

RAICES CRISTIANAS EN ORTEGA

P O R

TOMAS OLASAGASTI, OFM, Cap.

Raíz, radical, son vocablos predilectos de Ortega. En las cosas, como en las palabras, gusta de ir a la raíz. No contento con la realidad, se afana tras la realidad radical. Por debajo de las filosofías —y de la filosofía misma— trata de sorprender, quizá tácitos e informados, sus supuestos radicales. «Especialista en raíces», define al filósofo.

A la hora de mostrar las raíces de su propia filosofía, en su extrema madurez, a la altura de sus sesenta y cinco años y en ocasión solemne, Ortega nos hace esta confesión: «... nosotros, aparte otras razones, por necesidades puramente filosóficas, nos encontramos reviviendo en su raíz la intuición cristiana de la realidad y forzados a ver cómo logramos pensarla según ella reclama, como un ser indigente, por tanto, como un ser que al mismo tiempo que es no acaba de ser...»

Que un hombre como Ortega, no católico, más aún, evadido, mejor diríamos náufrago, del catolicismo, incomprometido, que tantas veces «lleva la contraria» al lector o al oyente, declare, en las circunstancias aludidas, su filosofía en coincidencia fundamental con la visión cristiana de la realidad, puede producir, al pronto, un *choc* de sorpresa. Tal vez la primera reacción es no tomarlo en serio, y quien cede a la imagen de un Ortega que antepone la brillantez a la precisión, fácil a la hipérbole, no muy escrupuloso en punto a coherencia de sus doctrinas, propenderá a no ver en esas palabras más que una frase o a lo más una pretensión que el resto de su obra desmiente. Pero a un lector atento le parecen más bien la explicitación de lo que venía madurando de tiempo atrás. Ese lector a lo sumo habría experimentado sorpresa hacia 1914, cuando Ortega da el paso decisivo del yo absoluto y vacío del idealismo a la humildad de la vida, que sale a escena en las *Meditaciones del Quijote* y da a este primer libro de Ortega temple cristiano.

Después de la superación de su etapa juvenil, una vez en posesión en primera madurez de su intuición de la vida, comienza Ortega a interesarse filosóficamente por el cristianismo. Cae en la cuenta, tal vez con azoramiento, de que su idea de la realidad tiene algo que ver con el cristianismo: por lo pronto, el poner en primer plano el vivir, no

el pensamiento o el ser. Pero aparece a la vez la divergencia. No tanto el dualismo esta vida-la otra, que también hay en Ortega, cuanto su articulación y perspectiva. El cristianismo, como religión que es, no se ocupa de esta vida en sí misma, sino que la mira sin más desde Dios. Es claro que esta actitud básica del cristianismo puede ir modulándose, en las distintas situaciones históricas, en diferentes formas, unas más logradas que otras. Ortega suele referirse a una, que a veces identifica sin más con el cristianismo, que no comparte. Consiste en invertir la perspectiva real, viviendo el último plano, la otra vida, como realidad primaria, mientras esta vida, como realidad y valor, queda desatendida, casi esfumada. Ya en un ensayo de 1911, *Arte de este mundo y del otro*, ve encarnada esta actitud en el arte gótico. A éste contrapone el arte románico, cristiano también, el cual, respetando la perspectiva real, se asienta en este mundo, lo afirma, y deja que el otro lo ilumine y dé el último sentido trascendente.

En 1923, al abordar la vida como valor—terminología menos adecuada que luego abandonará; todavía no posee la expresión «realidad radical»—y repasar las distintas valoraciones de la vida, se encuentra de nuevo con el cristianismo. Sin llegar al extremo del budismo, para el que la vida individual es radicalmente mala, el cristiano «carece de aptitud estimativa ante la existencia terrenal», y ello porque «el cristianismo no parte de consideraciones sobre la vida, sino que, desde luego, comienza con la revelación de una suprema realidad: la esencia divina, centro de todas las perfecciones». En el artículo *Dios a la vista*, de 1926, describe dos actitudes extremas, agnosticismo y gnosticismo. El primero atiende sólo a lo inmediato, a este mundo, desentendiéndose del último plano como inaccesible. El segundo, al contrario, parte del último plano, Dios, e ignora lo inmediato, este mundo. Entre ambos extremos—concluye Ortega— está la actitud justa, y es la que se ve necesitada a adoptar hoy la mente humana: la que atiende a los dos planos y en su verdadera perspectiva, por ser ambos «dados», «positivos». En el curso *En torno a Galileo*, de 1933, habla Ortega del «extremista cristiano» que niega este mundo e intenta fugarse de él, pero al fin tiene que pactar, ya que «esa negación de lo intramundano es una negación arbitraria». En cambio, Ortega hace referencia en su conferencia sobre Vives, de 1940—también en *En torno a Galileo* había aludido a ello—, a otra actitud, la correspondiente a la situación histórica del cristianismo por aquellas fechas, que no es precisamente la del extremista cristiano, y es adoptada—nada menos—por San Ignacio de Loyola: vivir desde Dios cara a este mundo.

La preocupación por la articulación de los dos mundos acompañó

siempre a Ortega. De sus últimos años son unas páginas, sólo comenzadas, con el título *Vistas sobre el hombre gótico*, donde intenta definir esa forma de vida que es el goticismo, y cuyo rasgo fundamental sería, de nuevo, esa «perspectiva sobremanera paradójica» que adelanta el más allá al primer plano, mientras lo próximo apenas se afirma como realidad.

Lo que se advierte en Ortega, al lado de sus reservas, que afectan más bien a formas históricas concretas, es una progresiva comprensión del cristianismo en la dimensión donde tiene lugar el encuentro: realidad como vida. La plena conciencia de esto parece coincidir con la última madurez de su propia filosofía. En las lecciones de 1929-1930 con el título *¿Qué es filosofía?* atribuye al cristianismo el descubrimiento de la subjetividad, que la filosofía moderna renovará por vía teórica. Que ésta, a partir de su fundador, Descartes, haya extremado el hallazgo incurriendo en subjetivismo, no le impide a Ortega ver la filosofía moderna por uno de sus lados como hija del cristianismo. Es muy probable que, de haberse extendido en ese curso en la analítica de la vida humana, que aparece ya caracterizada como realidad radical y ser indigente, hubiese hecho notar la raíz cristiana, más honda y decisiva, de que se nutre esta nueva visión de la realidad. Pero sólo da, apresuradamente, unos pocos trazos esquemáticos. No tuvo tiempo. Tres años más tarde, en *En torno a Galileo*, ha alcanzado los estratos más profundos: nihilidad ontológica de la vida, realidad como conducta allende el ser y la sustancia, dedicación, misión, responsabilidad, averiguaciones del cristianismo; caracteres constitutivos, por otra parte, de la realidad radical que es la vida humana. Este proceso culmina en las conferencias sobre *Una interpretación de la historia universal*, de 1948-1949, a que pertenecen las palabras citadas al principio.

Tratemos de fijar con cierta precisión, a través de los textos de Ortega, el sentido y alcance de ese encuentro en la raíz con el cristianismo.

REALIDAD COMO INDIGENCIA

Ortega ha hecho notar que el hombre antiguo, hacia el siglo I antes de Cristo, había caído en desesperación. Esto le permitió hacer la experiencia de la nulidad de la vida y abrirse al mensaje cristiano que, partiendo de la nihilidad de la criatura, ofrecía a la vez la salvación en Dios. «El estrato básico del cristianismo es el reconocimiento de la nulidad del hombre y de la naturaleza.» Para el cristiano «el

hombre no es un ser suficiente, sino, por el contrario, el ser indigente, que necesita de otro en que apoyarse». El ser suficiente sería, para el cristianismo, «sufficiencia», hacerse ilusiones sobre sí, la definición del pecado según San Agustín, «sibi quodam modo fieri atque esse principium». «De este modo el hombre desesperado descubre, al reconocer la nulidad o insuficiencia de su vida tomada por sí, la necesidad de admitir otra existencia y otra realidad firme.» El cristiano «se siente dependiendo absolutamente de otro ente superior o, lo que es igual, se ve a sí mismo esencialmente como criatura. Y para quien existe como criatura, vivir tiene que significar no poder existir independientemente, por sí, por su propia cuenta, sino por cuenta de Dios y en constante referencia a él».

En *En torno a Galileo* está contada la historia de esa concepción cristiana. Con San Agustín alcanza su expresión teórica más plena, en lo tocante a la capacidad cognitiva humana, al quedar absorbida la luz de la razón en la luz divina. La escolástica es ya un incipiente racionalismo que va afirmándose con San Anselmo hasta llegar en Santo Tomás a un equilibrio—y a la vez armonía—entre la razón y la fe. Esa armonía va a romperse a partir de Escoto en un intento de retorno a un pensamiento más auténticamente cristiano. El *Deus exuperantissimus* vuelve a recobrar sus derechos. Dios llega casi a perderse para la razón y ésta queda descalificada. Pero la afirmación del hombre y de la naturaleza sigue su curso; al quedar la divinidad inaccesible, la fe de la razón en sí misma rebrota en otro dominio: este mundo, la naturaleza. Esa progresiva glorificación de la razón y de este mundo no se detendrá hasta el endiosamiento de la naturaleza y del hombre, el panteísmo, que aparece ya pujante en Giordano Bruno y reaparecerá una y otra vez en el pensamiento moderno.

Pero la historia de la filosofía ofrece sorpresas. Al hacer crisis la filosofía moderna, nace hoy una nueva filosofía que se ve forzada dialécticamente a volver al punto de partida cristiano. ¿Habrà que decir que el episodio de la moderna filosofía ha sido el *necessarium peccatum*, la vuelta táctica que ha tenido que soportar la intuición cristiana para que, al fin, se reconozcan sus derechos en el plano filosófico? Lo cierto es que la realidad intramundana vuelve a ser en Ortega el ser indigente, no el ser suficiente o sustancia. «... resulta—concluye en *¿Qué es filosofía?*—que el único ser indubitable que hallamos es la interdependencia del yo y las cosas, las cosas son lo que son para mí, y yo soy el que sufre de las cosas—por tanto, que el ser indubitable es, por lo pronto, no el ser suficiente, sino el 'ser indigente'. Ser es necesitar lo uno de lo otro.» Y en *Una interpretación de la historia universal*: «... tras veinticinco siglos de experiencias

intelectuales nos hemos visto forzados a abandonar la interpretación de la realidad como sustancia y nos estamos apretando las cabezas para ver si conseguimos reconocer, según resulta y se advierte ineludiblemente, que toda realidad, se entiende intramundana, es lo contrario, es el ser menesteroso, deficiente, el ser indigente que no se basta a sí mismo, que es menesteroso y, sin embargo, es.» La última gran empresa de Ortega, la creación del Instituto de Humanidades, emerge de ese intento de reformar la idea helénica del ser y repensar la intuición cristiana de la realidad.

Desde 1933, fecha de la plena madurez de Ortega, esta idea se hace más y más sistemática y reiterativa. Toda la furia, digámoslo así, con que ataca en *Historia como sistema*, de 1935, la sustancia, el ser y la naturaleza, no tiene otro objetivo que salvar la realidad como indigencia. Este es el preciso sentido de la parte «destructiva» de la obra de Ortega. No es su caso el del buscador de la verdad que, tras vanos intentos, desespera de su empresa y se sume en una actitud escéptica. Es el caso de quien ha descubierto realidades nuevas, territorios nuevos de verdad, y, al echar mano, para pensar sus hallazgos, de los instrumentos mentales al uso, los encuentra inadecuados e intenta forjar otros.

Ortega habla en *¿Qué es filosofía?*, en *Historia como sistema* y en el mismo curso *Una interpretación de la historia universal* de reforma del ser. Pero la verdad es que, en el fondo, nunca creyó en las posibilidades de vivificación del ser. Ya desde su primera madurez, las *Meditaciones del Quijote*, se libera de él. Es un extremo en que Ortega y Zubiri siguen líneas divergentes. Zubiri—al menos el de *Naturaleza, Historia, Dios*—está por una ampliación del ser en sugestivo paralelismo con la llevada a cabo por Aristóteles para el movimiento, a fin de poder alojar en él la realidad histórica, el acontecer humano y, en el límite, en virtud de una problemática supra-analogía, la realidad divina. Ortega observa que sólo con expresiones paradójicas es posible hablar de la realidad humana en términos ontológicos. En *Historia como sistema* nos ofrece abundantes ejemplos. La realidad humana es «el ser indigente». Más que ser, es «dificultad de ser», un «esforzarse por ser». Es un ente que «lo único que tiene—su único haber—es, propiamente, menesteres». No es ser, sino que «le pasa ser». Es un ente que «lo único que tiene de estable es su constitutiva inestabilidad». Un ser «siempre distinto de sí mismo». No es de suyo nada, sino «mera potencia para ser 'como usted quiera'». Un «peregrino del ser», un «sustancial emigrante». Su auténtico ser «consiste precisa y formalmente en 'ser lo que no se ha sido'». No es, sino que «va siendo».

Si se quiere hablar sin paradojas, en términos no contradictorios —concluye Ortega—, hay que renunciar al ser. «Y como el término 'ser' está irresistiblemente ocupado por su significación estática tradicional, convendría libertarse de él. Porque el hombre no es, sino que 'va siendo' esto y lo otro. Pero el concepto 'ir siendo' es absurdo: promete algo lógico y resulta al cabo, perfectamente irracional. Ese 'ir siendo' es lo que, sin absurdo, llamamos 'vivir'. No digamos, pues, que el hombre *es*, sino que *vive*.»

A la misma conclusión llega en el coloquio después de su conferencia en las *Rencontres* de Ginebra de 1951: los existencialistas, como Sartre, y Heidegger mismo, que utilizan la terminología ontológica para hablar de la realidad humana, se ven forzados a usar expresiones contradictorias como ésta: «el hombre es un ser que es lo que no es». Merleau-Ponty se asombra de ver a Ortega preferir el término «vida» a la pareja dialéctica «ser-no ser». Ortega, después de hacer sus reservas frente al término mismo vida, sobre todo para desentenderse de los sentidos de que se ha ido cargando el alemán «Leben», insiste en una razón higiénica: el ser está tan contaminado de significaciones inextirpables, que es preferible dejarlo. No interesa aquí precisar qué lugar secundario reserva Ortega para la Ontología.

Conviene atenerse al significado estricto que está presente en la mente de Ortega cuando habla de ser y sustancia. La preocupación por determinar exactamente el sentido de los términos es constante en Ortega, hasta el punto de poder caracterizarse su estilo mental como una tendencia a acotar la significación de las palabras o, lo que es lo mismo, a hacer de-finiciones. Hallazgos sustanciales de Ortega no tienen otro origen que éste, humilde, de haber distinguido claramente ideas que andaban confundidas: pensamiento-conocimiento, ideas-creencias, lo interindividual-lo social, yo-circunstancia, etc.

Uno de los reproches que dirige a Heidegger es haber empleado el término ser en su significado vago, como término *omnibus*, haber hecho del ser «el gran gato pardo», lo que le permite sentar su peculiar tesis de que el hombre «es pregunta por el ser». Ortega, por el contrario, se ha fatigado en determinar el preciso sentido que recibía en las mentes griegas. Ortega suele insistir en la dificultad de entender a los griegos. Hoy comenzamos a entenderlos un poco —dice en las *Rencontres*— gracias a todos los recursos de la filología. Ciertamente, hay que convenir en que lo que se ha entendido hasta ahora por *tò ón*, *ousía*, *lógos*, *noûs*, *alétheia*, difiere bastante del sentido originario que tratan de extraer un Heidegger, un Zubiri o el mismo Ortega. Este subraya que el ser griego, lo mismo el de Parménides que el de Aris-

tóteles, está afectado esencialmente de fijeza, estabilidad, invariabilidad última, reposo ontológico, y este carácter, inspirado por el modo de ser de las realidades cósmicas, es el que está en colisión con el nuevo tipo de realidad que es la realidad humana. En cuanto a la sustancia, Ortega se atiene al sentido de haber, suficiencia, que posea en el lenguaje corriente y conserva en Aristóteles, de donde deriva la independencia o in-seidad y, más secundariamente, la permanencia idéntica y el carácter de sub-stantia. La sustancia, por ser lo suficiente y en sí, es también, para Aristóteles, la culminación del ser.

Ortega se ha esforzado en desandar la historia del ser—la «destrucción» postulada por Heidegger—hasta llegar a sus orígenes. En este terreno donde todo es oscuridad no es poco poder decir que Ortega aventura una buena hipótesis. Los pensadores griegos que iniciaron la filosofía, Heráclito, Parménides—conjetura en *Origen y epítologo de la filosofía*—recurrieron al ser en busca de la seguridad perdida al volatilizarse su fe en los dioses. El ser posee los atributos de seguridad. De ese modo el ser sería, en su sentido originario, el sucedáneo, el *Ersatz* de la divinidad. Como quiera que sea, es amonestadora la historia del ser y de la sustancia. Reiteradamente, el término de su evolución ha sido el panteísmo. La escolástica lo evitó poniendo restricciones a la definición de sustancia. Pero ésta ha acabado siempre por romper amarras y seguir inercialmente su impulso hasta dar en el panteísmo, como si fuera su querencia y su lugar natural. Lo más desazonador es que al reaparecer hoy el ser con Heidegger, Sartre, *l'enfant terrible* de la ontología, lo convierte sin más en anti-Dios. «... el ser... no puede afirmarse como ser más que frente y contra su creador; de lo contrario, se funde en él: la teoría de la creación continua, quitando al ser lo que los alemanes llaman la 'Selbstständigkeit', le hace desvanecerse en la subjetividad divina. Si el ser existe frente a Dios, es que es su propio soporte, es que no conserva la menor huella de la creación divina. En una palabra, aun cuando hubiese sido creado, el ser-en-sí sería *inexplicable* por la creación, porque recobra su ser por encima de ésta. Esto equivale a decir que el ser es increado.» Así se expresa, de entrada, en *L'être et le néant*.

En su discurso de 1947 en San Sebastián sobre el *Optimismo en Leibniz* se atreve Ortega a llevar la cuestión de la menesterosidad de la realidad a su última consecuencia. En las líneas finales, se pregunta problemáticamente si la realidad no será imposible. Sería la última derivación de la concepción de la realidad como insuficiencia, como la posibilidad a priori de la realidad es, según nota Ortega en el mismo discurso, corolario de la idea del ser como autárquico. Na-

turalmente, ello supondría una transmutación del sentido mismo de realidad y posibilidad. «¿Cómo cabe dudar de que lo que es puede ser? Declararla problemática, cuestionable, supondría invitar a una reforma radical de la noción misma de ser y trastornar de arriba abajo la ontología tradicional... En efecto, afirmar que lo 'real' es posible, está fundado en la idea del ser que Platón y Aristóteles inocularon a toda la subsecuente filosofía. Según ella, el ente es autárquico, es suficiente, es de suyo logro. A esto es a lo que llamaban la 'perfección' o la bondad del Ser y ha dado a toda la ontología posterior una base última de incommovible optimismo. En esa tradición resulta incomprensible un modo de ser que consista en mero ensayo o conato de ser, el cual no incluye garantía alguna de que no se malogre, es decir, de que su intento de ser no sirva sólo para demostrar que es imposible. Pero, repito, no son estos días buena sazón para discutir si tiene sentido tan inaudito enigma.» La fórmula concreta con que aparece esta idea en Ortega es «el hombre como ser utópico», una de las categorías importantes de su sistema. Ortega suele hablar del «magnífico fracasar» humano.

ANTIOPTIMISMO

Las anteriores frases nos introducen en el tema del optimismo. Para Ortega, el abandono de la idea griega de sustancia es también el ocaso del optimismo. Realidad como autosuficiencia y realidad como bondad son ideas parejas: el ente, sólo por serlo, tiene que ser suficiente, perfecto, bueno. En su *Leibniz* y en el curso *Una interpretación de la Historia Universal*, aquí a propósito de la historia del Imperio Romano, que no se ha entendido bien por no aceptar que la realidad puede ser «constitutivamente enferma y defectiva», y esto por el prejuicio del optimismo intelectual, hace breve historia del optimismo. El optimismo está ya presente en el nacimiento mismo de la filosofía con Heráclito. Toma cuerpo en Platón y Aristóteles; es heredado por los primeros escolásticos, los árabes; pasa de éstos a los escolásticos cristianos; pervive en toda la filosofía moderna, y encuentra en Leibniz a la vez su culminación y su declive.

Ortega piensa que la superación del optimismo es «la reforma más urgente e importante que hay que hacer en la mentalidad contemporánea». Toda la obra de Ortega, sobre todo desde su madurez, es anti-optimista, un combate, insistente en los últimos años, contra el optimismo intelectual. También aquí reconoce la filiación cristiana. «¡Cuán-

to más profunda que todo ese inveterado optimismo filosófico tan perfectamente arbitrario, tan mal fundado en razón —y me refiero a Platón y me refiero a Aristóteles—, cuánto más profunda es la definición geográfica que de este mundo da la religión cristiana cuando dice de él que es un valle de lágrimas!»

Por esos años, hablando en Hamburgo sobre Goethe, culpaba al optimismo del peor morbo de la filosofía: el panteísmo. «El panteísmo estoico-humanístico-racionalista del siglo XVIII y comienzos del XIX es el resultado de una gran enfermedad que los griegos nos transmitieron: el optimismo intelectual, el *Tout va bien, madame la marquise* metafísico.» «Toda esta idea de una naturaleza divina supone un estado de pueril optimismo que permite al hombre de esta época, como de las inmediatamente anteriores, 'sentirse sostenido y llevado'. No quiere un Dios trascendente de la naturaleza en que estamos y a que pertenecemos —porque podría pedir a ésta y a nosotros cuenta, al ser otro y más. Pero si metemos a Dios en la naturaleza y creemos *est Deus in nobis*, entonces todo marcha a pedir de boca. Cuanto pasa está bien.»

Esto no quiere decir que Ortega profese el pesimismo. «Lo cual no quiere decir que yo piense ser verdad el vicio opuesto: el pesimismo intelectual. Precisamente ahora se está cayendo, y muy peligrosamente, en este nuevo vicio, y ello ha sido por no estar educadas las mentes humanas para situarse igualmente abiertas ante el optimismo y el pesimismo.» Por debajo del fenómeno existencialista, cabe una actitud no pesimista ante la realidad cambiante y caduca. Ortega gusta de citar la frase de Galileo: *i detrattori della corruptibilità meritebber d'esser cangiati in statue*. Esta sensibilidad que sabe valorar lo móvil y pasajero es, según Ortega, uno de los caracteres con que se anuncia la nueva cultura. «Uno de los caracteres más profundos y más radicalmente nuevos que comienzan a acusarse en la cultura que dentro de nosotros está germinando es la creencia de que *no es lo mejor* que cosas y destinos sean permanentes, inmutables. Sólo los vespertinistas están interesados en que todo perdure. Pero no es permanencia, sino moverse la sustancia del hombre. Pertenecemos a la simiente de Heráclito... nosotros ponemos proa hacia una cultura, la única adecuada a un ente como el hombre, que en medio de un mundo en constante movimiento es él mismo móvil.» Así hablaba, en 1949, a la juventud universitaria alemana. Y con estas palabras cierra el curso *¿Qué es filosofía?*: «Aceptemos este mundo de rocío como materia para hacer una vida más completa.»

Ortega, que no es pesimista en su visión de la realidad, tampoco lo es frente a las vicisitudes históricas. Ni en la hora actual de crisis deja

de vislumbrar síntomas de una nueva aurora. Por los años de la posguerra gusta de clasificar a las personas en matinalistas y vespertinistas. El se cuenta entre los matinalistas. Para Ortega el crepúsculo actual no es presagio de la noche, sino preludio del día. De muchos años atrás venía oponiéndose al tópico de la «decadencia de Occidente» puesto en circulación por la obra de Spengler.

En *Leibniz* fundamenta filosóficamente su equidistancia entre optimismo y pesimismo: «el mundo es, a la par, intemperie y hogar».

Tampoco el cristianismo es pesimismo, recuerda en esa obra. En dos ocasiones ha exteriorizado Ortega, en forma casi violenta, su antipatía hacia Kierkegaard, el representante en nuestros tiempos del cristianismo trágico: en *Prólogo para alemanes*, de 1934, y en *Leibniz*, de 1946-1947. Ortega cree descubrir en Kierkegaard un falsificador del cristianismo auténtico. «No creo que exista escritor que aparte del cristianismo tanto como Kierkegaard.» Para Ortega Kierkegaard es, nada menos, un histrión-de-raíz, es decir, lo contrario de lo que se ha solido ver en él: la personificación de la autenticidad. Lo empareja en este respecto con Unamuno. Y a ese hombre histrión de raíz habría sido el romanticismo el que le hizo tomar al cristianismo por el lado trágico. «El romanticismo envenenó el cristianismo de un hombre histrión-de-raíz que había en Copenhague: Kierkegaard, y de él pasó la cantilena a Unamuno y luego a Heidegger.» Pero el cristianismo no es trágico. «El cristianismo envuelve en sí no un sentimiento, no un vago «sentido», sino directa y formalmente una precisa *idea*, una interpretación casi trágica de la vida, pero es precisamente porque no se detiene a contemplar el fenómeno de la Vida como tal, sino que es *desde luego* solución al problema de la Vida, es salvación. Por eso digo que es una concepción *casi* trágica: a la postre todo termina bien y las cosas se arreglan. El cristianismo ve *desde luego* la Vida en su relación con Dios y esto hace que se le presente *a limine*, antes de contemplarla, *sin relacionarla*, como algo infinitamente distante de Dios, el *Ens realissimum* y absoluto, el que absoluta y plenamente *es*. Con lo cual automáticamente la Vida aparece como siendo casi, casi Nada, como casi siendo la Nada, el no-Ser.»

Es decir, esa visión no pesimista de la realidad no la obtiene el cristiano por el análisis de la realidad misma. El cristiano como tal no hace filosofía. No se trata de enunciados filosóficos, sino de vistas tomadas desde la fe. Pero ya es mucho que al repasar hoy el filósofo con mirada filosófica el paisaje visto antes con ojos cristianos, resulten ambas visiones coincidentes.

En *En torno a Galileo* ha mostrado Ortega la novedad que representa la idea cristiana de realidad frente a la griega. La idea griega de realidad está calcada en el modo de ser cósmico; realidad es ser cosa. Y las categorías que inventó el griego para concebir ese modo de ser fueron la sustancia, causa, cualidad, movimiento, etc., categorías propias del ser cósmico. Por el contrario, realidad significa para el cristiano, primeramente, algo totalmente diferente: el comportamiento del hombre con Dios, Dios y hombre en referencia dinámica, realidad como algo moral o, mejor, ultramoral. Realidad consiste ahora no en ser cosa, sino una conducta, un «habérselas con Dios». Realidad como comportamiento ante Dios no sólo implica radical insuficiencia, sino también realidad como algo por hacer, quehacer y, por tratarse de un hacer humano, realidad como algo constitutivamente moral.

El primer principio de la metafísica de Ortega es: la realidad radical es la vida humana. Pero la vida humana, que nos es dada, no nos es dada hecha, sino por hacer. La vida humana consiste en el quehacer de un yo frente a la circunstancia. Ese no estar hecho no significa simplemente que se trata de una entidad en evolución, como la planta. La «vida» vegetal no es problemática, no es en su sustancia misma peligro: es tranquilo desarrollo de lo que pre-existía en germen. El vegetal, más que hacerse él, va siendo hecho. El sí mismo que va a hacerse el yo en la vida no le es prefijado, no está preestablecido, como en la planta o el animal. Por eso —dice Ortega— el yo es *causa sui* en segunda potencia: no sólo tiene que hacerse, sino escoger en todo momento el sí mismo que va a hacerse. El proyecto que es ya el yo inexorablemente no le es impuesto, sino sólo propuesto. La persona puede decidir realizar, llegar a ser un sí mismo que no es el suyo, el originario que es él. Entonces se falsifica.

Aquí radica el carácter intrínseco y constitutivamente ético de la vida: el hombre es invitado imperativamente a realizar un sí mismo concreto, el que *es* en proyecto. De ahí la inevitable responsabilidad de todo hacer humano. La persona tiene que responder en cada una de sus acciones ante ese sí mismo que reclama realizarse y que en cada una de ellas se hace o contra-hace. El imperativo pertenece a la realidad misma del yo, e impera no simplemente lo que el yo debe ser, sino lo que tiene que ser so pena de falsificarse, de destruirse a sí mismo. No es sólo que el hombre, al obrar mal, no sería bueno; es que no sería, con el no ser de lo humano que es la inautenticidad. Al hombre, en el obrar bien o mal, «le va el ser». Por eso la vida en su

estrato último es para Ortega seriedad. Ortega persigue por todas partes al capricho, madre de la frivolidad. «Llega a ser el que eres», el verso de Píndaro que Ortega tantas veces cita, cifra y compendio de su ética, es el antípoda del capricho y del puro «decidir libremente» en que se ha querido hacer consistir la autenticidad y no es sino una forma de capricho.

El yo—o la vida, no urge aquí distinguir—es proyecto, programa, quehacer. Y es vocación, misión, dedicación. Ortega acumula los términos para nombrar el yo, probablemente porque ninguno agota su peculiaridad. Proyecto, programa, quehacer, son conceptos vulgares. Vocación, misión, dedicación, son categorías religiosas, más aún, cristianas. Ortega ha aludido más de una vez al fenómeno de que la filosofía, hoy, se haya visto obligada a tomar sus términos al habla coloquial, a consagrar palabras vulgares y elevarlas a categoría filosófica. Esto quiere decir que la filosofía parte hoy de los datos más elementales y próximos, que de puro inmediatos habían escapado a la reflexión filosófica. Tal vez no han sido siempre afortunados algunos pensadores existenciales en el uso de conceptos religiosos. Pero el fenómeno en conjunto obedece a que se han encontrado, con sorpresa, trabajando en terreno común con la religión y se han visto en el trance de emplear, a falta de otras, herramientas de técnica religiosa.

No creo que quede adecuadamente expresado el hecho hablando de «secularización» o laicización de conceptos religiosos. Hay secularización cuando a ideas originariamente religiosas se les amputa el significado religioso para sustituirlo con otro profano o para-religioso. Si analizamos los conceptos religiosos adoptados por Ortega, vemos que se trata de otra cosa. Expresan una dimensión esencial de la vida humana, que es *substratum* del ulterior fenómeno propiamente religioso. No se trata de suplantación, sino de continuidad. Por debajo del fenómeno religioso se descende a otro primario, previo, que lo posibilita y reclama y, en virtud de una analogía de buena ley, se nombra con la misma palabra.

«Hay una vieja noción—dice en *El hombre a la defensiva*, de 1929—que es preciso rehabilitar, dándole un lugar más importante que nunca ha tenido: es la idea de vocación.» Y en 1932, en un intento de dar con la vocación de Goethe: «Si por vocación no se entendiese sólo, como es sólito, una forma genérica de la ocupación profesional y del *curriculum* civil, sino que significase un programa íntegro e individual de existencia, sería lo más claro decir que nuestro yo es nuestra vocación. Pues bien, podemos ser más o menos fieles a nuestra vocación y, consecuentemente, nuestra vida más o menos auténtica.» El yo es vocación. Que esto no es un decir se comprueba por el hecho de que

siempre que ha intentado hacer un esbozo de biografía, sea de Goethe, o de Dilthey, o de Vives, o de Velázquez, o de Goya, o de Contreras, se preocupa, ante todo, de precisar la vocación del biografiado. Y no hay que olvidar que para Ortega la biografía, en un sentido nuevo de que hasta ahora no existen ejemplos, es el supremo género literario y culminación de la teoría de la vida humana.

La vocación, en filosofía, no puede considerarse como sucedáneo, *Ersatz*, del concepto religioso. El yo es proyecto que reclama realizarse. Por eso es llamada, vocación. No es, todavía, llamada de Dios; no tiene todavía sentido religioso. Pero es lo que fundamenta la vocación como llamada de Dios. La llamada religiosa quedaría desfundamentada si no se apoyase en el ser radical del hombre.

Como el hombre *es* vocación, *es* también misión. «Misión es esto —dirá en 1935—: la conciencia que cada hombre tiene de su más auténtico ser que está llamado a realizar. La idea de misión es, pues, un ingrediente constitutivo de la condición humana, y como antes decía, sin hombre no hay misión, podemos ahora añadir: sin misión no hay hombre.» Y *es* dedicación. «... el acto de dedicar su vida a algo determinado es un privilegio de la condición humana... el acto más íntimo y a la vez más sustanciosamente solemne de nuestra vida es aquel por el cual nos dedicamos a algo, y no es mero azar que denominemos esa acción con el vocablo 'dedicar', que es un término religioso de la lengua latina.»

Ortega ha recordado, en el curso *En torno a Galileo*, que ha sido el cristianismo el descubridor de la vida como misión. Y misión —añade— no es sino conciencia de la vocación. Vida como vocación y misión es, a la vez, vida como dedicación. Llamada y envío es invitación a entregar la vida a algo. Ortega proclama en frases fervorosas esa «averiguación fundamental del cristianismo.» «He ahí lo fundamental de la experiencia cristiana del hombre: todo lo demás es secundario, casi anecdótico al lado de eso. Descubrir, caer en la cuenta de que la vida en su última sustancia consiste en tener que ser dedicada a algo, no en ocuparse de esto o de lo otro dentro de la vida, que eso sería lo contrario, meter en la vida algo que se considera valioso, sino tomar en vilo nuestra existencia entera y entregarla a algo, de-dicarla... esa es la averiguación fundamental del cristianismo, lo que indeleblemente ha puesto en la historia, es decir, en el hombre. El hombre antiguo ignoraba eso: para él, en el mejor caso, la vida recta consistía en aguantar con dignidad los golpes de la fortuna —esto era en su mejor extremo el estoicismo: la vida como aguantar, el *sustine* de Séneca. Pero desde el cristianismo el hombre, por ateo que sea, sabe, ve, no ya que la vida humana debe ser entrega de sí misma, vida como misión prometida y destino

interior—todo lo contrario que aguante de un exterior destino—, sino que lo es, queramos o no.»

Al ser misión y dedicación, la vida es, para el cristianismo, responsabilidad. «... entonces la vida es en su propia esencia responsabilidad de sí misma. ¿Quién sino el cristianismo ha hecho este descubrimiento de la vida como consistiendo en responsabilidad?»

Esta idea de vocación, de tanta raigambre bíblica, tan central lo mismo en el viejo como en el nuevo Testamento, está lejos de haber agotado todas sus posibilidades en el campo teológico. Los signos parecen ser de que la teología actual se siente cada vez más atraída por ella y ensaya estructurar toda la economía de la vida cristiana en torno a la vocación y elección por Dios. Tal vez es buena razón ésta para que también la ética cristiana, que busca nuevos derroteros y ha intentado, quizá no del todo acertadamente, fundamentarse en la idea de valor, ensaye construirse a partir del ser humano como vocación. Hasta ahora a la vocación sólo se le ha concedido «voz» en lo individual, en las determinaciones últimas que las normas generales dejaban inconcretas. La vocación, siendo una figura integral de vida, ha de estar en condiciones de guiar integralmente la conducta humana. Hay que concordar el carácter singular de la vocación con la necesaria universalidad de toda disciplina teórica. Sin exclusivismos, sin interferencias con la ética intelectualista (llamémosla así), en continuidad con ésta, en una interrelación que habría que precisar, hay que reservarle un puesto a la ética de la vocación. Lo que no parece dudoso es que una ética cristiana no alcanza su última plenitud o, si se prefiere, su radicalidad primaria, sino es como ética de la vocación.

VIDA, REALIDAD RADICAL

Para el cristiano, esa realidad de un alguien que es en Dios y tiene que irse haciendo en Dios y para Dios, es el dato primordial. Para el cristiano, el ser de las cosas es, primeramente, un *ser-para*; lo cual equivale a negarles, en primera instancia, su condición de cosas, a negarles el ser, al menos si éste significa ser en sí, ser de suyo. Ni el mundo es el conjunto de cosas, sino el escenario en que tiene lugar ese drama que es la vida cristiana, el campo donde se «juega» la salvación. Al cristiano como tal sólo le es realidad él mismo y cuanto le rodea *en referencia* a Dios.

Tal es la perspectiva propia de la religión. Una perspectiva inversa a la filosófica. Para la filosofía la realidad es un mundo de cosas, de

seres en sí y para sí. Lo dado inmediatamente, lo incuestionable, lo que *hay* son las cosas con su ser.

Esta manera de ver, que abarca un ciclo cultural amplísimo, hasta punto de parecer la perspectiva «natural», es la que queda anulada en Ortega. De la inversión de esa perspectiva hace Ortega el punto de partida de su metafísica. Sus análisis de la vida humana como menesterosidad, quehacer, etc., con ser tan importantes, habrían quedado en la línea de la «Analítica existencial» de un Heidegger o un Jaspers si no les confiriese rango metafísico la tesis fundamental de que la vida humana es la realidad radical. Según esa metafísica, el ser en sí de las cosas no nos es patente, no tropezamos con él, no lo encontramos, en suma, no lo hay, sino que es, por lo pronto, una idea, una teoría. La inversión se completa con la pretensión de que es precisamente ese ser-para de las cosas, su instrumentalidad, su condición de facilidades y dificultades, de posibilidades o imposibilidades para nuestra vida, la realidad primaria, lo que verdaderamente encuentro, lo que no supongo para explicar tales o cuales datos, sino que es el dato radical, lo que hay.

Ahora resulta que la visión cristiana no era un punto de vista alcanzado con una violenta distorsión mental, algo que filosóficamente sólo podía justificarse tras laboriosos y penosos distingos y salvedades. Resulta que no tenía «razón» la filosofía científica y la filosofía popular del «sentido común», precipitada en creencia desde milenios, sino que la «razón estaba de parte de la religión.

No se trata de fusión o confusión de filosofía y religión. Es eliminación de un contraste que deja a salvo la peculiaridad e independencia de ambas. Se trata de no distanciarlas más de lo justo. En la perspectiva total de la realidad—la propia de la filosofía—corresponde a este mundo el primer plano, la condición de realidad primaria. La tentación permanente de la filosofía no ha sido destacar este mundo, traerlo a primer plano, sino sustantivarlo, haciendo a Dios superfluo. En el racionalismo, por ejemplo, se reserva a Dios el puesto principal; es el fundamento de todo: de la certeza, del orden natural y del moral. Pero... es el fundamento de las construcciones mentales, de los mundos artificiales que los racionalistas se sacan de la cabeza. No saben, en cambio, encontrarlo en la verdadera raíz: en la radical indigencia de la realidad *misma*, tal como se nos presenta exenta y previa a toda fabricación mental. El racionalismo vacía la realidad de su menesterosidad y, por lo mismo, de su necesidad de salvación. El racionalismo es prepotencia del hombre y de la naturaleza, y su temple es la soberbia vital, como ha visto Dilthey. El peligro de sustantivación de este mundo y esta vida queda *a limine* evitado desde el momento

que la filosofía parte de la vida humana como *realidad radical*, por tanto, de afirmar como *realidad primaria* algo indigente y desustanciado.

Que la cima quizá más alta de la filosofía actual haya llegado a estas posiciones es, creo, uno de los motivos para mirar con esperanza el porvenir. Cuando una filosofía cristaliza en creencia, influye, por pura que sea, en todos los órdenes. Descartes protesta en *Discours de la méthode* de que no pretende aplicar a la sociedad la reforma de la razón. Pero siglo y medio más tarde la «razón pura» lleva a cabo la Revolución francesa. La filosofía de Ortega, superación de la forma más depurada del idealismo —la fenomenología de Husserl—, que aúna como ninguna de las actuales la radicalidad con la claridad y distinción, a tono con la sensibilidad de nuestro tiempo, tiene todas las probabilidades de «hacer mundo», de convertirse en ingrediente sustancial del sistema de creencias de que ha de vivir el hombre de mañana.

Debería ser preocupación del pensador católico actual que ese influjo, al parecer inevitable, sea para bien y no para mal. Recuérdese la observación de Zubiri en *Sócrates y la sabiduría griega*: toda la filosofía dice algo explícito y dice algo en germen. Ese germen es susceptible de ser desarrollado en varias direcciones; unas serán vías muertas o funestas, otras fecundas y benéficas. Al pensador católico actual le debe preocupar, más que Ortega, lo que hagamos de Ortega: un filósofo integrado en partes sustanciales al catolicismo o un pensador más, en la triste lista de la historia, que los enemigos del catolicismo puedan airear como gloria suya y bandera contra el cristianismo. En Ortega no es difícil rescatar el elemento salvable. No es menester siquiera apelar, por debajo de su doctrina explícita, a ese germen de que habla Zubiri, susceptible de elaboración ortodoxa. Basta atenerse a lo dicho expresamente, quizá aislarlo de adherencias circunstanciales y continuarlo hasta llevarlo a sus últimas posibilidades.

En este sentido, hablar de «raíces cristianas» en Ortega resulta, tal vez, insuficiente. Si esa expresión sólo nos sugiere que el elemento cristiano queda soterrado, sin alcanzar el tronco y las ramas, hay que decir que es inadecuada y que en Ortega hay más. Su doctrinal filosófico, el torso de su filosofía contiene ya sustancia cristiana. La metafísica de Ortega consta parcialmente de una lista de enunciados coincidentes con la visión cristiana de la realidad. Hay que hablar de «raíces cristianas» en el sentido de fundamentalidad, de doctrinas básicas.

La metafísica de Ortega es independiente de posiciones científicas más o menos discutibles que puedan encontrarse en su obra. Aun

cuando teorías de Ortega como la del origen del hombre y de la razón se demostrasen erróneas, no por ello sufrirían conmoción sus tesis metafísicas. La metafísica de Ortega —como toda verdadera metafísica— no está cimentada en doctrinas zoológicas, biológicas o psicológicas. El punto de vista «científico» es derivado y secundario. La metafísica parte de una reflexión sobre la realidad *misma*. Por fortuna, es en sus tesis metafísicas donde topamos con esas raíces cristianas, donde tiene lugar el encuentro con el cristianismo.

Rvd. P. Tomás Olasagasti
Paseo Cuéllar, 10
ZARAGOZA