez Ilundáin, Buenos Aires, 1949. Cit. p. GLEZ. CAMINERO, N.: "Unamuno", en Facultad Teológica de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma: El ateísmo contemporáneo, ed. cit., vol. II, pág. 287).

A continuación, nuestro autor expresa su incomprensión de quienes -como cierto amigo ateneísta al que alude- no lamentan carecer de lo que él llama "sentido religioso":

"Porque hay un sentido religioso, como hay un sentido estético y un sentido del olfato, del tacto, de la visión."²⁶⁹

La simpatía que este escrito de Ortega muestra por el Modernismo puede explicarse por su coincidencia con éste en más de un punto importante. El primero de ellos precisamente es la aceptación de lo que llama "sentido religioso". Es convicción modernista que el *sentimiento religioso*, "que brota por *inmanencia vital* de las profundidades de la *subconsciencia*, es el germen de toda religión y la razón asimismo de todo lo que en cualquier religión hay o habrá."²⁷⁰ Ahora bien, el hincapié modernista sobre el "sentimiento religioso" surge del rechazo de la teología natural, cerrando el paso a cualquier forma de acceso racional a Dios y desechando los llamados *motivos de credibilidad* como una forma del intelectualismo que consideran trasnochado. En esto se produce paralelismo con el pensamiento orteguiano. El acceso racional a la problemática de Dios desde un cristianismo que se sirvió de las categorías filosóficas griegas -la "filosofía cristiana" publicada por E. Gilson, que Ortega considera fruto de un grave error histórico en el terreno del pensamiento²⁷¹- representa una invasión de la razón abstracta en el terreno de la inspiración, de la intuición religiosa cristiana que, como sabemos, Ortega considera intromisión ilegítima. No habiendo, por lo anterior, causa externa para la religión y demandando la misma, no obstante, una explicación, según los modernistas ésta "debe buscarse en el interior del hombre; pero como la religión es una forma de vida, la explicación ha de hallarse exclusivamente en la vida misma del hombre. Por tal procedimiento se llega a establecer el principio de la *inmanencia religiosa*" o inmanencia vital de lo

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ LEMIUS, J. B., O. P.: Catecismo sobre el Modernismo, según la encíclica "Pascendi Dominici Gregis", de San Pío X, Trad. A. Aráoz. Ed. Iction, Buenos Aires, 1980, pág. 65

²⁷¹ *Vid.* sobre Gilson En torno a Galileo, O. C., V, pág. 92, así como La idea de principio en Leibniz, O. C., VIII, pág. 167, nota.

religioso. La religión es un fenómeno vital, insisten, y como tal, su primer estímulo y primera manifestación es "ese movimiento del corazón que llamamos *sentimiento*". Pues bien, "siendo Dios el objeto de la religión, síguese de lo expuesto que la fe, principio y fundamento de toda religión, reside en un cierto sentimiento íntimo engendrado por la indigencia de lo divino."²⁷² ¿Cabría pensar que para Ortega el "sentido religioso" trasciende de la pura inmanencia, para inscribirse en la naturaleza humana como el anhelo de lo divino puesto en ella por Dios? No es así. En su momento tratamos sobre la insistencia orteguiana en la necesidad de que Dios aparezca en la inmanencia vital subjetiva, si se pretende hablar sobre Él, dado su principio de que la vida es aquella realidad en la que toda otra debe enraizar. Ha de tenerse en cuenta, sin embargo, que en 1927, aproximadamente, Ortega, de forma opuesta, revaloriza la teología natural al señalar como "suma originalidad del catolicismo frente a todas las demás religiones" que

"separa de manera radical la fe de la ciencia y a la vez postula la una para la otra sin allanar violentamente su fecunda diferencia. La *fides quaerens intellectum* de San Anselmo (...) agudamente define la mente del hombre. La fe que siente su plenitud en forma de enorme sed de intelecto (...) he ahí la audacia admirable del catolicismo. La fe no se contenta consigo misma: exige pruebas de la existencia de Dios, pruebas racionales (...) no nos da la ciencia, sino que, al revés, la exige."²⁷³

Quien tiene *fe* no necesita demostraciones racionales, ya que, teológicamente hablando, la fe es don gratuito que induce al asentimiento *sin pruebas*. Éstas vienen exigidas desde la actitud y el método *filosóficos* cuando abordan la cuestión de Dios en coherencia con los principios propios de una investigación racional. No es que la fe "no se contente consigo misma", sino que no es posible, de derecho, por ser Dios el autor de ambas, sino el acuerdo y concordancia entre fe y razón, que no pueden contradecirse, por lo que la fe queda reafirmada por el uso de la razón. De aquí la importancia que la Iglesia ha concedido siempre

²⁷² LEMIUS: *Op. cit.*, págs. 55-56

²⁷³ "Un diálogo", *Espíritu de la letra*, O. C., III, págs. 565-566

a los *motivos de credibilidad*, calificando de *fideísmo* -posición ésta condenada por el magisterio- su desprecio o el rechazo de los mismos. Otra cosa es, sin embargo, el estado actual de esta cuestión, como veremos.

El *sentido religioso* -definido por Ortega en términos que sugieren panteísmo, tanto como biologicismo- como "la agudeza de nervios requerida para sentir (...) en contacto con las cosas, (...) su vida religiosa, su latir divino",²⁷⁴ se sitúa al nivel de otros sentidos, como el estético, o los de percepción externa, en que, según nos dice el pensador madrileño, coherente con su inmanentismo, el mundo es "creado" por el sujeto: "El tacto crea el mundo de la corporeidad; la retina, el mundo cambiante de los colores (...) y cada sentido que falta es un mundo menos que posee la fantasía"²⁷⁵, y Ortega se duele de no poder entrar en el "mundo" religioso que sería creación *humana* a través del sentido correspondiente, dado que

"si hay un mundo de superficies, el del tacto, y un mundo de bellezas, hay también un mundo, más allá, de realidades religiosas."²⁷⁶

Matiza Ortega ahora ese estar "más allá":

"sublimando toda cosa hasta su última determinación, llega un instante en que la ciencia acaba sin acabar la cosa; este núcleo trascientífico de las cosas es su religiosidad."²⁷⁷

Ese *más allá* de las cosas, que se encuentra más allá del límite de la ciencia, pero sin salir de las cosas mismas, es, sin embargo, metafísico, no religioso. Si este orden ontológico se toma como objeto del *sentido religioso*, no estamos dentro de la religiosidad cristiana, sino de esa vivencia panteísta de la primera

²⁷⁴ Sobre 'El Santo', O. C., I, pág. 431

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ *Ibid.*

época de Ortega, apuntada ya en sus escritos sobre Renan y también en Meditaciones del Quijote:

"Pues no hay cosa en el orbe por donde no pase algún nervio divino: la dificultad estriba en llegar hasta él y hacer que se contraiga."²⁷⁸

¿Por qué el Modernismo merece "fervorosas simpatías" para Ortega en 1908, aunque afirme no abrigar "esperanza de que su labor rinda frutos"?²⁷⁹ Por su pretensión de construir

"Una Iglesia amplia y salubre, que acertara a superar la *cruda antinomia entre el dogmatismo teológico y la ciencia*"²⁸⁰

El resultado de la concordancia del dogmatismo católico y la ciencia está claro en la mente de Ortega:

"podar el árbol dogmático, demasiado frondoso para el clima intelectual moderno (...) se hace forzosa una reforma de la letra católica."²⁸¹

Se hace explícita la oposición de criterios de Ortega en sus escritos de 1908 y 1927. Sobre "El Santo" insiste en la relación fe religiosa-sentimiento, y se centra en la antinomia razón-fe católica; Un diálogo ensalza el acuerdo que implica su mutua exigencia. Recordemos, además, que En torno a Galileo lamentaba la caída del cristianismo originario en la "tentación" racional griega.

Lo cierto es que la dogmática es irreformable y precisamente en esta tensión vive la Iglesia desde el Concilio Vaticano II, consciente de que debía abrirse al mundo, obligándose por ello a revisar decretos condenatorios para acomodarse a lo que Ortega llamaría la "altura de los tiempos", rectificando, así, doctrina esencial de su magisterio. No deja de ser una situación dilemática:

²⁷⁸ O. C., I, pág. 322

²⁷⁹ O. C., I, pág. 432

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ *Loc. cit.*, pág. 434

sin cambio, la Iglesia no podía continuar; con cambio, se abrían brechas en su coherencia interna.

Ortega alaba, sin embargo, la transformación eclesial que el Modernismo anuncia, no sólo en lo referente a la "reforma de la letra", sino también en cuanto a la adopción de un nuevo espíritu, "reforma de la práctica evangélica, como el otro momento llevaba a la reforma de la teoría dogmática"²⁸². "Muchos Pastores venerandos -escribe Fogazzaro- viven en la Iglesia con igual corazón [puro de pobre]; pero el espíritu de pobreza no es bastante enseñado como lo enseñó Cristo; los labios de los ministros de Cristo son con demasiada frecuencia complacientes con la codicia de los avaros (...) Los tiempos, señores, piden una acción franciscana."²⁸³ Ortega alaba, decíamos, esta doble transformación de la Iglesia preconizada por el Modernismo, tras la cual, dice,

"nos parecería la más potente institución de cultura: esta Iglesia sería la gran máquina de educación del género humano"²⁸⁴

Pero el autor español no profundiza en la gravísima problemática de fondo que representa la pervivencia de los dogmas tal como fueron formulados, ya que se expresaron de tal modo que puede decirse que no se dejó más posibilidad de interpretación que el sentido que se les pretendió dar cuando fueron definidos²⁸⁵.

²⁸² *Loc. cit.*, pág. 433

²⁸³ *Cit. p. Ortega, Ibid. Cf. acerca de este reproche a la Iglesia, las palabras sobre ella de un autor a quien nadie tacharía de modernista, Rahner: Op. cit.*, vol. V, pág. 25: "Ha estado con más frecuencia por los poderosos y se ha hecho demasiado poco abogada de los pobres, ha dicho su crítica a los poderosos de esta tierra demasiado suavemente, de tal manera que más bien parecía como si quisiera procurarse un alibi sin entrar de veras en conflicto con los grandes de este mundo."

²⁸⁴ *Ibid.* Una vez más, la reducción de la dimensión sobrenatural de la religión a manifestación cultural sitúa la interpretación de Ortega al margen de la conceptualización teológica.

²⁸⁵ Así, RAHNER: *Op. cit.*, vol. VI, Madrid, 1969, págs. 445-446: "Cuando el ministerio eclesial docente en un tiempo determinado ha exigido inequívocamente un asentimiento de fe absoluto, supremo, incondicional a una doctrina como revelada por Dios, dicha doctrina no es ya revisible, sino irrevocable, aunque antes, en tiempos precedentes, no

Además, cualquier intento de interpretación evolutiva de los dogmas, para superar posibles antinomias con la ciencia o, actualmente, por necesidades ecuménicas, chocará con el cuidado con que se fijaron los términos de su definición. Por otra parte, desde la Iglesia, la antinomia se saldará siempre a favor de la verdad de la doctrina cristiana, no de la cambiante verdad científica.

El Modernismo se sustentó, en cuanto a la realidad, los conceptos y los términos, sobre una filosofía orientada en la misma dirección antiintelectualista, salvadas las diferencias de propósito, que Ortega defiende. Los pensadores católicos seculares que permanecieron fieles a la ortodoxia, aunque arriesgando ésta algunas veces, al ceder a la exigencia de un acercamiento a los planteamientos teológicos y filosóficos del modernismo, estuvieron representados por M. Blondel y en especial por E. Le Roy, quien propugnaba el valor puramente pragmático de las expresiones dogmáticas, así como su significado simbólico, a la luz de una filosofía del devenir que pretendía poner en entredicho el principio de no contradicción y el valor objetivo de los conceptos.²⁸⁶ La

fuese enseñada con la misma exigencia absoluta, sino que pudo ser controvertida (...). Tal dogma es realmente inmodificable, esto es, que no puede, por medio de un acto de la Iglesia, dejar de ser obligatorio para la conciencia de fe de los cristianos católicos." Es impensable, por lo tanto, "la idea de que el Vaticano II pueda abrogar la definición de la doctrina del Vaticano I acerca del primado de jurisdicción y de doctrina del Papa, o que por condescendencia o por actitud ecuménica revocaría el dogma de la Inmaculada Concepción o de la Asunción a los cielos de la Santísima Virgen. En algo así, nunca ha pensado ni un solo obispo en el Vaticano II, ni siquiera el más avanzado. Nunca ha habido en la Comisión Teológica del Concilio o en el plenum conciliar un debate que supusiese semejante mutabilidad del dogma." Asimismo, Rahner: *Op. cit.*, vol. I, pág. 169: "El esfuerzo de la teología y el magisterio de la Iglesia en torno a una realidad y verdad revelada por Dios termina siempre en una formulación exacta. Esto es natural y necesario. Pues únicamente así es posible trazar, frente al error y la falsa intelección de la verdad divina, una línea de demarcación que sea respetada en la práctica religiosa diaria."

²⁸⁶ Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, R.: Las fórmulas dogmáticas. Trad. J. Blázquez. Ed. Herder, Barcelona, 1965, págs. 18-19: "Hemos demostrado que la teoría modernista del sentido común o razón natural, de las nociones primeras y de los primeros principios del pensamiento y de lo real es una nueva dimensión del nominalismo absoluto". Y págs. 14-15: "es

encíclica de Pío XII *Humani generis*, de 1950, se hace eco del intento de atenuar el significado teológico de los dogmas y liberarlos de una terminología emanada de nociones filosóficas consideradas obsoletas y no acordes con el espíritu de la Escritura ni de los Padres, así como tampoco con los sistemas de pensamiento contemporáneos. "Añaden, en fin, -dice Pío XII, desde un espíritu opuesto al orteguiano- que la historia de los dogmas consiste en exponer las varias formas sucesivas que la verdad revelada ha ido tomando, conforme a las varias doctrinas e ideas que han aparecido en el decurso de los siglos."²⁸⁷ Sin embargo, el Pontífice recuerda que el fundamento de los conceptos dogmáticos no es efímera filosofía alguna, y "descuidar -prosigue la *Humani generis*-, rechazar o privar de su valor a tantas y tan importantes nociones y expresiones que hombres de talento y santidad no comunes, con esfuerzo multiseccular, bajo la vigilancia del sagrado magisterio y no sin la luz y guía del Espíritu Santo, han concebido, expresado y perfeccionado para expresar cada día con mayor exactitud las verdades de la fe, a fin de sustituirlas por nociones hipotéticas y expresiones fluctuantes y vagas de una nueva filosofía, las cuales, como la flor del campo, hoy son y mañana caerán, no sólo es imprudencia suma, sino que convierte al dogma mismo en caña agitada por el viento."²⁸⁸

evidente que no es posible conservar el valor real e inmutable de las proposiciones de fe definida sin el valor real e inmutable de las nociones de ser, de unidad, de verdad, de bondad, de naturaleza, de persona, etc. ¿Y cómo pueden ser inmutables estos conceptos si encuentran su estabilidad únicamente en el artificio del lenguaje? ¿Qué pensar de este nominalismo?". Asimismo, TRESMONTANT, C.: La crisis modernista. Trad. E. Sierra. Ed. Herder, Barcelona, 1981, pág. 182, insiste en la consideración de la Teología como auténtica ciencia por parte de los Padres y primeros teólogos, así como de los escolásticos, a cuyos ojos "el dogma, la fórmula dogmática, contiene siempre un conocimiento en el sentido ontológico del término (...), pensaron ciertamente en definir algo que tiene un valor y un alcance ontológico. Lo que ellos esbozaron fue una ontología del Verbo encarnado", frente al antiintelectualismo implicado en la afirmación de Le Roy de que la religión es una participación vivida en realidades misteriosas, más que la adhesión intelectual a un sistema de proposiciones especulativas.

²⁸⁷ DENZINGER, 2310

²⁸⁸ DENZINGER, 2312

Transcribiendo palabras de Fogazzaro, Ortega reprocha a la Iglesia no ejercitar "la virtud moderna de la veracidad, el deber de la ciencia"²⁸⁹:

"La Iglesia católica, que se proclama fuente de verdad, impide hoy la investigación de la verdad, cuando se ejercita sobre sus fundamentos, sus libros sagrados, las fórmulas de sus dogmas, su pretendida infalibilidad. Para nosotros esto significa que la Iglesia no tiene ya fe en sí misma."²⁹⁰

La prueba, en efecto, de la resistencia de la Iglesia a los modernos métodos de investigación histórica, es que hasta 1945 no autorizó la aplicación de los mismos a la exégesis veterotestamentaria, y tuvieron que pasar unos veinte años más para que permitiera la extensión de tales métodos al estudio del Nuevo Testamento. Esta apertura, además, se hizo a la zaga de autores católicos seculares y protestantes, entre los que destacó Rudolf Bultmann -tan vinculado a Marburgo- con sus tesis desmitificadoras o desmitologizadoras. Tales investigadores alcanzaron el suficiente eco en el campo católico como para que la Iglesia se viese obligada a dar luz verde al empleo de esos métodos por parte de sus teólogos, pensando, sin duda, en contrarrestar o, al menos, reducir la fuerza de las conclusiones de la exégesis protestante, aunque lo cierto es que, en mayor o menor grado, hoy son las tesis protestantes las que están removiendo el mundo católico.

Desde los tiempos de la Reforma, la teología católica en general, y, por tanto, también la ciencia bíblica, consideraban su tarea más importante la réplica a la teología protestante, siendo la exégesis, así, una parte de la apologética y de la polémica, lo cual determinaba a su vez el método exegético en cuanto a su finalidad: obtener del Nuevo Testamento pruebas textuales para la teología dogmática. Como, además, en los siglos XVII y XVIII y aun en el XIX, la ciencia bíblica ocupaba un puesto secundario dentro de la teología católica, hasta fines del siglo pasado sus escasos logros no habían tenido apenas importancia. El contexto historicista del siglo

²⁸⁹ *O. C.*, I, pág. 433

²⁹⁰ *Ibid.*

pasado determinó la investigación de la historia de las diferentes confesiones, a la que contribuyeron ciencias auxiliares como la Arqueología y la Filología. Ortega nació el mismo año en que se abrieron a los investigadores los archivos vaticanos: 1883. Esto hizo posible una mejor comprensión del lejano pasado del hecho religioso cristiano, en la que fue pionera la *École Biblique* de Jerusalén, fundada en 1890 por M. J. Lagrange, figura ensombrecida en su larga lucha contra la influyente tendencia conservadora, recrudescida a comienzos del XX por la defensa contra el Modernismo. Cuando la teología protestante, en efecto, estaba ya de lleno en la discusión del sentido de la Escritura a la luz de la nueva investigación y del problema hermenéutico, comenzó a permitirse la investigación científica católica de la Biblia, señalando el camino en esta dirección la extensa encíclica de Pío XII *Divino afflante Spiritu*, de septiembre de 1943, cuya apertura a los nuevos métodos habría de ser continuada por la constitución del Concilio Vaticano II acerca de la revelación divina *Dei verbum*. La encíclica de Pío XII liberaba a la ciencia bíblica católica de la presión ejercida por cuatro siglos de antiprottestantismo. La nueva situación creada dio como resultado la comisión bíblica *De historica Evangeliorum veritate*, de abril de 1964, que declaró permitida, de forma oficiosa, y siempre dentro de las directrices del magisterio, la aplicación a los Evangelios de los nuevos métodos de historia de las formas o historia de la redacción.²⁹¹

En La forma como método histórico, escrito breve incluido desde 1927, como el ya citado Un diálogo, en Espíritu de la letra, Ortega se hace eco de la labor de R. Bultmann, a través de su lectura del opúsculo de éste titulado Investigación de los Evangelios Sinópticos, que, dice el autor madrileño, "resume admirablemente con insólita claridad el estado actual de la exégesis evangélica".²⁹² No puntualiza Ortega que se trata de

²⁹¹ Vid. WIKENHAUSER, A. - SCHMID, J.: Introducción al Nuevo Testamento. Trad. C. Ruiz Garrido. Ed. Herder, Barcelona, 1978, págs. 30-35, así como CORETH, E.: Cuestiones fundamentales de hermenéutica. Trad. M. Balasch. Ed. Herder, Barcelona, 1971, págs. 26-30

²⁹² O. C., III, pág. 521

exégesis protestante. La exégesis católica no contaba aún con la autorización de Roma y, por lo tanto, puede decirse que no ha lugar a las lamentaciones de nuestro autor acerca de la falta de investigación desde el campo católico, con especial alusión al catolicismo español:

"Como yo no creo que España pueda salir decisivamente al alta mar de la historia si no ayudan con entusiasmo y pureza a la maniobra los católicos nacionales, deploro sobremanera la ausencia de ese enérgico fermento en nuestra Iglesia oficial."²⁹³

Precisamente la "Iglesia oficial" imponía a teólogos y creyentes el veto a la aplicación de los métodos histórico-críticos a la Biblia. Si no hubiese sido así, no hubiera estado justificada la ya mencionada apertura a los mismos de Pío XII en 1943, con el fin de enfrentarse a unas conclusiones protestantes que atacaban cimientos capitales del catolicismo: la autoría de los Evangelios, la historicidad de los milagros, el valor de los textos proféticos en ambos Testamentos, etc. Ortega se hace eco del método histórico de las "formas" de redacción y sus consecuencias, que estima positivas, en lo que se refiere a los relatos neotestamentarios:

"Los Evangelios, como las Epístolas y los libros de 'Hechos Apostólicos', fueron en aquella fecunda época géneros literarios, que, como tales, tenían una 'forma', una estructura predeterminada, dentro de la cual, la materia de la historia de Jesús, de su vida y doctrina, era plasmada. (...) Si estudiamos las leyes que regían aquellas 'formas' de redacción, (...) podemos (...) aislar en su pureza la materia viva (...) de los 'hechos' y 'dichos' de Jesús."²⁹⁴

En lo que suponemos tácita alusión elogiosa al movimiento modernista, dice Ortega que el catolicismo "significa hoy, dondequiera, una fuerza de vanguardia, donde combaten mentes clarísimas, plenamente actuales y creadoras";²⁹⁵ sin embargo, no se interesa por las implicaciones de ese "combate", como tampoco por

²⁹³ *Loc. cit.*, pág. 522

²⁹⁴ *Loc. cit.*, pág. 525

²⁹⁵ *Loc. cit.*, pág. 522

sus referencias a los dogmas. Esa ausencia de análisis vuelve a manifestarse en su breve escrito Un diálogo, en el que cesan sus elogios del Modernismo, arrecian sus críticas a los representantes franceses del neotomismo ("su afán no es el triunfo de la verdad, sino apetito de mando") y ensalza la obra de Scheler, Guardini, Przyvara, por haberse "tomado el trabajo de recrear una sensibilidad católica particular del alma actual". "No se trata -sigue Ortega- de renovar el catolicismo en su cuerpo dogmático ('modernismo'), sino de renovar el camino entre la mente y los dogmas. (...) Una obra así es propia de auténticos pensadores."²⁹⁶

La exégesis neotestamentaria plantea crudamente el problema del acontecer histórico en los textos religiosos, así como el de la relación entre la investigación histórico-crítica y la comprensión creyente del texto a partir de la tradición de la vida y la doctrina de la Iglesia. Aunque contengan un núcleo histórico, las narraciones evangélicas están configuradas kerigmáticamente: proclaman el mensaje doctrinal de Jesús, constituyéndose, así, en escritos de carácter teológico. Pero dicho mensaje, el mensaje cristiano, "descansa tan esencialmente sobre el acontecer salvífico histórico de la encarnación, de la revelación y de la redención en el hombre histórico concreto que es Jesucristo, cuya vida y obras, cuya muerte y resurrección testifican los Evangelios, que el suceso histórico pertenece precisamente al sentido que debe ser entendido y, por consiguiente, el sentido verdadero y el suceso histórico no pueden ser totalmente separados"²⁹⁷. En efecto, si lo histórico se desvanece,

²⁹⁶ Espíritu de la letra, O. C., III, pág. 565

²⁹⁷ CORETH: *Op. cit.*, págs. 28-29. Se ha intensificado el problema de la historicidad de lo concerniente a Jesús y hasta tal punto es manifiesta la necesidad, por un lado, del fundamento fáctico objetivo al que referir la fe, y, por otra parte, de reconocer la conclusión científica que volatiliza en gran medida esos hechos fundadores, que ha llegado a aceptarse el criterio basado en una doble realidad para un mismo contenido: la histórica y la teológica, que pueden combinarse o sustituirse a conveniencia del teólogo. Un ejemplo nos lo proporciona el biblista agustino A. SALAS: *Op. cit.*, vol. III, Los Evangelios, págs. 102-103. Según su exposición, la revisión crítica de la narración lucana del traslado a Belén de los padres de Jesús, donde han de empadronarse por orden del gobernador Cirino, en nombre de César Augusto, obliga a admitir que el evangelista no se ajusta a la historia, "pues el censo de Cirino sólo pudo haber ocurrido más tarde, siendo Coponio

procurador de Judea, una vez depuesto Arquelao, el hijo de Herodes (a. 6-7 A. D.)." Pues bien, "si el censo que motiva el viaje no se ajusta a la historia ¿no pudiera ser que el evangelista inventara su relato para justificar que Jesús nació de hecho en Belén? De ser así, tal justificación se regiría por motivos teológicos, ya que la tradición veterotestamentaria suponía que el futuro mesías, descendiente de David, debía nacer en Belén (*Miq* 5, 1) (...) algunos críticos tratan de ver si Jesús pudo haber nacido de hecho en Nazaret. Así lo sugiere la tradición joánica (...)" En efecto, la referencia a Belén aparece sólo en los evangelios que contienen relatos de la infancia de Jesús, *Mateo* y *Lucas*. Es posible, continúa Salas, "que sus autores pretendan con ello demostrar que Jesús, siendo el mesías esperado, cumplió al nacer los vaticinios proféticos. En tal caso, aun en el supuesto que Jesús hubiese nacido históricamente en Nazaret, su nacimiento -visto desde un ángulo teológico- tuvo que ocurrir en Belén. No se olvide al respecto, que tanto *Mt* como *Lc* elaboran sus relatos de la infancia con el fin de demostrar que Jesús viene de Dios, cumpliendo la expectación veterotestamentaria" Y Salas concluye: "Visto así el tema, cabría decir que, incluso pensando en un posible nacimiento de Jesús en Nazaret, este pueblo -visto con óptica teológica- debería llamarse Belén, por cumplirse en él los vaticinios mesiánicos sobre el nacimiento del futuro mesías." Pensamos que cabe cuestionar si es aceptable la sustitución del nacimiento histórico de Jesús por su nacimiento "teológico", como fundamentación de la fe personal y del dogma. ¿Puede hablarse seriamente de motivos teológicos que *justifiquen* una *invención*, como Salas llama al texto del tercer evangelio? ¿No resulta fraudulento imponer como histórico lo que teológicamente se necesita como tal? Cf. KÜNG, *¿Vida eterna?*, págs. 178-179, refiriéndose a la Resurrección: "Resucitación no es un acto espacio-temporal. (...) ni se refiere a una intervención sobrenatural localizable y datable (...) No pasó nada que pudiera fotografiarse y registrarse. Sólo la muerte de Jesús y luego la fe y el mensaje pascual de los discípulos son históricamente constatables. (...) Pero la resucitación misma -como acontecimiento no público- no se puede fijar ni objetivar con métodos históricos. (...) Que no sea un hecho histórico, pero sí un *acontecimiento real*, quiere decir lo siguiente: Que precisamente (...) porque lo que entra en juego es la acción de Dios, se trata de un acontecimiento real en el sentido más profundo de la palabra, y no de un mero acontecimiento ficticio o imaginario: pero, eso sí, sólo para aquel que no quiera permanecer neutral ante el acontecimiento, sino que como creyente se abandone a él." No entraremos en el problema que, desde este criterio, suponen las narraciones evangélicas de sucesos pospascuales, que constituyen testimonios de fe a los que la exégesis actual no concede valor histórico. Queda, pues, avalada la Resurrección, inverificable en sí para la metodología histórica, por efectos que nos son conocidos por relatos -que contienen, además, serias discrepancias- surgidos de una fe a la que se reconoce la capacidad de crear su mismo objeto: el "acontecimiento" no histórico "real".

¿dónde fundamentar el cuerpo dogmático? ¿Dónde quedan los motivos de credibilidad que dan valor al testimonio de fe? ¿Cómo justificar la divinidad de Jesús? Y si se consideran históricos los hechos narrados por los evangelistas, ¿no resulta imposible eso que Ortega llamaba "podar el árbol dogmático" del catolicismo?

Ortega acepta la ordenación cronológica de los Evangelios establecida por la investigación histórica:

"Hoy es general la opinión de que San Mateo y San Lucas proceden de San Marcos, si bien ambos usan además otra fuente perdida para nosotros, compuesta de 'dichos' y sentencias de Jesús. Colecciones de este género debió de haber muchas antes de los Evangelios. La predicación obligaba a formar estas antologías de frases divinas, de narraciones de milagros, de escenas ejemplares espumadas de la vida del Señor."²⁹⁸

Contra esto, sin embargo, se pronunció la Iglesia, concretamente el Papa Pío X, al afirmar que "ha de considerarse como suficientemente apoyada en la tradición la sentencia que sostiene que Mateo precedió a los demás evangelistas en escribir y que escribió el primer Evangelio en la lengua patria usada entonces por los judíos palestinos, a quienes fue dirigida la obra"²⁹⁹, así como al negar "la hipótesis vulgarmente llamada de *las dos fuentes*, que pretende explicar la composición del Evangelio griego de Mateo y del Evangelio de Lucas por su dependencia sobre todo del Evangelio de Marcos y de la llamada colección de discursos del Señor".³⁰⁰ Lo grave es que, a pesar de la condena de la jerarquía, la exégesis católica puede considerarse unánime en su aceptación de la prioridad del hasta hace poco "segundo" Evangelio, así como de la llamada "fuente Q", a la que Ortega aludía, lo que significa una grave fractura entre magisterio y catequesis, por un lado, y exégesis, por otro. Nuestro autor no se hace eco aún del problema de la autoría de los Evangelios. Reproduce los nombres tradicionales de los supuestos redactores, anteponiéndoles,

²⁹⁸ La forma como método histórico, O. C., III, pág. 525

²⁹⁹ DENZINGER, 2149

³⁰⁰ DENZINGER, 2165

además, la partícula que designa la santidad que la Iglesia les reconoce. Al referirse concretamente a los *Hechos de los Apóstoles*, manifiesta su adhesión a la obra de E. Meyer Origen y comienzo del Cristianismo (1921-1923), en la que se reconoce *Hechos* "obra histórica, cuya primera porción es el Evangelio de San Lucas, (...) compañero de San Pablo, que la tradición postulaba y hasta acepta su título de médico",³⁰¹ tesis coincidente con la proclamada por San Pío X: "Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, y Lucas, auxiliar y compañero de Pablo, son realmente los autores de los Evangelios que respectivamente se les atribuyen."³⁰² Sin embargo, la exégesis católica ha abierto otra fractura en su coherencia interna, ésta gravísima, al concluir por separarse de tal tesis y declarar anónimos los cuatro textos evangélicos.³⁰³ El pilar más importante de la Apologética

³⁰¹ O. C., III, pág. 524

³⁰² DENZINGER, 2155

³⁰³ Así, SALAS: *Op. cit.*, pág. 26, respecto a *Marcos*: "Su autor es anónimo"; pág. 29, respecto a *Mateo*: "Su autor no puede identificarse con el publicano (...). La crítica ve hoy en esta obra el cuño ideológico de alguna escuela rabinica, convertida al cristianismo (K. Stendhal) o, en todo caso, de un autor palestino muy avezado en el conocimiento de las Escrituras (G. Bornkamm)"; pág. 30, respecto a *Lucas*: "De nuevo estamos ante una obra anónima (...) La crítica actual sólo parece segura de que el tercer evangelio y *Hch* son de un mismo autor (A. von Harnack)"; y pág. 32: "Es bastante sólida la tradición que supone redactado este [cuarto] evangelio por Juan (...) Sin embargo, la crítica moderna rechaza esta hipótesis. (...) ¿Quién es, pues, su autor? Resulta imposible saberlo." Cf. LOHSE, E.: Introducción al Nuevo Testamento. Trad. C. Ruiz-Garrido. Eds. Cristiandad, Madrid, 1975, pág. 148: "Pero ¡en el Evangelio de Marcos apenas vemos nada que pertenezca específicamente a la tradición petrina! (...) Más bien (...) Papias pretende realzar el prestigio del Evangelio de Marcos relacionándolo con el Apóstol-roca"; en el mismo sentido, WIKENHAUSER - SCHMID: *Op. cit.*, pág. 331; LOHSE: *Op. cit.*, págs. 154-155: "Como en el Evangelio de Marcos, vemos que en el de Mateo el nombre del mensajero queda completamente oculto tras el mensaje que ese Evangelio pretende dirigirnos. (...) El propio Evangelio de Mateo contradice claramente la afirmación de que su autor fuese discípulo de Jesús y testigo ocular de su actividad"; en el mismo sentido, WIKENHAUSER - SCHMID, pág. 359: "el Mt griego, que es el único que nosotros conocemos, no es la traducción de un modelo semítico, sino un escrito griego original. (...) Puesto que (...) depende de fuentes griegas, y depende principalmente de Mc como de su fuente principal, su autor no

tradicional se viene abajo con tal declaración, ya que desconocer a los autores de los únicos textos concernientes a la figura real de Jesús deja los mismos sin el respaldo de la autoridad que supone haber sido escritos por testigos presenciales, o haber estado directamente vinculados a quienes lo fueron, lo que, a su vez, permite poner en cuestión el valor objetivo de las narraciones. La exégesis católica, pues, acepta hoy una tesis condenada, que Ortega pudo haber conocido, puesto que S. Reinach, por ejemplo, que se hace eco de las conclusiones del abate Loisy, la había sostenido ya en 1909, cuando se pronunciaba en términos rotundos: "No puede sostenerse la tradición de la Iglesia. Ningún Evangelio es obra de testigo ocular".³⁰⁴

El espíritu de veracidad y de pobreza que el Modernismo reclamaba y Ortega ensalza, parecen haberse aunado hoy en la llamada "teología de la liberación". El alejamiento de la esencia cristiana evangélica, su burocratización, han convertido al Vaticano en una Institución que busca la permanencia de sus

puede identificarse con el Apóstol Mateo. Por eso, el verdadero autor del primer ev es completamente desconocido"; LOHSE, pág. 166: "La obra lucana, considerada en sí misma, no nos permite reconocer sino que su autor era un paganocristiano de formación helenística" y pág. 196: "puesto que ni el propio Evangelio, ni alusiones antiguas de la tradición contribuyen a dilucidar la cuestión del autor, sigue siendo desconocida la persona del cuarto evangelista"; WIKENHAUSER - SCHMID, pág. 390: "carecen de fuerza convincente todos los argumentos en favor de que aquel Lucas que fue discípulo de Pablo, haya compuesto los dos escritos que llevan su nombre"; pág. 476: "Los rasgos característicos del cuarto ev que pudieran ilustrar sobre la cuestión de quién fue su autor, no son adecuados para confirmar la tradición eclesiástica antigua." Los tratadistas suponen que la adscripción de los textos a los cuatro nombres tradicionales obedece al interés de darles el prestigio que suponía haber mantenido relación personal con el mismo Jesús, o con algunos de sus apóstoles.

Las siguientes afirmaciones del Catecismo de la Iglesia Católica, ed. 1992, 76, ponen de manifiesto la fractura entre exégesis, magisterio y catequesis a que nos hemos referido más arriba: "La transmisión del Evangelio (...) se hizo de dos maneras: *oralmente*: 'los apóstoles (...) transmitieron de palabra lo que habían aprendido de las obras y palabras de Cristo y lo que el Espíritu Santo les enseñó'; *por escrito*: 'los mismos apóstoles y otros de su generación pusieron por escrito el mensaje de la salvación inspirados por el Espíritu Santo' (*Dei Verbum* 7)."

³⁰⁴ REINACH: *Op. cit.*, pág. 265

estructuras basándose en la infalibilidad de su magisterio extraordinario y la obligatoriedad del ordinario, sin fisuras hasta el Concilio Vaticano II. Ese alejamiento hizo nacer en gran medida la "teología de la liberación", la cual acepta la crítica dogmática y textual desarrollada a partir de lo que el modernismo preconizaba en ese sentido, así como el "franciscanismo" de su espíritu, pero, eso sí, prescindiendo para ello de los dictados de la autoridad eclesial.

Cuando Ortega iniciaba su reseña "Sobre El Santo", en la que valoraba positivamente el Modernismo, decía abrirse a la posibilidad "de ser católico también, algún día", "si fuera tal el catolicismo"; esta manifestación de nuestro pensador no puede ser juzgada sino como retórica. La condena de Roma era rotunda, por lo que, según el magisterio eclesial, no podía considerarse católico quien no la tuviese en cuenta.³⁰⁵ A partir del Vaticano II, sin embargo, no se juzgan erróneas algunas de las tesis modernistas condenadas en su día. Ortega sabía que su rechazo de cuestiones teológicas fundamentales le excluía de la Iglesia. Sin embargo, ocurre hoy que gran número de los que se declaran católicos y creen mantenerse dentro de la Iglesia cuestionan, no obstante, sus definiciones dogmáticas. El problema en este sentido es tal, que autores de prestigio reconocido, no recusados, como el jesuita K. Rahner y el dominico K. H. Weger, hablan extensamente de lo que denominan "cristianos selectivos", esto es, católicos que se declaran practicantes, pero que rechazan uno o varios dogmas, siendo ya tan grande su número que Rahner y Weger se preguntan qué ha de hacer la Iglesia frente a ellos, ya que no permitiendo "reducción

³⁰⁵ Las siguientes afirmaciones, en términos de obsoleta dureza, son suficientemente elocuentes: "El hereje clásico Arrio, Nestorio y Lutero, pese a cierta veleidad para permanecer en la Iglesia Católica, hacía todo lo necesario para ser excluido de su seno (...). El hereje, o más bien, el apóstata modernista, un abbé Loisy, un Teilhard de Chardin, niega conscientemente toda la doctrina de la Iglesia pero abriga la voluntad de permanecer en Ella y adopta todos los medios necesarios para conservarse en su seno (...). El rasgo común entre los modernistas y los otros herejes es el hecho de negar toda la Revelación cristiana, pero su particularidad consiste en que disimula su negación. Nunca lo sabremos bastante: el modernista es un apóstata más un traidor." (LEMIUS: *Op. cit.*, págs. 13-14)

alguna en los contenidos tradicionales de la fe", sabe, sin embargo, que "si se midiera a los católicos con estos baremos tan estrictos, la mayoría de ellos dejarían de serlo."³⁰⁶

* * *

³⁰⁶ RAHNER, K. - WEGER, K. H.: ¿Qué debemos creer todavía? Trad. J. C. Rguez. Herranz. Ed. Sal Terrae, Santander, 1980, pág. 140

CAPÍTULO V

LA MÍSTICA Y EL MISTICISMO EN LOS TEXTOS DE ORTEGA

1- Fenómeno inconsciente, fenómeno paranormal y fenómeno milagroso. Necesidad de precisiones.

"El poeta del misterio", artículo aparecido en El Imparcial el 14 de marzo de 1904¹, expone la opinión del joven Ortega acerca de la obra dramática de Maurice Maeterlinck (1862-1949). "El poeta del misterio" no tiene carácter religioso, pero lo sugerente de la dramaturgia de la que se hace eco da pie a Ortega para entrar, con pretexto estético-literario, en consideraciones acerca del misticismo, así como de ciertos fenómenos en el límite de lo físico y también de lo psicológico, que nos llevan a interesarnos por los juicios que merece al Ortega de veintiún años ese "mundo desconocido, del cual en ocasiones, hemos logrado atisbos; en los momentos de angustia o de alegría"² y que Maeterlinck invita a visitar. Será objeto de nuestro análisis especialmente cuanto Ortega afirma acerca de la mística en este artículo de juventud; no será, sin embargo, la última vez que Ortega pone en relación a Maeterlinck con el misticismo, ya que en el artículo "Fuera de la discreción", de septiembre de 1909, recuerda que el autor belga debe su ideario a Schelling, Schleiermacher y Novalis, "luego habría que buscar a los místicos sajones, y sobre todos ellos, al zapatero místico Jakob Boehme"³ -señala- como fuente de su pensamiento, advirtiendo que Maeterlinck tiene, no obstante, personalidad propia suficiente: "conste -nos dice Ortega- que el

¹ O. C., I, págs. 28-32

² *Loc. cit.*, pág. 28

³ O. C., X, pág. 99

curso pasado explicó en una cátedra de Berlín la filosofía de Maeterlinck nada menos que el profesor Simmel."⁴

Nos adentraremos también en escritos posteriores de nuestro autor, a fin de comprobar la continuidad de su pensamiento en el complejo ámbito de cuestiones que el misticismo integra.

"El poeta del misterio" se inicia con una relación de hechos heterogéneos:

"La ciencia moderna habla de telepatía, de sugestión, de flúido simpático, de fakirismo, de fenómenos histéricos..."⁵

Probablemente Ortega ha conocido recientemente unos fenómenos que agrupa de tal manera que hace sospechar falta de información precisa acerca de los mismos, que escritos posteriores también mostrarán. Por entonces y hasta varios años después, la *telepatía* no era aceptada por la ciencia oficial, si bien científicos y filósofos de primera línea reconocían su realidad, a pesar de no poder explicarla (como continúa sucediendo). Tal vez la mención de Ortega no es ajena a cierto suceso, de probable naturaleza telepática, vivido por él en relación con el que fue su gran amigo Navarro Ledesma. El autor madrileño lo comunicaba así a Rosa Spottorno, en carta de 1905, desde Leipzig: "Cuando Navarro murió, a la misma hora, cuando aún ni en tres días después conocía el triste hecho, lo sentí entrar en mi cuarto (...) cogí la pluma y escribí una carta que se quedó sin echar y que no hubiera recibido ya Navarro: la conservo."⁶

La telepatía se considera hoy fenómeno parapsíquico; pero la *sugestión*, que Ortega mencionaba seguidamente en "El poeta del

⁴ *Ibid.*

⁵ *O. C.*, I, pág. 28

⁶ Cartas de un joven español (1891-1908), pág. 396. No es la única vez que Ortega menciona, aunque no sin confusión, algún fenómeno paranormal. En La razón histórica, *O. C.*, XII, pág. 169, escribe, por ejemplo: "Hay el fantasma y hay el cuerpo tangible; (...) Porque el fantasma no es absolutamente irreal, aunque nos parezca menos real que el cuerpo."

misterio", no lo es, aunque los mecanismos por los que se produce sean tan desconocidos como los de la telepatía. Con la palabra *fakirismo*, cuarto nombre en la enumeración de Ortega, se mencionan hechos asombrosos protagonizados por los *fakires* -del árabe *faqueer*, "mendigo"- cuya realidad como fenómenos paranormales que pueden ser sometidos a investigación científica es aceptada por muchos estudiosos⁷, descartados, claro está, los trucos que pueden utilizarse en espectáculos públicos y aquellos hechos que se encuentren en el ámbito de la sugestión o de la hipnosis. Ortega termina su relación con los *fenómenos histéricos*, estados que nada tienen que ver con lo paranormal, ni con la sugestión o autosugestión, aunque ésta pueda participar en las manifestaciones histéricas, sino que en sí el histerismo pertenece a la Psicopatología.

¿Por qué Ortega no establece necesarias diferenciaciones entre todos estos hechos, sino que parecen constituir para él cuestiones de naturaleza semejante que merecieran la misma determinación conceptual? Seguidamente aparece un común denominador: todos ellos son juzgados por el joven autor como

"fuerzas y acciones extrañas que, a lo mejor, se muestran en la vida rodeadas de la incomprendibilidad del milagro"⁸.

⁷ Nos parece de gran interés lo que escribe Xavier Léon-Dufour, S. I., profesor y tratadista de Teología, Consultor de la Comisión Bíblica Pontificia, autor de varios libros de exégesis neotestamentaria, en la pág. 7 de "Milagros, ¿sí o no?", cuadernillo incluido en la obra del P. BABIN: He aquí el hombre. Ed. Marova, Madrid, 1971: "El Evangelio nos cuenta que Jesús caminó sobre las aguas. No veo por qué un verdadero yogui no podría hacerlo; estos son capaces de disminuir la gravedad de su cuerpo: ¿por qué no podrían caminar sobre las aguas? Ello supone una concentración psíquica extraordinaria que permite sobrepasar lo que llamamos las leyes de la naturaleza. Pero, ¿existen esas 'leyes de la naturaleza'? Vaya usted a Oriente; yo he estado allí; es extraordinario. Un hombre tendido horizontalmente es capaz de mantenerse el tiempo que quiera sobre un solo dedo. Bajo control médico, un yogui ha sido capaz de ingerir arsénico y de expulsarlo de su cuerpo sin sufrir el menor daño: ¿no es esto una manifestación mucho más prodigiosa que lo que ha hecho Jesús?"

⁸ O. C., I, pág. 28

Este último término posee la suficiente importancia semántica como para que también nos cause sorpresa la calificación que le sigue: "Hay -dice Ortega- quien las llama algunas veces 'corazonadas'."⁹

Es cierto que los fenómenos llamados paranormales -quedan excluidos como tales la sugestión y la histeria- resultan tan incomprensibles como los que en el campo religioso se denominan *milagros*; además, éstos no difieren de aquéllos en sus manifestaciones como hechos portentosos verificados, para los que la ciencia positiva carece, hoy por hoy, de respuesta¹⁰. M. Maeterlinck les concedió la importancia que merecen y así lo hizo constar en 1948 con sus palabras de presentación de un estudio llevado a cabo por el comandante de la Gendarmería francesa E. Tizané, sobre la base de un gran número de documentos policiales de archivo: "*Vos documents* -dice Maeterlinck, miembro entonces de la Academia de Ciencias Morales y Políticas- *sont définitifs, irrésistibles et deviendront classiques. (...) C'est une merveilleuse accumulation de faits incontestables et scientifiquement établis et classés. Mais on n'entrevoit pas encore la moindre lueur d'explication. (...) En tout cas vous avez solidement établi les fondements d'une science où se trouve peut-être le salut de l'humanité.*"¹¹

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Vid.*, por ejemplo: THURSTON, H., S. J.: Los fenómenos físicos del misticismo. Eds. Dinor, San Sebastián, 1953, así como el citado cuadernillo del P. Léon-Dufour (nota 3). Es explícito en cuanto a la complejidad de los hechos a que nos estamos refiriendo MONDEN, L.: El milagro, signo de salud. Trad. D. Ruiz Bueno. Ed. Herder, Barcelona, 1963, pág. 262, refiriéndose a los prodigios observados dentro del yoga y del chamanismo: "El conjunto de estas manifestaciones es ciertamente de gran importancia para el estudio del milagro católico, pues es evidente que revelan semejanzas patentes, por una parte, con una serie de manifestaciones subsidiarias de la mística cristiana, como éxtasis, visiones, levitaciones, bilocaciones, apariciones, profecías, etc.; y, por otra, con los indicios de posesión e infestación que el sentido cristiano imputa a la influencia del maligno."

¹¹ TIZANÉ, E. : Sur la piste de l'homme inconnu. (Les phénomènes de hantise et de possession). Amiot - Dumont, Paris, 1951, pág. 11. Comparten la aludida presentación de este libro, en los mismos términos

Cuando la Iglesia Católica se ha encontrado en otras religiones, en contexto no religioso, o en experiencias de laboratorio, con hechos cuya autenticidad no ha podido negar, semejantes en su apariencia a los que en su ámbito propio califica como *milagros*, ha intentado explicarlos recurriendo a la intervención diabólica¹². Aunque hoy día no descarta esta acción

de apoyo y elogio. Gabriel Marcel, Alexis Carrel -La incógnita del hombre es otra muestra del interés de este Nobel de Medicina por lo paranormal- y el P. Tonquédec. Procede recordar aquí el final de Las dos fuentes de la moral y la religión, prueba del interés de Bergson por lo que se denominaba entonces "ciencia psíquica" (Parapsicología): "de lo que más bien se siente uno inclinado a sorprenderse es del tiempo que ha hecho falta esperar para que se emprenda su estudio". (Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1962, págs. 301-302). Dos años después, en 1934, Hans Driesch, autor al que Ortega alude elogiosamente varias veces, mostrándose al tanto de su labor como biólogo y como filósofo, publica Parapsychologie, die Wissenschaft von den 'okkulten' Erscheinungen. Tanto Bergson como Driesch fueron presidentes de la célebre Society for Psychical Research, de Londres.

¹² Vid. MIR Y NOGUERA, J., S. I.: El milagro. Librería Católica de Gregorio del Amo, Madrid, 1895, Libro III: "El milagro en apariencia", cap. XI: "Las escenas del espiritismo", pág. 1187: "Consúltense los fenómenos alegados en el capítulo de la magia, compárense con las cosas de los espiritistas, y se echará de ver ahora como en los tiempos paganos que hay ciertos hombres, ciertas mujeres, trípodes, mesas, trébedes, anillos, varas, espejos, cintas, escrituras, adivinaciones, voces misteriosas, apariciones, ritos, fantasmas, y también embelecocos, trapazas, astucias, tretas; y que los autores de aquellas maravillas no eran almas de difuntos, como el vulgo creía, sino los malísimos demonios como lo demostraban los santos Doctores con evidentes argumentos (...). Y por legítima consecuencia se infiere que las modernas operaciones del espiritismo son tan diabólicas como las antiguas de hechicería, y que entrambos géneros tienen por único verdadero autor al enemigo de todo bien." El P. Mir toma seriamente en cuenta los hechos prodigiosos producidos en contexto doctrinal espiritista y reclama como causa, ante las características de los efectos observados, un agente espiritual, inteligente, libre. Dichos efectos prueban que habiendo de ser su autor espíritu, "no puede ser sino malo", dado que los espiritistas "inducen en los ánimos yerros graves contra la fe y la devoción, y lejos de atrerlos a la luz de la verdad, como fuera justo, la obscurecen y falsean. Oficio propio del demonio." (Págs. 1186-1187) En Notas del vago estío, incluido en 1927 en El espectador, V, se encuentra una alusión irónica de Ortega al espiritismo, al que no concede

preternatural¹³, la indudable presión de la Parapsicología, que no ha tenido más remedio que aceptar¹⁴, la ha llevado a preferir

importancia: "El viejo continente se ha llenado de norteamericanas, que llegan de Ultramar, decididas a confundirlo todo. Nadan, reman, beben, fuman, flirtean, juegan al *golf*, bailan sin cesar, en España toread y prueban su cultura hablando de espiritismo." *O. C.*, II, pág. 449. Su referencia a "norteamericanas" señala que el conocimiento que Ortega tenía entonces del espiritismo se reducía a los fenómenos producidos en 1848, en Hydesville, en casa de las hermanas Fox, con quienes comenzó el desarrollo del espiritismo en los Estados Unidos. Sin embargo, un siglo antes, en 1747, Swedenborg había dado lugar al movimiento espiritista "La Nueva Iglesia" y, poco después del movimiento norteamericano, Allan Kardec impulsaba, con la publicación de El libro de los espíritus, en 1857, el llamado espiritismo latino, bien diferenciado del anglosajón, en cuyo desarrollo fueron hitos el libro de la Sra. De Morgan sobre diez años de experiencias espiritistas, de 1853 a 1863, y la fundación de la Sociedad Británica de Espiritistas, en 1873. (*Vid.* CONAN DOYLE, A.: El espiritismo. Su historia, sus doctrinas, sus hechos. Trad. E. Díaz Retg., Ed. Schapire, Buenos Aires, 1952, pág. 89). Ortega no se hace eco del espiritismo latino, como tampoco del espiritismo afro-cubano y el afro-brasileño, con su extensa influencia en Centro y Sudamérica. Es sabido, por otra parte, que las prácticas espiritistas son de todos los tiempos, habiendo dejado su huella en el Antiguo Testamento (*Levitico, Deuteronomio, 1 Samuel, 2 Reyes, Isaías, Jeremías...*) y estando registradas por los historiadores de Grecia y Roma, sin atender ahora a las creencias orientales. Así, NILSSON, *op. cit.*, III, 7, pág. 176: "Los teurgos y los magos de la antigüedad tardía trabajaban con los mismos medios y fenómenos que se dan en las sesiones espiritistas de la actualidad, aunque con ciertas diferencias condicionadas por las circunstancias de cada época." El 24 de abril de 1917, el Santo Oficio respondía negativamente a la pregunta sobre la licitud de "asistir a cualesquiera alocuciones o manifestaciones espiritistas" (...) siquiera a las que presentan apariencia de honestidad o de piedad", incluso con protesta "de no querer tener parte alguna con los espíritus malignos" (*Denzinger*, 2182) Como se ve, los términos de la prohibición resultan muy interesantes por la seriedad con que son tomados los fenómenos, condición precisamente de que tuviese sentido la necesidad eclesiástica de condenarlos.

¹³ Catecismo de la Iglesia Católica, ed. 1992, 2116: "Todas las formas de *adivinación* deben rechazarse: el recurso a Satán o a los demonios, la evocación de los muertos, y otras prácticas que equivocadamente se supone 'desvelan' el porvenir (cf. Dt 18, 10; Jr 29, 8)." La Iglesia rechaza la causa natural paranormal del conocimiento de futuro (precognición), ya que reserva a Dios en términos absolutos tal conocimiento y en grado relativo o probable al diablo.

considerar con prioridad el supuesto de causa paranormal, reservando la causación sobrenatural y preternatural para los hechos que el teólogo califique como *milagrosos* o *diabólicos*.

Durante siglos, la Iglesia ha venido viendo en el *milagro* una suspensión de las leyes de la naturaleza que únicamente puede tener como causa -se salva la posible intervención de otros seres espirituales sólo como instrumentos- al propio Dios, "Señor del universo, cuyo orden ha establecido, que le permanece enteramente sometido y disponible"¹⁵. Recordemos que para Sto. Tomás de Aquino ninguna criatura "podrá obrar en una cosa sino aquello que hay en la potencia de la misma. No obstante, realizanse muchos milagros divinamente cuando en una cosa se hace por *virtud* divina algo que no está en su propia potencia, como que un muerto vuelva a vivir, que el sol retroceda, que dos cuerpos estén simultáneamente en un lugar. Por tanto, estos milagros no los podrá hacer ninguna virtud creada."¹⁶ Ante esto, cabe recordar el opuesto pensamiento de San Agustín, quien, sin dejar de reconocer la acción de Dios en los milagros, niega no obstante que éstos sean contra las leyes naturales: "¿Cómo va a ser contra la naturaleza lo que sucede por voluntad de Dios, cuando la voluntad de su Creador, tan excelso por cierto, es la naturaleza misma de los seres creados? Un prodigio, pues, no sucede en contra de las leyes naturales, sino contra lo conocido de esa naturaleza"¹⁷ porque -y esto es lo que hace a San Agustín actual en cuanto a la concepción del milagro- tales prodigios se hallan potencialmente en la naturaleza de las cosas, potencialidad que

¹⁴ Desde 1969 se imparte la enseñanza de la Parapsicología por el P. redentorista Andreas Resch en la Academia Alfonsina de la Universidad Lateranense de Roma. Cualquiera puede observar que el número de religiosos católicos que se interesan por los hechos paranormales es cada vez mayor.

¹⁵ Catecismo de la Iglesia Católica, ed. 1992, 269

¹⁶ Suma contra los gentiles, Lib. 3, cap. 102. Trad. L. Robles y A. Robles, OO. PP. B.A.C., Madrid, 1968, pág. 405

¹⁷ La Ciudad de Dios, XXI, 8, 2. Trad. S. Santamarta y M. Fuertes, B.A.C., Madrid, 1978, pág. 775

sólo Dios puede poner en acto para manifestarse significativamente.¹⁸

Algunos hechos, a los que en seguida aludiremos, llevan a Ortega -volvemos a su texto- a tener que admitir que "existe una vida bajo la conciencia"¹⁹, estrato de la personalidad que en algunos casos ha atraído también la atención de los investigadores de lo paranormal y les ha llevado, en su búsqueda de las causas que puedan actuar en este campo, a hablar de un "inconsciente parapsicológico". Tal "inconsciente" debe reconocerse como entidad que opera inteligentemente, puesto que su actividad muestra relación entre medios y fines, pero en ello radica precisamente el carácter problemático de esta hipótesis como posible explicación, ya que no parece admisible que una acción inconsciente sea también inteligente. Una de las personalidades, entre las muchas de primera magnitud que dentro de la ciencia contemporánea han mostrado interés por desvelar las causas y procesos de lo paranormal, fue Charles Richet, Presidente de la Sociedad de Biología, Miembro del Instituto de Francia y Premio Nobel de Medicina en 1913. Se considera clásico su libro Tratado de Metapsíquica. Cuarenta años de trabajos psíquicos.²⁰ No hay eco de esta investigación de Richet en las obras de Ortega, a pesar de que pudo conocerla²¹; su traducción española, consultada para

¹⁸ Cf. HERISEÉ, M. y EPARVIER, J.: Los milagros. Trad. A. Ferrer. Ed. Bruguera, Barcelona, 1972, pág. 19. Es curioso que Ortega conceptúe como "fuerzas primarias, latentes en la materia" (*O. C.*, I, pág. 31) estos fenómenos que Maeterlinck intenta expresar.

¹⁹ *O. C.*, I, pág. 29

²⁰ Aquí el término "metapsíquica", propuesto por Richet mismo, equivale al actual "parapsicología", acuñado, a su vez, por el filósofo alemán Max Dessoir, en 1889; por su parte, "psíquico", empleado sobre todo, aunque no solamente, por los anglosajones, equivale también a "paranormal", cosa que tuvimos ocasión de comprobar cuando citamos más arriba su empleo por Bergson.

²¹ Aún se hace más probable esto si se tiene en cuenta lo relatado por el Dr. Miguel Ortega Spottorno, quien con motivo de la grave enfermedad de su padre en 1937, se trasladó con permiso militar a la capital francesa: "En los dos meses que permanecí en París tuve ocasión de acompañar a don Gregorio [Marañón] y a don Teófilo [Hernando] en sus visitas a los hospitales. Con frecuencia pasábamos las mañanas en los servicios del profesor Richet." ORTEGA, M.: *Op. cit.*, pág. 146

esta Tesis, se publicó en Barcelona, en 1923. Al comienzo mismo de su libro, llama Richet la atención del lector sobre lo más interesante e inquietante de los fenómenos que se propone estudiar: "La metapsíquica -nos dice- deja de lado la psicología, cuyo objeto está claramente limitado, es la sola ciencia que estudia las fuerzas inteligentes. Todas las demás fuerzas que los sabios han estudiado y analizado hasta el presente desde los puntos de vista de sus causas y efectos, son fuerzas ciegas (...) sin elección ni personalidad pensante."

"Esto supuesto -continúa Richet- las fuerzas que determinan los presentimientos, las telepatías, los movimientos de objetos sin contacto, las apariciones y ciertos fenómenos mecánicos y luminosos, no parecen ser ciegas e insonscientes como el cloro, el mercurio y el sol. (...) La intelectualidad, o sea la elección, la intención, decisión conforme a alguna voluntad personal, no conocida, constituye el carácter de todo fenómeno metapsíquico."²²

Pues bien, cuando resolvemos un problema -seguimos con esto el ejemplo que pone Ortega para mostrar "que existe una vida que está bajo la conciencia (...) de la que únicamente percibimos los resultados"²³ en el momento en que menos lo esperamos, cuando nos sorprende repentinamente la luz de su solución, largo tiempo buscada con ahínco, o cuando (aunque Ortega no contempla esta posibilidad) el hallazgo se produce durante el sueño, existe relación entre el descubrirse o manifestarse tal solución y la búsqueda consciente de la misma a través del proceso de investigación previa, y no queda en principio comprometida la identidad del sujeto que ha investigado con la del que ha resuelto, como sucede en cambio cuando se trata de hechos paranormales, como los enumerados por Richet, al pretenderse su explicación acudiendo a un hipotético "inconsciente" parapsicológico.²⁴

²² RICHET: *Op. cit.* No figura traductor. Ed. Araluce, Barcelona, 1923, págs. 2-3

²³ *Op. cit.*, O.C., I, págs. 29-30

²⁴ Así lo expone G. de Argumosa en HORIA, V.: Encuesta detrás de lo visible. Ed. Plaza y Janés, Barcelona, 1975, págs. 149-150: "se habla de este inconsciente sin que nadie sepa qué es. Además, nos obliga a admitir

Volvemos a encontrarnos con el uso de un vocablo fronterizo entre lo parapsicológico y lo teológico treinta años después del artículo que estamos comentando: la lección XI de En torno a Galileo nos habla del "don profético" del hombre, "cuyo ser tiene que hacérselo él", de modo que

"la vida de cada cual es profecía constante y sustancial de sí misma, puesto que es esencialmente, queramos o no, anticipación del futuro. Y cuanto más auténtica sea nuestra conducta vital, más auténtica será la predicción de nuestro futuro.

Por lo menos en este sentido y límites vivir es profetizar, anticipar el porvenir."²⁵

Llega Ortega a esta afirmación después de haber expuesto conceptos casi deterministas respecto a la historia, que hablan en defensa de una racionalidad única que se manifiesta de dos formas diferentes en ámbitos constituídos por seres muy distintos: la naturaleza y la historia. La *vida*, identificada en esta obra orteguiana como *historia*, avanza de acuerdo con "la dialéctica de una razón mucho más amplia, honda y rica que la pura -a saber, la de la vida, la de la razón viviente." Según ésta, "cada nueva época

una descomunal personalidad, autónoma respecto al sujeto consciente, obrando con una voluntad e inteligencia al margen de la inteligencia y voluntad del yo consciente. (...) Lo que yo pongo en tela de juicio es ese inconsciente personal, capaz de producir toda una serie de fenómenos que trascienden de las percepciones conscientes y de las conscientes o subconscientes motivaciones. (...) Cuanto más reflexiono, más me cuesta admitir esa yuxtaposición de voluntades e inteligencias en la unidad de la persona. Y si tal yuxtaposición se diera (...) tendríamos que concluir, en proceso inverso, que dos entidades ajenas la una a la otra, sin mutuo conocimiento y en contradictorias manifestaciones, conforman, no obstante su dicotomía, lo que bien opuestamente entendemos por persona." Cf. ARGUMOSA, G. DE: *Prólogo* a BENDER, H.: Nuestro sexto sentido. Trad. R. Gohlen. Ed. Cymys, Barcelona, 1976, págs. 22-23

²⁵ O. C., V, págs. 136-137. Ed. P. G., págs. 175-176. Ya en El tema de nuestro tiempo, O. C., III, pág. 154, puede leerse: "no parecerá aventurada la expresión antecedente, según la cual la ciencia histórica sólo es posible en la medida en que es posible la profecía. Cuando el sentido histórico se perfecciona, aumenta también la capacidad de previsión."

o estadio emerge del anterior con una cierta lógica", "a cada forma de vida sucede otra que no es cualquiera, sino precisamente una que la anterior predetermina".²⁶ Pues bien, Ortega a continuación se refiere en términos casi laplacianos a los sucesos históricos, afirmando la posibilidad de conocer desde una época histórica dada "cómo será en líneas generales la inmediata futura, en suma, que es en serio posible la profecía."²⁷ La palabra "profecía" es utilizada, quizá por la libertad estilística del ensayista, como sinónimo de "predicción" y "vaticinio".

Nos puede sorprender que el pensador de la vida, o -mucho mejor- del viviente en esencial indeterminación, constructor de sí mismo en función de una libertad a la que la circunstancia pone límites, sí, pero tanto como abre posibilidades, sea el mismo pensador que cree factible la "profecía", porque considera que las leyes dialécticas de la razón histórico-vital determinan, a su juicio, el desarrollo de los acontecimientos humanos de forma semejante a como las leyes físico-naturales determinan el mundo material, por mucho que se diga que aquéllas lo hacen con "más hondura y riqueza" que éstas. Los antecedentes históricos de un hecho convertirán el mismo en *efecto*, o *consecuencia*, pero la causalidad libre que opera en las relaciones históricas es diferente de la causalidad que opera en las leyes de la naturaleza, por lo que pensamos que no cabe la interpretación determinista.

El significado que Ortega quiere dar aquí al término "profecía" no es el estrictamente técnico, sino el implícito en el concepto de "proyecto", con el que define el vivir humano, en atención a lo que toda decisión conlleva de anticipación operativa. "Profecía", sin embargo, tiene significado técnico teológico, en especial dentro del judaísmo y de las otras dos grandes religiones monoteístas, presuponiendo la comunicación de Dios con algunos hombres a través de la palabra que éstos a su vez transmiten e interpretan. La causa de la *profecía* es -sería-, pues, sobrenatural, lo que nada tiene que ver con la idea expuesta por Ortega. Incluso desde el punto de vista etimológico (*profeta* es alguien que "habla

²⁶ *Loc. cit.*, pág. 135. Ed. P. G., págs. 173-174

²⁷ *Loc. cit.*, págs. 135-136. Ed. P. G., pág. 174

por" otro),²⁸ no podría decirse que el ser humano es "profeta de sí mismo".

Entre 1943 y 1953 Ortega redactó los escritos que actualmente conocemos bajo el título Origen y epílogo de la Filosofía. En 1944 impartió en Lisboa su curso La razón histórica. Y en ambos textos encontramos referencia a los profetas del Antiguo Testamento, más concretamente al profeta Amós. En el mencionado en primer lugar, Ortega establece brevemente -en términos que, como en otras ocasiones que ya hemos señalado, ponen de manifiesto su inclinación a la generalización- el siguiente paralelismo entre dicha figura bíblica y la del pensador:

"En cierto modo el insulto al vulgo es la tonalidad propia al 'pensador' porque la misión de este, su destino profesional, es poseer ideas 'propias' opuestas a la *doxa* u opinión pública. (...) De aquí la conciencia clarísima que Heráclito y Parménides tenían de que al pensar frente y contra la *doxa*, su opinión era constitutivamente *paradoxa*. Este

²⁸ HAAG, H. - VAN DER BORN, A. - AUSEJO, S. (dirs.): Diccionario de la Biblia. Trad. S. de Ausejo, O. F. M. Cap. Ed. Herder, Barcelona, 1963: el término que nos ocupa "según la ideología antigua, significa 'predecir' y, según la interpretación moderna, 'hablar en nombre de otro'. El gr. προφητης significa originariamente locutor: el que dice lo que la divinidad le ha inspirado. De ahí, en sentido más amplio, anunciador de una doctrina; a veces, representante, intérprete (que reproduce las palabras de otro); pero, rara vez, el que predice lo por venir (en contraste con el sentido corriente de profeta para nosotros)." Cf. LÉON-DUFOUR, X.: Vocabulario de Teología Bíblica. Trad. A. Ros, rev. p. J. Losada, S. I. y J. Alonso, S. I. Ed. Herder, Barcelona, 1967, pág. 642. De modo semejante a como ha hecho nuestro pensador, en ocasiones el término que nos ocupa se emplea, impropriamente, para designar el conocimiento de hechos futuros, pero no de esos hechos futuros que dialécticamente se desprenden como consecuencias implicadas en acontecimientos anteriores -a los que Ortega se refería-, sino de sucesos para los que no cabe la *predicción* fundada. El conocimiento de tales futuros en el campo profano es objeto de estudio como hecho paranormal tan comprobado como pendiente de explicación. Sólo que en el vocabulario de la Parapsicología el término empleado no es el de "profeta", que no corresponde, sino el de "paragnosta" y, asimismo, el hecho no suele denominarse "profecía", sino "precognición", caso particular, a su vez, del llamado *conocimiento por percepción extrasensorial*.

carácter paradójico ha perdurado a lo largo de toda la evolución filosófica. Parejamente Amós, el primer 'pensador' hebreo, que es contemporáneo de Tales, nos hará constar que al ser constituido por Dios en su profesión, Dios le impone este encargo: 'Profetiza *contra* mi pueblo'. Todo profeta es profeta *contra* y lo mismo todo 'pensador'.²⁹

La razón histórica, por su parte, vuelve sobre la misma idea, exponiéndola más extensamente, dentro de una explicación acerca de los antiguos *nebiim* israelitas: "visionarios, extáticos, frenéticos. Había de ellos gran número. Su ejercicio era popular porque administraban las creencias tradicionales o inveteradas y representaban la opinión pública. Practicaban rituales orgiásticos, se embriagaban, se intoxicaban -todo ello a cuenta del pueblo que les pagaba un salario."³⁰ El *profetes* griego, sin embargo, "no era (...) un delirante ni un visionario -al contrario, era el que con su mente clara, con su buen sentido daba sentido al ininteligible oráculo y, podríamos decir, lo racionalizaba. El *profetes*, ciertamente, no hablaba por su cuenta, sino que transmitía el mensaje divino"³¹, era, pues, el intérprete del oráculo captado por la pitonisa. La figura profética que surge en Israel con Amós se opone frontalmente a toda clase de *nebiim*: "no es profeta en ese tradicional y popular sentido", nos dice Ortega. Sin embargo, sí lo es en el sentido teológico que hemos registrado ya y que es semejante al que Ortega reconoce en Grecia: profeta es el que habla por otro. Nuestro pensador recoge a continuación de nuevo la orden de Yahvé que había llamado su atención en Origen y epílogo de la Filosofía: "Amós, anda y sé profeta *contra* tu pueblo"³², que vuelve a ser puesta en relación con la labor del

²⁹ O. C., IX, pág. 423

³⁰ O. C., XII, pág. 266

³¹ *Loc. cit.*, pág. 267

³² *Loc. cit.*, pág. 269. Ortega se hace eco de la traducción que atribuye al P. Bover, S. I. como final de cierta controversia sobre el pasaje. Sin embargo, la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, 1976, traduce Amós, 7, 15-16 poniendo en boca de Amós, dentro de su conflicto con el sacerdote Amasías, las siguientes palabras: "y Yahveh me dijo: 'Ve y profetiza a mi pueblo Israel.' Y ahora escucha tú la palabra de Yahveh. Tú dices: 'No profetices contra Israel, no vaticines contra la casa de Isaac'".

filósofo. Para el israelita, la verdad está en Yahvé; para el griego en el *logos*:

"Aquí Dios ha desaparecido: en su lugar están las razones - pero la situación es, en lo esencial, idéntica. En todos estos casos un hombre desde su individualidad opone su opinión a la opinión pública. (...) Y no es sino reconocer lo que esto significa, afirmar que el destino del intelectual es ... la impopularidad. (...) la opinión del intelectual que es siempre contra-opinión será inevitablemente paradójica. Y, en efecto, la historia de la filosofía es, como veremos, una serie ininterrumpida de paradojas."³³

2- Mística cristiana y mística oriental. Diferenciación necesaria ante el reduccionismo interpretativo de Ortega.

Volvamos a "El poeta del misterio" y la primera utilización escrita del término "misticismo" por parte de Ortega y Gasset:

"Si tuviera espacio trataría de mostrar cuánto hay de español en este misticismo de Maeterlinck."³⁴

El *misticismo* en sus diversos sentidos, sin embargo, no parece estar relacionado con cuanto Ortega ha venido señalando respecto a la literatura de Maeterlinck, a las vivencias a que éste alude, o a los fenómenos paranormales, de los que acabamos de tratar. La palabra "misticismo" admite significados muy variados en contextos muy diferentes del que le resulta más propio, el religioso; pensemos en algunas doctrinas políticas dentro de las que se habla de cierta "mística".³⁵ Ni aun en lo religioso es unívoco,

³³ *Loc. cit.*, págs. 269-270

³⁴ *O. C.*, I, pág. 31

³⁵ Así, TRESMONTANT, C.: La mística cristiana y el porvenir del hombre. Trad. J. Llopis. Ed. Herder, Barcelona, 1980, pág. 8: "Los términos 'religión', 'mística', 'sagrado' pueden significar lo mejor y lo peor, a santa Teresa de Avila y la práctica de sacrificios humanos, a san Francisco de Asís y las liturgias nacionalsocialistas." El propio Ortega habla de "misticismo y ética pitagóricas" (*O. C.*, IX, pág. 410); asimismo, de que las averiguaciones de Parménides produjeron a éste "una emoción

porque no existe *la* mística, ni *una* mística, sino varias, dentro de distintas religiones; no olvidemos, además, ciertos estados místicos de naturaleza intelectual, como los del filósofo Plotino, aunque para la Iglesia Católica toda mística ajena a ella debe calificarse de *pseudomística*. Queda también en el aire, por tanto, la alusión al misticismo "español", del cual pasaremos a ocuparnos, ante la idea expresada por Ortega de que el misticismo constituye rasgo esencial de nuestro ser, después de las siguientes consideraciones sobre el concepto de *mística*.

Lo que se entiende rigurosamente por *mística* en la cultura cristiana es la relación de unidad con el ser personal, absoluto, trascendente, que la teología cristiana llama Dios, quien, gratuitamente, provoca la ascensión del alma hacia Sí, dentro de una actitud pasiva del sujeto. "El místico, si es ortodoxo, (...) aspira a *la posesión de Dios por unión de amor*, y procede como si Dios y el alma estuviesen solos en el mundo."³⁶ "No se trata aquí de una experiencia de identificación en el sentido de una identidad ontológica; San Juan de la Cruz lo ha repetido muchas veces. Se trata de una unión de voluntad. (...) Y entonces puede realizarse la unión de amor entre el alma y Dios, pues el alma ama a Dios con el amor con que Él se ama a sí mismo en ella, por su presencia, no de sustancia, sino de gracia y de unión."³⁷

Tal cosa marca una profunda diferencia con la mística monista oriental, en la que es el sujeto el que por su propia iniciativa intenta unirse con un cósmico e impersonal absoluto, vaciándose o nadificándose en él, después de no haberse encontrado realmente sino consigo mismo en su más

tan exaltada que tenían para él un valor místico" (*O. C.* IX, pág. 401); habla del "culatazo místico" de las sentencias de Heráclito, no obstante su irreligiosidad (*O. C.*, IX, pág. 405); de la "visión extática" de Descartes al descubrir su *mathesis universalis* (*O. C.*, IX, pág. 401) o de la "experiencia mística" de "éxtasis o 'transporte'" que supone todo *descubrimiento científico* (*Ibid.*).

³⁶ MENÉNDEZ PELAYO, M.: La mística española. Ed. Afrodisio Aguado, Madrid, 1956, pág. 143

³⁷ GARDET, L.: Experiencias místicas en tierras no cristianas. Trad. J. Guerrero. Ed. Studium, Madrid, 1970, pág. 88

indeterminada esencialidad, liberado de su "yo" empírico sumido en lo temporal.³⁸

En El tema de nuestro tiempo (1923) aparecen ciertas consideraciones sobre la peculiar visión que el budismo tiene sobre la *vida*: "el afán más vital del indo es dejar de vivir, borrarse de la existencia, sumirse en un infinito vacío, dejar de sentirse a sí mismo"³⁹, con lo que el budismo se convierte en la táctica que convierte la vida "en un medio de anularse a sí misma."⁴⁰ En Meditación de la técnica, incluida a partir de 1939 en Ensimismamiento y alteración, Ortega se interesa por el hombre que representa culturalmente los logros del yoga. En dicho escrito se comienza por establecer una profunda relación entre el surgimiento y desarrollo de la *técnica* y la radical condición humana, cuya menesterosa naturaleza no se define sino en su misma autorrealización, consistiendo, por tanto, en ser *proyecto*. Así, la vida del hombre, nos dice nuestro autor, "aparece constituida como un problema casi ingenieril: aprovechar las facilidades que el mundo ofrece para vencer las dificultades que se oponen a la realidad de nuestro programa." Aquí "es donde prende el hecho de la técnica."⁴¹ Pues bien, Ortega continúa su exposición describiendo el perfil propio de algunos tipos humanos, en función

³⁸ Enfocada en oposición al pensamiento kantiano acerca de la distinción entre el yo fenoménico y el yo nouménico, tal vivencia adquiere cierta relevancia filosófica. El yogui conseguiría la intuición de este último, a través de lo que se presenta como identificación con la propia extratemporalidad. "Es imposible" -afirma Mircea Eliade- "no reparar en uno de los más grandes descubrimientos de la India: el de la conciencia-testigo, la conciencia libre de sus estructuraciones psico-fisiológicas y de su condicionamiento temporal, la conciencia del 'liberado', es decir, de aquel que ha conseguido liberarse de la temporalidad y que, por lo mismo, conoce la verdadera, indecible libertad. La conquista de esta libertad absoluta, de la espontaneidad perfecta, constituye el objeto de todas las filosofías y de todas las técnicas místicas indias, pero es principalmente por medio del Yoga, por una de las múltiples formas del Yoga, que la India creyó poder asegurarla." (ELIADE, M.: Yoga, inmortalidad y libertad. Trad. S. de Aldecoa. Ed. La Pléyade, Buenos Aires, 1977, *Prólogo*, pág. 13).

³⁹ O. C. III, pág 182

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ O. C., V, pág. 346

precisamente de lo que cada uno de ellos ha significado como modelo de *proyecto vital* realizado históricamente que ha dado lugar a técnicas acordes con él. Es entonces cuando Ortega presta atención al *bodhisatva* de la India, el cual "no es verosímil que invente el automóvil", ya que buscará la inmovilidad para recogerse en la meditación, pero "suscitará todas esas técnicas tan ajenas a nosotros europeos como son las de los fakires y yogas, técnicas del éxtasis, técnicas que no producen reformas en la naturaleza material, sino en el cuerpo y la psique del hombre."⁴² Y esto es así porque para este tipo humano la existencia verdadera consiste "en no ser individuo, trozo particular del universo, sino fundirse en el Todo y desaparecer en él. El bodhisatva, pues, aspira a no vivir o a vivir lo menos posible", y su "existir como meditador y como extático" es "la negación viviente de la naturaleza" y, por eso, "un ejemplo drástico de la extranaturalidad del ser humano y de lo difícil que es su realización en la naturaleza."⁴³ Sentado que en el budismo "no hay un dios que se encargue de salvar al hombre. Es el hombre quien tiene que salvarse a sí mismo por medio de la meditación"⁴⁴, según afirma el propio Ortega, resultan difíciles de comprender ciertas confusiones suyas acerca de la mística que analizaremos más adelante.

En contexto religioso oriental, puede seguirse la distinción que F. König establece entre *mística de liberación*, que persigue la redención de las condiciones de pesar y dolor de la existencia, y *mística de identidad*, (bien diferentes de la *mística teísta*, que alcanza su mejor desarrollo dentro del cristianismo, aunque también cuenta con representantes *sufíes*)⁴⁵. La *mística de identidad* tiene como meta el Uno que contiene todo en sí, y el principio dentro de nosotros por el que somos idénticos con el Uno. Comparte la ascesis negativa de la *mística de liberación*, respecto al conocimiento de lo ilusorio de la realidad y la paralización de toda actividad mundana, hasta tal recogimiento

⁴² *Loc. cit.*, pág. 347

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *O. C.*, V, pág. 348

⁴⁵ KÖNIG, F.: Diccionario de las religiones. Trad. E. Valentí. Ed. Herder, Barcelona, 1964, págs. 911-913

interior que desaparezca incluso la consciencia del propio yo (recordemos el budismo), pero aquí es sólo requisito para acceder a un estado de perfección claramente positiva. Los místicos monistas inspirados en los Upanishads son el mejor ejemplo, aunque debe mencionarse aquí el Neoplatonismo pagano, que intenta armonizar la inmanencia de lo finito con la trascendencia del Uno, de manera que sea posible al primero, cuya naturaleza no se considera ilusoria, el ascenso hacia el Uno. El jesuita López-Gay⁴⁶ establece que las meditaciones budista y yóguica pueden denominarse *místicas sapienciales*, a diferencia de las *místicas teologales*, particularmente la cristiana. No obstante su consideración de que puede muy bien darse apertura de la mística budista al conocimiento sobrenatural de Dios personal -cuestión que encierra una seria problemática teológica- pudiendo servir, pues, de preparación para la mística teologal, dicho autor establece notables diferencias entre ambas místicas, sobre las cuales volveremos, en función de ciertas consideraciones de Ortega sobre el tema.

Exponemos a continuación criterios fundamentales que servirán de base a nuestros juicios sobre las afirmaciones orteguianas acerca de la mística.

Para San Juan de la Cruz, como ejemplo, el activo despojarse el alma de sus contenidos es preparación de las *noches* pasivas del *sentido* y del *espíritu*, que sólo Dios puede realizar en ella. "No se trata del vacío y de la abolición del flujo mental, como en el yoga indio. El alma se vacía de sí misma, en el silencio y en la noche, para dejarse habitar por Dios. Se trata de una separación de orden moral y espiritual, no de un vacío de orden psicológico. (...) Y porque Dios está presente, en lo secreto del alma, por su gracia, por eso puede realizarse (...) Es Dios el que separa al alma de sí misma, al precio de un sufrimiento que la penetra hasta lo más íntimo, sufrimiento unitivo ya."⁴⁷ Sin embargo, la "iluminación adquirida por los métodos del yoga es una iluminación conseguida

⁴⁶ LÓPEZ-GAY, J., S.I.: La mística del budismo. Los monjes no cristianos del Oriente. B.A.C., Madrid, 1974, págs. 229-232

⁴⁷ GARDET, L.: *Op. cit.*, pág. 85

por el propio esfuerzo. Es el descubrimiento arduo de algo que llevamos dentro y que lo ilumina todo. Es como un arrancar la venda de los ojos para ver lo que ya estaba delante de ellos."

"Las iluminaciones con que los místicos cristianos se benefician no fluyen como consecuencia directa y natural del esfuerzo contemplativo. En esto, como en todo lo realmente místico, la iniciativa corresponde a Dios." (...)

"El yogui es todo actividad contemplativa, una actividad tensa y continua. De ella depende el avance ascensional en la escala mística. El enajenamiento supremo está al alcance solamente de quien está poseído de un vehemente deseo de liberación, y todavía se distinguen grados en la misma vehemencia con que se aplican los recursos conducentes al fin perseguido." (...)

"No así en la mística cristiana. La ascensión no depende en ésta exclusivamente de la diligencia y dedicación del místico, sino primariamente de la condescendencia divina. En este sentido, no hay que hablar de 'lo que ha de hacer el alma', sino más bien de lo que 'hace Dios en ella' ".⁴⁸

Mística es, finalmente, "la íntima vida que experimentan las almas justas, como animadas y poseídas del Espíritu de Jesucristo, recibiendo cada vez mejor y sintiendo a veces claramente sus divinos influjos -sabrosos y dolorosos- y con ellos creciendo y progresando en unión y conformidad con el que es su Cabeza hasta quedar en El transformadas."

"Por EVOLUCIÓN MÍSTICA entendemos todo el proceso de formación, desarrollo y expansión de esa vida prodigiosa, 'hasta que se forme Cristo en nosotros' [Gál. 4, 19], y 'nos transformemos en su divina imagen' [2Cor. 3, 18]"⁴⁹

3- Misticismo y "melancolía"

Retomamos ahora el artículo de Ortega de 1904, en el punto en que, según anunciábamos más arriba, se habla del misticismo del español y de la "melancolía" que lo caracteriza:

⁴⁸ PÉREZ-REMÓN, J.: Misticismo oriental y misticismo cristiano, Eds. Universidad de Deusto - Mensajero, Bilbao, 1985, págs. 85-86-87

⁴⁹ ARINTERO, J., O. P.: La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia. Ed. Fides, Salamanca, 1940, pág. 11

"Al entrar en los Países Bajos dejamos caer sobre las amplias carnes blancas de los flamencos la melancolía de nuestro misticismo, que es el poso íntimo del alma española."⁵⁰

Pues bien, acerca de lo que Ortega afirma, dentro de un pequeño juego de etimologías, sobre la melancolía que, según sus palabras, define el misticismo español,⁵¹ hay que comenzar conociendo lo que sobre tal estado de ánimo dicen los místicos cristianos. El Libro de las Fundaciones de Sta. Teresa de Jesús es muy explícito. En su capítulo 7,⁵² la Santa responde a las hermanas que le han pedido "diga algo de cómo se han de haver con las que tienen humor de melancolía" (...) "-por mucho que

⁵⁰ *O. C.*, I, pág. 31

⁵¹ Pág. 7. *Vid.*, asimismo, los adjetivos que merece el personaje orteguiano Rubín de Cendoya, por ejemplo, *O. C.* I, pág. 53: "Rubín de Cendoya, místico español, un hombre oscuro..." o pág. 54: "Rubín de Cendoya, místico español, se detuvo melancólicamente." "De entre todas las creaciones orteguianas, es éste el personaje de vida más duradera", escribe Helio Carpintero en "Ortega y sus complementarios". Revista de Occidente, nº 192, mayo, 1997, págs. 61-66. Este "complementario" de Ortega aparece en sus escritos entre 1906 y 1911, mostrando, dice Carpintero, un "rasgo permanente y singular (...): su misticismo." Su religiosidad es heterodoxa: no es la suya "una creencia en una religión positiva, sino en algo bien distinto: en el principio de que la vida es 'seria'. Parejamente, la impiedad consiste para él en la frivolidad." Cree que "el paisaje crea o modela el espíritu del hombre" e "ideológicamente -prosigue Carpintero- Ortega sitúa a don Rubín en la vecindad de Nietzsche". Entiende "religión y ciencia como dos aspiraciones complementarias": "La cultura, montada sobre la naturaleza, brota dentro de la cuenca de un espíritu religioso, en amplio sentido." Advierte en 1910 a Ortega "de la necesidad de dedicarse a la política, dada la situación presente de la sociedad española", y hay que "subrayar un punto esencial: Ortega y don Rubín son espíritus afines. (...) Cuando, andando por las cercanías de El Escorial, alguien les ha preguntado la hora, han respondido de este modo: 'Dijámosle que no teníamos relojes, porque éramos místicos y celiberos'." H. Carpintero finaliza así su exposición: Giner y Unamuno, cada uno a su modo, no estarían demasiado lejos de semejante espíritu. Y Ortega habría querido aproximarse literalmente a esas figuras para compartir muchas de las aspiraciones de los dos maestros."

⁵² Cap. 7, 1

andamos procurando no tomar las que le tienen-", ya que, "una basta para traer inquieto a un monasterio"⁵³. "Cierto creo -dice Sta. Teresa- que el demonio en algunas personas le toma por medianero para si pudiese ganarlas, y si no andan con gran aviso sí hará"⁵⁴. Insiste: "Torno a decir -como quien ha visto y tratado muchas personas de este mal- que no hay otro remedio para él, si no es sujetarlas por todas las vías y maneras que pudiesen. Si no bastaren palabras, sean castigos; si no bastaren pequeños, sean grandes; si no bastare un mes de tenerlas encarceladas, sean cuatro, que no pueden hacer mayor bien a sus almas."⁵⁵ La santa de Avila advierte a sus hermanas, respecto a las melancólicas, de que "el mayor remedio que tienen es ocuparlas mucho en oficios para que no tengan lugar de estar imaginando, que aquí está todo su mal; (...) y procurar que no tengan muchos ratos de oración, aun de lo ordinario, que por la mayor parte tienen la imaginación flaca y haráles mucho daño",⁵⁶ recomendación extrema ésta que se corresponde con la siguiente, tomada de Moradas del castillo interior: "Verdad es que es menester traer cuenta con quitarle la oración, y lo que más que se pudiese que no haga caso de ello; porque suele el demonio aprovecharse de estas almas así enfermas -aunque no sea para su daño, para el de otros-"⁵⁷.

J. J. López Ibor advierte que, aunque el término "melancolía" posee, como denominación de una enfermedad del ánimo, un restringido significado psiquiátrico, en el siglo XVI incluía "no sólo lo que hoy llamamos melancolía, sino otro tipo de alteraciones, tales como la histeria, las obsesiones y ciertas personalidades psicopáticas. Incluso muchos casos de los que hoy llamamos esquizofrénicos",⁵⁸ lo que explica la prevención de Sta. Teresa. López Ibor se detiene en la dimensión filosófica de la "crisis melancólica o la crisis angustiosa"⁵⁹ en que el enfermo

⁵³ *Loc. cit.*, 3

⁵⁴ *Loc. cit.*, 2

⁵⁵ *Loc. cit.*, 4; cf. Visita de Descalzas, 17

⁵⁶ *Loc. cit.*, 9

⁵⁷ Moradas Sextas, cap. 3, 3

⁵⁸ LÓPEZ IBOR, J. J.: De la noche oscura a la angustia. Ed. Garsi, Madrid, 1982, pág. 58

⁵⁹ *Op. cit.*, pág. 64

descubre su vacío interior. En términos que parecen de inspiración orteguiana, dice el psiquiatra: "En la vida normal, la experiencia del *yo*, del *uno-mismo*, se encubre con la experiencia de la propia actividad. Se vive siempre hacia delante. La vida es proyecto, realización. Pero cuando por mecanismos patológicos esa experiencia se detiene, aparece el *yo* desasido de su contenido, de su valor, de sus nutrimentos vitales (...) en trance de vacío, muestra el abismo del ser humano reducido a sí mismo. (...) esa experiencia es (...) *angustia misma*."⁶⁰ Y continúa López Ibor: "A esa desnudez llega el místico tras la 'noche de los sentidos'. A esa desnudez llega el intoxicado por las drogas alucinógenas. A esa desnudez llegan los enfermos del ánimo."⁶¹ Pero "¡cuán radicalmente diferentes son!", nos advierte, atendiendo a la divergencia causal y a la descripción fenomenológica de acuerdo con los datos de observación. Puede haber y de hecho ha habido lo que los tratadistas llaman la terrible "noche del espíritu"⁶², a la que hemos aludido ya, pero nada es más opuesto a los éxtasis religiosos que la melancolía, en cualquiera de los sentidos de la palabra, desde el más técnico al más coloquial. En el místico, las experiencias de *presencia* están ligadas a la trascendencia, después de que su alma se halla en la "soledad más descarnada, es decir, más filtrados todos sus aportes corporales" y "la conciencia tiene una luminosidad especial". Sin embargo, en los otros casos "la presencia es una distensión" o "producto de una enfermedad o de una intoxicación", en que "la conciencia se halla como en un estado neblinoso".⁶³

Volviendo sobre el texto orteguiano, toda generalización es arriesgada y es tal vez aventurado considerar el misticismo, como hace Ortega, "poso íntimo del alma española". Miguel de

⁶⁰ *Op. cit.*, pág. 65

⁶¹ *Loc. cit.*, págs. 65-66

⁶² Así, ARINTERO: *Op. cit.*, pág. 390, S. Juan de la Cruz, quien, "al describir las penas de la *noche del sentido*, con ser tales y tan grandes como vimos, las da por muy llevaderas, al llegar a estas del *espíritu*, se estremece y apenas acierta a describirlas: dice que son no ya terribles, sino intolerables, y que no tienen comparación sino con las del purgatorio o las del mismo infierno. (*Noche*, II, c. 6-8)"

⁶³ LÓPEZ IBOR: *Op. cit.*, págs. 66 y 67

Cervantes, que llegó al hondón de nuestra personalidad, dejó definidos los dos tipos matrices del español: el idealista y el pragmático -dicho sea en sentido psicológico, no en el técnico filosófico- que, aunque no se dan siempre en estado puro, tampoco suelen mantenerse en equilibrio estable. Acaso en esto se encuentre, dicho sea de paso, la explicación de haberse dado entre nosotros tantos teólogos y haber escaseado los auténticos filósofos. Cuando hablamos del idealismo del español, aludimos a la personalidad y la forma de comportamiento descritas por Cervantes en su hidalgo de La Mancha y cuando traemos a colación a su escudero, pensamos en ese español a quien el "*primum vivere*" no le permite ensoñación ni, por tanto, ir por el mundo "desfaciendo entuertos". Claro está que el español idealista al que nos referimos, en lo que antaño fue valor insobornable, es desgraciadamente un desterrado en nuestros tiempos; el *honor* hoy hace sonreír a los más; el alma de D. Quijote está ausente del alma de la España actual. Sin embargo, ser idealista -y esto sí que fue *poso íntimo* de cierto sector español- no quiere decir ser místico.

4- El misticismo "español"

La tesis del *misticismo* como fondo genuino del alma española se repite con frecuencia. Así, la encontramos en el que fue catedrático de Lengua Española en la Universidad de Liverpool, y estudioso de nuestra literatura mística, E. Allison Peers, que escribe: "Ningún viajero consciente puede pasar unas semanas en España sin darse cuenta de que el misticismo es algo innato en su pueblo."⁶⁴ "Nadie que reflexione sobre el curso de la historia española se asombrará de que la mística haya desempeñado en España un papel tan importante y persistente. Su primitiva historia nacional es la de una devoción de siglos a un ideal, y en una atmósfera así, el misticismo respira aire propicio"⁶⁵; "no podemos menos de reconocer el elemento místico como fundamental del temperamento español muchos siglos antes de que encontrara su expresión religiosa ortodoxa en los productos

⁶⁴ El misticismo español. Ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947, pág. 13

⁶⁵ *Loc. cit.*, págs. 14-15

conventuales."⁶⁶ Se da, pues, en el temperamento español un rasgo esencial que le confiere predisposición para la mística. Ese rasgo es el sentimiento religioso, unido al idealismo señalado por el mismo autor; pero no puede hablarse por ello de temperamento místico. En toda mística, no sólo en la cristiana, se ha de dar una actitud personal previa de la que se parte para el proceso interior, pero que se encuentre en el español la tendencia natural para entrar en esa actitud no significa que sea formalmente místico.

Suele emplearse el término "místico", como ya hemos apuntado, en sentido analógico, aunque tal analogía no encuentre las más de las veces auténtico fundamento. Oímos y leemos expresiones que atribuyen componentes "místicos" a algunas doctrinas políticas, hablándose, por ejemplo, de *mística* revolucionaria, *mística* conservadora, *mística* de la democracia, etc. El siguiente texto de Angel Ganivet nos produce una negativa sorpresa; ni siquiera puede invocarse en sus afirmaciones el mencionado sentido analógico, fundado en la afectividad y el sentimiento, más que en motivos de razón. Es una buena muestra de cómo el vocablo "místico", técnicamente muy preciso en los campos teológico, filosófico y literario, queda desprovisto de su auténtico significado. "Nuestro misticismo -escribe, en efecto, Ganivet-⁶⁷ tiene tan hondas raíces, que no damos paso en la vida sin que nos acompañe: cuantas particularidades nos caracterizan arrancaran de él". Ganivet llega a explicar por el supuesto misticismo del español asuntos de la más pura cotidianeidad, muy alejados del sentimiento religioso o de la fe: "una cuestión tan prosaica como la del alcantarillado, -dice- me llevó a descubrir un rasgo típico nuestro: la devoción al agua; y un tema tan manoseado como el de los ensanches, me condujo a hablar de otro rasgo no menos granadino: el amor al pan. (...) Un pueblo que concentra todo su entusiasmo en el pan y en el agua, debe de ser un pueblo de ayunantes, de ascetas, de místicos."⁶⁸ Ganivet presenta como iguales tres cosas que no lo son y que ni siquiera mantienen entre ellas la continuidad o progresión que el autor andaluz parece

⁶⁶ *Loc. cit.*, págs. 16-17

⁶⁷ Granada la Bella, cap. VI. Ed. Círculo de Amigos de la Historia, Barcelona, 1974, pág. 52

⁶⁸ *Loc. cit.*, pág. 51

indicar. La ascesis como proceso previo al estado místico propiamente dicho, ni puede identificarse con éste, ni necesariamente conduce a él. En la ascética se dice que la gracia opera y la voluntad coopera; en la mística, como hemos repetido, opera la gracia solamente. Ganivet concluye con estas palabras: "Y así es, en efecto: lo místico es lo español, y los granadinos somos los más místicos de todos los españoles, por nuestro abolengo cristiano y más aún por nuestro abolengo arábigo."⁶⁹ Subrayemos las últimas palabras transcritas de dicho autor, que encuentran reafirmación en su Idearium español: "De esa poesía popular, cristiana y arábica a la vez, arábica sin que lo arábigo desvirtúe lo cristiano (...) nacieron las tendencias más marcadas en el espíritu religioso español: el misticismo, que fue la exaltación poética, y el fanatismo, que fue la exaltación de la acción."⁷⁰

Volviendo a la definición del alma española a través de las claves proporcionadas por Cervantes, vemos que todo cuanto D. Quijote realiza está movido por un sentimiento profundamente humano, que nada tiene que ver con estado místico alguno, aunque dicha motivación humana esté en la mente de nuestro hidalgo espiritualizada y trascendida. Esa forma de ser no lleva al español a la abstracción y precisamente por la ausencia de tal vocación éste ha carecido del genio filosófico. El idealismo español, eso sí, está próximo al misticismo, como está a una distancia abismal de la especulación metódica; por ello tiene interés el siguiente texto, en el que Ortega que, como sabemos, nos ha afirmado místicos, nos niega, sin embargo, el idealismo:

"Contra la dulce enfermedad del clima, la 'euthanasia' solar, no cabe otra inmunización que una terrible psicoterapia. Enormes recipientes de idealismo habrían bastado apenas para higienizar la historia de España y no hemos tenido acaso ningún gran idealista."⁷¹

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Idearium español. Primera parte. Ed. Círculo de Amigos de la Historia, Barcelona, 1974, pág. 105.

⁷¹ Asamblea para el progreso de las ciencias. O. C., I, pág. 109

Tal vez lo que ha llevado a estimar el misticismo como genuino fondo de nuestro ser haya sido otra cosa: la profunda religiosidad del alma española. Incluso actualmente, cuando la religiosidad ha perdido extensión y calado, nos encontramos con el hecho sociológico de que personas militantes en partidos políticos doctrinalmente opuestos a la Iglesia conservan, no obstante, un sedimento cristiano y se someten socialmente a la liturgia eclesial.

Volvamos ahora sobre algo que antes quedaba subrayado y pendiente de comentario: Ganivet señala el elemento arábigo del misticismo español, anticipándose con ello a lo defendido en 1933 por Asín Palacios. De acuerdo con éste último, "aun el lector profano en la lengua árabe tiene que sentir la sorpresa más insospechada al comprobar cuántas en número son y cuán estrechas las analogías que ofrece la actitud de renuncia a los carismas, común a los *sadilies* y a la escuela carmelitana. Ellas, en efecto, atañen, no sólo a las ideas básicas que desarrollan el tema, sino también a los símbolos que las plasman y hasta, a menudo, al léxico que las expresa y traduce. Eliminados, en efecto, los vocablos técnicos y las imágenes metafóricas comunes a ambas escuelas por depender de la misma tradición cristiana y neoplatónica, todavía queda un residuo no despreciable de símbolos y de voces comunes que carecen de precedente en aquella tradición y que son patrimonio privativo de la escuela *sadili* y de la mística de San Juan de la Cruz."⁷² La escuela musulmana citada fue fundada en Túnez, en el siglo XIII, por Abu-l-Hasan, cuyo pensamiento fue reelaborado por Abu-l-Abbas en Al-Andalus y, sobre todo, por su gran comentarista Ibn Abbad de Ronda, muerto en 1394. La mística musulmana en general y la *sadili* en particular, es heredera de la cristiana oriental, a la vez que del neoplatonismo, lo cual da como resultado un interesante caso histórico, según expone Asín Palacios, "de restitución cultural: un pensamiento evangélico y paulino, injertado en el islam durante los siglos medios, habría adquirido en éste un tan rico desarrollo de

⁷² ASÍN PALACIOS, M.: Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz, incluido en Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes. Ed. Hiperion, Madrid, 1992, págs. 270-271

matices ideológicos nuevos y tan opulento ropaje de formas de expresión inusitadas, que, trasladado luego al solar hispano, nuestros místicos del siglo XVI no se habrían desdeñado de recogerlo en sus obras (...) sin sospechar quizá ni remotamente la filiación islámica del tronco en que el pensamiento paulino había sido injertado."⁷³ La tesis de Asín ha repercutido enormemente en los estudios de mística comparada y ha tenido una acogida general favorable, de la que muy pocas voces han discrepado e incluso algunas entre éstas sólo para señalarle que no existen suficientes pruebas para considerar demostrada la profunda raíz musulmana de nuestra mística, en especial de la sanjuanista. Américo Castro señaló que la influencia del misticismo musulmán en la escuela carmelitana se manifiesta en el enfoque que Santa Teresa hace del fenómeno místico como unidad armonizadora de cuerpo y espíritu, naturalidad y sobrenaturalidad, cotidianeidad y trascendencia; antes que Castro, Asín había descubierto que el símil teresiano del *castillo interior* tiene claro precedente islámico en el *sufismo* que la autoridad de Algazel contribuyó a divulgar, hasta que precisamente en el siglo XVI, este símil quedó definitivamente estructurado en la espiritualidad islámica como alegoría del castillo del alma con sus siete moradas, en una forma que coincide con la teresiana.⁷⁴ Siglos antes del teresiano "sólo Dios basta", la "santa" musulmana Rabi'a proclamaba tener bastante sólo con Dios y, anticipando el conocido soneto cristiano, decía amar a Dios por Él mismo, no por la esperanza del Paraíso ni por temor al Infierno.⁷⁵ Por otra parte, cabe encontrar en el antiguo Oriente el origen remoto del propio misticismo islámico, a causa de la influencia de la enseñanza budista en regiones que los musulmanes conquistaron posteriormente, asimilando los sufíes no pocos elementos pertenecientes a los monjes budistas, desde la autoeducación ascética, hasta el uso del rosario para orar, así como la concepción del arrobó o tránsito (*fana'*) como anulación del "yo" individual en

⁷³ *Op. cit.*, págs. 278-279

⁷⁴ Vid. CUEVAS, C.: El pensamiento del Islam. Contenido e Historia. Influencia en la Mística española. Ed. Istmo, Madrid, 1972, págs. 284-287. Asimismo, en esta obra el especialista Cristóbal Cuevas se hace eco de la citada tesis de Asín Palacios.

⁷⁵ NICHOLSON, R. A.: Los místicos del Islam. Ed. Diana, México, 1975, pág. 23

el ser universal. Existe relación, tanto de coincidencias muy notables en su expresión, como de diferencias que deben tenerse en cuenta, entre el *fana'* sufi, el *nirvana* budista y el monismo indopersa,⁷⁶ que han venido atrayendo la atención de múltiples investigadores. Algunos de ellos destacan los términos panteístas en que ciertos sufíes hablan del *fana'* como aniquilamiento de la personalidad, y de cómo el *tawhid* o "unificación" puede recibir muchos matices, de modo que en lenguaje usual islámico se refiere a la profesión de fe en *Allah* único, en sentido panteísta se refiere a la reunión de todo en la unidad del Universo, e incluso, en las muchas descripciones dadas por sufíes moderados, éstos declaran no poder llegar a una definición.⁷⁷

No se crea por lo extenso de estas digresiones acerca de la mística que nos apartamos del tema que nos ocupa, sino al contrario. De las mismas podemos concluir en lo muy discutible de relacionar a Maeterlinck con el misticismo, en primer lugar y lo inexacto de calificar el alma española como esencialmente mística, en segundo lugar. No sólo es que la influencia arábica en nuestra

⁷⁶ *Op. cit.*, págs. 37-38

⁷⁷ *Vid.* PAREJA, F.M.: La religiosidad musulmana, B.A.C., Madrid, 1975, pág. 329, en nota. Cf. NICHOLSON: *Op. cit.*, págs. 25-44, que resume: el Dios de la teología musulmana, con el que ninguna criatura humana podía tener comunicación, llega al creyente a través del *Corán* y las Tradiciones. Autoridad exterior en cuanto a la delimitación de ortodoxia y herejía, sin embargo, credos y catecismos nada significan para los sufíes (que elaboraron la interpretación mística del Islam, de forma semejante a cómo Filón interpretó el *Pentateuco*), ya que el sufi accedería a un conocimiento derivado de forma directa del propio Dios, conocimiento que puede considerarse materia indefinible. Se compensaría, pues, con ello el carácter poco propicio al misticismo del *Corán*, así como la sistematización escolástica que reducía la naturaleza divina a una unidad puramente formal. Los místicos mahometanos gustan de llamarse a sí mismos *Ahl al-Haqq*, 'los que van en pos de lo Real', y *Al-Haqq* es el término que suelen usar los sufíes para mencionar a Dios, de modo que las ideas clave del sufismo descansan sobre un fondo panteísta que vino a desterrar al Dios uno y trascendente del Islam, rindiéndose a un Ser real omnipresente, más bien enraizado en el corazón humano que en el Cielo. Tal cosa ha hecho decir al investigador del Islam, Prof. D. B. MacDonald, que todos los musulmanes pensadores y religiosos son místicos y todos también son panteístas, aunque algunos no lo sepan.

mística más importante -podría añadirse que, a partir de los estudios de Julián Ribera, maestro de Asín, el místico R. Llull es llamado "el *sufi* cristiano", y que transmite a la escuela franciscana española la espiritualidad islámica, si bien, como se ha advertido, no debe olvidarse el origen cristiano de la mística árabe- nos obligaría a tener que aceptar que el "poso íntimo" de nuestro ser patrio no es sólo cristiano, sino también musulmán, con lo que habríamos de preguntarnos con extrañeza entonces por nuestra característica esencial anterior a la llegada de los árabes a la península, que hizo a los habitantes de ésta levantarse contra ellos; es que, además, "se trate de Eckart o de su prolija descendencia, de Taulero o Ruysbroeck, de Suso o Herphio, del Cartujano o de la *Devotio Moderna*, de Kempis o de Gersón, de San Bernardo o de San Buenaventura, todos enlazan directa o indirectamente, pero siempre, de una manera formal, con el Pseudo Dionisio y, por él, con la filosofía griega de neoplatónicos y gnósticos. Otro tanto cabe decir de los orientales, cristianos y musulmanes, consideración que hay que tener muy en cuenta al hablar de las fuentes musulmanas o islámicas de la mística española. Ambas tienen un origen común a la vez remoto y tradicional."⁷⁸ Además, en suelo tan reiteradamente invadido como el nuestro, los constantes intercambios y asimilaciones culturales no pueden hacernos olvidar que el común denominador de lo español ha sido el rechazo de los invasores; podría pensarse que lo genuinamente propio del alma española habría de estar más relacionado con esa repetida reacción que con la aportación sucesiva de elementos foráneos, por importantes que éstos hayan llegado a ser. Hay además otra cuestión que obliga a puntualizar las palabras de Ortega en cuanto a la huella dejada, según citábamos más arriba, por los españoles en los Países Bajos en relación con la mística. Cristóbal Cuevas señala, respecto a San Juan de la Cruz, que, junto a la influencia escolástico-tomista, pensamiento estudiado por el santo desde su juventud, y la influencia musulmana, serán los místicos alemanes y flamencos los que, entre los escritores espirituales de la Edad Media, dejarán en él la huella más profunda. Aunque no aparezcan en sus textos de forma explícita

⁷⁸ MÁRQUEZ, A.: Los alumbrados. Orígenes y filosofía. 1525-1559. Ed. Taurus, Madrid, 1972, pág. 132

los nombres de aquellos grandes maestros: Harphius, Ruysbroeck, Kempis, Eckhart, Taulero y, con reservas, Suso, "la comunidad de temas, enfoques y términos es a veces tan clara que resulta difícil negar toda influencia".⁷⁹

La llamada *devotio moderna* ocupa algunos párrafos en la Lección XI de En torno a Galileo. Queda en ellos caracterizada a través de ciertas consideraciones generales sobre el siglo XV: "nadie se ocupa de teología dogmática" en él, dice Ortega, contra lo sucedido en la historia anterior del cristianismo, y es que la *imitación de Cristo* -"forma intramundana de santidad", religión que no es teología, dogma, "fe viva, sino conducta en el mundo como tal"- implica el desinterés por el ser de Dios y el tomar del Dios encarnado "lo que tiene de hombre ejemplar", viendo Ortega en ello un "curioso escamoteo" cuya consecuencia es la secularización del cristiano. Toda la religiosidad de Tomás de Kempis es

"de laicos, quiero decir, de seculares, seculares -los llamados 'Hermanos de la vida común', de Deventer, en Holanda, que derramaron su influjo sobre Alemania y Francia, y fueron germen de la Reforma. Esta es la *devotio moderna*. En efectividad, Dios es para ellos ante todo el hombre Cristo - que ni siquiera es sacerdote. Y lo más notable del caso es que el título primitivo de la *Imitación de Cristo* era: *De contemptu mundi*."⁸⁰

Debemos puntualizar algunas cosas: que no se produjesen definiciones dogmáticas nuevas en el siglo XV no significa que los

⁷⁹ CUEVAS, C.: Estudio preliminar a SAN JUAN DE LA CRUZ: Cántico espiritual. Poesías. Ed. Alhambra, Madrid, 1979, págs. 71-72. Cuevas recuerda asimismo (pág. 73) la afirmación de Menéndez Pelayo en su Historia de las ideas estéticas en España, II: "Quien trabaje para la historia de nuestra mística, tendrá que fijar ante todo sus miradas en esta remota época de influencia alemana y de incubación de la escuela española: período muy oscuro, y que discrecionalmente podemos alargar hasta el año 1550".

⁸⁰ En torno a Galileo. O. C., V, págs. 147-148. Ed. P. G. -que añade a pie de página el título del 1º cap. de la obra de Kempis: *De imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi-*, págs. 189-190.

dogmas ya definidos hubiesen perdido la menor vigencia o no fuesen objeto de fe vivida. En segundo lugar, esa fe vivida es absolutamente inseparable del género de vida que pueda llamarse "imitación de Cristo" ortodoxa. Tercero: tal imitación toma como modelo lo único que, como es evidente, el cristiano puede imitar: la dimensión humana del ser divino; no cabe la imitación de las otras dos personas trinitarias. Cuarto: no es propiamente "secularización" la imitación de Jesús, considerado modelo de vida como no cabe sino pensar de quien es la encarnación humana de Dios. En quinto lugar, la secularización que, según Ortega, implica la forma de religión cristiana difundida por Kempis, no se corresponde con la forma de ascetismo⁸¹ presente en la Imitación de Cristo y, por tanto, con la forma de vida depurada de lo mundano que propone, de acuerdo precisamente con el título que Ortega nos recuerda que fue el primitivo: Sobre el menosprecio del mundo. Más que de "secularización", se debe hablar de "integral interiorización bíblico-evangélica y sacramental, aún viva -aquí y allá- en la vida eclesiástica de entonces. (...) En él no se encuentra nada de lo que podría llamarse piedad operativa (piedad de las obras)".⁸² Y, aunque la fidelidad a la Iglesia está intacta, la función de la misma en la piedad pasa a segundo plano, porque se predica una espiritualidad absolutamente privada. Se hace poco aprecio de la vinculación con la teología, presente en la mística alemana del final de la Edad Media, lo que entraña peligro, aunque la enorme difusión de la Imitación de Cristo demostrase "que la plegaria cristiana orientada a la moral privada, si está enraizada en el evangelio, tiene de suyo valor universal."⁸³

⁸¹ Cf. GRAEF, H.: Historia de la mística. Trad. E. Martí Lloret. Ed. Herder, Barcelona, 1970, pág. 273: "La llamada *devotio moderna*, el movimiento espiritual nacido en los Países Bajos y que dio origen a los hermanos y hermanas de la Vida Común y a los canónigos regulares de la congregación de Windesheim, fue un movimiento ascético más que místico. (...) Aunque no se pueda decir que [la *Imitación de Cristo*] sea una obra propiamente mística, sin embargo puede conducir a la unión mística, y en el texto parece aludirse a experiencias de esta índole. (...) Pero es dudoso si estas expresiones se refieren a verdaderas experiencias 'místicas' o solamente a la 'consolación' y 'aridez' de la oración premística."

⁸² LORTZ, J.: *Op. cit.*, vol. I, pág. 527

⁸³ LORTZ: *Loc. cit.*, pág. 528

El siglo XV, añade nuestro autor, es

"Siglo de la mística, pero no creadora, sino que da vueltas y vueltas a la antigua.

El nuevo místico -como los nuestros- habla poco de Dios, sólo de los estados espirituales y aun corporales de sí mismo mientras se ocupa con Dios."⁸⁴

Debe recordarse, respecto al "hablar poco de Dios" por parte del místico, que el extático recibe información de índole muy personal a través de vivencias y locuciones que cuando se refieren al ser de Dios resultan inefables. Habremos de repetir, como se verá, esta idea que parece escandalizar una y otra vez a Ortega, a juzgar por su insistencia negativa en ella.

No pueden inferirse la calidad ni la importancia del poso místico dejado en un pueblo, de los místicos que ese pueblo haya dado. A partir del siglo XVII no los hay ya de la talla de Juan de la Cruz o de la santa de Avila; es el XVII un siglo de decadencia en ese sentido, la cual se acentúa aún más en el siglo de la Ilustración, para dar paso luego a un tipo de misticismo cada vez más en relación con la vida extraconventual. Conviene señalar que a partir del XVII, además, no se dan en España místicos que puedan compararse con los que aparecen en Francia o Italia;⁸⁵ ¿dónde queda entonces la tesis de nuestro fondo místico? ¿Por qué, en cambio, no se estima que tal fondo lo sea del alma italiana, francesa o germana?

5- La incompreensión y el rechazo de la mística por parte de Ortega. Éxtasis y alucinación.

Que la investigación de Ortega sobre el misticismo no ha ido más allá de una cierta apariencia "antivital", se manifiesta también en las siguientes palabras suyas, tomadas ahora de los últimos párrafos de "El poeta del misterio":

⁸⁴ *Loc. cit.*, pág. 149. Ed. P. G., pág. 191

⁸⁵ Cf. GRAEF: *Op. cit.*, págs. 309-346

"los místicos creen que fuerzas supremas juegan con nosotros y nos mueven. ¿Quién podrá sinceramente negar la existencia de estos poderes fatales?"⁸⁶

Podrá ser una creencia de Ortega, quizá, la que él apunta en el fragmento anterior, pero lo cierto es que ningún místico ha pensado que fuerzas supremas estén *jugando* con él. Ni el místico ni el estudioso de la mística aceptarían nunca los términos "juego" ni "fuerzas" como adecuados para expresar lo vivido en los éxtasis, del mismo modo que resulta totalmente ajeno a los contenidos de la experiencia mística eso que Ortega llama "poderes fatales".

No es Ortega sino escéptico frente a las mencionadas experiencias: "conviene -dice- olvidarse de todos esos misterios, de todas esas vaguedades, sugerencias y formas imprecisas, conviene guardarse, en fin, de lo que un pobre loco de Sils María llamaba 'alucinaciones del Tras-Mundo' ".⁸⁷ Sin embargo, no pueden calificarse como "alucinaciones" -término cuyo significado técnico dentro de la Psicopatología no se respeta en el texto citado, ni en algunos otros aún por citar- todos los fenómenos que Ortega ha ido enumerando, en una sucesión de la que ha creído poder extraer como denominador común esta equivalencia: misticismo = confusión = vaguedad. No será en "El poeta del misterio" la última vez. En 1908 aparece en El Imparcial "Asamblea para el progreso de las Ciencias", en torno al tema de la europeización en España. De pasada, hace Ortega en este escrito la siguiente afirmación:

"Los místicos y los mixtificadores han tenido siempre horror hacia las definiciones porque una definición introducida en un libro místico produce el mismo efecto que el canto del gallo en un aquelarre: todo se desvanece." ⁸⁸

Pues bien, quizá puedan juzgarse como cercanos los fenómenos de la mixtificación y de la mística desde la increencia con defecto de información, pero no desde el ámbito de la mística

⁸⁶ O. C., I, pág. 32

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ O.C., I, pág. 100

misma, ni tampoco desde el específico estudio objetivo de ésta, al margen de su interpretación dentro de la fe.

En septiembre de 1909 Ortega se hace eco de una carta de Unamuno que le ha irritado:

"¿Qué dice en ella, al fin y al cabo? 'Si fuera imposible que un pueblo dé a Descartes y a San Juan de la Cruz, yo me quedaría con éste.' "

Y añade Ortega el siguiente comentario:

"En los bailes de los pueblos castizos no suele faltar un mozo que cerca de la media noche se siente impulsado sin remedio a dar un trancazo sobre el candil que ilumina la danza: entonces comienzan los golpes a ciegas y una bárbara barahúnda. El Sr. Unamuno acostumbra a representar este papel en nuestra república intelectual. ¿Qué otra cosa es sino preferir a Descartes el lindo frailecito de corazón incandescente que urde en su celda encajes de retórica extática? Lo único triste del caso es que a D. Miguel, el energúmeno, le consta que sin Descartes nos quedaríamos a oscuras y nada veríamos, y menos que nada el pardo sayal de Juan de Yepes."⁸⁹

"Sin Descartes nada veríamos", "nos quedaríamos a oscuras": Los grandes representantes de la sabiduría griega, los de la filosofía medieval y renacentista, ¿no significaron luz alguna en el pensamiento? Nadie discute la importancia del método cartesiano, que, si bien fue un aldabonazo contra lucubraciones a veces faltas del exigible fundamento, no siempre las consecuencias que de su aplicación se extrajeron fueron positivas en el desenvolvimiento posterior de ciertas filosofías e incluso para el auténtico valor que debe concederse al conocimiento científico.

En 1910, Ortega da la bienvenida a la nueva revista Europa en un artículo que aparece el 27 de abril en El Imparcial. A pesar

⁸⁹ "Unamuno y Europa, fábula", *O. C.*, I, pág. 129

de hacerlo en contexto no religioso, deja ya, sin embargo, bien clara, por lo exagerado de sus términos, esta opinión negativa:

"En general, el éxtasis es el pecado, la máxima concupiscencia: es la disposición que toma el espíritu para fruir.

En el patriotismo extático gozamos de nuestra patria, la hacemos un objeto de placer.

Frente a este patriotismo extático conviene suscitar el patriotismo enérgico: amar a la patria es hacerla y mejorarla."⁹⁰

Ya en "Teoría del clasicismo", conjunto de dos artículos aparecidos en El Imparcial el 18 de noviembre y el 2 de diciembre de 1907, Ortega había cifrado la modernización de España en que "dejemos nosotros de ser casticistas"; sentando a continuación -a propósito de cierta publicación sobre El Greco- la relación inequívoca entre el casticismo y la mística, Ortega confirma "nuestra decisión de ser clasicistas", para terminar anunciando la ocasión de sustentar que "el clasicismo es lo opuesto al casticismo".⁹¹ Tiempo después, en 1930, escribirá:

"Eternamente se dividirán los hombres en dos grupos: los que ven en la inefabilidad un mal síntoma y hasta una objeción contra la verdad de un pensamiento -se llamarán a sí mismos 'clásicos-', y los que reconocerán en la mudez el cariz de todo lo sublime -y se llamarán 'románticos'. (...) Ser o no indecible es indiferente a la calidad de un conocimiento (...). Ni Dios ni el color de este papel pueden ser descritos con palabras. La inefabilidad es una línea fortuita que marca los límites de la coincidencia entre el pensamiento y el lenguaje."⁹²

La referencia a lo "inefable" de los colores se encuentra en varios lugares de la obra orteguiana. Lo cierto es que sí existe la definición del color en terminología física técnica. Que de Dios no

⁹⁰ "Nueva revista", *O. C.*, I, pág. 144

⁹¹ *O. C.*, I, pág. 72

⁹² El silencio gran brahmán, incluido en El Espectador, VII, *O. C.*, II, págs. 625-626

quepa hablar resulta igualmente inexacto, puesto que se trata de un objeto de discurso racional filosófico y teológico. No constituyen contenidos mentales comunicables, pues, sobre los que se imponga absolutamente el silencio verbal. Lo intransferible será la percepción visual, en el primer caso, o la unión mística, en el segundo, ambas vivencias experienciales y, en cuanto tales, de índole subjetiva, si bien en el caso de Dios es imprescindible tener en cuenta que sobrepasa la capacidad de significación de nuestro lenguaje por tenérsele que atribuir la infinitud, a la cual no tenemos acceso con nuestras categorías.

De 1911 data la siguiente afirmación orteguiana que consideramos clave de su actitud frente al fenómeno místico:

"Unido a un gran respeto y a un fervor hacia la idea religiosa, hay en mí una suspicacia y una antipatía radicales hacia el misticismo, hacia el temperamento confusionario, que me impiden encontrarle justificación dondequiera se presenta. Siempre me parece descubrir en él la intervención de la chifladura o de la mistificación."⁹³

Ortega reitera en 1911 su animadversión frente a los místicos, de manera que no deja lugar a duda sobre la opinión que en general le merecen, insistiendo en relacionar las experiencias de aquéllos con una etiología psicopatológica:

"El demente proyecta al exterior con violencia espasmódica su concepción alucinada, sin intentar previamente corregirla por la visión de las cosas que le rodean. El loco, o su hermano menor, el místico, verdaderamente sólo se preocupa de hallarse concorde consigo mismo."⁹⁴

Y en las líneas finales de este mismo escrito:

⁹³ "Arte de este mundo y del otro", El Imparcial, 24 de julio de 1911. *O. C.*, I, pág. 189.

⁹⁴ Vejamen del orador, *O. C.*, I, pág. 562

"Yo no simpatizo con el loco y el místico: alcanza todo mi entusiasmo el hombre que se hace cargo de las circunstancias, con tal que no se olvide de ninguna."⁹⁵

No resulta fácil, ciertamente, trazar la separación entre el éxtasis místico auténtico y el trance psicopatológico. Ha habido místicos que sufrieron crisis patológicas, Santa Teresa de Jesús, nada menos, entre ellos, como consta en las Actas de su canonización⁹⁶. Es cierto que puede darse la mixtificación, pero cuando se producen tales casos, la ausencia de la forma de ser y comportarse que corresponde a los extáticos permite distinguir al sujeto mixtificador. Un diagnóstico realizado con finura hace posible reconocer los trastornos debidos al "éxtasis" que pueden perturbar el equilibrio psicosomático en los falsos místicos, trayendo desórdenes análogos a los de los neuróticos. Paul Chauchard así lo estima, presentándonos en pocas palabras la complejidad de los fenómenos a que nos referimos: "Es muy difícil distinguir entre un neurótico a pesar de ello auténtico místico (un neurótico tiene derecho a la fe), una neurosis condicionada por la crisis mística y un verdadero estado místico. Debemos tener cuidado en no confundir a los místicos con los neuróticos, o bien, por el contrario, en convertir la neurosis en santidad. Lhermitte ha observado que todos los grandes místicos, y principalmente san Juan de la Cruz y santa Teresa de Avila, sabían diferenciar perfectamente entre trastornos nerviosos, alucinaciones, todos ellos signos inferiores, y lo que es verdaderamente la visión mística puramente espiritual, sentimiento de una presencia inefable."⁹⁷

⁹⁵ O. C., I, pág. 564

⁹⁶ Vid. STAEHLIN, C. M^a-, S.I.: Apariciones. Ensayo crítico. Ed. Razón y fe, Madrid, 1954, págs. 331 y ss.

⁹⁷ CHAUCHARD, P.: Por un cristianismo sin mitos. Trad. A. Salsas. Ed. Fontanella, Barcelona, 1967, págs. 116-117. Debemos tener presente la tesis mantenida por acreditados representantes de la Teología mística: el que algunos místicos manifiesten ciertas perturbaciones psicosomáticas no debe ser obstáculo para afirmar la causa sobrenatural de sus éxtasis. Así, leemos, por ejemplo, en STAEHLIN: *Op. cit.*, pág. 338: "pretender (...) que la vida mística de Santa Teresa es una ilusión hija de la histeria, nos parece un disparate científico de primera magnitud", aunque tengamos que "reconocer en sus escritos autobiográficos las señales de una anormalidad

A propósito de ciertas consideraciones artísticas, Ortega vuelve a definir el misticismo, también en 1911, en los siguientes términos:

"Worringer prepara de esta manera su defensa del misticismo gótico. Porque eso es misticismo: suponer que podemos aproximarnos a la verdad por medios más perfectos que el conocimiento."⁹⁸

Es un error aplicar cierta metodología adecuada para unos hechos, a otros hechos para los que no es apta. El método viene impuesto por la naturaleza del hecho y el fenómeno místico, por su índole específica, no puede ser para el místico objeto de metodología científica. Como hemos advertido ya en la Introducción a esta Tesis, nos vemos obligados, frente a cuestiones religiosas, a mantener dos enfoques que no siempre coinciden: el enfoque de lo religioso *desde la coherencia con los que se consideren principios* de esa religión, y *desde fuera de ellos*, es decir, analizando sin adoptar como base del estudio aquellos principios. *Desde fuera* debe tenerse en cuenta lo que el místico afirma vivir *desde dentro*, y respetar las diferencias que la observación muestra entre el místico y el "loco" o el "demente" -repetimos calificaciones de Ortega-, el confusionista o el enfermo, aunque el valor de la experiencia de unión con Dios que el místico dice vivir, sea, *desde fuera* de las claves religiosas, objeto de discusión legítima en cuanto a su interpretación.

nerviosa, que nada quita ni del heroísmo de su virtud ni de la intimidad de su unión con Dios." Asimismo LÓPEZ IBOR, J. J.: *Op. cit.*, págs. 59-60, habla sobre las "crisis morbosas espectaculares" de la Santa durante los "largos años de su vida enferma", para advertir, no obstante: "A pesar de ese ropaje vistoso -de todos modos muy difícil de interpretar a esta distancia-, lo cierto es que en Santa Teresa no había eso que actualmente consideramos como esencial en la definición de la histeria. (...) En la histeria hay, además, una verdadera *fruición de la inautenticidad*."

⁹⁸ "Arte de este mundo y del otro", *O. C.*, I, pág. 198

6- Fenómeno místico y enamoramiento

En Amor en Stendhal -escrito de 1926 y posteriormente incluido en Estudios sobre el amor (1943)- Ortega se extiende más en consideraciones acerca del misticismo, algunas de las cuales pueden considerarse firmes antecedentes de las ideas que *habremos de encontrar en su célebre Defensa del teólogo frente al místico*, de 1929. Intenta nuestro autor establecer un paralelismo, a su juicio muy fundado, entre la naturaleza del fenómeno místico y la del fenómeno de natural enamoramiento humano, para lo cual ciertamente no faltan motivos desde una comparación periférica de ambos. A medida que se profundiza, sin embargo, comienzan a advertirse, como veremos, notables diferencias esenciales.

Da comienzo Ortega a su analogía al "topar", dice,

"con una gran semejanza entre el enamoramiento y el entusiasmo místico. Suele éste hablar de la 'presencia de Dios'. No es una frase. Tras ella hay un fenómeno auténtico. A fuerza de orar, meditar, dirigirse a Dios (...) Se halla allí siempre, por lo mismo que la atención no lo suelta. (...) No es (...) nada peculiar al orden religioso. (...) El sabio que vive años enteros pensando en un problema, o el novelista que arrastra constantemente la preocupación por su personaje imaginario, conocen el mismo fenómeno."⁹⁹

La analogía entre éxtasis místico, descubrimiento científico y creación literaria es resultado más bien de la pretensión de Ortega de reducir estos hechos al rasgo común de ser lo que él llama "fenómenos de la atención".¹⁰⁰ Sin embargo, el exclusivismo de la atención al que puede llegarse si se produce constancia en la polarización del interés hacia un objeto determinado, no puede explicar lo aprehendido en la visión mística de la que se habla en contexto católico, ni la misma admite, por su carácter

⁹⁹ O. C., V, págs. 580-581

¹⁰⁰ O. C., V, págs. 577 y ss. En la pág. 584 leemos: "conviene mostrar la semejanza inesperada del enamoramiento, en cuanto parálisis de la atención, con el misticismo y, lo que es más grave aún, con el estado hipnótico." Comentaremos esta afirmación.

eminentemente receptivo, ser asimilada a la construcción de un personaje literario. La "presencia" de la que habla el místico refiriéndose a Dios nada tiene que ver con la irrealidad del tipo imaginado por el dramaturgo o el novelista, y nada tampoco con la tenaz persecución intelectual de una culminante relación de conocimientos. De nuevo pierde fidelidad a los hechos la inclinación de Ortega a la generalización, que implica riesgo de confusión de planos de realidad diferentes. Se observa en nuestro autor lo que podríamos estimar como error metodológico, consistente en el interés por señalar semejanzas fenoménicas entre hechos que, sin embargo, resultan ser profundamente diferentes entre sí en virtud de sus naturalezas y en razón de sus causas. La superficial similitud de apariencias confunde entonces y conduce a una precipitada unificación etiológica que termina por dar al traste con toda la investigación, ya que los hechos sometidos a estudio han sido falseados en su origen.

No pensamos -volviendo a las palabras de Ortega- que la relación de semejanza entre los fenómenos de enamoramiento y de contemplación mística deba estimarse correcta, especialmente después de que éste nos haga la siguiente exhortación:

"reconozcamos en el 'enamoramiento' -repito que no hablo del amor *sensu stricto*- un estado inferior de espíritu, una especie de imbecilidad transitoria. (...)

Cuando hemos caído en ese estado de angostura mental, de angina psíquica, que es el enamoramiento, estamos perdidos."¹⁰¹

Si el enamoramiento fuese verdaderamente "imbecilidad" y se aceptase su semejanza con lo que Ortega llama "el entusiasmo místico", lamentabilísima experiencia resultaría entonces el éxtasis. Pero no es el enamoramiento un "estado de angostura mental" que deba considerarse como de naturaleza "inferior", sino que lo es de entusiasmo, desde el cual resulta difícil poner diques a un sentimiento que desborda toda previsión y que empieza por causar sorpresa al mismo sujeto que lo vive. El conocido pasaje de Amor en Stendhal en que Ortega describe la fisonomía bobalicona

¹⁰¹ O. C., V, pág. 581

que él juzga característica del enamorado y que identifica como "expresión de la felicidad", "gesto del bobo" y -nada menos- "estado de gracia' común al enamorado y al místico"¹⁰², pone de manifiesto hasta qué punto se encuentra convencido de la analogía entre la vivencia del enamoramiento y la vivencia mística. Tal analogía es afirmada, porque

"El deleite del 'estado de gracia', dondequiera que se presente, estriba, pues, en que uno está fuera del mundo y fuera de sí. Esto es, literalmente, lo que significa 'éxtasis'"¹⁰³.

La semejanza entre la *facies* del enamorado y la del embobado se da solamente cuando el enamorado es bobo. Los rasgos del bobo se agudizan al expresar un estado de enamoramiento que no será sino el volcarse su pobreza interior en la persona amada. La intensidad con que el ser humano de inteligencia normal vive en sí esa misma situación no puede quedar expresada sino potenciándose en él cuanto tenga de positivo.

No es fácil comprender qué ha podido llevar a Ortega a establecer su paralelismo entre la fisonomía del místico en éxtasis y la del "embobado". Ni tan siquiera puede establecerse entre aquél y el enamorado inteligente, ya que, por más alto grado que éste alcance, permanecerá a enorme distancia del éxtasis.

Es de gran importancia a este propósito el fragmento de la misma obra de Ortega que a continuación transcribimos, porque confirma lo exigible de las distinciones a que nos hemos referido respecto a los fenómenos del misticismo en contextos y creencias distintos. Llama la atención de Ortega, en cuanto a ese "radical parentesco" entre el enamoramiento y el misticismo en el que insiste, el hecho de que

¹⁰² *Loc. cit.*, págs. 589-590

¹⁰³ *Loc. cit.*, pág. 591

"el místico adopte para expresarse vocablos e imágenes de erotismo."¹⁰⁴

La palabra "erotismo" se refiere en cuanto a su etimología al estado amoroso, pero su evolución semántica la ha identificado ya con la excitación sexual que, si bien puede darse como manifestación amorosa, también puede serlo de la simple atracción física. Esto hace que no resulte ser el vocablo más adecuado para denominar lo que llamaríamos *sentimiento amoroso* propiamente. En cuanto a que "el enamorado propende al uso de expresiones religiosas" -cosa que Ortega señala a continuación, como fenómeno complementario que "hace sospechar alguna comunidad de raíz" entre amor y misticismo- bien podría deberse a que el sentimiento amoroso, sea cual sea su objeto, no puede ni tiene por qué generar vocabularios diferentes para significarse en contextos distintos. No son éstos los que imponen el vocabulario, sino la persona única dando expresión al mismo sentimiento de atracción que sobre ella ejerce lo amado, sentimiento sometido a todas las diferencias de grado que se quiera, pero siempre análogo, se manifieste donde se manifieste. Santa Teresa de Jesús se expresa en términos de lo que podríamos llamar lenguaje *matrimonial*, advirtiéndole que "aunque se ponen estas comparaciones -porque no hay otras más a propósito- que se entienda que aquí no hay memoria de cuerpo más que si el alma no estuviese en él, sino sólo espíritu".¹⁰⁵ Diferencia la Santa incluso el "desposorio espiritual" y la unión de "matrimonio espiritual". Tiene lugar esta última "secreta unión en el centro muy interior del alma", dice, "sin visión imaginaria, sino intelectual"¹⁰⁶, ya que "hasta aquí parece que va por medio de los sentidos y potencias, y este apareamiento de la Humanidad del Señor, así debía ser; mas lo que pasa en la unión del matrimonio espiritual es muy diferente."¹⁰⁷ "Queda el alma -prosigue la Santa de Avila-

¹⁰⁴ *Loc. cit.*, pág. 585. En Ideas sobre la novela, de 1925, O. C., III, pág. 396, Ortega hace completamente explícito el concepto que le merecen los estados místicos: "El brahmán combate la magia, el mandarín confuciano la superstición taoísta, el concilio católico los orgasmos místicos."

¹⁰⁵ Moradas séptimas, cap. 2, 3. Ed. cit., pág. 441

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios, (...) porque de tal manera ha querido juntarse con la criatura, que así como los que ya no se pueden apartar, no se quiere apartar El de ella."¹⁰⁸ La unión del alma con Dios dentro del "desposorio espiritual" es, sin embargo, diferente, porque "aunque unión es juntarse dos cosas en una, en fin, se pueden apartar y quedar cada cosa por sí, como vemos ordinariamente, que pasa de presto esta merced del Señor, y después se queda el alma sin aquella compañía"¹⁰⁹. En el "matrimonio espiritual", "siempre queda el alma con su Dios en aquel centro."¹¹⁰

Otra cosa es, en honor a la verdad, que dentro del estado amoroso propio del místico se pueda producir placer físico,¹¹¹ como corresponde a vivencias espirituales de particular intensidad y trascendencia que no pueden dejar al margen de sus efectos a la parte corporal de la unidad psicofísica que es el hombre. No sólo de lo físicamente placentero habla el místico, sin embargo, ni sólo de lo placentero espiritual. El dolor, si bien inseparable del placer¹¹², no deja de estar presente.

¹⁰⁸ *Loc. cit.*, 4. Ed. cit., pág. 441

¹⁰⁹ *Loc. cit.*, 5. Ed. cit., pág. 441

¹¹⁰ *Ibid.* San Juan de la Cruz, asimismo, se refiere al "desposorio" y al "matrimonio" espirituales, en Llama de amor viva, canc. 3, v. 3. Recordemos que "Esposo" y "Esposa" son los nombres dados a Dios y al alma en el Cántico espiritual.

¹¹¹ "Hablando de estos gustos (...) interiores, el padre Fray Juan de Jesús María (Escuela de oración, tr. 2º, d 53), dice así: 'Algunas veces se siente una fragancia de un olor suavísimo que conforta el alma y el cuerpo. Otras veces un sabor, aun en la lengua corporal, que causa grande refrigerio; otras veces se siente una alegría en la parte inferior que sobrepaja todas las alegrías del mundo. (...) otras veces suele venir un contento espiritual grande (...). Otras veces, sin trabajo de meditar, parece que nace en lo íntimo del alma una fuente de consolación suavísima, (...); y esta especie parece mejor que las otras que se sienten en la parte inferior.'" Cit. p. ARINTERO: *Op. cit.*, págs. 447-448.

¹¹² Así, STA. TERESA DE JESÚS: Libro de la Vida, c. 29, 11: "No se puede encarecer ni decir el modo con que llaga Dios el alma y la grandísima pena que da, que la hace no saber de sí; mas es esta pena tan sabrosa que no hay deleite en la vida que más contento dé. Siempre querría el alma, como he dicho, estar muriendo de este mal." *Vid.* STAEBLIN: *Op. cit.*, pág. 235: tal es el caso de Sta. Gertrudis, herida, de

Ortega prosigue en estos términos:

acuerdo con sus "Revelaciones", por un dardo de amor de triple punta, disparado por el mismo Señor, poco después de haber escuchado cierta predicación en que se habló del amor como una flecha de oro. El P. Staehlin trae varios ejemplos de la experiencia mística de transverberación, como caso particular dentro de los fenómenos de estigmatización, entre los cuales diferencia, a su vez, aquéllos en que se ha producido estigmatización objetiva, y "ciertos casos en los que todo el proceso parece haber sido intramental, sin estigmas, ni visibles ni invisibles." (pág. 234). Son buena muestra del dolor intenso que forma parte de algunas experiencias transmitidas por los místicos, las conocidas transverberaciones de nuestra santa de Ávila, una de las cuales describe en el capítulo 29, 13, de su Libro de la Vida, advirtiéndole de que no fue la única. "Era tan grande -escribe la Santa- el dolor que me hacía dar aquellos quejidos y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto."

¿Cómo no estar de acuerdo con lo que Ortega escribía a poco de comenzar su comentario sobre Maeterlinck, del que ya nos hemos ocupado: "Mil cosas pasan en nuestro derredor que no acertamos a explicar: nos envuelve lo desconocido. (...) ¿Quién podrá negar la existencia de ese misterio que va dentro de nosotros, a nuestro lado?" (*O. C.*, I, pág. 29). Sin embargo, no resulta posible sino el rechazo de lo que nuestro pensador afirma, después de repetir que el mecanismo psicológico del proceso místico es análogo al del enamoramiento: "Se parece tanto, que coincide con él hasta en el detalle de ser fastidiosamente monótono." (*O. C.*, V, pág. 585) "Monótono" acaso sea el adjetivo menos adecuado para calificar ambas clases de vivencias, que no debe esperarse captar en todas sus dimensiones desde su manifestación de superficie. Es desde dentro como todo enamoramiento exige ser comprendido. La "monotonía" es rechazada absolutamente por los místicos, que no hablan sino del torrente inagotable de novedad que contienen sus experiencias, de cuya intensidad y riqueza extraordinarias no es posible dudar en lo más mínimo, cuando se lee, por ejemplo, que "si estuviera muchos años imaginando cómo figurar cosa tan hermosa, no pudiera ni supiera, porque excede a todo lo que acá se pueda imaginar, aun sola la blancura y resplandor (...) tan diferente de la de acá, que parece una cosa tan dislustrada la claridad del sol que vemos, en comparación de aquella claridad (...) que no se querían abrir los ojos después." (STA. TERESA DE JESÚS: Libro de la vida, 28, 5)

"Como todo el que se enamora se enamora lo mismo, los místicos de todos los tiempos y lugares han dado los mismos pasos y han dicho, en rigor, las mismas cosas.

Tómese cualquier libro místico -de la India o de China, alejandrino o árabe, teutónico o español. Siempre se trata de una guía trascendente, de un itinerario de la mente hacia Dios. Y las estaciones y los vehículos son siempre los mismos, salvo diferencias externas y accidentales."¹¹³

Más arriba han sido establecidas ya distinciones entre las místicas -de liberación, de identidad, monistas, teístas o monoteístas, intelectuales, naturales, sapienciales, sobrenaturales¹¹⁴ que Ortega ignora en el fragmento transcrito y que anulan el valor que el mismo pudiera tener. A continuación, repite:

"Comprendo perfectamente, y de paso comparto, la falta de simpatía que han mostrado siempre las Iglesias hacia los místicos, como si temiesen que las aventuras extáticas trajesen desprestigio sobre la religión."

La animadversión de Ortega hacia la mística es, sencillamente, una posición personal. No se puede pasar por alto, sin embargo, que no es cierto que "las Iglesias" rechacen o no estimen en mucho las experiencias místicas. Tal actitud se ha dado en las Iglesias reformadas,¹¹⁵ pero no en la Iglesia Católica. Es verdad que ésta adopta una actitud de justificada cautela ante manifestaciones supuestamente místicas, pero porque es consciente de que, desde sus criterios de discernimiento, puede darse una pseudomística por fraude, patología¹¹⁶, u otras causas productoras de alteración de la conciencia,¹¹⁷ sin olvidar toda la

¹¹³ O. C., V, pág. 585

¹¹⁴ Cf. las obras ya citadas de L. Gardet, de F. König y de López-Gay.

¹¹⁵ GRAEF, H.: *Op. cit.*, pág. 281: "La teología de los reformados Lutero (1483-1546) y Calvino (1509-1564) era fundamentalmente enemiga del desarrollo de la mística genuina, aunque algunas veces se hicieran sentir tendencias místicas."

¹¹⁶ STAEHLIN: *Op. cit.*, págs. 304-308

¹¹⁷ F. Wulf, en FRIES, H. (dir.): Conceptos fundamentales de Teología. Ed. cit., vol. II, págs. 84-85, reconoce que "la subjetividad de las

fenomenología parapsicológica de cuya investigación es ya imposible desentenderse. Se han estudiado casos de estigmatización no sólo entre cristianos, sino también entre ascetas musulmanes sumidos en meditación sobre la vida de Mahoma; los estigmas reproducían en ellos las heridas que el profeta sufrió en el curso de sus batallas. Se conocen fenómenos análogos en el yoga. Pero es que hay estigmas, asimismo, en contexto completamente profano, como los del descreído holandés Otto Mook¹¹⁸. Y, además, ciertas lesiones dérmicas pueden ser provocadas por hipnosis, si bien no ha sido posible reproducir estigmas experimentales. Sin embargo, los científicos Babinski, Bernheim y Darier han negado, tras muchos experimentos, que el histerismo pueda originar trastornos tróficos de la piel.¹¹⁹ Incluso se considera la causación preternatural (diabólica) -sea dicho desde los principios y criterios de la Iglesia- en relación con algunas manifestaciones que no cabe considerar sino como pseudomísticas.¹²⁰ Quienes admiten la causa sobrenatural en el

afirmaciones hace realmente difícil muchas veces distinguir la verdadera mística de la mera afectividad". Pero puntualiza en seguida que la "falta de base teológica es con frecuencia -sobre todo en el último periodo de la mística alemana- la causa de un desbordamiento sentimental, que llega hasta la fase enardecida (erótica), como en las colecciones de cartas y en las crónicas de religiosas de muchos conventos del siglo XIV."

¹¹⁸ STAEHLIN: *Op. cit.*, págs. 128-129

¹¹⁹ Th. Kammerer, profesor de Clínica psiquiátrica en la Universidad de Estrasburgo, así lo expone en POROT, A. (dir.): Diccionario de Psiquiatría Clínica y terapéutica. Trad. Dr. A. Pons Clotet. Ed. Labor, Barcelona, 1967, pág. 256. La mención de los estigmas en mahometanos pertenece asimismo a Kammerer.

¹²⁰ *Vid.* MIR Y NOGUERA: *Op. cit.*, Libro 3º, cap. III: "La mística diabólica", donde puede leerse que en "los éxtasis diabólicos suele haber dulzuras incomparables y ardores desusados" (pág. 918) y donde se da noticia de la acción diabólica -que la Iglesia siempre ha tomado en consideración-, remedando milagros y provocando estados pseudomísticos en "extáticos, que pasando buen rato de agonía mortal y de agudísimos dolores, tornaban en sí con las palmas llagadas y enrojecidas en los puntos mismos en que Jesucristo había tenido las suyas taladradas con clavos" (pág. 919). El P. Mir juzga tales cosas como actos con los que el diablo "dora su perfidia y crueldad". En aras de una estimación objetiva, deben recordarse las vivencias de terrible sufrimiento en aquellos místicos cristianos que han padecido en sí los tormentos de la pasión de Jeucristo,

fenómeno de la estigmatización, afirman que tales lesiones no pueden ser curadas por mano humana y, a la inversa, los estigmas supuestamente sobrenaturales dejarán de considerarse así si son resueltos por oficios médicos.

El caso es que Ortega continúa su descalificación del místico:

"El extático es, más o menos, un frenético. Le falta medida y claridad mental."

En todas las acepciones de la palabra "frenético" se encuentra implicada alguna manifestación física censurable, e incluso patológica, pues se dice del "frenético" que está "poseído de delirio furioso" y que es "rabioso" y "colérico".¹²¹ Al contrario, el místico es generalmente un estático físico, por muy dinámica que sea su intensa e inefable experiencia extática. La lectura de los grandes místicos revela psicologías, caracteres y comportamientos que no pueden ser más opuestos al *frenesí*. Mide Ortega con el mismo rasero a todos los que afirman tener auténticos éxtasis, no importa de qué naturaleza sean sus creencias o de qué tipo de personalidades se trate. No suele darse la debida importancia al debatirse del místico para intentar la comprensión de sus vivencias, ni su resistencia a entregarse sumisamente desde el primer momento a la aceptación de los contenidos de aquéllas. El místico se hace consciente de su limitación antes que el intelectual, "pero no se rinde sin lucha, que llega a la congoja".¹²² Basta leer en el Libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús:

"La voluntad deve estar bien ocupada en amar, mas no entiende cómo ama. El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprehender nada de lo que entiende; a mí no me parece que entiende, porque -como digo- no se entiende; yo no acabo de entender esto."¹²³

sin que quepa atribuirlos -desde dentro de la Iglesia- a otra causa que la sobrenatural.

¹²¹ DRAE, ed. 1983

¹²² SANTULLANO, L. de: *Estudio preliminar de las Obras Completas* de Santa Teresa de Jesús. Ed. Aguilar, Madrid, 1957, pág. 9

¹²³ Cap. 18, 14

Desde un entendimiento más alto, adentrado en un nivel de conocimiento diferente del mundano, que acaso pueda recibir tal virtualidad desde un "yo" cuya raíz se encuentra ontológicamente en la inespacio-temporalidad, ese "yo" entiende sólo que con los medios con que conoce lo mundano ya no entiende sino lo inadecuado de estos medios para la experiencia insólita a la que se ve llevado y de la que disfruta con un entendimiento elevado a identidad con el puro goce feliz y para cuya significación "no queda poder en el cuerpo, ni el alma le tiene para poder comunicar aquel gozo", puesto que "Acá no hay sentir, sino gozar sin entender lo que se goza", porque "no se comprende este bien" en que "juntos se encierran todos los bienes".¹²⁴

La imprecisión conceptual afecta también a las siguientes palabras de Ortega, en las que afirma que el místico

"Da a la relación con Dios un carácter orgiástico que repugna a la grave serenidad del verdadero sacerdote."¹²⁵

Después de llamar "frenético" al místico, y de atribuirle, coherentemente, ausencia de "claridad mental", Ortega califica la visión mística como "orgia", relacionándolo -aunque no nos advierta de ello- con el sentido que "orgia" tiene dentro de ciertas creencias místicas, cuyas fiestas poseían un profundo simbolismo de unión con el primigenio caos universal del que brotó la vida. Para conocer lo que Ortega entiende por "orgia" debemos ir a su obra Idea del teatro. En ella leemos:

"la ceremonia religiosa consistente en la danza mimética, el *drómenon* o acción sagrada, se decía en griego *orgia*, de *ergon*, obra u operación, actuación. *Orgia* es, pues, lo mismo que *drama* (...) es el drama visto por su anverso

¹²⁴ *Loc. cit.*, I

¹²⁵ *O. C.*, V, pág. 586. Cf. Ideas sobre la novela, *O. C.*, III, pág. 396: "Lo orgiástico, el abandono es característico de lo popular en todo orden. Así las religiones populares se han entregado siempre a ritos de orgia contra los cuales ha combatido perpetuamente la religión de los espíritus selectos."

religioso. Pero, como hemos observado, el acto religioso es formalmente festival. Culto es fiesta, y viceversa. Para la Humanidad toda, incluyendo Grecia y Roma, toda fiesta es religiosa y la religión culmina *a potiori* en fiesta. Nuestras fiestas (...) [son] fiestas desdiosadas (...) deshuesadas del sostén emotivo y simbólico religioso. Son fiestas profanas, esto es, profanadas.

Al hacerse en Grecia -prosigue Ortega- el culto báquico sobresaliente y dominador de todos los demás, su fiesta y rito ceremoniales, su *orgia* adquirió un valor antonomástico, y como tenía un carácter de frenesí, la orgía y lo orgiástico se cargaron del sentido que hoy tienen para nosotros. De aquí que el único comportamiento colectivo que quedaba en Occidente con cierto valor residual de auténtica 'fiesta' era el 'Carnaval', que era la única fiesta orgiástica superviviente en Europa. (...) Nietzsche decía con verdad rebotante que 'toda fiesta es paganismo'. La religión cristiana, al descalificar la vida humana como consecuencia de haber descubierto un Dios más auténticamente Dios que los paganos, esto es, más radicalmente trascendente, mató para siempre el sentido festival de la vida."¹²⁶

Si aceptásemos por hipótesis lo dicho en este fragmento y supusiéramos que la religión fuese fiesta y la fiesta paganismo, religión sería paganismo y entonces el cristianismo o no sería religión, o sería una forma de paganismo, cosas ambas inaceptables, y la última negada desde la idea de Nietzsche expuesta por Ortega. Por mucho que la experiencia orgiástica ponga al sujeto en comunicación con supuestas fuerzas vitales a las que se siente sometido, no obstante descubrirlas en sí mismo, a través de las cuales tomaría conciencia de sí en relación con algún "origen", o se identificaría como parte inseparable del "todo", no cabe establecer la reducción que Ortega lleva a cabo, en especial si pensamos en el misticismo católico.

"El afán de 'salir fuera de sí' -se reafirma Ortega, jugando con la etimología de *éxtasis*- ha creado todas las formas de lo orgiástico: embriaguez, misticismo, enamoramiento, etc. Yo no digo con ello que todas 'valgan' lo mismo;

¹²⁶ O. C., VII, págs. 486-487

únicamente insinúo que pertenecen a un mismo linaje y tienen una raíz calando en la orgía."¹²⁷

7- Orgía frente a razón. Mística frente a teología. Mística y Filosofía. El Dios "inefable". La "nueva experiencia de Dios"

Quiere nuestro autor insistir en el carácter no ya irracional, sino antirracional del fenómeno que nos ocupa, con sus adjetivos "frenético" y "orgiástico", conceptuándolo, sobre esas inexactas justificaciones, como profundamente anormal. En esto insisten los restantes adjetivos que continúan apareciendo en el párrafo que estamos comentando:

"El caso es que, con rara coincidencia, el mandarín confuciano experimenta un desdén hacia el místico taoísta, parejo al que el teólogo católico siente hacia la monja iluminada."

No está justificada la equiparación implícita entre *místico* e *iluminado*. Si bien es cierto que se ha procedido siempre con gran cautela frente a los místicos -precisamente por temor a que fuesen *iluminados* y no *místicos*- una vez reconocida la sobrenaturalidad de sus éxtasis, no ha habido autoridad teológica que opinase de los místicos como dice Ortega que los teólogos opinan. Prosigue la descarga de calificativos negativos por parte de nuestro autor:

"Los partidarios de la bullanga en todo orden preferirán siempre la anarquía y la embriaguez de los místicos a la clara y ordenada inteligencia de los sacerdotes, es decir, de la Iglesia."

Además de señalar la rectificación del juicio de Ortega sobre los sacerdotes, tan negativamente conceptuados en sus cartas juveniles, debemos indicar que "bullanga", "anarquía" y "embriaguez", no se pueden aceptar como conceptos desde los que enfrentarse a unos fenómenos que nos disuaden de cualquier intento de simplificación.

¹²⁷ O. C., V, pág. 591

La vivencia mística, por ser de naturaleza intransferible, no puede proporcionar conocimiento alguno de Dios sino al que la tiene. Teológicamente hablando, es la manifestación de una gracia individual, mediante la que el místico accede a un saber que sobrepasa las facultades ordinarias. Resulta, pues, trivial afirmar

"que cualquier teología me parece transmitirnos mucha más cantidad de Dios, más atisbos y nociones sobre la divinidad, que todos los éxtasis juntos de todos los místicos juntos. Porque (...) la verdad es que después de acompañarle [al extático] en su viaje sublime, lo que logra comunicarnos es cosa de poca monta."¹²⁸

Anticipa Ortega con estas palabras sus tesis de 1929, expuestas en Defensa del teólogo frente al místico, obra en la que explícitamente se reafirmará en los juicios que venimos comentando, incluso reproduciendo un largo párrafo de Amor en Stendhal. La Defensa..., incluida a partir de 1957 en la Lección V del curso ¿Qué es Filosofía?, insiste en la "desilusión" que conlleva la llegada a cada uno de los estadios del viaje que el místico nos propone, porque "lo que desde él divisamos no es cosa mayor".¹²⁹ Más aún, dirá que el místico "ha vuelto intacto, impermeable a la materia soberana que durante un rato le ha bañado"¹³⁰, cosa muy difícil de aceptar, porque si bien es verdad que el místico no puede hacernos partícipes de su experiencia, el conocimiento mismo de tal imposibilidad y la transformación (contrariamente a lo que Ortega nos dice) que la misma opera en el místico no dejan de tener un interés extraordinario. Ortega insiste en que el éxtasis, dada su inefabilidad, no representa progreso intelectual alguno:

"El místico, de su travesía ultramundana, no trae nada o apenas que contar. Hemos perdido nuestro tiempo. El clásico del lenguaje se hace especialista del silencio. (...) lo que nos dicen es de una trivialidad y de una monotonía

¹²⁸ *O. C.*, V, pág. 457

¹²⁹ *Loc. cit.*, pág. 459

¹³⁰ *Loc. cit.*, pág. 458 y *O. C.*, VII, pág. 339

insuperables. (...) El saber místico es intransferible y, por esencia, silencioso"¹³¹,

Lo que, finalmente, lleva a nuestro pensador a establecer una oposición profunda entre filosofía y mística sobre la cual conviene matizar. Dice Ortega así:

"Llamamos filosofía a un conocimiento teórico, a una teoría. La teoría es un conjunto de conceptos (...) consiste en ser concepto un contenido mental enunciable. Lo que no se puede decir, lo indecible o inefable no es concepto, y un conocimiento que consista en visión inefable del objeto será (...) si ustedes lo quieren, la forma suprema de conocimiento, pero no es lo que intentamos bajo el nombre de filosofía."¹³²

La experiencia mística es efecto de una gracia *para* la persona. Su finalidad no es proporcionar al místico -como hemos repetido- conocimiento comunicable. Pensemos, además, en la proposición inversa; si el místico pudiese comunicar su saber, éste no tendría por qué ser efecto de una especial gracia divina. Si, como Ortega admite, "el saber místico" es "de imposible transferencia"¹³³, la inmediata consecuencia es que ese saber trasciende del intelecto. W. James señala que los estados místicos revisten "cualidad de conocimiento" para quienes los experimentan: "Son estados de penetración en la verdad insondables para el intelecto discursivo."¹³⁴ En perfecta coherencia, James estima que la inefabilidad se sitúa junto con la citada cualidad de conocimiento entre las cuatro características que, según él, justifican que una experiencia sea llamada *mística*.

La inefable visión mística no es, ni puede ser, por su específica naturaleza, filosofía. Sin embargo, el estudio de esas

¹³¹ *Loc. cit.*, pág. 459

¹³² *Loc. cit.*, pág. 457. La coincidencia de los ámbitos de la filosofía -no de la metafísica- y del decir, defendida unos pocos años antes en el Tractatus Logico-Philosophicus, permitiría la relación Wittgenstein-Ortega, en cuyo interés se está insistiendo actualmente.

¹³³ ¿Qué es Filosofía? O. C., VII, pág. 341

¹³⁴ JAMES, W.: Las variedades de la experiencia religiosa, pág. 286

experiencias, no sólo en el ámbito cristiano -única mística ortodoxa, dirá la Iglesia- sí puede y debe ser objeto de investigación filosófica que tenga en cuenta las conclusiones de un enfoque multidisciplinar, ya que se hace necesario el estudio desde la Psicología y aun la Psicopatología, en los casos en que tienen lugar fenómenos pseudomísticos dentro de cuadros de enfermedad mental, y también de la Parapsicología, además de lo que la Teología y la Historia de las Religiones puedan decir.

En Amor en Stendhal compara Ortega Filosofía y misticismo: la Filosofía es superficie y patencia; el misticismo, profundidad, latencia y misterio. Misticismo es callar; Filosofía, decir¹³⁵. Y resulta paradójico para el pensador vitalista que haya "una sabiduría, sobremanera importante, que por su misma condición está condenada al silenciamiento. (...) se trata de un saber sobre la vida humana (...) y yo creo que se ha de llegar- a aventar esta hermética ciencia que los unos tenemos de los otros y todos ocultamos"¹³⁶; "es el conocimiento sobre lo que nos fue más próximo, es nuestra sabiduría sobre la vida concreta, la ciencia vital por excelencia."¹³⁷ Saber primario para el que un Ortega ya en posesión de claves centrales de su pensamiento, en 1930, reclama sistematización ordenada metodológicamente, cuya condición es su comunicación a través de la expresión verbal: "Por eso pienso que todo hombre capaz de meditación debiera añadir a

¹³⁵ En Origen y epílogo de la filosofía, sin embargo, puede leerse: "Si se quiere, de verdad, hacer algo *en serio* lo primero que hay que hacer es callarse. El verdadero saber es, como rigurosamente veremos, mudez y taciturnidad. No es como el hablar algo que se hace en sociedad. El saber es un hontanar que únicamente pulsa en la soledad." *O. C.*, IX, pág. 383. Las obras de Ortega presentan múltiples ejemplos de ambigüedad; tal vez es su tendencia a la generalización lo que le obliga a desdecirse implícitamente de sus afirmaciones con alguna frecuencia, cuando su reflexión sobre ciertos hechos le demuestra que su generalización fue precipitada. RGUEZ. HUÉSCAR, A.: Perspectiva y verdad, pág. 227 asiente a la superficial interpretación de Ortega: el místico calla "por la parvedad de sus hallazgos intelectuales, por su afán de 'profundidades' y 'abismos' y, en definitiva, por su falta de 'mesura y claridad mental'."

¹³⁶ El silencio, gran brahmán, incluido en El espectador, II, *O. C.*, II, págs. 626 y 627

¹³⁷ *O. C.*, II, pág. 631

sus libros profesionales otro que comunicase su saber vital."¹³⁸ Hay un conocimiento acerca de la *vida* humana y hay otro acerca del *hombre* como sujeto de la vida. Ortega se refiere al segundo. Sin embargo, de esta "ciencia vital", cuya exposición sistemática reclama Ortega, si tenemos noticias provenientes de hombres concretos, a través de sus memorias, diarios, epistolarios, autobiografías, libros de observaciones personales, etc. e incluso contamos con testimonios orales y escritos a través de entrevistas. Por otra parte, probablemente no sean muchas las personas que puedan comunicar ese "saber" en términos que resulten interesantes.

Si la Filosofía es "gigantesco afán de (...) traer a la superficie (...) lo que estaba subterráneo"¹³⁹, y si debe "emerger de lo profundo a la superficie"¹⁴⁰, para hacerlo hay que entrar antes en lo profundo, trayéndonos de retorno un saber opuesto a lo que se entiende por "superficialidad". Un saber que no se reduce al conocimiento de la realidad más periférica, de la que se ocupa la ciencia natural, "sin duda, admirable; -escribe el propio Ortega en 1934- pero como no resuelve los últimos problemas ni fundamenta el último sentido de sí misma, es perfectamente razonable que un hombre se desentienda de ella."¹⁴¹ (Sólo hasta cierto punto es "razonable" desentenderse de los hallazgos de la Física, ante su fracaso para responder a las preguntas más profundas y acuciantes, que obligan al hombre a buscar otras vías que satisfagan su inquietud. La existencia, la vida, pueden beneficiarse de los descubrimientos de la ciencia natural y el propio Ortega llega una vez más a la exageración, respecto a esto último: "todo lo que el hombre hace, lo hace *para* ser feliz. Ahora bien; el único instrumento que el hombre tiene para transformar este mundo es

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *O. C.*, VII, pág. 342

¹⁴⁰ *Ibid.* Cf. "Anejo: En torno al coloquio de Darmstadt, 1951", incluido en la recopilación cuyo título editorial es Pasado y porvenir del hombre actual. *O. C.*, IX, pág. 632: "la filosofía no es sólo un viaje a lo profundo. Es un viaje de ida y vuelta, y es, por tanto, también traer lo profundo a la superficie y hacerlo claro, patente".

¹⁴¹ Revés de almanaque, incluido en El espectador, VIII, *O. C.*, II, pág. 723

la técnica, y la física es la posibilidad de una técnica infinita. La física es, pues, el *organon* de la felicidad, y por ello la instauración de la física es el hecho más importante de la historia humana."¹⁴²). Pero es que, volviendo a nuestro tema, el proceso místico nada tiene que ver con el filosófico. El místico cristiano no ha viajado por sus medios a profundidad alguna; se encuentra "en lo profundo", como se ha repetido, por privada gracia divina.

Aún más claramente se ve la anticipación que supone Amor en Stendhal de las tesis expuestas en Defensa del teólogo frente al místico en las líneas siguientes:

"Yo creo que el alma europea se halla próxima a una nueva experiencia de Dios, a nuevas averiguaciones sobre esa realidad, la más importante de todas. Pero dudo mucho que el enriquecimiento de nuestras ideas sobre lo divino venga por los caminos subterráneos de la mística y no por las vías luminosas del pensamiento discursivo. Teología, y no éxtasis."¹⁴³

En 1932, sólo seis años después de Amor en Stendhal, aparecía Las dos fuentes de la moral y la religión. Desde la plenitud y fidelidad a los hechos que pretende su dilatado concepto filosófico de *experiencia*, Bergson sostiene que, si bien "el verdadero misticismo es excepcional, no por accidente, sino en virtud de su misma esencia"¹⁴⁴, no obstante "debe proporcionar el medio de abordar experimentalmente, de alguna manera, el problema de la existencia y de la naturaleza de Dios",¹⁴⁵ añadiendo, además, que "no vemos cómo podría abordarlo de otro modo la filosofía". Recientemente escribe J. Gómez Caffarena: "Sólo la experiencia religiosa -tomada, eso sí, con amplitud y en su implicación con otras experiencias personales humanas- es el lugar propio de Dios".¹⁴⁶

¹⁴² La idea de principio en Leibniz, O. C., VIII, pág. 86

¹⁴³ O. C., V, pág. 457

¹⁴⁴ BERGSON, H.: *Op. cit.*, pág. 217

¹⁴⁵ BERGSON, H.: *Op. cit.*, pág. 239

¹⁴⁶ VV.AA.: Dios como problema en la cultura contemporánea. Eds. EGA, Bilbao, 1989, pág. 151

Contra la advertencia orteguiana respecto al futuro, los observadores vienen señalando la creciente influencia de la mística oriental a través del yoga, de la meditación trascendental y de otras prácticas sustentadas en ideas y creencias budistas, aunque muchas veces tales fundamentos se silencien. Es asimismo indiscutible la expansión del espiritismo, presentada como creencia basada en experiencias del "más allá", dejando de lado toda teología, dando la espalda incluso a la mística cristiana, por considerar su valor limitado al de una vivencia individual. La proliferación de las sectas y la atención cada vez mayor al ocultismo vienen a desmentir también el vaticinio de Ortega.

Todas estas prácticas y técnicas, que se imponen cada vez más en el mundo occidental, están llenando cierto vacío que se padece en el ámbito cristiano, de cuyas causas apuntamos sólo una: el creciente reconocimiento de la quiebra del discurso intelectual por teólogos y pensadores católicos y protestantes. Hace años que la tradicional Apologética ha pasado a la historia, siendo la parte de la teología en que la razón ocupaba un lugar específico. Apenas se encuentran hoy defensores de las demostraciones de la existencia de Dios, no obstante mantenerse como posición oficial de la Iglesia católica lo que en su día decretó el Concilio Vaticano I, con los correspondientes anatemas para quienes afirmasen que Dios no puede ser *conocido* -el juramento antimodernista añadía, innecesariamente, "y demostrado"- por la sola luz natural de la razón. Tal estado de cosas ha desembocado en las citadas formas sustitutorias de la creencia religiosa tradicional. El Dios del método lógico, fundado en definiciones y deducciones, objeto, por tanto, del pensamiento discursivo, es "en tan pequeña medida" -escribía Bergson- el "Dios en que piensa la mayoría de los hombres, que si por milagro, y contra el parecer de los filósofos, el Dios así definido descendiese al campo de la experiencia, nadie lo reconocería"¹⁴⁷. "¿Por qué veinte siglos de pruebas habrían conducido al ateísmo y al agnosticismo, taras de nuestra cultura?", se pregunta P. E. Charbonneau en su obra El hombre en busca de Dios. "Deshaciendo los nudos de las amarras

¹⁴⁷ *Op. cit.*, pág. 239.

discursivas, y restituyendo a la fe su dimensión intuitiva, desharemos el error", concluye. Después de traer textos de Lecomte de Nouy y de G. Marcel en la misma línea que él defiende, afirma: "no puede haber camino racional efectivo para la fe, si no es la intuición."¹⁴⁸

"No llego a ver claro -expone N. Glez. Caminero- si se compagina con la metafísica orteguiana de la realidad radical el que los argumentos tradicionales con que la filosofía occidental viene demostrando a lo largo de más de veinticinco siglos la existencia de Dios posean fuerza probativa. Ortega admitía la existencia de Dios de una manera indudable, pero no sabemos en virtud de qué razones, porque no llegó a elaborar su propia teología."¹⁴⁹ Desde lo que, en efecto, son en Ortega sólo aproximaciones y esbozos, muchas veces sin auténtico significado filosófico, cabe considerar, sin embargo, como compatible en principio con su raciovitalismo o raciohistoricismo y, en todo caso, muy cercana al espíritu orteguiano, la siguiente afirmación del hoy cardenal Jean Marie Lustiger: "Leí a Maritain, a Gilson, la historia de la filosofía vista por el tomismo (...) No llegaba a comprender cómo unos hombres del siglo XX podían pretender, inmediatamente después de las exigencias del siglo XVIII o XIX, construir una filosofía a partir de lo que era evidentemente una síntesis teológica." Prosigue Lustiger: "No me hice, pues, neoescolástico. La importancia que daban a la demostración racional me parecía excesiva. Y a mi manera de ver, este tipo de pensamiento no tiene bastante en cuenta la historia, que ocupa un lugar tan importante en la experiencia judía y cristiana."¹⁵⁰ Toda la teología cristiana de nuestros días se sintetiza en la afirmación de Dios no como objeto de proceso intelectual, sino de experiencia de encuentro dentro del horizonte de la propia existencia o, dicho en término orteguiano, de la propia "biografía". No es en nuestro siglo la Naturaleza, sino la Historia el fundamento de un posible acceso a Dios, si bien no deben olvidarse los testimonios de

¹⁴⁸ *Op. cit.*, págs. 342-343

¹⁴⁹ GLEZ. CAMINERO, N., S. I.: Unamuno y Ortega. Estudios, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1987, pág. 424

¹⁵⁰ LUSTIGER, J. M.: La elección de Dios. Trad. M^a T. Arbó. Ed. Planeta, Barcelona, 1989, pág. 128

representantes de primera fila en los diferentes terrenos de la ciencia natural -varios de los cuales han sido recogidos más arriba- acerca de la necesidad de una filosofía que aborde la problemática de un Dios respecto al cual dichos científicos parecen mostrarse cada vez más abiertos desde sus campos específicos de investigación. Lo *histórico* habría podido ser también el punto de partida de un Ortega que juzga superada la enseñanza filosófico-teológica cristiana clásica y que, "a la altura de los tiempos", hubiera podido considerar quizá la experiencia vital, la historia personal, como lugar de manifestación teológica, de haber elaborado una metodología filosófica que hiciera posible su descubrimiento y su adecuada interpretación, que exigiría el empleo de categorías aptas para representar un ámbito de realidad más allá de lo puramente cultural y de lo vital-histórico mismo.

Señala Bergson que el misticismo no se dio completo en Grecia, ni en la India; el "misticismo completo es, en efecto, el de los grandes místicos cristianos"¹⁵¹ y cuando el filósofo "persiga cada vez más de cerca la intuición mística para expresarla en términos de inteligencia"¹⁵² e interrogue sobre lo que en vivencia

¹⁵¹ *Op. cit.*, pág. 228. En 1957 se editó en Madrid el libro del Pbro. Juan Sáiz Barberá Filosofía y mística, que estudia la intuición en Descartes, Schopenhauer y Bergson desde una posición católica que se pone críticamente de manifiesto ante el tratamiento bergsoniano de la mística. Se da la circunstancia de que Sáiz Barberá había publicado ya en 1950 Ortega ante la crítica, que encabezó una corriente de pensamiento antiorteguiana. Al margen de cualquier supuesto teológico, ciertamente cabría hacerse la siguiente reflexión a propósito de Bergson: si -expresado en términos que aparecen en Las dos fuentes de la moral y la religión- la fuente de la superabundancia de vitalidad que exige la experiencia mística es la misma vida, lo cual deja al margen la acción sobrenatural y abre la posibilidad de tal experiencia en todos los contextos doctrinales, religiosos y profanos, ¿no debemos preguntarnos cuál es el factor diferencial que opera sólo en la mística católica, puesto que se trata de la única experiencia mística "completa"?

¹⁵² *Op. cit.*, pág. 249. En relación con la necesidad de aplicar la inteligencia a lo experiencial, en busca de su sentido, mostramos nuestro acuerdo con Gómez Caffarena cuando considera tan "obligado rechazar el escapismo fideísta" como "aceptar el desafío de la racionalidad y bajar a la arena común a debatir con todos los humanos lo 'razonable' de la fe

inmediata han captado dichos místicos acerca de la naturaleza divina, hallará que, aun dentro de lo inexpresable de tal vivencia, Dios ha sido vivido en la misma como amor: "Dios es amor y objeto de amor; toda la aportación del misticismo es esa".¹⁵³ Ya hemos señalado más arriba que la unión mística lo es esencialmente de amor. No sorprende que Ortega, quien supone tan profunda semejanza entre el estado místico y el del enamoramiento, que llega incluso al reduccionismo, pero que advierte también del carácter inferior del enamoramiento en relación con el auténtico amor, que no tiene por qué seguirle, ni tampoco tener efectiva intervención en él¹⁵⁴, no se detenga en el amor divino que el místico dice experimentar y que posibilita que su visión pasiva genere la conversión de su propia vida en acción de entrega en caridad. Tendremos oportunidad de volver sobre la unidad mística-acción, precisamente para hacer algunas puntualizaciones a la contraria tesis de Ortega en este punto.

8- Mística, yoga e hipnosis.

La importancia de lo que nuestro autor expone a continuación nos obliga a seguirle de nuevo paso a paso. "El misticismo es también un fenómeno de la atención"¹⁵⁵, nos dice en primer lugar, con equívoca forma; anteriormente Ortega ha mostrado interés en asimilar entre sí los fenómenos de la experiencia mística, del amor humano y de la sugestión hipnótica, enfocando unitariamente la interpretación de los mismos como manipulaciones de la atención análogas entre sí. Lo que sucede es que Ortega proyecta sus conclusiones sobre el yoga como paradigma general de mística, que se mantiene ante sus ojos más que como filtro de separación de caracteres secundarios respecto a lo esencial del fenómeno místico, como esquema preconcebido que en muchas ocasiones le impide la visión de los rasgos

religiosa", a pesar de juzgar "desviada la obsesión moderna por demostrar a Dios" (VV. AA.: Dios como problema en la cultura europea, pág. 152).

¹⁵³ *Op. cit.*, pág. 248

¹⁵⁴ *O. C.*, V, pág. 596

¹⁵⁵ *Loc. cit.*, pág. 586

precisamente diferenciadores en cuanto a lo esencial de las diversas místicas.

Así, por ejemplo, nos dice:

"Lo primero que nos propone la técnica mística es que fijemos nuestra atención en algo. ¿En qué? La técnica mística más rigurosa, sabia e ilustre, que es la Yoga, descubre ingenuamente el carácter mecánico de cuanto va a pasar luego, porque a esa pregunta responde: en cualquiera cosa."¹⁵⁶

Hipnotismo, éxtasis y enamoramiento presentan sorprendente paralelismo, afirma Ortega; la hipnosis, dice, "también" es "un fenómeno de la atención"¹⁵⁷. ¿Realmente puede considerarse así?

La *atención* exige como correlato contenidos mentales determinados y se presta atención a algo siempre *en función de, con voluntad de*. Salvo algunas técnicas concretas cuya finalidad es el condicionamiento, más que de atención, en la hipnosis debe hablarse de fijación de la mirada -que no es lo mismo- o de audición de sonidos monótonos, palabras o frases repetidas, manteniendo el sujeto una actitud pasiva, con vacío mental que no exige atención alguna. Puede conseguirse el trance hipnótico sin que el sujeto tenga que fijar la atención en objeto alguno. No puede considerarse que la fijación en la mirada del hipnotizador o los muy variados métodos hipnóticos sensoriales y mecánicos¹⁵⁸ exijan atención por parte del sujeto; es más, basándonos en la

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Loc. cit.*, pág. 592

¹⁵⁸ VÖLGYESI, F.: La hipnosis en el hombre y en los animales. Trad. H. Brust y J. H. Peñalosa. Cía. Editorial Continental, México, 1969, expone el amplio número de estos métodos de sugestión hipnótica por vía sensorial acústica, táctil, visual, en formas muy variadas; así, por sugestión verbal (págs. 223-224: "la palabra del médico, como un factor fisiológico y terapéutico (...) debe significar mucho más que cualquier estímulo hipnosugestivo convencional"); por producción de mareo, por aplicación de descargas eléctricas débiles, etc., en muy variados métodos mecánicos, que, advierte el autor, "están siendo relegados actualmente y más énfasis se está dando a las influencias verbales" (pág. 223).

mecánica del proceso, el exceso en este sentido iría en contra de una mayor facilidad para lograr la hipnosis. Por el contrario, cuando el sujeto se encuentra dentro de la atención pasiva, propia de la actitud receptiva y de obediencia al operador, en un simple acceder a lo que se le solicita, la hipnosis se logra más fácilmente. La finalidad de todas las técnicas hipnóticas es producir cansancio en el sujeto, dentro de una relajación cada vez más acentuada y con el mayor vacío mental posible.

Debe hacerse hincapié, por otro lado, en que la hipnosis *en animales* deja fuera de duda que no es la *atención*, en sí y por sí misma, la que conduce al estado hipnótico. Ortega mismo relata cierta experiencia de pretendida hipnosis animal en que nada tiene que ver la atención, puesto que se trata de paralizar en laboratorio a cierto ejemplar de arácnido mediante presión en un determinado punto de su abdomen, lo mismo que de forma natural efectúa el macho de la especie para hacer posible el acto sexual.¹⁵⁹ El análisis de lo que significa la *atención* impide atribuírsela a los animales, ya que se trata de "*la dirección de nuestras potencias cognoscitivas hacia un objeto determinado con la intención de conocer sus cualidades y comprender su esencia*. La sola conciencia no es suficiente, ya que es necesario que se produzca un cambio desde el estado de receptividad pasiva de los estímulos al reconocimiento activo de lo que acontece en los sentidos y en el intelecto".¹⁶⁰ Un hombre puede mirar fijamente un objeto mientras centra su atención en alguna otra cosa, lo cual no sucede a un animal. Por eso consideramos discutible la siguiente afirmación contenida en la Lección VI de En torno a Galileo:

"No hay duda que en todo ser animado, el más importante de sus mecanismos es la atención. (...) delante de estos simios del Retiro consideraba yo cómo ni un solo instante dejan de atender a su contorno físico, al paisaje."¹⁶¹

¹⁵⁹ Amor en Stendhal, O. C., V, pág. 593

¹⁶⁰ BRENNAN, R. E.: Psicología general. Trad. Dr. A. Linares Maza. Eds. Morata, Madrid, 1969, pág. 325

¹⁶¹ O. C., V, pág. 75. Ed. P. G., pág. 96

Ni vegetales ni animales son capaces de *atención*; ésta implica las potencias superiores del hombre: inteligencia y voluntad. Lo que puede parecer *atención* en los monos que el autor observaba, como en otros animales, no es sino respuesta mecánica a estímulos exteriores, mientras que la *atención* implica procesos selectivos en que está presente la voluntad, previo cierto conocimiento del objeto, siendo, por tanto, un complejo fenómeno de origen endógeno, imposible sin el soporte de la autoconciencia. El animal carece de ella, "está siempre fuera: el animal es perpetuamente lo otro - es paisaje. (...) no tiene un sí mismo"¹⁶², nos dice el propio Ortega, sin considerar, no obstante, que es precisamente esto lo que impide atribuirle el hecho de poner *atención*. El mostrarse los monos del Retiro a que Ortega alude "como obsesos por cualquiera variación que en su alrededor cósmico acontezca"¹⁶³ tiene lugar justamente porque no seleccionan, luego ocurre por el hecho mismo de que no son capaces de *atención*. La Fenomenología ha venido a confirmar esta idea al insistir en la importancia de la *atención*, que "comprende todo el reino de la mención intuitiva y mental, (...) se dilata sobre una esfera que llega hasta donde llegue el concepto de *conciencia de algo*. (...) un privilegio concedido dentro de la esfera de la conciencia"¹⁶⁴, en términos que dibujan la noción de *atención* incluso como modo existencial propio y exclusivo del hombre como ser abierto al mundo, entendido como orden en el que se da la posibilidad de las objetivaciones.

Ortega insiste en la simplificación de relaciones entre fenómenos cuya caracterización es muy compleja:

"Diríase que el sueño normal, como el éxtasis, son autohipnosis".¹⁶⁵

Las diferencias, sin embargo, saltan a la vista. En el sueño, el consciente está bloqueado y las facultades adormecidas; en el

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ HUSSERL, E.: Investigaciones lógicas, Inv. 2ª, cap. 3, par. 23. Trad. Gª Morente y J. Gaos. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1976, pág. 338

¹⁶⁵ *O. C.*, V, pág. 592

éxtasis sucede lo opuesto: según los tratadistas, las potencias se magnifican, pudiendo aparecer incluso facultades paranormales¹⁶⁶, y la consciencia es plena. Aimé Michel afirma que "la electroencefalografía del ascetismo no registra los trazos del adormecimiento. No capta ni las 'bocanadas de sueño' (*spindle bursts*) ni la aparición de ritmos delta. Sólo capta el ritmo alfa y, a veces, muy lento (8 a 9 ciclos/segundo)"¹⁶⁷, añadiendo, por otra parte, que el ritmo de ondas alfa de la meditación ascética es diferente también del alfa propio de la vigilia apacible ordinaria. La lucidez del yogui, asimismo, no se altera durante la meditación.

"La vía mística -nos dice Ortega- comienza por evacuar de nuestra conciencia la pluralidad de objetos (...) que permite el normal movimiento de la atención. Así, en San Juan de la Cruz, el punto de partida para todo avance ulterior es 'la casa sosegada' ".¹⁶⁸

El estado místico budista requiere la aplicación de *técnicas* que, en efecto, permiten definir la fase de concentración yóguica como "el *arte de prestar atención*"¹⁶⁹. Que existan técnicas en algunas místicas, no significa, sin embargo, que la mística sea asimilable a una técnica. En la mística cristiana el sujeto se

¹⁶⁶ El P. Arintero, nacido en 1860 y muerto en 1928, cuya obra La evolución mística fue escrita en 1903, pudiendo, por tanto, haber sido tenida en cuenta por Ortega, reproduce descripciones al respecto, tomadas de numerosos místicos cristianos. Todas las "potencias superiores están llenas de una luz divina que le *certifican de que Dios es su vida*", dice respecto al "justo que se ha abandonado en Dios". "Entonces se infunde una cierta luz en las potencias supremas por la cual son enseñadas que Dios es en ellos *esencia, vida y operación*" (*op. cit.*, págs. 432 y 433. Asimismo, págs. 44 y 167). Las facultades paranormales y los hechos extraordinarios, que Arintero, como tantos otros autores, recoge con profusión, no son, como ya ha quedado dicho, exclusivas de la mística sobrenatural, y por sí mismos no prueban vida y conducta virtuosas. El P. Thurston lo deja claramente expuesto en su ya mencionada obra Los fenómenos físicos del misticismo (por ejemplo, pág. 215).

¹⁶⁷ MICHEL, A.: El misticismo. El hombre interior y lo inefable, Trad. A. de la Fuente. Ed. Plaza y Janés, Barcelona, 1979, pág. 58

¹⁶⁸ O. C., V, pág. 586

¹⁶⁹ DECHANET, J. M., O.S.B.: Yoga cristiano en diez lecciones. Ed. Desclée de Brouwer, 7ª ed., Bilbao, 1982, pág. 146

encuentra en un estado de vacío mental de todo contenido *terreno*, abierto a la acción de la gracia. No consiste en un tratamiento de la atención semejante al que tiene lugar en el yoga. El *samâdhi* - fenómeno de naturaleza extática, más allá de la simple concentración. en que el yogui se identifica con el objeto de su contemplación- difiere en esencia y naturaleza de la contemplación en el seno de la mística cristiana¹⁷⁰. "El *samâdhi*, tal como viene expuesto en las fuentes budistas, prescinde de Dios. No se encuentra ninguna alusión a la función del Señor dentro del proceso de meditación. El yoga recoge una tradición teísta muy fuerte en la India y une la 'devoción a Isvara, el Señor,' con las últimas metas de la meditación. (...) La presencia de Isvara hace que en el yoga se pueda hablar de 'unión mística', superando los simples conceptos de magia o psicología. Pero recordemos que este Señor no tiene razón de fin último en el ejercicio de la meditación.¹⁷¹ Esta tradición, recogida en el yoga, muy anterior al budismo, pertenece a las más antiguas ideas vedánticas. El budismo rechazó estas ideas y no admitió tampoco la tesis fundamental de la *Upanishad*, que postula la existencia de un ser absoluto, Brahmán; espíritu puro, inmortal, fundamento de todo lo que existe. El budismo descarta toda posibilidad de comunión con otro ser; el hombre no necesita la ayuda de ningún otro para su

¹⁷⁰ *Vid.* DECHANET: *Op. cit.*, pág. 149-150

¹⁷¹ GARDET: *Op. cit.*, págs. 33-34, aporta la siguiente interpretación: "La conciencia subjetiva, vacía de sí, es absorbida totalmente en el objeto, identificada con él. Hay como un 'éxtasis psicológico', en la intención objetiva. Este es el '*samâdhi* con contacto de objeto', diferenciado, 'con germen'. El yoga clásico recomienda realizar este éxtasis sobre objetos cada vez más 'sutiles'. Si por otra parte la devoción a un supremo Señor (*Isvara*) puede ser un medio corto si se aconseja escoger como objeto un Supremo Señor, hay que subrayar que (...) esta elección no prejuzga en nada la existencia o no existencia real, extra-mental, del objeto, sino *el acto en que se anula toda diferencia y toda relación.* (...) *Efectivamente, esta pérdida de la subjetividad consciente en el objeto diferenciado, sea cual sea, aunque se tratase del 'yo' como objeto, o de un Supremo Señor, no sirve sino para asegurar eficazmente un nuevo 'salto sobre el trampolín mental', hasta la etapa superior y definitiva, el samâdhi indiferenciado, sin germen.*" (La cursiva es nuestra).

liberación o salvación.¹⁷² El budismo no sólo se distancia de la tradición india por no ser teísta, sino también porque rechaza la mente, el alma, como unidad irreductible, no admitiendo ningún tipo de mismidad en el hombre, o, más propiamente dicho, considerando que la mismidad es idéntica al todo. En cambio, el pensamiento de la India, con excepción aquí también de los representantes del materialismo, concibe un alma como principio autónomo que después de su salvación sigue existiendo como una especie de mónada "sin ventanas", individual, que refleja todo el universo.¹⁷³

En cuanto a los contenidos de las experiencias en unas y otras místicas, también se dan diferencias esenciales. Según la concepción budista, incluyendo el Zen, que tomó en China su forma actual, transmitiéndose desde allí a Japón, se cree experimentar en la llamada *Iluminación* -"experiencia apersonal de lo Absoluto"¹⁷⁴- un "suceso puramente natural. (...) es seguro que no se requiere ninguna gracia especial, mística, para llegar a la Iluminación. Frente a esto, el carácter sobrenatural es un distintivo esencial de la mística, precisamente como acción inmediata de Dios en el alma."¹⁷⁵ Tanto el yoga como el budismo Zen implican en la vivencia de la integración en el cosmos, la identidad del "yo" con el "todo" y la Naturaleza, una verificación de la filosofía monista, en franca oposición a la cristiana, dominada por la idea de un Dios personal, por lo que la mística cristiana es una "mística de encuentro", "de comunión", y no "de vacío" o de "cesación de todo".¹⁷⁶ La común meta última del yoga y del zen es la liberación de todo sufrimiento y de la ley de la reencarnación.

¹⁷² LÓPEZ-GAY: *Op. cit.*, págs. 208-209. Recordemos que Ortega conoce esta realidad.

¹⁷³ *Vid.* ENOMIYA-LASALLE, H. M., S. I.: Zen y mística cristiana. Trad. A.Mª Schlüter. Eds. Paulinas, Madrid, 1991, pág. 153

¹⁷⁴ ENOMIYA-LASALLE, H.M., S. I.: La meditación, camino para la experiencia de Dios. Trad. A. Mª Schlüter. Ed. Sal Terrae, Santander, 1981, pág. 86

¹⁷⁵ ENOMIYA-LASALLE, H. M., S. I.: Zen, un camino hacia la propia identidad. Trad. Oscar Vinuesa. Ed. Mensajero, Bilbao, 1980, pág. 109

¹⁷⁶ LÓPEZ-GAY: *Op. cit.*, pág. 226

Volvamos a Ortega:

"Y ahora viene lo más sorprendente: una vez que la mente ha sido evacuada de todas las cosas, el místico nos asegura que tiene a Dios delante, que se halla lleno de Dios. Es decir, que Dios consiste justamente en ese vacío."¹⁷⁷

No puede considerarse que Dios sea ese *vacío*. Este se produce para que, desasida de todo lo terreno, se llene de Dios el alma. Una vez más, Ortega se deja guiar por su modelo budista y yóguico al entender que esa "nada" a que alude en su texto constituye, en definitiva, el objetivo o la meta de la experiencia mística. Pero lo cierto es que incluso cuando se refiere a San Juan de la Cruz y su "noche oscura del alma", pretendiendo utilizarlo como ejemplo de experiencia del mencionado "vacío", Ortega se encuentra obligado a calificar a éste de "repleto" y de "llena de luz" a aquélla¹⁷⁸, contradiciendo la analogía que establece entre mística cristiana y estados yóguicos. Como cierto es también que sería erróneo considerar la "liberación" del yogui "como un simple 'trance' en que la conciencia estuviera vacía de todo contenido", nos dice Mircea Eliade en Yoga, inmortalidad y libertad. Lo que Eliade denomina *enstasis no-diferenciada* no es el vacío absoluto, no es una conciencia vaciada de forma absoluta, sino un "estado" de "conocimiento" referido a la ausencia total de objetos en la conciencia, la cual "se halla, en ese momento, saturada por una intuición directa y total del ser", "sin contenido sensorial y sin estructura intelectual, estado incondicionado que ya no es 'experiencia' (porque ya no existe ahí relación entre la conciencia y el mundo), sino 'revelación' ". La definición de tal momento no es posible sino en términos paradójicos. "El yogui toma posesión de sí mismo mediante una 'enstasis no diferenciada', cuyo único

¹⁷⁷ O. C., V, pág. 587

¹⁷⁸ *Ibid.* Por su parte, W. James llama la atención sobre estas expresiones autocontradictorias en apariencia, tan frecuentes en toda la literatura mística. "Demuestran -nos dice- que el elemento a cuyo través mejor nos habla la verdad mística no es la conversación conceptual, sino más bien la música", acaso porque ciertos contenidos expuestos por los místicos "probablemente pulsen cuerdas [en nosotros] que la música y el lenguaje tañen juntos." *Op. cit.*, págs. 315-316

contenido es el *ser*" puro, despojado de formas y atributos, abolidas sus diferencias internas y oposiciones; en otras palabras, la liberación, auto-revelación y auto-dominio del yogui, equivale a una toma de posesión del ser en toda su plenitud. "En el *asamprajnata samadhi*, el yogui es efectivamente el Ser entero."¹⁷⁹

La identificación entre Dios y "vacío" es objeto de precisiones por parte de Ortega de la siguiente forma:

"El Dios que tiene límites y figura, el Dios que es pensado mediante este o el otro atributo; en suma, el Dios capaz de ser un objeto para la atención, se parece, como tal, demasiado a las cosas del intramundo, para ser el auténtico Dios. (...) lo sumo es no pensar 'ni' en Dios. La razón de ello es clara: a fuerza de pensar en El, de puro estar absorto en Él, llega un momento en que deja de ser algo externo a la mente y distinto de ella (...) Dios se filtra dentro del alma (...) el alma se diluye en Dios, deja de sentirlo como ser diferente de ella. Esta es la *unio* a que el místico aspira."¹⁸⁰

Tal como Ortega lo entiende, se daría un proceso previo a la llamada unión del místico con Dios, una elaboración psicológica del propio sujeto, que permitiría explicar dicho proceso en el ámbito puramente natural. Debe considerarse en este punto que al tratarse de Dios no cabe representación intelectual alguna y tal vez en esto se fundan ciertas expresiones de algunos místicos que pueden parecer panteístas. Siendo ontológicamente indeterminado desde nuestras categorías, Dios no puede ser conocido en términos entitativos "mediante este o el otro atributo", como dice Ortega; no podemos tener representación "figurativa" de Dios y, a la inversa, si la tuviéramos, no sería Dios quien estaría ocupando nuestra mente. Ahora bien, si, como se afirma en la mística cristiana, acorde siempre con el dogma, un ente concreto, determinado, posee hipostáticamente la naturaleza divina, mediando en el conocimiento de la misma su naturaleza humana, sí puede ésta constituir objeto para la atención del místico.

¹⁷⁹ ELIADE: *Op. cit.*, págs. 99-100

¹⁸⁰ *O. C.*, V, pág. 588

¿Realmente se "diluye", como nos dice Ortega, la personalidad del místico, su "yo", al llegar al estado unitivo? Los tratadistas no cesan de repetir "que esta unión con Dios es esencialmente una relación personal cuya característica decisiva y que lo penetra todo es el amor. El amor en el alma humana es función de la voluntad; de lo que se sigue que, en el lenguaje de santa Teresa y de san Juan de la Cruz, por la conformidad de la voluntad humana con Dios se dirá primariamente que el alma está unida con Dios. (...) Pero aún queda más por decir. Nuestra voluntad no puede alcanzar esta unión si el amor de Dios no obra en ella y por ella, y la une así consigo por su propio amor."¹⁸¹

¹⁸¹ TRUEMAN DICKEN, E.W.: La mística carmelitana. La doctrina de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz. Trad. D. Ruiz Bueno. Ed. Herder, Barcelona, 1981, págs. 410-411.

Así, por ejemplo, San Juan de la Cruz, en Cántico espiritual, XXXV: "En esa soledad que el alma tiene, en que está sola con Dios, él la guía y mueve y levanta a las cosas divinas; (...) Porque luego que el alma desembaraca estas potencias, y las bazía de todo lo inferior y de la propiedad de lo superior, dexándolas a solas sin ello, inmediatamente se las emplea Dios en lo invisible y divino y es Dios el que la guía en esta soledad; (...) él mismo a solas es el que obra en ella sin otro algún medio. Porque esta es la propiedad de esta unión de el alma con Dios en matrimonio espiritual: hazer Dios en ella, y comunicársele, por sí solo (...), porque los sentidos exteriores e interiores, y todas las criaturas, y aun la misma alma, muy poco hazen al caso para ser parte para recevir estas grandes mercedes sobrenaturales que Dios haze en este estado. No caen en habilidad y obra natural y deligencia del alma; él a solas hace en ella." (Ed. cit., págs. 303-304)

También Santa Teresa de Jesús, Libro de la Vida, cap. 20, 24, ed. cit., pág. 95: "No hay quien lo crea si no ha pasado por ello, y así no creen a la pobre alma, como la han visto ruin y tan presto la ven pretender cosas tan animosas; porque luego da en no se contentar con servir en poco a el Señor, sino en lo más que ella puede. Piensan es tentación y disbarate. Si entendiesen no nace de ella, sino de el Señor a quien ya ha dado las llaves de su voluntad, no se espantarían.

Tengo para mí que un alma que allega a este estado, que ya ella no habla ni hace cosa por sí, sino que de todo lo que ha de hacer tiene cuidado este soberano Rey."

"(...) cuando un alma es suspendida y arrebatada de Su Majestad (...) nosotros no podemos nada -aunque hagamos más por resistir- si es verdadero arrobamiento." "(...) en arrobamiento u unión de todas las potencias -como digo- dura poco y deja grandes efectos y luz interior en el alma con otras muchas ganancias, y ninguna cosa obra el entendimiento,

Lo que los místicos cristianos nos transmiten es lo contrario de una pérdida de su propia conciencia: el extático vive *en Dios*, se ha sentido siendo *en Dios*, pero sin identificar su naturaleza con Él. Si tal cosa se produjese, el místico no sabría ni diría absolutamente nada sobre su experiencia al regresar de la misma, puesto que habría desaparecido la permanencia de su misma identidad. Lo que ha vivido es inefable, pero precisamente el hecho de que resulte indecible pone de manifiesto que el místico vuelve con la conciencia de una realidad en la que él estuvo plenamente, no pudiendo expresarla por la magnitud de lo vivido.

Seguidamente, Ortega vuelve al paralelismo entre misticismo y enamoramiento:

"El extático la percibe [esta unión] con el carácter de unión definitiva y perenne, como el enamorado jura sinceramente amor eterno."¹⁸²

La "unión definitiva y perenne" corresponde sólo, como hemos visto más arriba, al llamado "metrimonio espiritual".

"Cuando el otro corresponde, sobreviene un periodo de 'unión' transfusiva, en que cada cual traslada al otro las raíces de su ser y vive -piensa, desea, actúa-, no desde sí mismo, sino desde el otro. También aquí se deja de pensar en el amado, de puro tenerlo dentro."¹⁸³

El enamorado vive su enamoramiento de forma continuada, sí, pero es que el místico cuenta, además, con experiencias extraordinarias como puntos culminantes dentro de la continuidad de su amor divino. Tales experiencias lo son de un orden de realidad trascendente que invade al sujeto *transformándolo* hasta conformarlo¹⁸⁴ en relación con Dios. La causa de este trascenderse

sino el Señor es el que obra en la voluntad." (Libro de las Fundaciones, cap. 6, 1 y 4, ed cit., pág. 531)

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *O. C.*, V, pág. 589

¹⁸⁴ *Vid.* TRUEMAN DICKEN: *Op. cit.*, pág. 401

a sí mismo no es el propio sujeto; el origen de la certeza acerca de lo "definitivo y perenne" de su estado no puede equipararse, pues, -contra lo que Ortega parece dar a entender- al del amor humano.

Que el enamoramiento tenga un objeto y que ese objeto atraiga la atención del enamorado, es obvio. Por enamorado que se esté, sin embargo, el objeto amado no es el exclusivo objeto de la atención y la experiencia contradice que ese amor "vacíe" al enamorado que, precisamente, vive su existencia con mayor plenitud. En su intento de reducción del estado místico al enamoramiento, Ortega ha contemplado éste desde aquél o, mejor dicho, desde su propia idea del estado místico, tan cercana al misticismo del yoga y tan alejada del cristiano. Veremos a continuación que los fenómenos de la concentración de la atención y el de la fijación de la mirada en un punto, el objeto, van a servir a nuestro autor para elaborar una interpretación de tales hechos como estados alterados de conciencia comparables a los propios de la hipnosis exógena y endógena (autohipnosis) -las cuales, por cierto, también presentan diferencias importantes entre sí, en cuanto a la actividad del sujeto en la segunda y la pasividad del mismo en la primera-. Dice Ortega:

"Cien veces se ha hecho notar que el misticismo se parece a la hipnosis superlativamente. En uno y otra hay trance, alucinaciones y hasta efectos corporales idénticos, como insensibilidad y catalepsia."¹⁸⁵

Debe quedar claro, como primera puntualización, que en la hipnosis se pueden producir alucinaciones, insensibilidad y catalepsia sólo si el hipnotizador induce tales fenómenos, de manera que no forman parte de la hipnosis en sí misma. Concretándonos a las alucinaciones, debe tenerse presente siempre que "el acto perceptivo en tanto que 'percepción de los objetos' tiene una *patología* propia, cuyo síntoma más típico es la 'percepción sin objeto', es decir la *alucinación*. Las diversas variedades y subvariedades de alucinaciones constituyen la gama de los *trastornos psicosensoresiales*. En la clínica psiquiátrica han sido

¹⁸⁵ O. C., V, pág. 592

objeto de una clasificación minuciosa, puesto que (...) permite un análisis correcto y detallado de síntomas muy importantes."¹⁸⁶ Las alucinaciones revelan, pues, la existencia de una personalidad psicopatológica, salvo en los casos en que hayan intervenido causas inductoras exógenas respecto al sujeto, no teniendo entonces la alucinación etiología patológica; es el caso de la hipnosis precisamente, o de sustancias químicas como las drogas alucinógenas, o factores físicos como la audición de sonidos monótonos o, incluso, el agotamiento. Siendo la alucinación patológica, resultaría coherente entonces considerar al místico como un perturbado, cosa que hemos visto repetir a Ortega. Pero es inaceptable que el cien por cien de los místicos en todas las religiones y fuera de ellas deban ser juzgados como locos, desequilibrados o dementes.

No menciona Ortega los nombres de los estudiosos a quienes alude respecto a lo que vamos a comentar seguidamente y es de lamentar. Entre los autores a quienes Ortega pudo conocer, que habían relacionado ya el misticismo y la hipnosis, se encuentra William James: "Para la ciencia médica -dice- tales éxtasis tan sólo significan estados hipnóticos inducidos e imitados, sobre una base intelectual de superstición y otra corporal de degeneración e histeria". Pero en seguida añade que "no debemos contentarnos con la terminología médica superficial"¹⁸⁷. La "pasividad", junto a los ya mencionados caracteres de "inefabilidad" y "cualidad de conocimiento", es uno de los rasgos que James exige a toda experiencia que merezca el nombre de "mística". Pues bien, esta peculiaridad, afirma James, "conecta los estados místicos con ciertos fenómenos bien definidos de personalidad desdoblada, como son el discurso profético, la escritura automática o el trance hipnótico."¹⁸⁸ Pero el propio James reconoce el límite de la proximidad que pueda haber entre misticismo e hipnosis al reproducir el juicio comparativo de un testigo europeo: por el dominio que el yogui adquiere sobre su cuerpo y su pensamiento

¹⁸⁶ EY, H. - BERNARD, P. - BRISSET, CH.: Tratado de Psiquiatría. Trad. C. Ruiz Ogara. Ed. Toray-Masson, Barcelona, 1966, pág. 97. La primera cursiva es nuestra, las otras dos pertenecen al autor.

¹⁸⁷ JAMES, W.: *Op. cit.*, pág. 310

¹⁸⁸ *Loc. cit.*, págs. 286-287

"llega a ser una 'personalidad' que los otros no pueden perturbar, y es casi lo opuesto de lo que nosotros imaginamos que ha de ser un 'médium' o un 'sujeto hipnotizante'.¹⁸⁹ La aproximación efectuada por James entre la pasividad del místico "que siente como si su propia voluntad estuviese sometida y, a menudo, como si un poder superior lo arrastrase y dominase"¹⁹⁰ y la "personalidad desdoblada" que él supone presente en los tres casos que menciona, merece algunas puntualizaciones:

La primera, en cuanto a la "pasividad" del místico. Recordemos que sí es cualidad del místico cristiano, que no entra en ese estado por voluntad propia. Los misticismos orientales, por el contrario, alcanzan su meta de liberación por propia iniciativa, dentro de un proceso muy activo de aprendizaje, encontrando dicha liberación en la vivencia de su vacío en cuanto a lo existencial.

En segundo lugar, cuando James habla de "personalidad desdoblada". Sólo desde una interpretación reduccionista puede decirse que la disociación -siempre psicopatológica- sea constitutiva de la personalidad del profeta y esté siempre presente en la escritura automática. No se considera así dentro de los supuestos de causa trascendente -sobrenatural y preternatural- sino que, *dentro* de tales supuestos, en el profeta no se da desdoblamiento alguno, porque no habla desde sí mismo como si fuese otro, sino que transmite lo que otro dice, actuando como su vehículo; el espiritismo, por su parte, dirá algo semejante para el caso de la escritura automática: el llamado "médium" es utilizado para comunicar lo que un ente situado en un nivel trascendente del mundano no puede transmitir por sí mismo.

Tercera, en cuanto al "trance hipnótico". Las diferentes personalidades que puedan manifestarse en el hipnotizado normal, no son, como es obvio, de origen psicopatológico, ya que no existe causa endógena, sino inducidas por el hipnotizador, quien sugiere u obliga al hipnotizado a manifestarse en formas diferentes de las que son habituales en él cuando se halla en

¹⁸⁹ *Loc. cit.*, pág. 301

¹⁹⁰ *Loc. cit.*, pág. 286

estado de vigilia. El hipnotizado, por otra parte, no se siente "dominado y arrastrado", salvo en mandatos hipnóticos que choquen con ideas o creencias que él considere fundamentales. En cuanto a los místicos orientales, no sienten, ni tienen por qué, voluntad alguna ajena a ellos que los doblegue o los impulse. El místico cristiano sí vive la atracción irresistible, pero no en los términos que James emplea, inadecuados para describirla en este caso.

Lo nuclear del fenómeno místico, a juicio de W. James, es "el valor para el conocimiento de la consciencia que inducen" y "sus resultados para la vida".¹⁹¹ Consideramos que lo primero exige un enfoque multidisciplinario y se comprende que haya atraído la atención de muchos filósofos. Lo segundo merece de James el reconocimiento de una diferencia importante: la estupefacción y el vivir como "en otro mundo" que el estado místico favorece hacen que la dificultad de adaptación a la vida práctica "tenga una particular tendencia a presentarse en místicos dotados de un carácter natural pasivo y de un intelecto débil, pero en las mentes y caracteres fuertes encontramos resultados opuestos."¹⁹² James menciona como ejemplos precisamente a los grandes místicos españoles -San Ignacio de Loyola, San Juan de la Cruz, Sta. Teresa de Jesús- refiriéndose a su espíritu y energía indomables. La relación con la acción fue también señalada por Henri Bergson como de suma importancia a la hora de enjuiciar el fenómeno místico. En Las dos fuentes de la moral y la religión se refiere a la obra de H. Delacroix, Études d'histoire et de psychologie du mysticisme (París, 1908) como a un libro "que merecería llegar a ser clásico", porque "ha llamado la atención sobre lo que hay de esencialmente activo en los grandes místicos cristianos". El propio Bergson se refiere a "su vitalidad aumentada", de la que "se ha desprendido una energía, una audacia, un poder de concepción y de realización extraordinarios. Piénsese en lo que realizaron en el dominio de la acción, un San Pablo, una Santa Teresa, una Santa Catalina de Siena, un San Francisco, una Juana de Arco, y tantos

¹⁹¹ *Loc. cit.*, pág. 310

¹⁹² *Ibid.*

otros.¹⁹³ Ciertas afirmaciones de Ortega, quien en el curso 1935-36 dedicó clases a Las dos fuentes de la moral y la religión para alumnos posgraduados,¹⁹⁴ nos harán recordar tales juicios.

Volvamos a sus textos:

"Por otra parte, yo recelaba siempre una proximidad extraña entre hipnotismo y enamoramiento. (...) también el hipnotismo me parece un fenómeno de la atención. (...) Hace muchos años hacía notar Claparède que conciliamos el sueño en la medida en que logramos desinteresarnos de las cosas, anular nuestra atención. (...) Diríase que el sueño normal, como el éxtasis, son autohipnosis."¹⁹⁵

Este fragmento presenta una contradicción: no puede decirse que sean semejantes el sueño natural y el sueño hipnótico, si se afirma que el primero supone "anular nuestra atención", y el segundo surge de un proceso de "fijación de la atención", según nos ha dicho Ortega anteriormente. La autohipnosis cuenta con técnicas de provocación específicas, mientras que el sueño normal invade o sobreviene al sujeto por exigencia fisiológica, con arreglo a periodos más o menos regulares. Para practicar la autoinducción

¹⁹³ *Op. cit.*, pág. 228

¹⁹⁴ Así lo recuerda quien fue uno de dichos alumnos, el actual arzobispo Emilio Benavent, quien el 7 de mayo de 1983 recordaba la figura de nuestro autor en su artículo conmemorativo "Ortega y lo religioso", dentro de las páginas que al aniversario de su nacimiento dedicó el diario A B C. En dicho artículo puede leerse: "Decir que el pensamiento de Ortega es antirreligioso no sería justo. Afirmar que lo religioso le interesó vivamente sería falso", así como que la "imposible aprehensibilidad con los métodos científicos manifiesta que la vida es por sí misma un camino abierto a la trascendencia." "La metafísica de la razón vital (...) no podía ser, por tanto, un entramado ideológico que ocluyese el acceso a Dios." "Al contrario. En el hontanar más profundo de la experiencia personal de la vida, en la más radical mismidad humana, los místicos perciben la presencia viva e inefable de Dios." En el presente capítulo, así como en el segundo de esta Tesis, nos ocupamos de la posibilidad del acceso a Dios en el Raciovitalismo y del discrepante juicio de Ortega acerca de la experiencia mística como vital presencia divina.

¹⁹⁵ *O. C.*, V, pág. 592

hipnótica "lo mejor es emplear algún objeto para fijar la vista"¹⁹⁶, y a continuación no puede decirse que el sujeto se halle en estado de desinterés o de vacío mental, ya que debe emplear sugerencias pensadas y "concentrarse en escenas imaginarias" que le lleven a hundirse en estados hipnóticos ligeros, medianos o incluso profundos que él mismo debe saber descubrir, así como salir de ellos, es decir, despertar, "relajado, refrescado, sintiéndose excepcionalmente bien."¹⁹⁷ Que no se trata de entrar en la pasividad característica del sueño fisiológico normal, sino de que el propio sujeto lleve las riendas de su proceso interno, se hace especialmente manifiesto cuando la autohipnosis persigue una finalidad terapéutica, pudiendo, por cierto, incluir los ejercicios respiratorios del yoga, con saludables efectos.¹⁹⁸

Ortega se mantiene en una interpretación reacia a la comprensión del hecho esencialmente diferenciador de la mística cristiana: desde la Teología mística quedaría entendido que es Dios quien causa el éxtasis, cosa que invalidaría cualquier intento de reducción del trance extático a aquél que Ortega menciona: el hipnótico, y, desde luego, a ese otro que nuestro pensador no trae a colación: el trance mediúmnico.¹⁹⁹ Ortega, repitámoslo, no

¹⁹⁶ LE CRON, L. M.: Autohipnotismo. Trad. L. de Paiz. Ed. Diana, México, 1981, pág. 52

¹⁹⁷ Vid. LE CRON: *Loc. cit.*, págs. 54-55

¹⁹⁸ Vid. LE CRON: *Op. cit.*, págs. 115-116

¹⁹⁹ Cabe recordar aquí que, además del trance extático religioso, del trance mediúmnico dentro del espiritismo y también en contexto de experiencias visionarias, y del trance hipnótico, los tratadistas hablan de *trance* inducido por drogas, música, canto, danza, estímulos rítmicos monótonos, cansancio físico, esfuerzo emocional, e incluso, aunque discutible, sonambulismo. Así ARNOLD-EYSENCK-MEILI: Diccionario de Psicología. Eds. Ríoduero, Madrid, 1979, vol. III, pág. 476; DORSCH, F.: Diccionario de Psicología. Ed. Herder, Barcelona, 1978, pág. 1023; BONIN, W. F.: Diccionario de Parapsicología. Ed. Alianza, Madrid, 1983, vol. II, pág. 795. Frecuentemente se incluye en la definición de *trance* el término "disociación" referido a la conciencia de quien lo experimenta. Aunque quepa la existencia de personalidades disociadas en este terreno, tales definiciones prejuzgan indebidamente la naturaleza psicopatológica del trance. Es importante señalar que en el éxtasis místico cristiano el sujeto mantiene la unidad de su "yo" y la plena consciencia de

atiende a la diferenciación de causas y procesos a la que obligan no sólo los contenidos de las vivencias místicas tal como sus protagonistas dicen experimentarlas, sino también la objetiva descripción de unos y otros hechos dentro de unos y otros contextos. La causa del trance místico cristiano es de naturaleza sobrenatural, según el testimonio de quienes lo han vivido y según la teología con la que los místicos cristianos son coherentes. Una vez desarrollados la necesaria disposición y el aprendizaje y entrenamiento debidos, el yogui puede repetir sus experiencias cuantas veces lo desee y por largos lapsos de tiempo; todo depende de su capacidad para, diríamos, silenciar la mente. En el estado místico cristiano se tiene conciencia de lo que la Teología llama vida sobrenatural y de las operaciones de Dios en el alma, que es lo que caracteriza dicho estado. El encuentro *con* Dios exige en cierto modo que sea producido también *en* Dios, puesto que no puede tener lugar en un orden de realidad inferior a Él; pero no puede decirse por ello que la mística cristiana sea panteísta y sus representantes rechazan que la *unión de amor* signifique unidad de esencia o de sustancia entre Dios y el sujeto, por más que la relación de amor fuerce -según leemos en San Juan de la Cruz- el que se engendre *semejanza* entre el amante y el amado, a través de la conformidad entre sus dos voluntades, posible por la elevación de la humana a Sí, que el propio Dios causa. William James formulaba un juicio precipitado, cuando hablaba de la "pasividad" -que no se encuentra en las místicas orientales, muy activas en cuanto a la preparación y ejercicio del sujeto-, pero también cuando habla del "panteísmo"²⁰⁰ al proseguir su enumeración de lo que considera rasgos comunes a todas las experiencias que pueden ser llamadas místicas. Ortega, acertadamente, no menciona de forma expresa el panteísmo en este sentido, aunque el nombre de Eckhart, condenado en 1329 por el Papa Juan XXII a causa de sus afirmaciones heréticamente monistas, entre otras, acude más de una vez a su pluma a lo largo de las páginas que venimos estudiando. Las siguientes líneas son una interesante muestra:

sí mismo como sujeto de su experiencia, sin anulación de su personalidad ni de sus facultades.

²⁰⁰ *Op. cit.*, pág. 316

"Eckhart razona muy bien la relativa inferioridad de todo estado en que Dios sea aún objeto de la mente. 'El verdadero tener a Dios está en el ánimo, no en pensar en Dios uniforme y continuamente. El hombre no debe tener sólo un Dios pensado, porque cuando el pensamiento cesa, cesaría también ese Dios'. "²⁰¹

Ortega parece aceptar ahora ese estar Dios "en el ánimo" y no como "objeto de la mente", contra sus afirmaciones acerca de la fijación de la atención en un objeto (que no puede ser sino un objeto pensado) como fundamento del proceso místico. Parece Eckhart concluir, y Ortega con él, que es el sentimiento el que garantiza la continuidad del estar Dios en el hombre, ya que con el cese del pensamiento podría el Dios pensado cesar. "También os parecerá -afirma, en cambio, Sta. Teresa- que quien goza de cosas tan altas no terná meditación en los misterios de la sacratísima Humanidad de nuestro Señor Jesucristo, porque se ejercitará ya toda en amor. (...) (que cuando ya han pasado de los principios es mejor tratar en cosas de la divinidad y huir de las corpóreas), a mí no me harán confesar que es buen camino."²⁰² Es necesario puntualizar, respecto a las palabras de Ortega, que Dios no tendría por qué dejar de estar y de actuar en el hombre si éste dejase de pensar en Él; tampoco hay por qué afirmar que el hombre sólo puede obrar en conformidad con la voluntad divina si está sintiendo a Dios como el místico lo siente y vive en trance extático.

9- Mística y "Quietismo"

Una vez más, muestra Ortega su polarización respecto a la mística oriental y la influencia que la misma ejerce sobre su interpretación general de los fenómenos del misticismo, en las siguientes afirmaciones:

"Por lo tanto, el grado supremo de la mística carrera será aquel en que el hombre se halle saturado de Dios (...).

²⁰¹ O. C., V, pág. 589

²⁰² Moradas Sextas, cap. 7, 5. Ed. cit., pág. 423-424.

Entonces puede volverse de nuevo al mundo y ocuparse en afanes terrenos, porque ya obrará en rigor como un autómatas de Dios (...) ausente de la tierra, ausente de su propio deseo o acción, inmunizado o impermeabilizado para todo lo sensible."²⁰³

La imagen del místico que Ortega ofrece aquí no se corresponde con la mística cristiana, cuyos representantes -se ha señalado ya más arriba- manifiestan activo interés por el mundo que les rodea, por las personas de ese mundo, y de forma opuesta a lo que significa ser un "autómata" o "muñeco mecánico"²⁰⁴. Aun llevando a Dios con él y siendo movido por Dios, esta causa obra sin detrimento de la propia personalidad y sin coacción sobre el libre albedrío del místico. Recordemos que, según principio teológico católico, la gracia eleva la naturaleza humana, sin destruirla.

Ortega, finalmente, coherente con lo que constituye criterio general de su interpretación de la mística, afirma:

"(El misticismo en su cima toca siempre al 'quietismo')."²⁰⁵

"Querer obrar activamente -escribió el máximo representante del *Quietismo* en España, el sacerdote Miguel de Molinos, cuya influencia en Unamuno juzga Ortega profunda²⁰⁶- es ofender a Dios, que quiere ser Él el único agente; y por tanto es necesario abandonarse a sí mismo todo y enteramente en Dios, y luego permanecer como un cuerpo exánime." Tal proposición es la segunda²⁰⁷ de las sesenta y ocho que fueron condenadas en 1687 por el Papa Inocencio XI. Ortega no toma en consideración el hecho de que está proponiendo como ejemplo de doctrina mística cristiana una que la teología católica rechaza expresamente, en cuyo seno se ha producido el fenómeno místico más "completo",

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *O. C.*, I, pág. 171: "D. Miguel de Unamuno, discípulo de D. Miguel de Molinos más que de D. Miguel de Cervantes."

²⁰⁷ DENZINGER, 1222

utilizando ahora el término empleado por Bergson. Y, según vimos, propone Ortega como ejemplo de místico a Eckhart, cuya tendencia panteizante y quietista, propia de la mística alemana, pasa a integrarse en la doctrina de los *alumbrados* y *quietistas* españoles -según la tesis de autores como Rousselot, Menéndez y Pelayo o Julio Cejador-.²⁰⁸ "No obrando nada -escribe Molinos- el alma se aniquila y vuelve a su principio y a su origen, que es la esencia de Dios, en la que permanece transformada y divinizada, y Dios permanece entonces en sí mismo; porque entonces no son ya dos cosas unidas, sino una sola y de este modo vive y reina Dios en nosotros, y el alma se aniquila a sí misma en el ser operativo."²⁰⁹ Eckhart, por su parte, escribía: "Nosotros nos transformamos totalmente en Dios y nos convertimos en Él. De modo semejante a como en el sacramento el pan se convierte en cuerpo de Cristo; de tal manera me convierto yo en Él, que Él mismo me hace ser una sola cosa suya, no cosa semejante: por el Dios vivo es verdad que allí no hay distinción alguna."²¹⁰

El llamado, elocuentemente, *dejamiento*, núcleo de la doctrina *alumbrada*, "tiene una función intelectual fundamentalmente negativa, ya que es un método crítico de

²⁰⁸ Vid. MÁRQUEZ, A.: Los alumbrados, pág. 132.

No obstante su heterodoxia, Eckhart encuentra eco entre teólogos católicos de hoy. Así, E. Míret Magdalena le tiene por el "más grande y más profundo místico cristiano" (VV. AA.: Dios como problema en la cultura contemporánea. Ed. cit., pág. 188), por razones próximas a las que señalaba Ortega elogiosamente en cuanto al *amor* que el autor alemán exigía para ese Dios que no es espíritu, ni imagen, ni persona, ni le conviene atributo alguno de cuantos podemos los hombres pensar. El enfoque religioso del que Míret participa, extendido en la actualidad, pretende descubrir la genuina creencia en Dios allí donde se encuentre reconocimiento de los grandes ideales y valores, no importa si quienes los defienden se autodefinen como creyentes, ateos o agnósticos. No siempre tales consideraciones tienen en cuenta la deseable claridad de criterios cuando se manifiestan, como es el caso, dentro de una religión positiva institucionalizada con la que chocan. Las crisis de las religiones institucionalizadas conducen cada vez más a la aceptación de un sentimiento religioso vivido dentro de concepciones racionalizadas que, sin embargo, no dan la espalda a una realidad de orden trascendente.

²⁰⁹ DENZINGER, 1225

²¹⁰ DENZINGER, 510

negación del entendimiento en todos sus aspectos; desde los más extrínsecos (la autoridad de los teólogos) a los más personales e íntimos: el pensar en Dios durante la oración. En su aspecto positivo nos ofrece una nueva experiencia no cognoscitiva, que consiste en el abandono y unión al amor, operando lo más automáticamente posible en él"²¹¹. El antiintelectualismo quietista hizo del amor vivido en la unión mística vehículo exclusivo y absoluto de una deificación del creyente; su consecuencia coherente fue la doctrina de la *impecabilidad* y la no resistencia a las tentaciones, con el consiguiente riesgo de que la "visión de Dios" viniese a coincidir con la laxitud moral, como parece ser que efectivamente ocurrió. El espíritu de la siguiente afirmación de Sta. Teresa es opuesto al olvido de vicio y virtud, paraíso e infierno que el quietismo propugna, desde la anulación de nuestra voluntad por la de Dios: "No pensemos que está todo hecho en llorando mucho, sino que echemos mano del obrar mucho y de las virtudes -que son las que nos han de hacer al caso- y las lágrimas vénganse cuando Dios las enviare, no haciendo nosotras diligencias para traerlas."²¹²

"El hombre bueno -afirma Eckhart- debe de tal modo conformar su voluntad con la voluntad divina, que quiera cuanto Dios quiera; y como Dios quiere que yo peque de algún modo, yo no querría no haber cometido los pecados, y esta es la verdadera penitencia."²¹³ Por su parte, M. de Molinos escribe: "Entregado a Dios el libre albedrío y abandonado a Él el pensamiento y cuidado de nuestra alma, no hay que tener más cuenta de las tentaciones; ni debe oponérseles otra resistencia que la negativa, sin poner industria alguna; y si la naturaleza se conmueve, hay que dejarla que se conmueva, porque es naturaleza."²¹⁴ Muy diferente es el significado de las palabras de Sta. Teresa: "Pareceros ha, hermanas, que a estas almas que el Señor se comunica tan particularmente (...) que estarán ya tan seguras de que han de gozarle para siempre, que no ternán que temer ni que llorar sus

²¹¹ ABELLÁN, J. L.: El erasmismo español. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1982, pág. 90

²¹² Moradas Sextas, cap. 6, 8-9. Ed. cit., págs. 424-425

²¹³ DENZINGER, 514

²¹⁴ DENZINGER, 1237

pecados. Y será muy gran engaño, porque el dolor de los pecados crece más mientras más se recibe de nuestro Dios. Y tengo yo para mí que, hasta que estemos adonde ninguna cosa puede dar pena, que ésta no se quitará."²¹⁵ "Mucho más se acuerda [el alma] de esto -continúa la Santa- que de las mercedes que recibe, siendo tan grandes (...) Esto de los pecados está como un cieno, que siempre parece se avivan en la memoria, y es harto gran cruz."²¹⁶ Debemos señalar aquí que no encontramos el sentimiento de pesar por las malas acciones entre los místicos orientales. "Es un hecho conocido -escribe el P. Enomiya-Lasalle- que las personas que practican regularmente Yoga o Zen son personas (...) honestas, desinteresadas, amables, pacíficas y prontas a ayudar, y esta circunstancia se considera hasta cierto punto una consecuencia de las anteriores prácticas. Sin embargo, ni el Yoga ni el Zen persiguen directamente el entrenamiento de las virtudes éticas; su meta inmediata es más bien salir de la actitud consciente normal para entrar en otra completamente distinta. Por este motivo tampoco basta con que los discípulos combatan sus malas inclinaciones, sino que además tienen que 'matar' las inclinaciones al bien, es decir, todas las inclinaciones y apetitos en general."²¹⁷

Dentro del Islam -donde la condición pecaminosa se adquiere, no se hereda- los mejores teólogos recomiendan la penitencia y el aborrecimiento del pecado apenas se haya cometido, en atención sobre todo a sus negativas consecuencias personales y sociales. Sin embargo, el papel definitivo jugado en esta religión por la fe en cuanto a la salvación, resta importancia al arrepentimiento y la penitencia, hasta el punto de afirmarse que Allah podría, en su suprema soberanía y absoluta libertad, rechazarlos si ha predestinado a la persona al infierno²¹⁸. A lo largo del *Corán* "no demuestra Mahoma experimentar angustia de corazón o arrepentimiento a la vista de un Dios puro y santo; por consiguiente, no exige a los demás que sientan algo que él mismo

²¹⁵ Moradas Sextas, cap. 7, l. Ed. cit., pág. 423

²¹⁶ *Loc. cit.*, 2

²¹⁷ ENOMIYA-LASALLE, H. M., S. I.: Zen y mística cristiana, págs. 160-161

²¹⁸ *Vid.* CUEVAS, C.: El pensamiento del Islam, pág. 111

no conoció."²¹⁹ Sin salir de Occidente -manteniéndonos dentro de los límites de nuestro trabajo- cabría recordar aquí la soteriología traída por la Reforma protestante, en la que la responsabilidad moral en el hombre juega un mínimo papel en su propia salvación, de acuerdo con la doctrina de la justificación por la fe.

* * *

²¹⁹ W. R. W. GARDNER: The Qur'anic Doctrine of Sin, cit. p. JAMES, E. O.: Introducción a la historia comparada de las religiones. Trad. J. Valiente Malla. Eds. Cristiandad, Madrid, 1973, pág. 225

Conclusiones

1ª/ Gran parte de los representantes de la filosofía antigua y medieval muestra la coherencia entre el realismo, la racionalidad lógico-ontológica y la metafísica que podemos denominar trascendente. La gnoseología cartesiana fundamenta después el conocimiento en la evidencia intuitiva, y la racionalidad lógico-ontológica se ve finalmente limitada por el escepticismo empirista y por ese otro fenomenismo que fue el de Kant. Se impone el primado de la razón práctica y con éste el hombre-voluntad-acción-libertad-vida-historia, que sustituye como objeto de la Metafísica a las cuestiones relativas al ser y al conocimiento. Es el hombre que busca el sentido de su existencia replegándose al mundo cultural e histórico de la vida, en el que ve no sólo una creación suya, sino también el instrumento de su propia autocreación. Es el hombre que no interroga por el ser de las cosas, sino por el significado de las mismas para él.

En tal contexto filosófico, "a la altura de su tiempo", Ortega defiende una razón inseparable de lo *vital*, una razón que constituye la entraña de lo histórico e *histórica* ella misma, cuya manifestación primaria se sitúa en un orden pre-teórico: el orden del encuentro vital entre el yo y las cosas, que supera, en discutible opinión de nuestro autor, la confrontación realismo-idealismo. Se trata para Ortega de la única *razón* capaz de comprender lo humano, porque forma unidad con la evolución de lo humano mismo y no es sino su expresión sistemática. Razón fundamentalmente psicológica, cuya estructura es ella misma evolutiva y que, pensamos nosotros, no va más allá de las manifestaciones históricas y, si pretendiese hacerlo, no podría encontrar a ese intento de trascender más valor ni justificación que, en definitiva, los que emanan de la perspectiva personal. Razón que no deduce ni induce, sólo narra, dice nuestro pensador.

Describe, podemos añadir nosotros; no define, no fundamenta. Se nos ha impuesto una primera conclusión de nuestro trabajo: la razón vital-histórica está dentro del inmanentismo más o menos generalizado en el pensamiento contemporáneo; es razón que se identifica con el vivir, no estando constituida para indagar más allá del dato biográfico. Este dato podrá ser comprendido por ella dentro de las conexiones internas del entramado biográfico, en el que se incluye el entramado social histórico, ya que la *historia* y su inherente *razón* configuran un *sistema*. Pero ninguno de los componentes de tal entramado vital, ni su conjunto, podrá justificar su posible remisión a una realidad idéntica en su mismidad, o trascendente. Planteamientos filosóficos con elementos semejantes a los de Ortega pueden alcanzar, como de hecho ha sucedido -pensemos en Jaspers, Marcel, Unamuno...- una fundamentación de la trascendencia surgida de la profundización en las realidades específicamente humanas; pero en el caso del pensador madrileño no es así; a nuestro parecer, ya en su punto de partida está la presuposición de que ningún dato vital-histórico -entiéndase en sentido amplio- se trasciende a sí mismo, ni oculta significación alguna que haga pensar en un orden de realidad diferente del orden en que el dato se manifiesta. Tal cosa es aún más coherente con el primer planteamiento biologicista orteguiano acerca de la razón, cuya estrechez, sin embargo, dará paso a la posición biograficista característica del Ortega más significativo.

La razón vital no tiene otro "criterio de verdad" -su criterio es más bien de *autenticidad*- que su acuerdo con cada proyecto humano. Todo hombre está obligado a la construcción de *su mundo*, de su propia *perspectiva* intransferible, que es apenas diferenciable de su "yo". La razón orteguiana es el recurso del náufrago existencial lanzado a la vida, o que, ya en ella, se ve abandonado por sus creencias y urgido a dicha construcción. Aunque parece imposible lo primero sin lo segundo, dicha *razón* es instrumento de "salvación", no de conocimiento, porque la relación en que consiste *conocer* implica realidad en sí independiente del sujeto. Ortega escribe sobre la ausencia del ser en sí, tanto en lo que se refiere a la realidad exterior, que se agota en los servicios prestados al proyecto subjetivo, como en el sujeto, del que afirma que no es sino su no ser todavía. Podríamos concluir que Ortega

describe una racionalidad en última instancia incompatible con lo que la filosofía clásica entiende por *conocimiento*, y tal cosa significa la inversión completa de ésta, al tiempo que hace participar a Ortega del núcleo común a los antiintelectualismos contemporáneos. No permanece en pie ningún concepto clásico de la teoría del conocimiento: sujeto, objeto, entendimiento, razón, principios, verdad, etc., ven transformados su definición y su significado, dando lugar a una problemática compleja en la que nos parece que se encuentra el nudo fundamental que concentra las cuestiones más interesantes del orteguismo en su vertiente filosófica, así como también sus respuestas más discutibles: las relativas a la conexión lógica-ontología, o razón-ser.

Los juicios que han venido formulándose sobre la obra orteguiana por parte de sus estudiosos son dispares hasta la oposición. Hemos reflejado al comienzo de nuestro trabajo algunos de ellos acerca del Ortega supuestamente metafísico, si bien debe dejarse constancia, en cualquier caso, del profundo cambio de significado que el término *metafísica* ha sufrido, hasta llegar a designar una especie de pensamiento que renuncia a la investigación sobre el *yo-identidad permanente*, el *ser* y lo *en sí* de las cosas o la existencia de Dios.

En el caso de Ortega, quiere llamarse Metafísica a una teoría de la *vida* en que el *yo* se forja, circunscribiéndose a su entramado personal de relaciones históricas. La vida no puede serlo sino *de* un *yo*, pero al agotarse el mismo en su propio vivir, nos parece problemático que ese *yo* pueda ser considerado realmente *sujeto* de su biografía. El *ser en sí* es puesto en entredicho filosófico como obsoleta construcción del entendimiento. La existencia de Dios, por su parte, no es que no se investigue, sino que no aparece justificada como cuestión filosófica. Es objeto de teólogos. Es problema al que sus preguntas-límite lanzan al científico de la Naturaleza. Es menester de historiador, y de filósofo de lo histórico.

2º/ También sobre el Ortega que hace uso de conceptos tomados de la teología cristiana las opiniones han venido oscilando, desde el completo rechazo hasta la acogida y aun el elogio, al compás de los

cambios que la crítica interna ha ido promoviendo en el seno del catolicismo.

La idea orteguiana de Dios deja a éste en la oscuridad. Dios llega a los escritos de Ortega desde reflexiones ajenas, desde otras filosofías, desde otras circunstancias, desde la indagación sobre otros tiempos o desde la descripción de creencias religiosas. Dios está en la mente de José Ortega y Gasset, pero, a nuestro juicio, no surge de dentro de su raciovitalismo con las necesarias relaciones vinculantes.

No es que Dios no pueda quedar justificado desde el pensamiento orteguiano; opiniones autorizadas estiman la apertura del mismo a Dios. Pero, por tratarse de un racio-vita-historicismo, Dios no puede aparecer en él sino como creación histórica, a través del estudio de los diferentes *mundos* que el hombre forja, hombre que, según Ortega, nace y muere con y en estos mundos históricos.

Entonces, ¿cómo es que nuestro autor pone en relación con Dios algunas de sus nociones más centrales? Así sucede con las de *circunstancia, mundo, perspectiva, punto de vista, creencia, idea, cultura, libertad*. ¿Es que esos conceptos por separado, o en conjunto, apuntan en esa dirección trascendente? Debe emprenderse entonces el análisis de los razonamientos de nuestro autor en cuanto a cada uno de ellos, para reconocer el valor de los mismos. Así lo hemos hecho en nuestro capítulo II, sin poder considerar completamente fundamentada y desarrollada la evolutiva aproximación orteguiana a Dios desde sucesivas claves de su reflexión: Dios es la *cultura*; Dios es la *proyección de lo humano mejor*; Dios es *perspectiva total o absoluta, punto de vista* omniabarcador; Dios es el *plano último* de un mundo en perspectiva; picacho inexpugnable del paisaje humano interior; *fundamento del Universo* permanentemente oculto, nunca *dato*; pensar a Dios es *forzosidad psicológica* o imposición histórica. Particularmente interesante ha resultado la investigación acerca de la *creencia*, concepto por muchas razones central en el vitalismo orteguiano, puesto que viene a confundirse con los de *realidad y vida*. Es clave en su intento de superación del idealismo, intento en nuestra opinión fallido, según hemos expuesto en el capítulo I, por

recaer en otra especie de inmanentismo al que podríamos llamar *vital*. Finalmente, Ortega considera posible la alianza del catolicismo con su noción de *creencia*, lo que nos ha llevado al estudio de sus razonamientos al respecto, próximos a un voluntarismo teológico, en nuestro capítulo III, 10.

3ª/ El Dios del que habla Ortega es el Dios de su patria, de su historia y de su circunstancia, culturalmente cristiana; un resto del Dios que lleva dentro -aunque no lo haya hecho suyo- por su formación religiosa y también filosófica. Acaso quiere Ortega tender puentes hacia ese Dios desde los mencionados conceptos técnicos suyos. Suele recurrir a pasajes bíblicos, adaptándolos a su pensamiento e interpretándolos desde éste; cuando lo hace, se entrecruzan el Dios religioso, el Dios del mito y el Dios que parece dispuesto a dilucidar desde su pensamiento. Situándonos en una posición que afirma la relación entre pensamiento y realidad, así como la validez de los principios lógicos en el conocimiento de lo que las cosas son, el resultado de las reflexiones de Ortega en lo que se refiere al tema que nos ha ocupado aparece en la mayoría de las ocasiones como falta de claridad y rigor en lo filosófico, así como resulta arbitrario en la interpretación teológica, ya que, si bien la teología católica se encuentra en un proceso de revisión interna que obliga a juzgar con cautela su compatibilidad o incompatibilidad con ciertas formas del pensamiento contemporáneo, su posición oficial nuclear apenas se ha modificado.

Cuando Ortega se sirve del Dios del cristianismo lo hace al margen de la enseñanza de la Iglesia y frecuentemente con tratamiento filosófico, lo que plantea un problema de método sobre el que hemos hablado en nuestra Introducción. La exigencia formulada por Laín Entralgo en 1958 sobre la necesidad de una recta crítica de Ortega desde el catolicismo ha sido como invitación para abordar una de las vertientes de nuestra investigación: la teológica. Aunque Dios, como hemos repetido, no brota de su filosofía, debemos pensar que se trata de un Dios, sin embargo, con el que Ortega tiene establecida relación *biográfica*, incluyéndolo en su *perspectiva*: ¿qué fundamento tendrían si no las muchas menciones teológicas -aun excluyendo las puramente

retóricas- que encontramos en sus obras? Pero no puede "salvar" esa relación: en el terreno teológico, Ortega se encuentra, ya desde su primera juventud, al margen de toda religión, a pesar de conservar el respeto por lo que llama "sentido religioso"; en segundo lugar, no acepta la experiencia mística como manifestación de la divinidad. En tercer lugar, su método filosófico, que renuncia a la lógica ontológica, hasta donde llegó a desarrollarse no permite fundamentar a Dios. Carece, en cuarto lugar, de criterios para valorar objetivamente cualquier dato *vital* que pudiera obligar a pensar acerca de Dios. Éste quedará siempre tras el dato, obligando a una reflexión -para Ortega se trataría de una *construcción*- que habrá de ir más allá de lo inmediatamente vivido. La razón vital, sin embargo, permanece en el orden que podríamos llamar de lo experiencial, sin poder entrar en el de la fundamentación, ni siquiera bajo la forma de postulado. Se admiten las llamadas "ultimidades", sí; tanto la vida como la reflexión metódica y sistemática las plantean, incluso desde el campo de las ciencias positivas. Pero Ortega no parece encontrar ámbito propio, específico, para el pensamiento que se ocupa de ellas. Salta, movido por un impulso profundamente arraigado, de la ciencia físico-natural a la Teología, sin pasar por la Metafísica, postergándola, porque defiende una racionalidad que no puede operar en el terreno de lo en sí *meta-vital*. Eso le deja sin posibilidad de tratamiento netamente filosófico de la cuestión de Dios.

Sirva esta reflexión como conclusión final a sumar a las parciales y más pormenorizadas conclusiones que han sido expuestas ya en la Introducción a esta Tesis. Debemos añadir que cuanto se ha expuesto aquí es considerado por nosotros como estimación personal abierta, que aguarda la aparición de nuevas y mejores investigaciones sobre la relación de la racionalidad histórica con lo que podríamos denominar metahistórico. Ésta nos parece que es una de las grandes cuestiones de nuestro tiempo.

* * *

BIBLIOGRAFÍA

A) Fuentes

ORTEGA Y GASSET, J.: Obras Completas. Ed. Revista de Occidente, vols. I-VI, Madrid, 1953-1955

Id.: Obras Completas. Ed. Alianza-Revista de Occidente, vols. VII-XII, Madrid, 1983

Id.: Unas lecciones de Metafísica. Ed. Alianza, Madrid, 1968

Id.: Historia como sistema. Ideas para una historia de la Filosofía. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1971

Id.: ¿Qué es Filosofía? Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1976

Id.: Origen y epílogo de la Filosofía. F.C.E., México, 1977

Id.: Sobre la razón histórica. Col. de P. Garagorri. Ed. Revista de Occidente en Alianza ed., Madrid, 1979

Id.: La deshumanización del arte y otros ensayos de estética. Col. de P. Garagorri. Revista de Occidente en Alianza Ed., Madrid, 1981

Id.: En torno a Galileo. Col. de P. Garagorri. Revista de Occidente en Alianza Ed., Madrid, 1994

Id.: Meditaciones del Quijote (con un apéndice inédito). Col. de P. Garagorri. Ed. Alianza-Revista de Occidente, Madrid, 1994

Id.: Ideas y creencias. (Y otros ensayos de Filosofía) Col. de P. Garagorri. Revista de Occidente en Alianza Ed., Madrid, 1995

ORTEGA SPOTTORNO, S. (ed.): Cartas de un joven español (1891-1908). Eds. El Arquero, Madrid, 1991

ROBLES, L. (ed.): Epistolario completo Ortega-Unamuno. Eds. El Arquero, Madrid, 1987

* * *

B) Para la cuestión teológica en Ortega

ALBRIGHT, G.: "Perspectiva y religión en José Ortega y Gasset". Folia humanística, vol. XI, nº 125, Barcelona, mayo de 1973

ARELLANO, J.: "En la muerte de Don José Ortega y Gasset". Nuestro tiempo, Año II, nº 17, noviembre de 1955

BOERO VARGAS, M.: "Un breve ensayo de Ortega en 'El Espectador': 'Dios a la vista' ". Cuadernos hispano-americanos, nº 404-405, enero-marzo de 1984

CIERCO, E.: "Por un catolicismo postmoderno". Iglesia viva, nºs 35-36, 1971

GARCÍA, C.: "El Dios de Ortega y Gasset". Religión y Cultura, vol. XXIX, nº 135, julio-agosto de 1983

GLEZ. DE CARDEDAL, O.: El poder y la conciencia. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1984

GONZÁLEZ CAMINERO, N., S. J.: "Laicismo y catolicismo en la 'República ideal' de Ortega". Gregorianum, nº 52/4. Universidad Pontificia Gregoriana, Roma, 1971

GOYENECHEA, F.: "Ateísmo e historicismo: Ortega y Gasset". FACULTAD DE TEOLOGIA DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA SALESIANA DE ROMA: El ateísmo contemporáneo. Eds. Cristiandad, 4 vols., Madrid, 1971, vol. II

LAÍN ENTRALGO, P.: "Los católicos y Ortega". Cuadernos hispanoamericanos, vol. 34, nº 101, 1958

Id.: "Modos de ser cristiano". Cuadernos hispanoamericanos, nº 114, 1959

LIRA, O., SS. CC.: Ortega en su espíritu. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1965, 2 vols.

LÓPEZ ARANGUREN, J. L.: La ética de Ortega. Cuadernos Taurus, Madrid, 1959

MARAVALL, J. A.: Ortega en nuestra situación. Cuadernos Taurus, Madrid, 1959

MARGALLO, F.: "¿Es Dios también asunto profano? La teología de Ortega y Gasset". Vida nueva, nº 1601, 3-oct- 1987

Id.: Teología y vida pública. La política, virtud malbaratada. Eds. Paulinas, Madrid, 1993

MARTÍNEZ DÍEZ, J.: Religión y moral en la trayectoria filosófica de Ortega. Ed. Estudio Filosófico, 1957

MORÓN ARROYO, C.: "Filosofía orteguiana y teología católica". Anales de la cátedra "Francisco Suárez". Universidad de Granada, 1967-68, nº 7-8

MUÑOZ-ALONSO, A.: "San Agustín en la obra de Ortega y Gasset". Augustinus I, 1, Madrid, enero-marzo 1956

NATAL ÁLVAREZ, E.: "Ortega y la religión. Nueva lectura". Estudio agustiniano, vol. XXIII, Fascículos I, II y III, Valladolid, 1988

Id.: "El enigma de Ortega y la religión actual". Estudio agustiniano, Valladolid, 1989

ORTEGA SPOTTORNO, M.: Ortega y Gasset, mi padre. Ed. Planeta, Barcelona, 1983

ORTEGA SPOTTORNO, S.: "Relato". José Ortega y Gasset: Imágenes de una vida. Ministerio de Educación y Ciencia-Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 1983

PÉREZ GUTIÉRREZ, F.: Renan en España. (Religión, Ética y Política). Ed. Taurus, Madrid, 1988

RAMÍREZ, S.: ¿Un orteguismo católico? Salamanca, 1958

WALGRAVE, J. H., O. P.: "De Newman a Ortega y Gasset". Revista de Occidente, año III, 2ª ép., nº 32, noviembre de 1965, págs. 133-156

* * *

C) Bibliografía general consultada y, en su caso, citada, sobre el pensamiento de Ortega y sobre las diferentes cuestiones particulares tratadas a propósito del análisis de sus textos

ABAD PASCUAL, J. J.: El método de la razón vital y su teoría. Eds. Teatropoe, Madrid, 1992

ABELLA, R.: La vida cotidiana bajo el régimen de Franco. Ed. Argos-Vergara, Barcelona, 1985

ABELLÁN, J. L.: Ortega y Gasset en la filosofía española. Ensayos de apreciación. Ed. Tecnos, Madrid, 1966

Id.: El erasmismo español. Ed. Espasa-Calpe, 2ª ed. corregida y aumentada, Madrid, 1982

Id.: Historia crítica del pensamiento español. Ed. Espasa-Calpe, vol. V (III), Madrid, 1991

Anales del seminario de Metafísica, XVIII, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad Complutense, Madrid, 1983

ALLISON PEERS, E.: El misticismo español. Ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947

AMENGUAL, G.: Presencia elusiva. Eds. PPC, Madrid, 1997

ARGUMOSA, G.: *Prólogo* a BENDER, H.: Nuestro sexto sentido. Ed. Cymis, Barcelona, 1976

ARISTÓTELES: Metafísica. Trad. V. García Yebra. Ed. Gredos, Madrid, 1970

ARNOLD - EYSENCK - MEILI (dirs.): Diccionario de Psicología. Trad. M. Alvarez de Toledo y A. Rodero. Eds. Rioduero, 3vols. Madrid, 1979

ASCH, S.: Psicología social. Trad. E. Mendelievich. EUDEBA, Buenos Aires, 1968

ASÍN PALACIOS, M.: Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes. Eds. Hiperion, Madrid, 1991

AYALA, F. Y DOBZHANSKY, T., eds.: Estudios sobre la filosofía de la biología. Ed. Ariel, Barcelona, 1983

ARINTERO, J. G., O. P.: La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia. Ed. Fides, Salamanca, 1940

BABIN, P.: He aquí al hombre. Ed. Marova, Madrid, 1971

BALMES, J.: El Criterio. Ed. J. Bergua, Madrid, 1935

BARRAUD, H. J.: Ciencia y Filosofía. Trad. F. Béjar Hurtado. Ed. Gredos, Madrid, 1971

BARTHEL, M.: Lo que dijo verdaderamente la Biblia. Trad. M. Bofill. Eds. Mnez. Roca, Barcelona, 1982

BAYÓN, J.: Razón vital y dialéctica en Ortega. Revista de Occidente, Madrid, 1972

BECK, H.: El Dios de los sabios y de los pensadores. El problema filosófico de Dios. Trad. M. Marín Casero. Ed. Gredos, Madrid, 1968

BERGSON, H.: Las dos fuentes de la moral y la religión. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1962

Id.: Introducción a la Metafísica. La intuición filosófica. Trad. M. Héctor Alberti. Eds. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1979

BLEEKER, C. J. - WIDENGREN, G.: Historia religionum. Manual de historia de las religiones. Trad. J. Valiente Malla. Eds. Cristiandad, Madrid, 1973

BOCHENSKI, J.: El materialismo dialéctico. Trad. R. Drudis Baldrich. Ed. Rialp, Madrid, 1976

Id.: La filosofía actual. Trad. E. Imaz. F.C.E., México, 1965

BOFF, L.: Jesucristo y la liberación humana. Trad. F. Cantalapiedra. Eds. Cristiandad, Madrid, 1981

BONIN, W. F.: Diccionario de Parapsicología. Trad. J. L. Bardasano. Ed. Alianza, 2 vols. Madrid, 1983

BOREL, J. P.: Introducción a Ortega y Gasset. Eds. Guadarrama, Madrid, 1969

BORNKAMM, G.: Pablo de Tarso. Trad. M. Sala y J. M. Vigil. Eds. Sígueme, Salamanca, 1979

BRANDON, S. G. F. (dir.): Diccionario de las religiones comparadas. Trad. J. Valiente Malla. Eds. Cristiandad, 2 vols., Madrid, 1975

BRÉHIER, E.: La filosofía en la Edad Media. Trad. J. López López, UTEHA, México, 1959

BRENNAN, R. E.: Psicología general. Trad. A. Linares Maza. Eds. Morata, Madrid, 1969

BRUNNER, A.: La Religión. Trad. Alejandro Ross. Ed. Herder, Barcelona, 1963

BUNGE, M.: Materialismo y ciencia. Ed. Ariel, Barcelona, 1981

BURNETT TYLOR, E.: La religión en la cultura primitiva. Trad. M. Suárez. Ed. Ayuso, Madrid, 1981

CACHO VIÚ, V.: "Ortega y el espíritu del 98". Revista de Occidente, nº 48-49, Madrid, mayo de 1985

CAPEK, M.: El impacto filosófico de la física contemporánea. Trad. E. Gallardo Ruiz. Ed. Tecnos, Madrid, 1965

CASSIRER, E.: El problema del conocimiento. Trad. W. Roces. F.C.E., México, 1963, 4 vols.

Catecismo de la Iglesia Católica. Asociación de Editores del Catecismo, Madrid, 1992

CATURELLI, A.: La Filosofía. Ed. Gredos, 2ª ed. revisada y aumentada, Madrid, 1977

CEREZO GALÁN, P.: La voluntad de aventura. Ed. Ariel, Barcelona, 1984

Id. (ed.): Ortega y Gasset. Antología. Eds. Península, Barcelona, 1991

Clavileño: *En la jubilación de D. José Ortega y Gasset*. Nº 24, año IV, nov-dic, 1953, págs. 44-83

COLOMER, E., S. J. (recop.): El ateísmo en nuestro tiempo. Ed. Nova Terra, Barcelona, 1967

COMTE, A.: Discurso del espíritu positivo. Trad. J. Marías. Ed. Alianza, Madrid, 1980

CONGAR, Y.: La fe y la teología. Trad. E. Molina. Ed. Herder, Barcelona, 1970

CONFUCIO y MENCIO: Los Libros Canónicos Chinos. Trad. y Ed. J. B. Bergua, Madrid, 1969

CONAN DOYLE, A.: El espiritismo. Su historia, sus doctrinas, sus hechos. Trad. E. Díaz Retg. Ed. Schapire, Buenos Aires, 1952

COPLESTON, F., S. I.: Philosophers and philosophies, Cap. 14: "Ortega y Gasset and the philosophical relativism". Search Press, Tunbridge Wells, Kent, 1976

Id.: Historia de la Filosofía. Trad. J. M. Gª de la Mora - M. Sacristán, 9 vols. Ed. Ariel, Barcelona, 1980

CORETH, E.: Cuestiones fundamentales de hermenéutica. Trad. M. Bafasch. Ed. Herder, Barcelona, 1971

Cuadernos hispanoamericanos, nº 440-41: "Miguel de Unamuno", Í.C.I., 1987

Cuenta y razón, nº 11: *Centenario de José Ortega y Gasset*. Nº 11, mayo-junio, 1983

CUEVAS, C.: El pensamiento del Islam. Contenido e Historia. Influencia en la Mística española. Ed. Istmo, Madrid, 1972

CHAMIZO, P. J.: Ortega y la cultura española. Ed. Cincel, Madrid, 1985

CHARBONNEAU, P. E.: El hombre en busca de Dios. Trad. Diorki. Ed. Herder, Barcelona, 1985

CHARPENTIER, E.: Para leer el Nuevo Testamento. Trad. N. Darrical. Ed. Verbo divino, Estella, 1982

CHAUCHARD, P.: Por un cristianismo sin mitos. Trad. A. Salsas. Ed. Fontanella, Barcelona, 1967

DAVIES, P.: Dios y la nueva Física. Trad. J. Vilá. Ed. Salvat, Barcelona, 1986

DECHANET, J. M., O. S. B. : Yoga cristiano en diez lecciones. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1982

DENZINGER, H. J.: El magisterio de la Iglesia. Trad. D. Ruiz Bueno. Ed. Herder, Barcelona, 1963

DÍAZ DE CERIO, F.: Ortega y Gasset y la conciencia histórica. Ed. Juan Flors, Barcelona, 1961

DIEL, P.: Dios y la divinidad. Historia y significado de un símbolo. Trad. L. Arjona. F.C.E., México, 1986

DORSCH, F.: Diccionario de Psicología. Trad. I. Antich. Ed. Herder, Barcelona, 1978

DRIESCH, H.: Metafísica. Trad. M. Schez. Barrado. Ed. Labor, Barcelona, 1930

- DUMMET, M.: La verdad y otros enigmas. F.C.E., México, 1990
- ECCLES, J.: La psique humana. Trads. C. G^a Trevijano, J. Cabrera, A. Jiménez Perona. Ed. Tecnos, Madrid, 1986
- ELIADE, M.: Yoga, inmortalidad y libertad. Trad. S. de Aldecoa. Ed. La Pléyade, Buenos Aires, 1977
- Id.*: Mitos, sueños y misterios. Trad. M. de Albuquerque. Ed. Grupo Libro 88, Madrid, 1991
- Id.*: Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Trad. J. Valiente Malla. Eds. Cristiandad, Madrid, 1978, 4 vols.
- ELLACURÍA, I., S. J.: "Ortega y Gasset: Hombre de nuestro ayer". ECA, San Salvador, 1955
- Id.*: "Ortega y Gasset, desde dentro". ECA, San Salvador, junio de 1956
- Id.*: "¿Quién es Ortega y Gasset?". ECA, San Salvador, noviembre de 1956
- ENOMIYA-LASALLE, H. M., S. I. : Zen, un camino hacia la propia identidad. Trad. O. Vinuesa. Ed. Mensajero, Bilbao, 1980
- Id.*: La meditación, camino para la experiencia de Dios. Trad. A.M^a Schlütter. Ed. Sal Terrae, Santander, 1981
- Id.*: Zen y mística cristiana. Trad. A.M^a Schlüter. Eds. Paulinas, Madrid, 1991
- ESQUIVEL, J. (recop.): La polémica del materialismo. Ed. Tecnos, Madrid, 1982
- EUCKEN, R.: El hombre y el mundo. Trad. E. Ovejero y Maury. Ed. Daniel Jorro, Madrid, 1926
- EY, H.: La conciencia. Trad. Bartolomé Garcés. Ed. Gredos, Madrid, 1967
- EY, H.-BERNARD, P.-BRISSET, CH.: Tratado de Psiquiatría. Trad. C. Ruiz-Ogara. Ed. Toray-Masson, Barcelona, 1966

FABRO, C.: Drama del hombre y misterio de Dios. Trad. J. Redo Llopart y V. Peral. Ed. Rialp. Madrid, 1977

FERNANDEZ LARRAIN, S. (recop. y pról.): Cartas inéditas de Miguel de Unamuno. Eds. Rodas, Madrid, 1972

FDEZ. DE LA MORA, G.: Ortega y el 98. Ed. Rialp, Madrid, 1961

Id.: Filósofos españoles del siglo XX. Ed. Planeta, Barcelona, 1987

FERRATER MORA, J.: Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía. Ed. Seix Barral, Barcelona, 1973

Id.: Diccionario de Filosofía. Ed. Alianza, 4 vols., Madrid, 1982

Id.: La filosofía en el mundo de hoy. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1959

Id.: La filosofía actual. Ed. Alianza, Madrid, 1969

Id.: Las crisis humanas. Ed. Alianza, Madrid, 1983

FEUERBACH, L.: La esencia del cristianismo. Trad. J. L. Iglesias. Ed. Sígueme, Salamanca, 1975

FICHTE, J. G.: Doctrina de la Ciencia. Trad. J. Cruz. Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1975

FLEW, A.: Dios y la filosofía. Trad. M. Pérez Rivas. Ed. El Ateneo, Buenos Aires, 1976

FOULQUIÉ, P.: Diccionario del lenguaje filosófico. Ed. Labor, Barcelona, 1967

FRAZER, J. G.: La rama dorada. Magia y Religión. Trads. E. y T. Campuzano. F.C.E., Madrid, 1981

FRIES, H.: Creer y saber. Eds. Guadarrama, Madrid, 1963

Id. (dir.): Conceptos fundamentales de Teología. Trad. dir. p. A. de la Fuente Adánez. Eds. Cristiandad, Madrid, 1967, 4 vols.

FROMM, E.: El dogma de Cristo. Trad. G. Steenks. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1976

GADAMER, H.: "W. Dilthey y Ortega y Gasset: un capítulo de la historia intelectual de Europa". Revista de Occidente, nº 48-49, Madrid, mayo de 1985

GANIVET, A.: Granada la Bella e Idearium español. Ed. Círculo de Amigos de la Historia, Barcelona, 1974

GARDET, L.: Experiencias místicas en tierras no cristianas. Trad. J. Guerrero. Eds. Studium, Madrid, 1970

GARCÍA MORENTE, M.: Escritos desconocidos e inéditos. B.A.C., Madrid, 1987

GARAGORRI, P.: Introducción a Ortega. Ed. Alianza, Madrid, 1970

Id.: La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri. Ed. Alianza, Madrid, 1985

Id.: "El tema de Ortega". Cuadernos hispanoamericanos, nº 403-405, enero-marzo de 1984

GARCÍA-MURGA, J. R.: El Dios del Antiguo Testamento. Ed. Fundación Santa María, Madrid, 1985

GARRIDO, M.: "El yo y la circunstancia", Teorema, vol. XIII/3 y 4, Universidad Complutense, Madrid, 1983, págs. 309-343

Id.: Prólogo a NIETZSCHE, F. - VAIHINGER, H.: Sobre verdad y mentira. Ed. Tecnos, Madrid, 1990

GARRIGOU-LAGRANGE, R.: Las fórmulas dogmáticas. Su naturaleza y su valor. Trad. R. Blázquez. Ed. Herder, Barcelona, 1965

GEFFRÉ, C.: El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. ensayos de hermenéutica teológica. Trad. J. Fdez. Zulaica. Eds. Cristiandad, Madrid, 1984

GEORGE, A. - GRELOT, P. (dirs.): Introducción a la Biblia. Trad. J. Cabanes y M. Villanueva. Ed. Herder, Barcelona, 1982

GERBOD, P.: Europa cultural y religiosa, de 1815 a nuestros días. Trad. Roser Berdagué. Ed. Labor, Barcelona, 1982

GILSON, E.: La Filosofía en la Edad Media. Trad. A. Pacios y S. Caballero. Ed. Gredos, Madrid, 1976

GLEASON, R. W.: La gracia. Trad. J. Vallverdú. Ed. Herder, Barcelona, 1964

GÓMEZ CAFFARENA, J. - MARTIN VELASCO, J.: Filosofía de la Religión. Revista de Occidente, Madrid, 1973

GÓMEZ CAMBRES, G.: Presencia de Ortega. Ed. Librería Agora, Málaga, 1990

GLEZ. BLASCO, P. - GLEZ.-ANTEO, J.: Religión y sociedad en la España de los años noventa. Eds. SM, Madrid, 1992

GONZÁLEZ DEL ESTAL, G.: "Como en un espejo. La fe: fundamentos antropológicos". Biblia y fe, nº 31, Madrid, 1985

GÖSSMANN, E.: Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media. Trad. M. Pozo. B.A.C., Madrid, 1975

GRACIA, D.: Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri. Ed. Labor, Barcelona, 1986

GRAEF, H.: Historia de la mística. Trad. E. Martí Lloret. Ed. Herder, Barcelona, 1970

GRASSET, J.: Los límites de la Biología. Trad. A. Bernabéu. Eds. Sáez de Jubera, hnos., Madrid, 1907

GRENIER, J.: Sobre el espíritu de ortodoxia, Monte Avila eds., Caracas, 1969

GONZÁLEZ CAMINERO, N.: Unamuno y Ortega. Estudios. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1987

GLEZ. DE CARDEDAL, O.: "Ortega y Gasset. Memoria agradecida en el 25 aniversario". El Ciervo, nº 356, 1980

GRANELL, M.: Ortega y su filosofía. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1960

GRAY, R.: José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad. Trad. R. Luca de Tena. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1994

GUIGNEBERT, CH.: El cristianismo antiguo. Trad. N. Orfila. F.C.E., México, 1983

Id.: El cristianismo medieval y moderno. Trad. N. Orfila. F.C.E., México, 1969

GUIZOT, F.: Historia de la civilización en Europa. Trad. F. Vela. Ed. Alianza, Madrid, 1968. Prólogo de Ortega y Gasset.

GUY, A.: Los filósofos españoles de ayer y hoy. Ed. Losada, Buenos Aires, 1966

GUY, A.: Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1968

Id.: Historia de la filosofía española. Ed. Anthropos, Barcelona, 1985

HAAG, H. - VAN DER BORN, A. - AUSEJO, S. (dirs.): Diccionario de la Biblia. Trad. S. de Ausejo, O. F. M. Cap. Ed. Herder, Barcelona, 1963

HAVEMANN, R.: Dialéctica sin dogma. Trad. M. Sacristán. Ed. Ariel, Barcelona, 1967

HAWKING, S.: Historia del tiempo. Trad. M. Ortuño. Ed. Crítica, Barcelona, 1988

HEISENBERG, W.: Más allá de la Física. Trad. C. Carreras. B.A.C., Madrid, 1974

Id.: La imagen de la naturaleza en la Física actual. Trad. G. Ferraté. Ed. Ariel, Barcelona, 1976

Id.: Diálogos sobre la Física cuántica. Trads. W. Strobl y L. Pelayo. B.A.C., Madrid, 1972

Id.: Encuentros y conversaciones con Einstein y otros ensayos. Trad. M. Paredes. Ed. Alianza, Madrid, 1979

HERISEÉ, M. - EPARVIER, J.: Los milagros. Trad. A. Ferrer. Ed. Bruquera, Barcelona, 1972

HESSEN, J.: Teoría del conocimiento. Trad. J. Gaos, Ed. Losada, Buenos Aires, 1958

Id.: Tratado de Filosofía. Trad. J. A. Vázquez. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1976

HIRSCHBERGER, J.: Historia de la Filosofía. Ed. Herder, Barcelona, 1967. Trad.: Luis Martínez Gómez, S. I. (autor asimismo de la "Síntesis de historia de la filosofía española" que figura al final de la obra).

HORIA, V.: Encuesta detrás de lo visible. Ed. Plaza y Janés, Barcelona, 1975

HUSSERL, E.: Investigaciones lógicas. Trad. M. G^a Morente y J. Gaos. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1976

IOVCHUK - OIZERMAN - SHCHIAPANOV: Compendio de historia de la Filosofía. Trad. J. Lain Entralgo. Eds. Pueblos Unidos, Montevideo, 1969, 2 vols.

IRIARTE, J.: Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina. Ed. Razón y fe, Madrid, 1942

JACOT: Materia y vida. Trad. G. Sans Huélin. Ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1954

JAEGER, W.: La teología de los primeros filósofos griegos. Trad. J. Gaos. F.C.E., Madrid, 1978

Id.: Cristianismo primitivo y paideia griega. Trad. E. C. Frost. F.C.E., México, 1974

Id.: Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual. Trad. J. Gaos. F.C.E., Madrid, 1983

JAMES, E. O.: Introducción a la historia comparada de las religiones. Trad. J. Valiente Malla. Eds. Cristiandad, Madrid, 1973

JAMES, W.: Pragmatismo. Trad. L. Rguez. Aranda. Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1967

Id.: Las variedades de la experiencia religiosa. Trad. F. Yvars. Eds. Península, Barcelona, 1986

JEANS, J.: Historia de la Física hasta mediados del siglo XX. Trad. M. Hdez. Barroso. F.C.E., México, 1982

JIMÉNEZ MORENO, L.: Práctica del saber en filósofos españoles. Gracián, Unamuno, Ortega y Gasset, E. D'Ors, Tierno Galván. Ed. Anthropos, Barcelona, 1991

JORDAN, P.: El hombre de ciencia ante el problema religioso. Trad. D. Romero. Ed. Guadarrama, Madrid, 1972

KEDROV, M.B. - SPIRKIN, A.: La Ciencia. Trad. J. M^a Bravo. Ed. Grijalbo, México, 1968

KLIMKE, F., S. J. - COLOMER, E., S. J.: Historia de la Filosofía. Ed. Labor, 3^a ed. revisada y aumentada, Barcelona, 1961. (Incluye ROIG GIRONELLA: *Apéndice sobre filosofía española*)

KOLAKOWSKI, L.: La filosofía positivista. Ciencia y filosofía. Trad. G. Ruiz-Ramón. Eds. Cátedra, Madrid, 1979

KÖNIG, F.: Diccionario de las religiones. Trad. E. Valentí. Ed. Herder, Barcelona, 1864

KRINGS, H., BAUMGARTNER, H. M., WILD, CH., ET AL.: Conceptos fundamentales de filosofía. Trad. R. Gabás. Ed. Herder, Barcelona, 1977

KÜNG, H.: Ser cristiano. Trad. J. Bravo Navalpotro. Eds. Cristiandad, Madrid, 1977

Id.: ¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo. Trad. J. M^a Bravo Navalpotro. Eds. Cristiandad, Madrid, 1979

Id.: ¿Vida eterna? Respuesta al gran interrogante de la vida humana. Trad. J. M^a Bravo Navalpotro. Eds. Cristiandad, Madrid, 1983

Id.: La Iglesia. Trad. D. Ruiz Bueno. Ed. Herder, Barcelona, 1969

LAFARGUE, P.: ¿Por qué cree en Dios la burguesía? Eds. Júcar, Madrid, 1980

LAÍN ENTRALGO, P.: La generación del 98. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1959

Id.: Cuerpo y alma. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1991

LALANDE, A.: Vocabulario técnico y crítico de la Filosofía. Ed. El Ateneo, Buenos Aires, 1967

LALOUP, J. y NELIS, J.: Cultura y civilización. Iniciación al humanismo histórico. Trad. V. Ruilope. Eds. Dinor, San Sebastián, 1962

LANDÉ, A.: Nuevos fundamentos de la mecánica cuántica. Trad. V. Schez. de Zavala. Ed. Tecnos, Madrid, 1968

LE CRON, L. M.: Autohipnotismo. Trad. L. de Paiz. Ed. Diana, México, 1981

LEEuw G. VAN DER: Fenomenología de la Religión. Trad. E. de la Peña. F.C.E., México, 1975

LEMIUS, J. B.: Catecismo sobre el Modernismo, según la Encíclica Pascendi dominici gregis, de San Pío X. Trad. A. Araoz. Ed. Iction, Buenos Aires, 1980

LÉON-DUFOUR, X.: Los Evangelios y la historia de Jesús. Eds. Cristiandad, Madrid, 1982

Id.: Vocabulario de Teología bíblica. Trad. A. Ros, rev. p. A. Losada y J. Alonso, SS. II.. Ed. Herder, Barcelona, 1967

LEVINE, E.: Un judío lee el Nuevo Testamento. Eds. Cristiandad, Madrid, 1980

LOHSE, E.: Introducción al Nuevo Testamento. Trad. C. Ruiz-Garrido. Eds. Cristiandad, Madrid, 1975

LÓPEZ ARANGUREN, J. L.: La crisis del catolicismo. Ed. Alianza, Madrid, 1969

LÓPEZ FRÍAS, F.: Ética y Política. En torno al pensamiento de Ortega y Gasset. Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1985. Prólogo de J. Marías

LÓPEZ-GAY, J., S. I.: La mística del budismo. Los monjes no cristianos del Oriente. B.A.C., Madrid, 1974

LÓPEZ IBOR, J. J.: La agonía del psicoanálisis. Ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1951

Id.: De la noche oscura a la angustia. Ed. Garsi, Madrid, 1982

LÓPEZ QUINTÁS, A.: Filosofía española contemporánea. B.A.C., Madrid, 1970

Id.: El pensamiento filosófico de Ortega y D'Ors. Ed. Guadarrama, Madrid, 1972

LORTZ, J.: Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento. Trads. A. Andreu R. y J. Rey Marcos, rev. p. J. M^a Bravo Navalpotro. Eds. Cristiandad, Madrid, 1982, 2 vols.

LUSTIGER, J. M.: La elección de Dios. Trad. T. Arbó. Ed. Planeta, Barcelona, 1989

MACQUARRIE, J.: El pensamiento religioso en el siglo XX. Trad. J. Estruch. Ed. Herder, Barcelona, 1975

MANKELIUNAS, M.V.: Psicología de la religiosidad. Eds. Religión y Cultura, Madrid, 1961

MARAVALL CASESNOVES, D.: Grandes problemas de la filosofía científica. Ed. Nacional, 1973

MARCEL, G.: El misterio del ser. Trad. M^a Eugenia Valentié. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1964

MARÍAS, J.: Problemas del cristianismo. B.A.C., Madrid, 1979

Id.: Introducción a la Filosofía. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1948

MARÍAS, J.: La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri. Ed. Espasa- Calpe, Madrid, 1948

Id.: Acerca de Ortega. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1971

Id.: Ortega I. Circunstancia y vocación. Ed. Alianza, Madrid, 1983

Id.: Ortega II. Las trayectorias. Ed. Alianza, Madrid, 1984

MÁRQUEZ, A.: Los alumbrados. Orígenes y filosofía. 1525-1559. Ed. Taurus, Madrid, 1972

MARRERO, V.: Ortega, filósofo "mondain". Ed. Railp, Madrid, 1961

MARTINA, G.: La Iglesia, de Lutero a nuestros días. Trad. J. L. Ortega. Eds. Cristiandad, Madrid, 1974, 4 vols.

MENÉNDEZ PELAYO, M.: La mística española. Ed. Afrodisio Aguado, Madrid, 1956

MICHEL, A.: El misticismo. Trad. A. M^a de la Fuente. Ed. Plaza y Janés, Barcelona, 1979

MIR Y NOGUERA, J., S. I. : El milagro. Librería Católica de Gregorio del Amo, Madrid, 1895

MIRET MAGDALENA, E.: La revolución de lo religioso. Eds. Paulinas, Madrid, 1976

MITRE, E.: Judaísmo y Cristianismo. Raíces de un gran conflicto histórico. Eds. Istmo, Madrid, 1980

MOELLER, CH.: Mentalidad moderna y evangelización. Trad. E. Martí Lloret. Ed. Herder, Barcelona, 1964

- MOLINUEVO, J. L.: El idealismo de Ortega. Eds. Narcea, Madrid, 1984
- MOMIGLIANO, A.: De paganos, judíos y cristianos. Trad. S. Mastrangelo. F.C.E., México, 1992
- MONDEN, L.: El milagro, signo de salud. Trad. D. Ruiz Bueno. Ed. Herder, Barcelona, 1963
- MONDOLFO, R.: El pensamiento antiguo. Trad. S. A. Tri. Ed. Losada, 2 vols., Buenos Aires, 1980
- MONOD, J.: El azar y la necesidad. Trad. L. Ferrer Lerín. Eds. Tusquets, Barcelona, 1981
- MOREUX, TH.: Los confines de la ciencia y la fe. Trad. F. Almela y Vives. Ed. Aguilar, Madrid, 1929
- MORÓN ARROYO, C.: El sistema de Ortega y Gasset. Eds. Alcalá, Madrid, 1968
- MOWINCKEL, S.: El que ha de venir. Mesianismo y Mesías. Trad. L. Gómez. Eds. Fax, Madrid, 1975
- MUCK, O.: Doctrina filosófica de Dios. Trad. C. Gancho. Ed. Herder, Barcelona, 1986
- MUGUERZA, J.: La concepción analítica de la Filosofía. Ed. Alianza, Madrid, 1981
- NICOL, E.: Historicismo y existencialismo. Ed. Tecnos, Madrid, 1960
- Id.*: El problema de la filosofía hispánica. Ed. Tecnos, Madrid, 1961
- NICHOLSON, R. A.: Los místicos del Islam. Ed. Diana, México, 1975
- NIETZSCHE, F.: El crepúsculo de los ídolos. Trad. A. Schez. Pascual. Ed. Alianza, Madrid, 1981
- ODIER, D. Y SMEDT, : Las místicas orientales. Trad. C. Ayala. Ed. Mnez. Roca, Barcelona, 1972

OPARIN, A.: El origen de la vida. Trad. L. González M. Editores Mexicanos Unidos, México, 1981

ORRINGER, N. R.: Ortega y sus fuentes germánicas. Ed. Gredos, Madrid, 1979

Id.: "Ortega, discípulo rebelde. Hacia una nueva historia de sus ideas". Teorema, vol. XIII/3-4. Universidad Complutense de Madrid, 1983, págs. 543-574

Id.: Unamuno y los protestantes liberales (1912). Ed. Gredos, Madrid, 1985

PAPP, D.: La doble faz del mundo físico. Ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1949

PAREJA, F. M.: La religiosidad musulmana. B.A.C., Madrid, 1975

PENFIELD, W.: El misterio de la mente. Trad. S. Pérez Fuentes. Eds. Pirámide, Madrid, 1977

PÉREZ REMÓN, J.: Misticismo oriental y misticismo cristiano. Caso típico: Teresa de Jesús, Universidad de Deusto - Mensajero, Bilbao, 1985

PFEIL, H.: Existencialismo. Trad. C. Ruiz-Garrido. Ed. FAX, Madrid, 1964.

PINARD DE LA BOULLAYE, H., S. I.: Estudio comparado de las religiones. Trad. C. G. Goldaraz, S. J. Ed. Juan Flors, 2 vols., Barcelona, 1964

PINILLOS, J. L.: "Las investigaciones psicológicas de Ortega". Teorema, vol. XVIII/3-4, Universidad Complutense de Madrid, 1983, págs. 495-503

Id.: "Ortega y la psicología". Campus, nº 3-4, Universidad de Alicante, invierno-primavera de 1984, págs. 37-44

PIÑERO, A.: Breve introducción al estudio del Nuevo Testamento. Eds. Clásicas, Madrid, 1994

Id. (Ed.): Orígenes del Cristianismo. Eds. El Almendro -Universidad Complutense de Madrid, Córdoba, 1991

PLATÓN: Las Leyes. Trad. J. M. Pabón y M. Fdez.-Galiano. Ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960

POINCARÉ, H.: El valor de la ciencia. Trads. A. Besio y J. Banfi. Librería Gutenberg de José Ruiz, Madrid, 1906

PÖLL, W.: Psicología de la Religión. Trad. I. Antich. Ed. Herder, Barcelona, 1969

POPPER, K. - ECCLES, J.: El yo y su cerebro. Trad. C. Solís Santos. Ed. Labor, Barcelona, 1982

POROT, A. (dir.): Diccionario de Psiquiatría. Clínica y terapéutica. Trad. Dr. A. Pons Clotet. Ed. Labor, 2ª ed., Barcelona, 1967

POULAT, E.: La crisis modernista. (Historia, dogma y crítica). Trad. M. A. Argal. Ed. Taurus, Madrid, 1974 (Paris y Tournai (Bélgica), 1962)

POUPARD, P.: "La herencia cristiana de la cultura europea". Atlántida, nº 2/1990

PUECH, H.-CH.: Historia de las religiones. Trad. L. Barruti, J. L. Ortega Matas, A. Cardín Garay, rev. P. R. Valdés del Toro. Eds. Siglo XXI, 2 vols., Madrid, 1979

Id.: En torno a la Gnosis. Trad. F. Pérez Gutiérrez. Eds. Taurus, Madrid, 1982

QUÍLES, I.: "Ensimismamiento y esencia del hombre, según Ortega y Gasset". Ciencia y fe, año 13, nº1, 1957

RÁBADE ROMEO, S.: Verdad, conocimiento y ser. Ed. Gredos, Madrid, 1965

Id.: Descartes y la gnoseología moderna. Ed. G. del Toro, Madrid, 1971

Id.: Ortega y Gasset. Filósofo. Hombre, conocimiento y razón. Ed. Humanitas, 1983

- Id.*: La razón y lo irracional. Ed. Complutense, Madrid, 1994
- RAE, A.: Física cuántica. ¿Ilusión o realidad? Trad. M. Ferrero Melgar. Ed. Alianza, 1988
- RAHNER, K.: Escritos de Teología. Trad. J. Aguirre. Eds. Taurus, Barcelona, 1961-1969, 7 vols.
- RAHNER, K. - WEGER, K. H.: ¿Qué debemos creer todavía? Propuestas para una nueva generación. Trad. J. C. Rguez. Herranz. Ed. Sal Terrae, Santander, 1980
- RAMÍREZ, S.: La filosofía de Ortega y Gasset. Ed. Herder, Madrid, 1958
- RATZINGER, J. (ed.): Dios como problema. Trad. J. M^a Bravo Navalpotro. Eds. Cristiandad, Madrid, 1973
- REDONDO, G.: Las empresas políticas de Ortega y Gasset. Ed. Rialp, Madrid, 1970, 2 vols.
- REINACH, S.: Orfeo. Historia general de las religiones. Cía. General de Ediciones, México, 1980
- Revista de Occidente, Número Extraordinario: *Ortega, vivo*, nº 24-25, mayo de 1983
- Revista de Occidente: *Ortega y Gasset: tres inéditos*. Nº 108, mayo, 1990
- Revista de Occidente: *Ortega y Gasset: juventud y heterodoxias. María Zambrano: tres cartas a Ortega*. Nº 120, mayo, 1991
- Revista de Occidente: *Ortega y Gasset: 41 notas inéditas. Hans Blumberg: Sobre la metáfora*. Nº 132, mayo, 1992
- Revista de Occidente: *Ortega: estilos de comunicación*. Nº 192, mayo, 1997
- REGALADO GARCÍA, A.: El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger. Ed. Alianza, Madrid, 1990

REY ALTUNA, L.: La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos. Ed. Gredos, Madrid, 1959

RICHET, CH.: Tratado de Metapsíquica. Ed. Araluce, Barcelona, 1923

RIVERA DE VENTOSA, E.: Unamuno y Dios. Ed. Encuentro, Madrid, 1985

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A.: "La liberación del idealismo en Ortega". Cuenta y Razón, nº 6, 1982

Id.: Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega. Ed. Alianza, Madrid, 1985

ROGIER, L. J. - AUBERT, R. - KNOWLES, M. D. (dirs.): Nueva Historia de la Iglesia. Trad. T. Muñoz Schiaffino. Eds. Cristiandad, Madrid, 1977

ROSENFELD, L.: "Consideraciones no filosóficas sobre la causalidad en Física". VV.AA.: Las teorías de la causalidad. Trad. M. A. Quintanilla. Ed. Sígueme, Salamanca, 1977

ROSSI, A., SALMERÓN, F., VILLORO, L., XIRAU, R.: José Ortega y Gasset. F.C.E., México, 1984

RUEFF, J.: Visión cuántica del Universo. Trad. J. M. Velloso. Ed. Guadarrama, Madrid, 1968

RUNES, D., dir.: Diccionario de Filosofía. Trad. dir. p. M. Sacristán. Ed. Grijalbo, Barcelona, 1969

SAHAGÚN LUCAS, J. DE: Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión. Eds. Sígueme, Salamanca, 1982

SAINTYVES, P.: Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos. Ensayo de mitología comparada. Trad. J. C. Bermejo. Ed. Akal-Universitaria, Madrid, 1985

SAIZ BARBERÁ, J., pbro.: Filosofía y mística. Ed. Goce, Madrid, 1957

SALAS, A., O.S.A.: Biblia y Catequesis. Ed. Biblia y fe, Escuela Bíblica, Madrid, 1982, 4 vols.

SALET, G.: Azar y certeza. Trad. J. Garrido. Ed. Alhambra, Madrid, 1975

SAN AGUSTÍN: La Ciudad de Dios. Trad. S. Santamarta y M. Fuertes. B.A.C., Madrid, 1977

SAN AGUSTÍN: Confesiones. Trad. E. Zeballos y E. Bayo. Ed. Plaza y Janés, Barcelona, 1961

SAN JUAN DE LA CRUZ: Cántico espiritual. Poesías. Ed., estudio y notas de C. Cuevas. Alhambra, Madrid, 1979

SANTA TERESA DE JESÚS: Obras Completas, 2ª ed. rev., B.A.C., Madrid, 1967

SANTO TOMÁS DE AQUINO: Suma contra los Gentiles. Trad. L. Robles y A. Robles, OO. PP. B.A.C., Madrid, 1968

SARTRE, J. P.: El existencialismo es un humanismo. Trad. V. Prati. Ed. Sur, Buenos Aires, 1973

SAYÉS, J. A.: Existencia de Dios y conocimiento humano. Universidad Pontificia, Salamanca, 1980

SCHELER, M.: Sociología del saber. Trad. J. Gaos. Ed. Siglo veinte, Buenos Aires, 1973

SCHIERSE, F. J.: Introducción al Nuevo Testamento. Trad. A. Mnez. de Lopera. Ed. Herder, Barcelona, 1983

SCHIFFERS, N.: Preguntas de la Física a la Teología. Trad. M. Villanueva. Ed. Herder, Barcelona, 1972

SCHILLEBEECKX, E.: Cristo y los cristianos. Gracia y liberación. Trad. A. Aramayona y A. de la Fuente. Eds. Cristiandad, Madrid, 1982

SCHRÖDINGER, E.: ¿Qué es la vida? Trad. R. Guerrero. Ed. Tusquets, Barcelona, 1983

Id.: Mi concepción del mundo. Trad. J. Fingerhut. Ed. Tusquets, Barcelona, 1988

SCIACCA, M. F.: Dios y la religión en la filosofía actual. Trad. A. Pacios López. Ed. Miracle, Barcelona, 1957.

Id.: Historia de la Filosofía. Trad. A. Muñoz Alonso. Ed. L. Miracle, Barcelona, 1950

SERTILLANGES, A.D.: El cristianismo y las filosofías. Trad. C. Schez. Gil. Ed. Gredos, Madrid, 1966

SEVERINO, E.: La filosofía antigua. Trad. J. Bignozzi. Ed. Ariel, Barcelona, 1986

SILVER, PH. W.: Fenomenología y razón vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset. Ed. Alianza, Madrid, 1978

Id.: "Ortega, Husserl y Aristóteles. Un comentario sobre el 'Ensayo de estética a manera de prólogo' de Ortega". Diálogos, vol. 12, nº 4 (70), México, julio-agosto de 1976, págs. 23-25

SIMMEL, G.: Problemas fundamentales de la filosofía. Trad. H. Rogel, U.T.E.H.A., México, 1961

STAEHLIN, C. M^a, S. I.: Apariciones. Ensayo crítico. Ed. Razón y fe, Madrid, 1954

STENSON, S. H.: Sentido y no sentido de la Religión. Trad. J. Godo Costa. Ed. Kairós, Barcelona, 1970

TEILHARD DE CHARDIN, P.: El fenómeno humano. Trad. M. Crusafont. Ed. Taurus, Madrid, 1963

TEOREMA, vol. III/1, Depto. Lógica y F. de la Ciencia de la Univ. de Valencia, 1973, págs. 130-131: "Teorema entrevista a Gustavo Bueno".

THURSTON, H., S. J.: Los fenómenos físicos del misticismo. Eds. Dinor, San Sebastián, 1953

TIZANÉ, E.: Sur la piste de l'homme inconnu. (Les phénomènes de hantise et de possession). Amiot-Dumont, Paris, 1951

TORRENTE BALLESTER, G.: Panorama de la literatura española actual, Eds. Guadarrama, Madrid, 1956

TOYNBEE, A.: El historiador y la Religión. Trad. A. L. Bixio. Ed. Emecé, Buenos Aires, 1958

TRESMONTANT, C.: Los problemas del ateísmo. Ed. Herder, Barcelona, 1974

Id.: La mística cristiana y el porvenir del hombre. Trad. J. Llopis. Ed. Herder, Barcelona, 1980

Id.: La crisis modernista. Trad. E. Sierra. Ed. Herder, Madrid, 1981

TRILLING, L.: Más allá de la cultura y otros ensayos. Trad. C. Ribalta. Ed. Lumen, Barcelona, 1968

TRUEMAN DICKEN, E. W.: La mística carmelitana. La doctrina de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz. Trad. D. Ruiz Bueno. Ed. Herder, Barcelona, 1981

UEXKÜLL, J. VON: Cartas biológicas a una dama. Trad. G^a Morente. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1925

VALDIVIA VÁLOR, J.: Don Miguel Asín Palacios. Mística cristiana y mística musulmana. Eds. Hiperión, Madrid, 1991

VV.AA.: El hombre y el átomo, (Encuentros internacionales de Ginebra, 1958). Trad. A. Figuera Aymerich. Ed. Guadarrama, Madrid, 1959

VV. AA.: Dios como problema en la cultura contemporánea. Eds. EGA, Bilbao, 1989

VV. AA.: Fin del cristianismo convencional. Nuevas perspectivas. Trad. J. L. Sicre. Eds. Sígueme, Salamanca, 1969

VERGOTE, A.: Psicología religiosa. Trad. M. Herrero de Miñón. Ed. Taurus, Madrid, 1969

VERWEYEN, J. M.: Historia de la filosofía medieval. Trad. E. Estiú. Ed. Nova, Buenos Aires, 1957

VÖLGYESI, F. A.: La hipnosis en el hombre y en los animales. Trad. Dr. H. Brust y Dr. J. H. Peñaloza (del inglés), ed. Cia. Editorial Continental, México, 1969

WAHL, J.: Tratado de Metafísica. Trad. F. Glez. Aramburo. F.C.E., México, 1975

WALGRAVE, J. H., O. P.: La filosofía de Ortega y Gasset. Trad. L. G. Daal. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1965

WELTE, B.: Filosofía de la religión. Trad. R. Gabás. Ed. Herder, Barcelona, 1982

Id.: ¿Qué es creer? Trad. C. Gancho. Ed. Herder, Barcelona, 1984

WETTER, G.: Filosofía y ciencia en la Unión Soviética. Trad. V. Fdez. Peregrina. Ed. Guadarrama, Madrid, 1968

WIDENGREN, O.: Fenomenología de la Religión. Trad. A. Alemany. Eds. Cristiandad, Madrid, 1976

WIKENHAUSER, A. - SCHMID, J.: Introducción al Nuevo Testamento. Trad. C. Ruiz Garrido. Ed. Herder, 3ª ed. totalmente renovada, Barcelona, 1978

WILBER, K. (ed.): Cuestiones cuánticas. Trad. P. de Casso. Ed. Kairós, Barcelona, 1987

WILHELMSSEN, F. D.: El problema de la trascendencia en la metafísica actual. Publicaciones de la Univ. de Navarra. Ed. Rialp, Madrid, 1963

XIRAU, R.: José Ortega y Gasset. Razón histórica, razón vital, Velázquez, Goya y otros temas. Ed. El Colegio Nacional, México, 1983

ZAMBRANO, M.: Andalucía. Sueño y realidad. Ed. EAUSA, Granada, 1984 (Reproduce fragmentos de su curso "Ortega y Gasset y la filosofía actual", pronunciado por la autora en la Universidad de La Habana).

Id.: El hombre y lo divino. F.C.E., México, 1986

ZIRKER, H.: Crítica de la religión. Trad. X. Molld. Ed. Herder, Barcelona, 1985

ZUBIRI, X. : Sobre el hombre. Ed. Alianza, Madrid, 1986

ZULUETA, C. DE (ed.): Cartas Unamuno - M. de Zulueta (1903-1933).
Ed. Aguilar, Madrid, 1972

* * *