
Los trasmundos del joven Ortega (1902-1914)

Notas para una filosofía de la religión en Ortega

Sonia E. Rodríguez García

Resumen

Este ensayo reconstruye algunas ideas presentes en los escritos de juventud de con el fin de mostrar su respeto y permeabilidad hacia el sentimiento religioso. Para ello se recupera el contexto y el sentido en el que Ortega utiliza por primera vez la noción de trasmundo y se analiza la fenomenología del sentimiento artístico-religioso, así como los trasmundos asociados a la experiencia ante una catedral gótica y una románica. De igual modo, se presenta atención a los sentimientos y a la religiosidad vinculada a la pedagogía del paisaje para, en continuidad, analizar el trasmundo de la naturaleza y la concepción orteguiana de Dios recogida en las *Meditaciones del Quijote*.

Palabras clave

Ortega y Gasset, trasmundo, misterio, religiosidad, sentimiento religioso, arte, paisaje, Dios

Abstract

This essay rebuilds some ideas present in the earliest works of Ortega in order to show his respect and permeability towards religious sense. For this, it recovers the context and sense in which Ortega used for first time the notion of world beyond and it analyzes the phenomenology of artistic-religious feelings as well as the worlds beyond associated to the experience in a Gothic and a Romanesque cathedral. In the same way, attention is paid to feelings and religiosity linked to the pedagogy of the landscape, in order to analyze the world beyond of nature and the Ortega's conception of God collected in the *Meditations on Quixote*.

Keywords

Ortega y Gasset, world beyond, mystery, religiosity, religious sense, art, landscape, God

A Manuel Fraijó, maestro del misterio

1. A modo de introducción: *una* filosofía de la religión en Ortega

Hace ya un cierto tiempo, un compañero y amigo me lanzó el reto de estudiar el tema de la religión en la obra de Ortega con el fin de participar en un curso sobre su filosofía. A este amigo le debo el placer de leer textos de Ortega que hasta el momento me eran desconocidos y la emoción de encontrar algo que, en realidad, ni tan siquiera buscaba; pero también le debo la inquietud suscitada por las discusiones mantenidas con grandes especialistas en Ortega e, incluso, un deje de incompreensión ante la incomodidad y el rechazo que parece haber ocasionado mi lectura e interpretación. A raíz de aquel torbe-

llino emocional e intelectual, surge una investigación más profunda con el fin de recopilar y articular las ideas que en torno a la religión podemos encontrar en la obra de Ortega, porque como el filósofo madrileño dejó escrito “todo escritor tiene derecho a que busquemos en su obra lo que en ella ha querido poner” (II, 217)¹. El resultado de esta investigación son tres artículos² que –respetando la división clásica de la obra de Ortega en años de formación, primera y segunda navegación³– tienen como objetivo final justificar por qué y en qué sentido podemos hablar de una filosofía de la religión en la obra de Ortega.

Ahora bien, soy consciente de cuán osada puede resultar la empresa que he asumido como propia. Ya en 1971, Goyenechea realizaba un pequeño repaso de algunos autores que, a mediados del siglo XX, consideraban que Ortega era ateo y entendían que “en su filosofía no había lugar para Dios”⁴. Desde entonces son muchos los autores y estudios que han fomentado esta imagen. En la actualidad, en líneas muy generales –con algunas excepciones que también tendremos ocasión de reseñar–, la mayoría de estudios y monográficos sobre la vida y el pensamiento de Ortega obvian el tema de la religión o, como mucho, se limitan a afirmar que “excepto alusiones esporádicas, es un tema el de Dios y la religión, casi ausente en su obra”⁵; mientras que otros más osados se enorgullecen de presentar “sin el celofán académico, [...] un héroe intelectual valiente, frágil, irritable, transgresor, ateo militante y ruidosamente jovial”⁶. Finalmente, el pensamiento filosófico contemporáneo parece haber aceptado sin demasiada dificultad la imagen de un Ortega y Gasset extremadamente crítico con el catolicismo, defensor acérrimo de la laicidad y, por ende, ateo.

Sin embargo, esta es una visión excesivamente precipitada e ingenua que poca justicia puede hacer a un autor que se ha caracterizado por la finura de

¹ Las citas en este trabajo aluden a las *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010. Se cita el tomo (en números romanos) y la(s) página(s) del mismo (en números arábigos)

² “Los trasmundos del joven Ortega (1902-1914)”, “Una religión a la altura de los tiempos (1914-1930)” y “Pensar la religión y las creencias (1930-1955)”. A esta serie de artículos que ahora inicio, he de añadir una primera aproximación: “título de artículo omitido para garantizar el anonimato” publicada en *Título de publicación omitido para garantizar el anonimato*.

³ José Ferrater Mora, Ciriaco Morón Arroyo y Pedro Cerezo, entre otros, prefieren diferenciar la obra del filósofo madrileño en etapas o fases conceptualmente separadas. Sin embargo, dado el alcance de este estudio, parece suficiente con prestar atención a la diferencia entre la primera y la segunda navegación y las líneas generales de las mismas. Para una primera aproximación a la filosofía de Ortega y Gasset, puede leerse José LASAGA, “Estudio introductorio: José Ortega y Gasset, entre la vida y la razón”, en *José Ortega y Gasset*. Colección de Grandes Pensadores. Madrid: Gredos, pp. XVII-CXLII.

⁴ Francisco GOYENECHEA, “Ateísmo e historicismo: Ortega y Gasset”, en AA.VV., *El ateísmo contemporáneo*. Vol. II. Madrid: Ediciones cristiandad, 1971, p. 351.

⁵ José L. MOLINUEVO, *Para leer a Ortega*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 28.

⁶ Jordi GRACIA, *José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación Juan March / Taurus, 2014.

pensamiento. Efectivamente, Ortega fue muy crítico con el catolicismo; las circunstancias sociales, políticas y culturales de la España –y del catolicismo– de principios del siglo XX le hicieron denunciar, en más de una ocasión, a la que entonces era la religión oficial del Estado como una de las causas del atraso cultural de España respecto a Europa. También, como buen liberal, defendió la laicidad como uno de los principios constitutivos del Estado, haciendo especial hincapié en la necesidad de promocionar una escuela laica. Pero ninguno de estos posicionamientos implica necesariamente que Ortega fuese ateo; y, si llegado el caso hubiésemos de afirmar tal cosa, sería menester preguntarse qué clase de ateísmo sería el que Ortega habría profesado.

De igual modo, afirmar que en Ortega no hay cabida para el tema de Dios o de la religión supone ignorar un gran número de referencias y alusiones a lo largo de su obra en las que el filósofo madrileño pone de manifiesto un pensamiento no sólo respetuoso con la religión sino también muy proclive a la dimensión espiritual del ser humano. A pesar de ello son muy pocos los autores que se hacen eco de estas cuestiones. Morón Arroyo y Cerezo dedican unas pocas páginas al tema dentro de sus amplios estudios monográficos: el primero analizando la relación entre la filosofía orteguiana y la teología cristiana⁷, el segundo señalando las diferencias entre el cristianismo de Unamuno y la proximidad que Ortega parece mostrar hacia ciertas concepciones panteístas⁸. Goyenechea, Conill y Moreno realizan otras aproximaciones destacando aspectos que también merecen consideración: el ateísmo y el historicismo de Ortega⁹, la religión de la vida en Ortega¹⁰ y la religión en relación con el problema de España¹¹.

Pero, tan solo Natal Álvarez y Ramiro de Pano –quienes dedican sus tesis al tema de la religión y Dios, respectivamente, en Ortega– se han propuesto estudiar el tema de forma sistemática. Natal Álvarez fue el primero en realizar una exposición ordenada del tema religioso siguiendo la cronología establecida por la primera publicación de las *Obras Completas* de Ortega por *Revista de Occidente*. Sin embargo, la perspectiva del agustino resulta excesivamente religiocéntrica, llegando a afirmar que Ortega pretendía modernizar la religión cristiana: “dar al cristianismo una mayor eficacia social en la lucha por la justicia según el espíritu de San Francisco que sirve de referencia continua a Ortega”¹². Un lector que no comulgue con el credo religioso de este

⁷ Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Alcalá, 1963.

⁸ Pedro CERESO, *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984.

⁹ Francisco GOYENECHEA, ob. cit., p. 351.

¹⁰ Jesús CONILL, “De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 8 (2006), pp. 93-101.

¹¹ Agustín MORENO, “Ortega y Gasset: religión y problema en España”, *Pensamiento*, 67/253 (2011), pp. 459-486.

¹² Domingo NATAL ÁLVAREZ, “Ortega y la religión. Nueva lectura. I. Dios a la vista y Dios escondido”, *Estudio Agustino*, 23/1 (1988), p. 3. La tesis de Natal Álvarez, “Ortega y la religión.

autor difícilmente alcanzaría las mismas conclusiones. Mucho más acertados resultan los planteamientos de Ramiro de Pano que, partiendo de la increencia de Ortega –es decir, de la falta de fe en el credo cristiano–, busca analizar el significado profundo que se oculta tras sus crípticas alusiones a Dios y al cristianismo. Sin embargo, sin llegar a posturas religiocéntricas, su enfoque está excesivamente vinculado a la metodología y a las cuestiones propias de la teología natural; por lo que, al término de su investigación, la autora no puede más que concluir que el raciovitalismo de Ortega “deja sin posibilidad de tratamiento netamente filosófico la cuestión de Dios”¹³.

A estas dos investigaciones, habría que añadir la de Pino Campo¹⁴ quien, en el año 2000, publica un breve libro sobre la religión en Ortega y Gasset. Pino Campo critica abiertamente el enfoque de Natal Álvarez y se propone realizar un análisis filológico más aséptico para, en primer lugar, recopilar las ideas religiosas en la obra de Ortega y, en segundo lugar, mostrar lo que podría ser una personal historia de la religión esbozada a lo largo de sus escritos. Si bien el enfoque de esta segunda parte resulta muy atractivo, la primera merecería una especial profundización. Pino Campo se limita a recopilar algunos de los textos más significativos de Ortega, resumiendo brevemente lo que en ellos se dice, sin articular, conjugar o profundizar en una serie de ideas que se presentan deslavazadas. Como se puede apreciar, si bien las aproximaciones al tema de la religión en Ortega son pocas, parecen realizarse desde muy diferentes perspectivas y ofrecer interpretaciones muy dispares. Por todo ello, creo necesario comenzar realizando tres aclaraciones sobre mi propia investigación: la primera sobre el alcance de mis pretensiones, la segunda sobre qué entiendo por filosofía de la religión y la tercera sobre la consideración que Ortega brinda a la filosofía de la religión.

En primer lugar, baste insistir, una vez más, en el objetivo de estos trabajos. Sí, hay un pensamiento –digamos que de tercer o de cuarto orden– en torno a la religión en la obra de Ortega; un pensamiento que, además, evoluciona y cambia de foco de atención al tiempo que su filosofía madura y proyecta otros intereses de primer y de segundo orden. Por supuesto, este pensamiento no constituye el núcleo central de la filosofía del autor, ni tampoco transforma, ni revoluciona la comprensión que hasta ahora tenemos de su filosofía. A lo sumo, todo lo que hace es iluminar una faceta “religiosa” –déjenme expresarlo así, al menos, por el momento– de nuestro filósofo; una faceta que parecería haber quedado oscurecida en el contraluz de su militante laicidad.

Nueva lectura” fue publicada por capítulos en la revista *Estudio Agustiniiano* en los volúmenes 23 (1988) y 24 (1989). En la actualidad, la tesis está disponible en la versión digitalizada de la revista.

¹³ María Pilar RAMIRO DE PANO, *Dios y el cristianismo en Ortega y Gasset*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 1997, p. 445.

¹⁴ Luis Miguel PINO CAMPOS, *La religión en Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones del Orto, 2000.

En segundo lugar, es menester explicitar qué entendemos por filosofía de la religión. En este punto, es de justicia reconocer cuánto deben y beben mis presupuestos básicos del pensamiento de Manuel Fraijó. Con él acepto que la filosofía de la religión es, en primera instancia, FILOSOFÍA y que no debería confundirse ni con la teología natural ni con la filosofía religiosa que impregnó la historia del pensamiento filosófico medieval. La filosofía de la religión nace en el siglo XVIII de la mano del giro antropológico –¡No hay religión sin ser humano! ¡Y aún cabría preguntarse si hay ser humano sin religión! Es, además, filosofía de LA religión, no de *una* religión, ni de *las* religiones. Asume con la fenomenología de la religión el acuciante reto de determinar qué es la religión y buscar la especificidad de sistemas de creencias y rituales tan variados como los que nos encontramos en la actualidad. Y así, bajo el rótulo de “filosofía de la religión” incluimos toda “reflexión crítica, abierta, rigurosa y no confesional sobre los temas relacionados con la religión”¹⁵.

Por último, en tercer lugar, queremos destacar que, si bien Ortega no elabora una filosofía de la religión –ni por supuesto es una de sus preocupaciones–, sí le confiere valor a la disciplina filosófica como tal. No es meramente anecdótico. A finales de 1906 y principios de 1907, un jovencísimo y no poco osado Ortega animaba a Unamuno –por aquel entonces Rector de la Universidad de Salamanca– a dedicarse “más de lleno” a la Filosofía de la Religión para poder hacerle catedrático de nueva formación en la Universidad de Madrid, donde –a juicio de Ortega– Unamuno sería más útil y productivo: “Porque estoy empeñado en meterle a V. por la cátedra de Filosofía de la Religión. Ahí puede ser V. utilísimo como enriquecedor de conciencias y al mismo tiempo hallará V. una presión que es necesaria para toda cristalización perfecta”¹⁶. La anécdota deja de mostrar la atrevida excentricidad de un Ortega veinteañero y resulta mucho más significativa, si atendemos al profundo respeto que Ortega muestra en estos años hacia la religión, en general, y hacia el sentido religioso, en particular. Y este es el primer punto de apoyo para postular la existencia de *una* filosofía de la religión en la obra de Ortega; una filosofía que, además, en estos primeros años tendrá la virtualidad de aproximarse e incluso adelantar ideas que posteriormente serán popularizadas por la fenomenología de la religión.

Así, en “Arte de este mundo y del otro” (1911) podemos leer: “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” (I, 437); y, poco después, parafraseando a Schmarsow, Ortega afirma: “el arte es [...] una operación espiritual tan necesaria como la reacción religiosa o la científica” (*ibid.*, 438). Este respe-

¹⁵ Manuel FRAIJÓ, “Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad”, en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta, 1994, p. 40.

¹⁶ José Ortega y Gasset – Miguel de Unamuno, *Epistolario completo*. Madrid: El Arquero, 1987, p.68.

to a la religión no puede ser de otro modo si tenemos en cuenta que Ortega, siguiendo a Renan, había afirmado años antes, que “el instinto religioso es en el hombre lo que el instinto de nidificación en el pájaro: nada extraño tiene que, como las aves labran sus nidos en los árboles, hagan de ellos sus altares los hombres” (I, 101). Pero, si hay una formulación clara, que no ha lugar a dudas sobre su posición ante la religión, y que merecería ser considerada como punto de partida para el estudio de *una* filosofía de la religión en Ortega, esa es la que encontramos en “Sobre *El Santo*” (1908), un comentario a la traducción de *El Santo* de Antonio Fogazzaro. Allí Ortega muestra la perplejidad que le produce escuchar a un “ingenuo ateneísta” afirmar que ha nacido “sin el prejuicio religioso”. Para Ortega, “semejante manera de considerar la religión es profundamente chabacana” (II, 20). Y no muestra reparos en afirmar que hay “un sentido religioso” y “un mundo, más allá, de realidades religiosas”:

A este amigo mío ateneísta faltaba la agudeza de nervios requerida para sentir, al punto que se entra en contacto con las cosas, esa otra vida de segundo plano que ellas tienen, su vida religiosa, su latir divino. Porque es lo cierto que 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. (ibidem.)

En este texto Ortega valora positivamente la religión como un modo de “henchir el espíritu”. De hecho, serán numerosas las ocasiones en las que Ortega sitúe la religión al mismo nivel que otras formas “superiores” de cultura como la política, el arte o la ciencia. Pero aun destacando estas ideas de juventud y pese a tratarse de un escrito muy temprano, “Sobre *El Santo*” puede postularse como la puerta de entrada para *una* filosofía de la religión en Ortega porque concentra gran parte de las ideas que el filósofo madrileño hará titilar a lo largo de su obra y no sólo en sus escritos de juventud. Baste reseñarlas muy brevemente, dejando constancia de que estos temas reaparecerán con mayor fuerza en la primera y en la segunda navegación y, por tanto, serán analizados en profundidad en sucesivos trabajos: la función positiva de la religión como modo de pensar y de sentir, la crítica a la religión positiva y al influjo político y social de las instituciones religiosas, el deseo de reforma religiosa, el rechazo del misticismo y la defensa del teólogo, etc. Del análisis detallado de este entramado conceptual surgen estas notas para *una* filosofía de la religión en Ortega.

2. “Tras-mundo”: la presencia del misterio

Ahora bien, conviene comenzar explicando el concepto que sirve de *leit-motiv* tanto para el título de este artículo como para los diferentes epígrafes. Para el joven Ortega el sentido –sentimiento o instinto, dependiendo del tex-

to-religioso es parte constitutiva del ser humano. Pero ¿qué realidad, objeto o ser “capta” ese sentido religioso? En “Sobre *El Santo*”, Ortega refiere a “un mundo, más allá, de realidades religiosas”; pero no será esta la única expresión que utilizará para señalar al objeto de aprehensión del sentido religioso: “ultrarrealidad”, “segunda realidad”, “mundo superior”, “mundo profundo” y, en ocasiones, “tras-mundo” / “trasmundo”.

Siendo rigurosa, he de reconocer que Ortega utiliza este concepto una veintena de ocasiones a lo largo de toda su obra para remitir a “realidades” o “ideaciones” muy diferentes entre sí. Las más de las veces con trasmundo se refiere al “trasmundo celestial que el cristianismo había erigido en la frontera de ultratumba” (III, 599) o, en términos más generales, al trasmundo sobrenatural del cristianismo (III, 740; y VI, 467, 478, 485 y 486). Pero trasmundo también es el “mundo de realidades levantadas” del idealismo subjetivo (II, 295), “el cosmos eterno e invariable” (III, 772) entendido como “trasmundo absoluto”, “el trasmundo del ser” (IV, 340) en un sentido más metafísico o el “mundo sobreceste [...] donde las ideas residen” (IV, 277), es decir, el divino mundo de las ideas platónicas (VIII, 240; y VI, 472).

Sin embargo, he elegido este concepto para centralizar el pensamiento del joven Ortega en torno a la religión porque, durante sus años de formación (1902-1914), Ortega emplea esta expresión solo en dos ocasiones, para remitir a dos realidades muy diferentes entre sí. Curiosamente, además, estos dos momentos se corresponden con el primer y el último texto de esta etapa formativa en la que podemos rastrear el tema de la religión en Ortega. La primera vez lo encontramos en un artículo de 1904, “El poeta del misterio”, en clara alusión a Nietzsche –de ahí la grafía “tras-mundo” (I, 33), única vez por él empleada– para referir a un constructo idealista que no será del agrado del joven –ni del adulto– Ortega. Este mismo uso será el que llevará a criticar y rechazar el “trasmundo del misticismo”, realidad ultraterrena y exótica que creen poder apresar los místicos (II, 495; III, 752; y V, 731). La segunda vez aparece diez años después en *Meditaciones del Quijote* (1914) y apunta a una nueva concepción de Dios (I, 768) que reaparecerá en la segunda navegación con la diferencia entre el mundo habitual de lo patente y “un trasmundo o supermundo que late bajo aquél” (IX, 715).

Un mismo término, múltiples referencias; porque en el joven Ortega no hay un único trasmundo, sino varios posibles trasmundos, y nuestro modo de acceso a ellos vendrá condicionado por los diferentes modos de sentir, vivenciar y/o experimentar aquella realidad ulterior. El empleo de este concepto como *leitmotiv* tiene, además, otra razón de ser: reconocer la existencia de un trasmundo que, en último término, escapará a toda objetivación y que, en consecuencia, será tan personal e íntimo como nuestro propio sentir¹⁷. De ahí la insistencia

¹⁷ Esta idea se mantendrá durante años y merece ser tenida en cuenta. Ortega muestra la necesidad del ser humano de pensar y sentir a Dios según las posibilidades de cada individuo:

en *los trasmundos* del joven Ortega: la “percepción” de varios trasmundos posibles pone de manifiesto la gran sensibilidad y permeabilidad de Ortega hacia la experiencia religiosa, así como su preferencia hacia un determinado tipo de sentimiento religioso y el trasmundo a él asociado.

Comencemos, sin más dilación, analizando el primer uso. “El poeta del misterio” (1904) es un breve artículo que Ortega dedica a Maeterlinck. Allí afirma Ortega que, con la obra del dramaturgo belga, “vamos a visitar un mundo desconocido, del cual, en ocasiones, hemos logrado atisbos; en los momentos de angustia o de alegría ingente, cuando los nervios agudizan su sensibilidad y percibiríamos el ruido de una hoja que cae de un árbol a gran distancia de nosotros” (I, 29). De este modo, con apenas veintiún años, postula Ortega la existencia de un “mundo desconocido”, un “mundo otro”, un “más allá” que va a caracterizar como “misterio”. En este punto resulta sorprendente comprobar cómo Ortega se aproxima e incluso llega a adelantar ideas que serán popularizadas con posterioridad por la fenomenología de la religión¹⁸.

Efectivamente, “misterio” es uno de los conceptos preferidos tanto por la filosofía como por la fenomenología de la religión para designar al objeto de la religión¹⁹, referir a la realidad determinante del ámbito de lo sagrado²⁰ o apuntar a esa “realidad” última que se deja entrever desde nuestro propio *enigma constitutivo*. Pero, para Ortega, aun es más: el misterio es esa realidad ineludible de la que no podemos escapar. Aunque cultivemos el escepticismo más perfecto, el materialismo más extremo o el racionalismo más “purista”

“La religión no se satisface con un Dios abstracto, con un mero pensamiento; necesita de un Dios concreto, al cual sintamos y experimentemos realmente. De aquí que haya tantas imágenes de Dios como individuos: cada cual, allá en sus íntimos hervores, lo compone con los materiales que encuentra más a mano. El riguroso dogmatismo católico se limita a exigir que los fieles admitan la definición canónica de Dios; pero deja libre la fantasía de cada uno para que lo imagine y lo sienta a su manera. Refiere Taine que una niña a quien dijeron que Dios estaba en los cielos, exclamó: «¿En el cielo, como los pájaros? Entonces tendrá pico». Esta niña podría ser católica: la definición del catecismo no excluye el pico en Dios” (II, 659). Pero esta necesidad de pensar a Dios será en la obra de Ortega proporcional a la imposibilidad de conocimiento racional de Dios.

¹⁸ Lo sorprendente en este caso es la gran coincidencia con tesis posteriormente serán muy populares en una de las ciencias de las religiones que apenas acaba de comenzar su andadura. La fenomenología de la religión tiene su acta de nacimiento con la mitología comparada de Max Müller y la primera obra que aparece bajo este nombre es la de P. D. Chantepie de la Saussaye en 1887 (Juan MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta, 1994, p. 67). Pero, por otra parte, la orientación fenomenológica en el pensamiento y obra de Ortega no debe resultarnos sorprendente. La fenomenología no solo será una influencia temprana dentro de estos años formativos, sino que llegará a ser su método y su sistema (Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012).

¹⁹ Gerardus VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*. Tübinga, Verlag. Trad. esp. *Fenomenología de la religión*. México: FCE, 1975.

²⁰ Juan MARTÍN VELASCO, ob. cit.

—continúa Ortega—, “el “misterio” nos acosará, nos atormentará, murmurará en derredor como un enjambre de abejas invisibles [...] // ¿Quién podrá negar la existencia de ese misterio que va dentro de nosotros, a nuestro lado?” (I, 30).

Y todavía más se aproxima Ortega a otro lugar común que señalarán los grandes fenomenólogos de la religión: la imposibilidad de conceptualizar u objetivar positivamente esa realidad que de algún modo *sentimos* o *presentimos*, pero que nunca *conocemos*. Lo *santo* —dirá Otto, años después, en 1936— es *árreton*, inefable, es decir, completamente inaccesible a la comprensión por conceptos. Esta imposibilidad se sustenta en la misma inefabilidad del lenguaje señalada desde antaño por las religiones orientales²¹. Baste recordar los dos primeros versos del primero de los Libros del Tao: “El Tao que puede expresarse con palabras, // no es el Tao permanente”²². Esta misma idea ensaya Ortega cuando exclama: “Algo, algo’: es la única palabra para decir esta cosa ignota e indeterminada que flota sobre nosotros, porque es la única palabra que afirma existencia, sin marcar límites, sin poner un nombre” (I, 30). En esta ocasión, Ortega toma la idea de Maeterlinck con quien concuerda que la palabra solo puede expresar cosas limitadas, cosas conocidas. Nuestros más hondos sentimientos y las cosas que realmente nos importan no pueden ser fácilmente expresadas a través de la palabra; de ahí que muchos personajes de las obras de Maeterlinck solo alcancen a formular frases entrecortadas, a decir palabras veloces inacabadas... a balbucear, es decir, a “imitar el efecto producido en nosotros por el rumor de una lengua que no entendemos” (II, 501).

¿Qué hace que la obra de Maeterlinck posibilite la incursión en ese mundo desconocido? Nuevamente Ortega se aproxima a una idea que será popularizada por la fenomenología de la religión. La experiencia religiosa supone un cambio de actitud o una ruptura de nivel existencial que Ortega ilustra con la radical diferencia entre dos modos de vivencia. En un extremo, tenemos la existencia ordinaria, habitual. Nuestra vida cotidiana, caracterizada por la inmediatez, la rapidez, la superficialidad, nos lleva a una existencia “atropellada

²¹ La alusión a las religiones orientales no resulta baladíf. Un lector atento no podrá dejar de sorprenderse ante la multiplicidad de referencias que Ortega realiza a religiones que, por aquel entonces, resultaban totalmente ajenas al ámbito cultural e intelectual español. Destacan poderosamente las anécdotas y enseñanzas vinculadas a brahmanes, así como los conocimientos que demuestra sobre el *dharma* del hinduismo y del budismo; pero también existen menciones al confucianismo y al taoísmo. A todo ello hay que añadir otras tantas anotaciones sobre religiones antiguas y místicas: grecorromana, egipcia y persa, fundamentalmente. La profusión de estas referencias y los conocimientos mostrados son una clara señal tanto de la amplia erudición de Ortega como de su interés hacia la cuestión religiosa. Cuáles fueron sus fuentes o de dónde recibía noticias sobre estas religiones continúa siendo un enigma para mí; pero desde luego, merecería la pena investigar seriamente esta cuestión con el objeto de determinar si Ortega se sentía más atraído por las religiones orientales que por las religiones del Libro.

²² LAO TSE, *Tao Te ching. Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta. Madrid: Trotta, 2018, p. 387.

y resonante”, capaz de silenciar esas voces que no se sabe de dónde llegan. En nuestra vida cotidiana –continúa Ortega–, podemos olvidarnos de nosotros mismos y bloquear nuestras más íntimas ideaciones; pero, en cuanto nos quedamos solos, en silencio, “se erguirá a nuestro lado el ‘misterio’, como un compañero sombrío, mudo, que ignoramos de dónde viene y hace camino con nosotros” (I, 30). En el otro extremo, tenemos una vivencia extraordinaria que nos hace “vibrar el cerebro” y nos recluye dentro de nosotros mismos. En la actualidad, muchos gustarían de hablar de “estados alterados de conciencia”. Ortega, por su parte, nos habla de un “más allá de la conciencia”. No se trata de una actividad racional consciente, sino más bien de una vida que está *más allá* de la conciencia a la que llegan sensaciones de las que no nos damos cuenta, pero que alientan nuestros instintos. En este más allá de la conciencia, se realizan operaciones fisiológicas y psíquicas de las que únicamente percibimos los resultados. Debemos admitir –continúa Ortega– la existencia de una labor análoga a la intelectual “verificándose callada, bajo la conciencia” (*idem*). Los dramas de Maeterlinck, al igual que las obras de Santa Teresa, Novalis, Taulero o Ruysbroeck, predisponen el ánimo para esa agudeza de nervios que potencia y facilita la ruptura con nuestra vivencia y experiencia cotidiana y nos catapultan al mundo del misterio. Si bien la exposición de Ortega no nos permite hablar de un “conocimiento” (racional) del misterio, al menos sí permite hablar de algún tipo de mecanismo cognoscitivo que posibilita la “intuición” o “captación” de esa realidad ulterior.

Ahora bien, el pensamiento de Ortega es mucho más sutil de lo que podría parecer a simple vista pues, si bien reconoce la existencia del misterio y de nuestra apertura al mundo de lo desconocido, Ortega denuncia en estos autores un misticismo que no será de su agrado: “Los místicos han estado durante todos los tiempos de pie en la frontera de lo desconocido: han sido los vigías de la humanidad que, izados en el ensueño o en el éxtasis, dan las voces de alerta al divisar las brumas rosadas que anuncian costa” (*ibid.*, 32). Los diálogos de Maeterlinck son como “claraboyas” que se abren sobre lo desconocido, “pero una vez satisfecha esa curiosidad estética, conviene 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-Maria llamaba ‘alucinaciones de Tras-mundo’” (*ibid.*, 33).

Debemos ser extremadamente cautos a la hora de leer y entender esta última afirmación. Tal y como apuntábamos al inicio de este epígrafe, la primera vez que Ortega utiliza la expresión “tras-mundo” es en alusión directa a Nietzsche –el pobre loco de Sils-Maria– para rechazar el desdoblamiento idealista de este mundo. Pero esto no significa que Ortega deslegitime la “intuición” o “captación” de un mundo desconocido, sino más bien los constructos que místicos e idealistas formularán sobre la experiencia de estas vivencias-límite, así como el tipo de espiritualidad resultante. Obsérvese que, si aceptamos las premisas pre-

vias según las cuales el misterio es ineludible e inefable, guardarse del misterio no significa negar su existencia, sino cuidarse de determinadas elaboraciones realizadas sobre él. Lo que Ortega denuncia y rechaza es una determinada ilusión: el trasmundo hipostasiado por el misticismo, trasmundo que tendremos ocasión de explorar con más detalle a partir del análisis del goticismo en “Arte de este mundo y del otro” (1911). Pero, incluso en este último artículo, una vez expuesto el sentimiento propiciado por la arquitectura de la catedral gótica y explícitamente manifestada su antipatía, Ortega reconoce que “estas conmociones son oportunas [...]. Con la limitación que ha puesto en nuestros nervios una herencia secular, aprendemos la existencia de otros universos espirituales que nos limitan, en cuyo interior no podemos penetrar; pero que, resistiendo a nuestra presión, nos revelan que están ahí, que empiezan ahí donde nosotros acabamos” (I, 435). De este modo, Ortega reconoce la existencia de una realidad inconmensurablemente superior, absoluta, independiente de nosotros, seres limitados y finitos. En este punto, Ortega parecería aproximarse a la experiencia del “sentimiento de absoluta dependencia” –utilizando la expresión de Schleiermacher–, al que Ortega también referirá en el prólogo de *Meditaciones del Quijote*, pero –como veremos al término de este artículo– para explicar cuál es el obrar y sentir de una mente sana frente a este sentimiento.

En cualquier caso, podemos concluir que, tanto en “El poeta del misterio” como en “Arte de este mundo y del otro”, Ortega parece reconocer la existencia de algo que, estando más allá de nosotros y no siendo susceptible de percepción directa ni de conocimiento racional, sigue haciéndonos presente. Habrá que comprobar, hasta qué punto esta primera impresión puede ser ratificada con la segunda apelación explícita al trasmundo.

Pero, antes de continuar con nuestro análisis queremos detenernos brevemente en dos ideas de gran interés que hasta el momento tan solo he insinuado; ideas que serán desarrolladas en escritos posteriores pero que ya podemos apreciar en gestación. En primer lugar, merece la pena resaltar el reconocimiento y la valoración positiva de un modo de conocimiento diferente al puramente racional. Ortega se muestra contrario a la tradición epistemológica moderna que ha hecho primar una “razón racionante” (I, 407) y muy crítico con la pretensión de esta razón de dar cuenta y explicar absolutamente todo. De hecho, cuando Ortega tilda al pragmatismo de vergüenza para la sociedad científica del siglo XX, afirma que “el origen del pragmatismo habría que buscarlo en el enojo que algunos sienten contra la ciencia, porque no ha demostrado aún la realidad de Dios y la inmortalidad del alma” (I, 223). El siglo XVIII, buscando la verdad, la unidad, la igualdad, persiguiendo la idea de progreso, declara “el poder hegemónico de la ciencia, sublime a toda fe –¡la fe es el pensamiento oscuro; tal vez un mal pensamiento!” (I, 407). Ortega sugiere aquí algunas ideas

que años después servirán para denunciar el mito de la Ilustración²³. Como reacción a esta razón sofocante, surge un movimiento radicalmente contrario, pero complementario: la fe romántica que exalta el sentimiento, lo distintivo, lo peculiar, lo diferencial. El siglo XVIII –explica Ortega– buscando *lo humano* aceptó sólo lo común, *lo racional*. Los románticos, buscando las diferencias, se encontraron con *lo irracional* “y apartando su atención de los productos *reflexivos* del hombre, como la ciencia, fueron a buscar las extremas divergencias, los rasgos específicos en los productos *espontáneos*, irracionales, como las religiones [...]” (*idem*). Ninguno de estos extremos –ni la racionalidad ilustrada ni el irracionalismo romántico– serán del agrado de Ortega. En realidad, en estos escritos de juventud podemos apreciar las primeras intuiciones de un nuevo modelo de racionalidad, de una nueva razón –la razón vital– que Ortega alcanzará en su madurez intelectual.

En segundo lugar, cabe destacar la crítica al misticismo y la consecuente valoración positiva de la teología racional. Para Ortega el misticismo es propio de un “temperamento confusionario”: “Siempre me parece descubrir en él la intervención de la chifladura o de la mixtificación” (I, 437). Si bien el instinto religioso es el que nos permite atisbar los débiles destellos que nos llegan del mundo de lo desconocido, la razón es la que debe encargarse de escudriñar y focalizar, conceptualizar, aquello que estamos intuyendo. Ortega defiende el esfuerzo conceptual, la claridad, el rigor, la labor de la definición: “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” (I, 184-5). De este modo, podemos entender la admiración que, en estos años, profesa a la teología de Renan. Para Ortega, Renan, al tiempo que busca al Jesús histórico, procura conducir las enseñanzas del Antiguo y del Nuevo Testamento “hacia las urnas electorales”. Esa repercusión práctica de la religión en una movilización social y política pone de manifiesto la preocupación por lo que está por venir, por el futuro. Finalmente, para Renan –dice Ortega– lo histórico es lo divino y Dios es “la categoría del ideal”,

²³ Merecería la pena analizar en profundidad la crítica orteguiana al racionalismo en relación con el pensamiento religioso, por cuanto apunta y sugiere ideas que habrán de sistematizarse en Adorno-Horkheimer y que, en la actualidad, continúan otros filósofos como Habermas y Taylor. Siguiendo a este último, el mito de la Ilustración produce la falsa idea de que la Ilustración supuso el paso de un mundo lleno de errores e ilusiones a un mundo en el que la verdad estaría a nuestro alcance a través del uso de la “razón pura”. La primacía de la “razón pura” hace que el pensamiento religioso sea visto como un modo deficitario de razonamiento y, por extensión, que sus conclusiones sean consideradas dudosas y solo válidas para aquellos que de antemano admiten los dogmas de la religión en cuestión (Charles Taylor, “Die Blossse Vernunft (“Reason Alone)”, en Ch. Taylor, *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, pp. 326-346). Sin embargo, en “Observaciones” (1911), Ortega ya denuncia las insuficiencias de la razón pura en una línea muy similar.

es decir, “toda cosa elevada al colmo de su perfección e integridad” (I, 333)²⁴. Ortega manifiesta una abierta simpatía hacia Renan, pero lo que realmente valora de este autor es su intento de pensar y racionalizar la religión y su necesidad de llevar más allá los valores religiosos en su preocupación por el futuro. Para Ortega, la religión es algo útil cuando está puesta al servicio de la vida (social).

Una defensa similar realiza en los mismos años en “Una polémica” (1910). Bajo la diferencia entre recordar y reconstruir y la asociación de ambos procesos a las figuras de San Pedro y San Pablo, respectivamente; Ortega hace una clara apuesta por la teología. Al recordar lo que nuestros sentidos han percibido de manera directa, se mantiene el carácter de lo inmediato. Sin embargo, aquello que pasa sin ser percibido directamente por nosotros pertenece a la historia. Para Ortega, no basta con ver las cosas, hay que reconstruirlas, inventarlas, pensarlas racionalmente. San Pablo, a diferencia de San Pedro, no conoció a Jesús, tuvo que pensarlo y reconstruirlo: “De recordar a Jesús como San Pedro, a pensar a Jesús como San Pablo, va nada menos que la teología. San Pablo fue el primer teólogo, es decir, el primer hombre que, del Jesús real, concreto, individualizado, habitante de tal pueblo, con acento y costumbres genuinas, hizo un Jesús posible, racional, apto, por tanto, para que los hombres todos y no sólo los judíos, pudiesen ingresar en la nueva fe” (I, 385). La valoración positiva de la teología racional alcanzará su máxima expresión en “Defensa del teólogo frente al místico” (1929) pero el radical rechazo al misticismo será una constante en la obra de Ortega.

3. Los trasmundos del norte y del sur: fenomenología del sentimiento artístico-religioso

En estos primeros años, la animadversión orteguiana al misticismo discurre paralela a la crítica al goticismo. El rechazo del goticismo/misticismo puede encontrarse en numerosos textos, pero cristaliza en un artículo sin parangón: “Arte de este mundo y del otro” (1911)²⁵. Si “Sobre *El Santo*” es la puerta de

²⁴ En sus escritos sobre Renan, Ortega apunta hacia una concepción culturalista de la religión: “Dios queda disuelto en la historia de la humanidad; es inmanente al hombre: es, en cierto modo, el hombre mismo padeciendo y esforzándose en servicio de lo ideal. Dios, en una palabra, es la cultura” (I, 334). Sin embargo, a pesar de ciertas lecturas que inciden precisamente en esta perspectiva culturalista (Francisco GOYENECHEA, ob.cit.; y Pedro CEREZO, ob.cit.) y con la excepción de los textos en los que expone la teología de Renan, en estos primeros años, Ortega parece decantarse más por una concepción vitalista de la religión que podría haber influido notablemente en Zubiri (Jesús CONILL, ob.cit.). No obstante, quisiera dejar apuntada esta vinculación religión-Dios-cultura pues sobre ella deberé volver en futuros trabajos con ocasión del análisis de “Dios a la vista” (1926).

²⁵ Bajo este título se recoge una serie de artículos publicados entre julio y agosto de 1911 en *El Imparcial*, en los que el objetivo de Ortega es revisar las tesis expuestas por Wilhelm WORRINGER, *Formprobleme der Gotik*. Munich, Verlag. Trad. esp. de Manuel García Morente,

entrada para el estudio de una filosofía de la religión en Ortega, “Arte de este mundo y del otro” puede postularse como la clave de bóveda del pensamiento en torno a la religión en el joven Ortega.

En la contraposición que realiza entre el hombre gótico y el hombre mediterráneo, Ortega ensaya una suerte de *fenomenología del sentimiento artístico-religioso*. Un tipo de argumentación trascendental²⁶ que, partiendo de la descripción y el análisis de las manifestaciones artísticas, intenta remontarse a su condición de posibilidad. Con esta investigación, Ortega muestra que tanto el arte como la religión son manifestaciones de diferentes tipos de espiritualidad. Pero, la variedad de estas manifestaciones remite a una estructura trascendental en el ser humano que, con mayor o menor acierto, Ortega recoge bajo la expresión “sentimiento cósmico” y que, a mi parecer, alude a la “dimensión espiritual” del ser humano como trascendental. Pero, más allá de defender este tipo de metodología filosófica o la tesis fuerte a la que se vería abocada —una nueva comprensión del ser humano como *homo religiosus*—, mi intención es mostrar cómo, a partir del análisis de la arquitectura y de los sentimientos estético-religiosos provocados, Ortega realiza la descripción fenomenológica de dos tipos de espiritualidad radicalmente opuestos. Ambos tipos de espiritualidad y los trasmundos asociados serán criticados por Ortega, quien hará avanzar su pensar y sentir hacia la configuración de una síntesis superadora.

Para Ortega el hombre gótico y el hombre mediterráneo son dos polos opuestos del hombre europeo, dos formas extremas de la *patética* continental: el *pathos* trascendental o del norte y el *pathos* materialista o del sur. El primero es un hombre de ambiciones fugitivas, que busca lo expresivo, lo ingrátido, lo dinámico, lo infinito, lo trascendente, *lo extático*; un hombre que crea un tras-mundo místico, una idealización hipostasiada. El segundo es un hombre sin grandes pretensiones ni ambiciones, que busca refugiarse en la materialidad de las cosas, en la pesantez e inmovilidad de la tierra, en lo finito, lo inmanente, *lo*

La esencia del estilo gótico. Buenos Aires: Revista de Occidente, 1942. En esta obra, Worringer se ocupa del problema estético del arte gótico y del estado de espíritu que le da forma. Ortega manifiesta una marcada simpatía hacia los análisis de Worringer. Para ambos autores, la arquitectura es un documento que atestigua el espíritu de un pueblo o de una época, porque es una manifestación de cómo vivencia el ser humano su relación con el universo —algo a lo que Ortega denomina “sentimiento cósmico”—. Pero frente a la tipología antropológica de Worringer —que diferencia hombre primitivo, hombre clásico, hombre oriental y hombre gótico—, Ortega reclama la consideración de un tipo cultural diferente, el hombre mediterráneo, cuyo representante más puro sería el español. Por razones de espacio me veo obligada a omitir la exposición de estos arquetipos. El análisis detallado de los mismos puede leerse en “Título de artículo omitido para garantizar anonimato” publicado en *Título y datos de publicación omitidos para garantizar anonimato*. Este apartado y el siguiente son, en realidad, una síntesis de la investigación allí recogida.

²⁶ Seguimos en este punto las consideraciones metafisológicas de Charles TAYLOR, “The Validity of Transcendental Arguments”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 79, 1978, pp. 151-165.

estático; un hombre que se aferra a un mundo material negado cualquier posible trasmundo más allá del puramente empírico. Estos dos hombres son fenomenológicamente analizables, representan dos espiritualidades, dos formas radicalmente diferentes de vivenciar, sentir y expresar el universo que nos rodea, nuestra conexión con él y las intuiciones del más allá. Todo hombre, al margen de su época, cultura o lugar de procedencia, puede experimentar tal variedad de sentimientos cósmicos y, además, para Ortega, la experiencia estética puede ayudar a propiciarlos.

Así, Ortega explicará estos dos *pathos* a través de la descripción fenomenológica de su propia experiencia estético-religiosa ante una catedral gótica y otra románica. La genialidad de Ortega es que en sus descripciones parece adelantarse sentimientos que la filosofía y la fenomenología de la religión señalarán como fuente de la religiosidad o de la dimensión espiritual en el ser humano.

En un primer momento Ortega narra como él, hombre español, “hombre sin imaginación”, cometió el error de entrar en una catedral gótica: “apenas puse el pie en el interior fui arrebatado de mi propia pesantez sobre la tierra” (I, 434). Interpelado por la palpitante presencia de seres fantásticos y animales excesivos, describe una experiencia *desaforada, jadeante, terrible, inmensurable, única, equívoca, movediza, vertiginosa*. La experiencia estética suscitada por la arquitectura gótica parece llevarle a experimentar en primera persona el “temor y ardor” frente a lo numinoso de Dios de San Agustín que, posteriormente, en terminología ottoniana se convertirá en el *mysterium tremendum et fascinans*. De hecho, muy bien podría haber empleado Otto la descripción de Ortega para ejemplificar “todo aquello cuanto se agita, urde, palpita en torno a templos, iglesias, edificios y monumentos religiosos”²⁷, parte de lo que compendia bajo la expresión de *mysterium tremendum*. “Tremendo” no dudaría en afirmar Ortega porque, desde luego, la experiencia no ha sido de su agrado.

Ya más sosegado, en el exterior de la catedral gótica y mirando la tierra, Ortega analiza qué le ha hecho sentir semejante conmoción. A su juicio, la catedral gótica parece darnos noticia de algo que está más allá de este mundo; nos lleva, como los dramas de Maeterlinck, a esa agudeza de nervios que nos descentra, exalta y nos acerca a un éxtasis místico. Cómo es posible tal experiencia y semejante hipostatización se puede explicar a partir del concepto de *simpatía* [*Einfühlung*], que es para Worringer la clave del arte gótico. Para Ortega, el gran mérito de Worringer reside, precisamente, en el análisis de este concepto: el hombre gótico se engrandece, muestra un claro esfuerzo de elevación que plasma en esas columnas que ascienden y, a continuación, siente que las fuerzas que le impulsan hacia arriba vencen su propia pesantez. El resultado es que el objeto angosto y vertical parece dotado de energía, parece elevarse sobre la

²⁷ Rudolf OTTO, *Das Heilige*. Munich, Beck. Trad. esp. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Estudio introductorio de Manuel Fraijó. Madrid: Alianza Editorial, 2016, p. 59.

tierra y triunfar sobre las fuerzas contrarias de este mundo. Este es el mecanismo de la simpatía: “En realidad, somos nosotros mismos quienes gozamos de nuestra actividad, de sentirnos poseedores de poderes vitales triunfantes; pero lo atribuimos al objeto, volcamos sobre él nuestra emotividad interna, vivimos en él, simpatizamos” (I, 440). El mecanismo de la simpatía parece guardar gran analogía con la proyección psicológica que Feuerbach denuncia en su crítica a la religión pues, una vez volcada su emotividad interna sobre la obra de arte, el hombre gótico queda extasiado ante ella hasta el punto de que su propia fuerza vital parece arredrarse ante la vitalidad de la obra. En el goticismo –crítica Ortega– la religión se ha hecho sustantiva, niega la vida y este mundo, polemiza con ellos y se resiste a obedecer sus mínimas ordenanzas. Sobre la vida y contra la vida construye esta religión gótica un trasmundo más allá que ella misma se imagina orgullosamente.

Y frente a este arte patético y excesivo, Ortega recuerda otra catedral, la de Sigüenza: una catedral de planta románica con dos torres foscas y cuatro paredes lisas. La catedral románica de Sigüenza –nos dice Ortega– es de la misma época y tiempo que el *Cantar del Mio Cid*. Ambas, catedral y poesía, son hijas de una misma espiritualidad atendida a lo que se ve y a lo que se palpa, son grávidas, terrenas, afirmadoras de este mundo: “El otro mundo es hace en ellas presente de una manera simple y humilde [...]. Uno y otro, templo y cantar, se contentan circunscribiendo un trozo de vida. La religión y la poesía no pretenden ellas suplantar esa vida, sino que la sirven y la diaconizan. ¿No es esto discreto? La religión y la poesía son para la vida” (I, 436).

De este modo la catedral románica pone de manifiesto otra espiritualidad, caracterizada por el materialismo; una espiritualidad que no busca lo trascendente y que rechaza la postulación de cualquier posible trasmundo y decide quedarse en este mundo. Para un “hombre sin imaginación” –como el español–, el goticismo es incómodo y provoca rechazo. Es normal que el hombre mediterráneo se sienta más seguro en la pesadumbre románica, porque la pesantez de las catedrales románicas supone un desafío, una agresión, hacia lo suprasensible. Pero Ortega tampoco abrazará esta espiritualidad. Muy por el contrario, si el ataque a la espiritualidad del hombre gótico es directo por cuanto lleva al misticismo, no menos directa será la crítica que dirige a la espiritualidad del hombre mediterráneo por cuanto lleva al trivialismo.

La diferencia entre gótico y románico volverá a aparecer en *Meditaciones del Quijote* (1914) bajo la contraposición de dos castas de hombres, los que habitan en las “nieblas germánicas” y los que habitan en la “claridad latina” (I, 781). Los primeros son hombres meditadores, viven en la dimensión de la profundidad. Los segundos son hombres sensuales, permanecen cómodamente instalados en la superficialidad. Pero lejos de querer identificarse con ninguna de estas “razas”, afirma Ortega: “Yo aspiro a poner paz entre mis hombres interiores y los empujo hacia la colaboración” (I, 787). Así que, entre estos dos tipos de espi-

ritualidad, entre estas dos corrientes elementales, debe existir algún término medio, alguna “síntesis superadora” que nos permita liberarnos de las formas excéntricas de la *patética* continental. Y este término medio lo encuentra Ortega en el hombre clásico que, a diferencia del hombre mediterráneo, escapa de la rudeza material de este mundo en busca de la regularidad de las cosas; pero que, a diferencia del hombre gótico, no se alejará ni despreciará este mundo, ni buscará proyectar otro mundo tras él, pues, por el contrario, su racionalidad le llevará a descubrir el orden inmanente de la Naturaleza y el trasmundo que en ella se esconde... aunque es posible que para hallarlo debamos primero pasearnos por esta naturaleza que nos rodea.

4. La naturaleza y su trasmundo: pedagogía del paisaje y religión

Ni catedral gótica, ni catedral románica. La preferencia espiritual de Ortega la podemos encontrar en uno de sus primeros artículos: “Las ermitas de Córdoba” (1904). El vínculo sentimiento cósmico-arte-religión se ve también claramente reflejado en el aprecio de Ortega por las ermitas de Córdoba y el paisaje que las envuelve. Convertidas en capillas o santuarios, generalmente pequeños, las ermitas se sitúan por lo común en un ambiente rural y no tienen culto permanente. No es meramente anecdótico que Ortega elija la sencillez de las ermitas. Las ermitas son un lugar de oración y recogimiento que permite cultivar en paz una vocación particular. El silencio y el recogimiento interior son condiciones necesarias para despertar aquel tipo de vivencia que agita nuestra mente –“sacude al místico bufón”– y agudiza nuestros nervios, sin necesidad de llegar al “energumenismo místico” del goticismo. Esas experiencias tan perturbadoras no son del agrado de Ortega; por el contrario, él busca la calma, la tranquilidad, el sosiego, en definitiva, la paz de espíritu.

El gusto de Ortega por las ermitas de Córdoba es un precedente de la “pedagogía del paisaje” anunciada –aunque nunca desarrollada– por Rubín de Cendoya, alter ego del propio Ortega. No es tanto la sencilla arquitectura de las ermitas como el paisaje y el ambiente que las rodea lo que favorece la llegada de sentimientos de paz, tranquilidad y sosiego. Y, así, Rubín de Cendoya, “místico español” –aprécie el oxímoron creado por el propio Ortega: místico, sí; pero, español– reflexiona ante y sobre el paisaje: Segovia, El Escorial y, muy especialmente, la sierra del Guadarrama son algunos de sus lugares favoritos. Frente a la temporalidad, la terrible temporalidad y finitud del ser humano, Ortega halla en los montes una “voluntad suprema de perdurar sobre toda mudanza” (I, 100), un ansia de eternidad con la que finalmente conectará el individuo: “Un ansia infinita de permanencia trasciende de lo más adentrado de nosotros, en tanto que la razón nos anticipa la imagen de una muerte cierta. Frente a ese problema trágico, insoluble, se evapora el individuo” (*idem*). Ante la grandiosidad, majestuosidad e intemporalidad del paisaje, y en radical opo-

sición a la necesidad de los montes dentro de la mecánica universal, Rubín de Cendoya ofrece a Ortega la desgarradora realidad: “créeme, amigo mío, tú y yo somos una casualidad” (*idem*). Merece la pena dirigir la atención hacia la similitud y proximidad que muestra Ortega con el lenguaje y con algunas ideas puramente unamunianas. Tampoco es casual. “Pedagogía del paisaje” fue escrito y publicado en septiembre de 1906, sólo unos meses antes de los ofrecimientos realizados a Unamuno. Sin embargo, el ansia de inmortalidad orteguiana no se verá abocada a la angustia unamuniana, sino que encontrará una vía de escape en la naturaleza. Ante la terrible realidad de la radical finitud del ser humano, “este paisaje, en cambio, me hace descubrir una porción de mí mismo más compacta y nervuda, menos fugitiva y de azar [...]. Más este paisaje me hace encontrar dentro de mí algo personalísimo, específico: ahora conozco que soy algo firme, inmutable, perenne; frente a estos altos montes azules yo soy al menos un “celtíbero” (I, 101). La inevitable y angustiosa disolución del yo, la muerte del individuo se ve de este modo mitigada por la identificación del sujeto como parte de una colectividad. El individuo se reconoce formando parte de un todo imperecedero que, en este caso, se encuentra vinculado a una “raza” –acotando la expresión al significado orteguiano–; pero que, como veremos a continuación, va mucho más allá y supone la unión y comunión del individuo con la naturaleza.

Ortega continúa explicando que cada paisaje enseña una nueva virtud; de ahí la propuesta orteguiana de escribir una “pedagogía” –entendida esta como educación integral del ser humano– “del paisaje” *vs.* la “pedagogía social” de Natorp. En este caso, las virtudes enseñadas por los montes del Guadarrama son la serenidad y la sinceridad. Entendemos, sin demasiada dificultad, el motivo de que la sierra de Guadarrama transmita al joven Ortega la virtud de la serenidad. La naturaleza parece haber ofrecido siempre ese refugio al ser humano. Pero ¿qué decir de virtud de la sinceridad? Ortega no se refiere aquí a la sinceridad como veracidad, sino a una concepción más espiritual de la sinceridad que tiene que ver con el recogimiento y el descubrimiento de que uno mismo es algo más que una mera casualidad: “Apenas nos hallamos solos en medio de un panorama natural unos dedos menudos e invisibles comienzan a tejer en torno nuestro ese misterio de la sinceridad, que une en un mismo tapiz animales, plantas y piedras. A poco nos sentimos insertos en la vida unánime de los campos, el paisaje solitario va destilando quietud en nuestro pecho, armonía, benevolencia” (I, 102).

Ni la experiencia de lo sublime o de lo sagrado con aquella mezcla de terror y de fascinación, ni el sentimiento de pura dependencia respecto a algo inconmensurablemente superior frente a lo que el ser humano se empequeñece hasta ser nada. Está claro que Ortega gusta más de disfrutar de lo que otros autores también identificarán como origen de la religión: el sentimiento oceánico. Lógicamente, Ortega no puede utilizar ni conceptualizar el sentimiento

cósmico del hombre clásico como “sentimiento oceánico”, pues la expresión es posterior al texto que estamos analizado. A pesar de ello, las reflexiones de Rubín de Cendoya son expresiones compatibles con ese sentimiento oceánico en el que las fronteras del yo y el mundo desaparecen, cuando se captan “las grandes corrientes de subsuelo que enlazan y animan a todos los seres” (I, 98); cuando los problemas se diluyen y nuestro cuerpo se llena de un inusual placer beatífico en esa comunión íntima con un todo superior del que se forma parte. Incluso Ortega apunta la dificultad a la que los seres humanos se enfrentan en *su* actualidad –si cabe, todavía más vigente en *nuestra* actualidad– para poder alcanzar esta comunión: “nadie puede jactarse de una íntima relación con la naturaleza, porque la humanidad se ha ido apartando de ella, humanizándola, es decir, pedantizándola” (I, 102).

Estamos ya en disposición de comprender el significado de la frase orteguiana: “Me ha iniciado a mi este paisaje en una religión” (I, 101). Al menos dos son los motivos por los que la pedagogía del paisaje puede entenderse como una religión. En primer lugar, el paisaje inicia a Ortega en una religión porque le ofrece una cura, un sosiego, una respuesta consolatoria ante la radical finitud del ser humano, uno de los problemas fundamentales del ser humano a los que la religión trata de responder. El ansia de inmortalidad y la angustia que esta puede generar se transforman positivamente en ese reconocimiento de mí mismo como parte de un todo que, en primera instancia, es “racial”, pero que, en último término, es “natural”. Y, en segundo lugar, la religión compartirá con la pedagogía del paisaje –y con la educación en general– una función social positiva como portadora de valores y virtudes. Y, aunque no es objeto de estudio de este artículo, baste dejar apuntado que el reconocimiento de esta función positiva de la religión no será incompatible con la defensa orteguiana de una educación laica, entendiendo por esta aquella que no asume ningún dogma religioso y forma en y para la necesaria libertad de conciencia.

Aunque Rubín de Cendoya nunca encontrará el solaz necesario para sistematizar esta pedagogía del paisaje e incluso desaparecerá de los escritos de Ortega, esta comprensión de la naturaleza se mantendrá durante años. De hecho, son los pensamientos suscitados en una tarde de primavera, en los bosques que rodean al Monasterio de El Escorial, los que llevarán a Ortega a escribir esos ensayos de *amor intellectualis* que son las *Meditaciones del Quijote*, “un primer libro tardío para un escritor precoz”²⁸, al que debo dirigir ya toda mi atención. Allí podemos encontrar nuevas expresiones y descripciones de gran belleza en las que se aprecia el fluir del sentimiento oceánico: “El azul crepuscular había inundado todo el paisaje [...] entré en una zona de absoluto silencio. Y mi corazón salió entonces del fondo de las cosas [...] comenzó el rítmico martilleo y por él se filtró en mi ánimo una emoción telúrica. En lo alto, un lucero latía al

²⁸ José LASAGA, ob. cit., p. XXIII.

mismo compás, como si fuera un corazón sideral, hermano gemelo mío, y como el mío, lleno de asombro y ternura por lo maravilloso que es el mundo” (I, 794).

Ahora bien, nuevamente debemos extremar precauciones a la hora de hacer converger ciertas ideas hacia una filosofía de la religión en Ortega. El sentimiento oceánico asociado a la comunión con la naturaleza ha llevado a algunos autores²⁹ a considerar una suerte de concepción panteísta en Ortega y, ciertamente, a ella parece aproximarse cuando en el prólogo “Lector...” de las *Meditaciones* escribe:

Preparados los ojos en el mapamundi, conviene que los volvamos al Guadarrama. Tal vez nada profundo encontremos. Pero estemos seguros de que el defecto y la esterilidad provienen de nuestra mirada. Hay también un *logos* del Manzanares: esta humilde ribera, esta líquida ironía que lame los cimientos de nuestra urbe, lleva, sin duda, entre sus pocas gotas de agua alguna gota de espiritualidad.

Pues no hay cosa en el orbe donde no pase algún nervio divino: la dificultad estriba en llegar hasta él y hacer que se contraiga. A los amigos que vacilan en entrar a la cocina donde se encuentra, grita Heráclito: “¡Entrada, entrad! También aquí hay dioses”. Goethe escribe a Jacobi en una de sus excursiones botánico-geológicas: “Heme aquí subiendo y bajando cerros y buscando lo divino in *herbis et lapidibus*” [...]

Para Giordano Bruno: *est animal sanctum, sacrum et venerabile, mundus* (I, 757).

Pero estas expresiones en las que Ortega parecería aproximarse a un tipo de panteísmo cósmico o naturalismo panteísta no deben llevarnos a error. El mismo había explicado la imposibilidad de las concepciones panteístas en la actualidad. Spinoza –argumenta Ortega– decía que llamamos “Dios” al ser sin limitación, es decir, al ser infinito. Puesto que el ser infinito es la Naturaleza, la Naturaleza es Dios y, en consecuencia, todo es Dios. Todo cuanto existe en la naturaleza es una parcela de Dios. Pero “el siglo XVIII, el siglo de Leibniz, Newton, Hume y Kant, ha hecho imposible el trato mano a mano con nada que, siendo real, pretenda ser ilimitado y absoluto. Hoy sólo pueden hacer esto los místicos que son, por decirlo así, apaches de la divina sustancia, gente que atraca en la soledad de un éxtasis al buen Dios transeúnte” (I, 333). En este sentido –concluye Ortega– no podía ser Renan panteísta. Es posible que la argumentación no resulte del todo convincente; pero, en cualquier

²⁹ Entre estos autores destaca Pedro Cerezo, quien no duda en contraponer el cristianismo de Unamuno al naturalismo panteísta de Ortega: “Si hay en Ortega un *pathos* religioso, habría que ir a buscarlo más allá del cristianismo, o más acá de él, que tanto da, en la vivencia panteísta del orden animado del mundo [...] He aquí la clave para entender la religiosidad orteguiana: el panteísmo; un sentimiento de identificación emocional con la vida cósmica, en el que puede florecer la misma actitud de conocimiento en su búsqueda de la profundidad y unidad del mundo” (Pedro CERESO, ob. cit., p. 104).

caso, este explícito apartarse del panteísmo hace inviable atribuir a Ortega ningún tipo de panteísmo de cuño spinozista.

Entonces, si a partir del siglo XVIII, no es posible mantener una postura panteísta de cuño spinozista, ¿cómo entender las afirmaciones orteguianas referentes al núcleo trascendental de las cosas que es su religiosidad o al latir divino, al nervio divino que las atraviesa? La respuesta se encuentra en las *Meditaciones* y en la concepción de la filosofía como un *amor intellectualis*³⁰, una concepción que aproximará en gran medida la labor de la filosofía y de la religión en la búsqueda de la plenitud de significado de las cosas, en general, y de la vida humana, en particular. Recordemos que para Ortega la filosofía es la ciencia general del amor. Dentro de cada cosa hay una posible plenitud y un alma noble sentirá la necesidad de perfeccionarla. El amor nos liga a las cosas, aun cuando sea pasajera, y las convierte en centro del universo porque el objeto amado se vuelve imprescindible para el sujeto que ama. “El amor es un divino arquitecto que bajó al mundo a fin de que todo el universo viva en conexión” (I, 749). Y la filosofía, como ciencia del amor, representa el mayor ímpetu hacia una omnimoda conexión. Así lo expresa Ortega al inicio de las *Meditaciones*: “Hay en el afán de comprender concentrada toda una actitud religiosa. Y, por mi parte, 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 [...]” (*ibid.*, 751).

Para Ortega, la religión es un modo de sentir, un modo de vivir, un afán de comprender, por el cual el hombre puede “henchir su espíritu indefinidamente”, tal y como anunciaba en el “Sobre *El Santo*”. Por eso, también allí decía “Todo hombre que piense: ‘la vida es una cosa seria’, es un hombre íntimamente religioso” (II, 24). Este modo de vida también tendrá su propia exigencia de autenticidad. Ortega no sólo concede que el hombre auténtico, en su esfuerzo deportivo, puede comprometerse con una religión; sino que las figuras de la autenticidad-inautenticidad encuentran su correlato en la diferencia que establece entre el “santo” y el “santón”, respectivamente. Pero no deseo apartarme del tema central de este artículo, pues estas consideraciones forman ya parte de la investigación del tema de la religión en la primera navegación. Mi objetivo ahora sigue siendo desentrañar la dimensión espiritual que Ortega deja entrever en estos escritos de juventud; pues, si nuestro paseo por el paisaje nos ha permitido comprender mejor el sentimiento cósmico

³⁰ Estoy muy de acuerdo con la lectura y los análisis desarrollados por Juan NAVARRO DE SAN PÍO, “La sombra mística del paisaje orteguiano: Giner de los Ríos y Emerson”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 22, pp. 151-172. En concreto con la lectura de las *Meditaciones del Quijote*, la idea krausista de naturaleza y la continuidad establecida entre textos como “Las ermitas de Córdoba”, “La pedagogía del paisaje” y el inicio de las *Meditaciones*. Sin embargo, Navarro parece finalmente vincularse a la interpretación de Pedro Cerezo y asumir el panteísmo en el joven Ortega, sin llegar a explorar en profundidad la hipótesis panteísta apuntada.

por que el se decanta Ortega, lo cierto es que la pregunta por el trasmundo a él asociado continúa abierta.

5. El trasmundo del quijotismo: concepción orteguiana de Dios

Para Giordano Bruno –nos recuerda Ortega– *est animal sanctum, sacrum et venerabile mundus* (I, 757). Pero ya hemos visto que Ortega no acepta la identificación de la naturaleza o el mundo con Dios. Entonces, ¿en qué sentido podemos decir que *el mundo es un animal santo, sacro y venerable?*, ¿es compatible la existencia de un trasmundo con esta suerte de divinización de la naturaleza?, ¿hay en Ortega alguna concepción de Dios?

Conocemos de antemano la respuesta, la anunciábamos al inicio de estas páginas: la segunda vez que Ortega utiliza la noción de trasmundo será en las *Meditaciones*, para apuntar a una nueva concepción de Dios. No será una alusión pasajera, sino que “Trasmundos” es el título que otorga al cuarto epígrafe de la “Meditación preliminar”, un epígrafe que puede ser leído como continuación de la pedagogía del paisaje. Así comienza Ortega la explicación de sus trasmundos: “Este bosque benéfico que unge mi cuerpo de salud, ha proporcionado a mi espíritu una gran enseñanza. Es un bosque magistral; viejo, como deben ser los maestros, sereno y múltiple. Además, practica la pedagogía de la alusión, única pedagogía delicada y profunda” (I, 768). La pedagogía del paisaje, que enseñaba virtudes y que se correspondía con una educación moral, cede el paso ahora a la pedagogía de la alusión, aquella que nos predispone para el descubrimiento de la profundidad de las cosas, para el conocimiento del sentido que ellas tienen.

Ortega explica que el bosque le ha enseñado la existencia de diferentes planos de realidad. Hay un primer plano de realidades que se nos impone de forma violenta y ante el cual nuestro modo de ver es pasivo. Pero tras estas realidades aparecen otras, nuevos planos de realidad cada vez más profundos, más sugestivos, a los que sólo podemos acceder si tenemos voluntad para ello. Estas realidades superiores son más pudorosas, y para hacerse patentes nos ponen una condición: que queramos su existencia y nos esforcemos en ellas. “La ciencia, el arte, la justicia, la cortesía, la religión son órbitas de realidad que no invaden bárbaramente nuestras personas, como hace el hambre o el frío, sólo existen para quien tiene la voluntad de ellas” (*ibid.*, 769).

Nuevamente la finura y sutileza del pensamiento orteguiano nos obliga a extremar precauciones. Hasta este punto, todo lo más que podemos afirmar es que Ortega muestra un claro respeto por la religión a la que pone al mismo nivel que la ciencia o el arte. Esto supone una consideración positiva de la religión que, a estas alturas, resulta innegable, al menos, en el joven Ortega. Pero es necesario advertir que el pasaje al que estamos aludiendo es uno de los textos paradigmáticos de Ortega, en el que se puede apreciar claramente la

influencia kantiana. El núcleo epistemológico del texto es también indiscutible y no pretendemos ignorar esta dimensión. Por eso, cuando Ortega explica que hay sobre el pasivo ver un ver activo, un ver que es *mirar*, que ve interpretando e interpreta viendo –un ver capaz de descubrir la dimensión de profundidad de las cosas–, afirma que “si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos” (*idem*), como Kant afirmó, en su momento, que “las intuiciones sin conceptos son ciegas” (KrV, A51). Es evidente que la intención primaria del texto es puramente epistemológica, pero tras este pensamiento de primer orden, se esconden otras reflexiones que Ortega sólo hace destellar débilmente en rápidas alusiones a “Dios”; alusiones consideradas por algunos como mera retórica y artificios literarios de Ortega. Son estas alusiones las que ahora deseo desentrañar³¹.

Así: “Cuando dice el hombre de mucha fe que ve a Dios en la campiña florecida y en la faz combada de la noche, no se expresa más metafóricamente que si hablara de haber visto una naranja [...]. Pues bien, la tercera dimensión de la naranja no es más que una idea, y Dios es la última dimensión de la campiña” (I, 769). Dios es la última dimensión de la campiña, la realidad más profunda y sugestiva, aquella que sólo existe para aquellos que se esfuerzan en ella. Es la dimensión que nos posibilita diferenciar entre planos, la que nos permite centrar nuestra atención igual que se ajusta la lente de un microscopio para enfocar adecuadamente, diferenciar planos, ordenar las cosas y descubrir la red de relaciones existentes entre ellas. Ortega ya había advertido del peligro de confundir lo pequeño y lo grande, de tomar lo cercano por lejano, de no diferenciar lo superficial y lo trivial. “¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva” (*ibid.*, 756). En esta yuxtaposición de planos que es la realidad, Dios es la perspectiva –no *una* perspectiva, sino *la* perspectiva– porque también es la jerarquía, la dimensión última de la realidad sobre la que contraponer los planos. La perspectiva se perfecciona con la multiplicación de los planos y la exactitud con que reaccionamos ante cada uno de ellos. Para quien lo pequeño no es nada, tampoco lo grande es nada. Sin la jerarquía el cosmos vuelve al caos. De ahí que afirme Ortega que “el escorzo es el órgano de la profundidad visual” (*ibid.*, 770), cuando lo ejercitamos lo que descubrimos es la dimensión de profundidad, ese trasmundo, ese fondo latente, sobre lo que se hace patente todo lo demás. La dimensión de profundidad se presenta siem-

³¹ El mismo José Antonio Maravall, amigo y discípulo de Ortega, afirmaba que “Quien haya leído en actitud indagatoria, no condenatoria, la obra de Ortega, quien a través de ella haya captado su pulso vital, y más aún, quien le haya conocido personalmente, sabe que no es mera retórica la apelación a Dios, tan frecuente en sus páginas” (Jose Antonio MARAVALL, *Ortega en nuestra situación*. Madrid: Taurus, 1959, p. 49).

pre en una superficie que posee dos valores: en primer lugar, cuando lo tomamos como lo que es, materialmente; en segundo lugar, cuando lo vemos en su segunda vida, en su vida virtual. Esta vida virtual es el núcleo trascientífico de las cosas del que Ortega ya nos hablaba en “Sobre *El Santo*”. Pero para acceder a ella, para ser capaz de apreciar la profundidad de las cosas, la vida de segundo plano que ellas tienen, su vida virtual, es condición necesaria la jerarquía.

Y esto es la profundidad de algo: lo que hay en ella de reflejo de lo demás, de alusión a lo demás. El reflejo es la forma más sensible de existencia virtual de una cosa en otra. El “sentido” de una cosa es la forma suprema de su consistencia con las demás cosas, es su dimensión de profundidad. No, no me basta con tener la materialidad de una cosa, necesito, además, conocer el “sentido” que tiene, es decir, la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo (*ibid.*, 782).

Recordemos que, según la concepción de la filosofía como *amor intellectualis*, el ideal es hacer de cada cosa el centro del universo. Esto significa adentrarnos en la profundidad de su ser, en su vida religiosa, en lo que hay en ella de reflejo, de *alusión* a los demás. No basta con conocer la materialidad, hay que acceder al sentido; es decir, “a la sombra mística que sobre la cosa vierte el resto del universo”, a la red de relaciones existentes entre las cosas, sin perder la perspectiva de Dios, porque Dios es el trasfondo sobre el cual ajustar los planos; es, por decirlo de algún modo tentativo, el criterio intrínseco de verdad o, tal vez mejor, de realidad. Esto es llevar a cada cosa a su plenitud de significado. Y en esto consiste la filosofía como ciencia general del amor, pero también la religión como modo de henchir el espíritu. ¿Por qué ignorar –como siempre se hace– que la máxima orteguiana por excelencia va acompañada de una referencia bíblica? ¿Cómo interpretarla sino? “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es* [Bienaventurado sea el lugar donde has nacido], leemos en la Biblia” (*ibid.*, 757).

Ortega no siente mucho apuro a la hora de criticar a algunos autores –Menéndez Pelayo o Valera– por su falta de perspectiva. Para Ortega estos autores aplaudían la mediocridad porque no tuvieron la experiencia de lo profundo: “Digo experiencia, porque lo genial no es expresión ditiirámica; es un hallazgo experimental, un fenómeno de experiencia religiosa” (*ibid.*, 772). Y continúa explicando que Schleiermacher hallaba la esencia de lo religioso en el sentimiento de pura dependencia: “El hombre, al ponerse en aguda intimidad consigo mismo, se siente flotar en el universo sin dominio alguno sobre sí ni sobre los demás; se siente dependiendo absolutamente de algo –llámese este algo como se quiera” (*idem*). Pero, si bien Ortega puede aceptar la expresión de Schleiermacher, no así su conceptualización, pues está apegada a una de las formas de la patética continental, aquella correspondiente al *pathos* trascendental. Me atrevería a afirmar,

con una expresión que bien podría haber formulado Ortega, que Schleiernacher –¡romántico y alemán!– estaba infectado por el virus del misticismo. En cambio, una mente sana –continúa Ortega–, aquella liberada de todo *pathos*, quedará sobrecogida en la vida por la sensación de una absoluta superioridad, por los límites que trascienden nuestra dominación comprensiva.

¿Qué ha cambiado en esa comprensión de dependencia absoluta? Sólo podemos apreciarlo adecuadamente si exploramos la nueva concepción de Dios que Ortega está ensayando y a la que debemos añadir un nuevo texto paradigmático, en el que nuevamente se suele desatender la alusión a Dios: “Toda labor de cultura es interpretación –esclarecimiento, explicación o exégesis– de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura –arte o vivencia o política– es el comentario, es aquel modo de la vida en que refractándose esta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación” (*ibid.*, 788).

La retama ardiendo al borde del camino es, evidentemente, una referencia directa a la zarza ardiendo con la que se topa Moisés (Ex, 3, 2-4), la forma con la que se le presenta Dios. Sabemos que es el momento de la alianza con el pueblo elegido, pero también el momento en el que Dios se da a sí mismo su nombre “Yo soy el que soy” (Ex, 3, 14), expresión que en hebreo antiguo forma el tetragrámaton YHWH, cuya pronunciación conjetural –con la introducción de sonidos vocálicos en una lengua consonántica– da lugar al consabido nombre de Yahveh. Pero la expresión “Yo soy el que soy” nos da mucho más que un nombre, nos ofrece la descripción de la naturaleza de Dios. La formulación hebrea *Ehyeh-Asher-Ehyeh* corresponde a un tipo de presente intemporal, un presente con carácter eterno por cuanto carece de pasado y de futuro. La expresión puede traducirse como “yo soy el que soy”, “yo seré el que seré”, “yo soy lo que está siendo” o “yo soy lo que siempre es”. Es suficiente la aplicación del principio de identidad para desentrañar el significado oculto de la frase de Ortega. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino –Dios– donde Dios da sus voces –donde dice “Yo soy el que soy”–. La vida es el texto eterno, es Dios diciendo “Yo soy el que soy”. La vida es el texto eterno; la vida es lo que es, la vida es lo que está siendo, la vida es lo que siempre es. La vida es Dios o, si lo preferimos, Dios es la vida. Pues, si *mi* vida llegará a ser la realidad radical en la filosofía orteguiana, ¿qué otra cosa sino Dios puede ser *la* vida? Es esta vida la que anima a todos los seres, la que convierte al mundo en un *animal* santo, sacro y venerable –la clave está en el ser-un-animal, es decir, un ser animado, un ser vivo, un viviente–, la que nos teje a todos en el mismo tapiz y nos entrelaza y vincula. Es la vida la que produce la sensación de sobrecogimiento y dispara el sentimiento de absoluta dependencia; pues es la vida esa realidad superior de la que todos dependemos.

Podemos comprobar, fácilmente, que esta comprensión orteguiana de Dios no es incompatible con la filosofía que Ortega está madurando. Tal vez para algu-

nos resulte una interpretación rebuscada de lo que otros han identificado como hermosa pero vacua retórica orteguiana. Pero, entonces, ¿qué pensar de la crítica a la religión positiva formulada justo a continuación?: “Esta es la dificultad con la que tropieza la religión y que la ha mantenido siempre en polémica con otras formas de la humana cultura, sobre todo con la razón. El espíritu religioso refiere el misterio que es la vida a misterios todavía más intensos y peraltados” (*ibid.*, 789). El misterio es la vida, la vida es misterio. La religión no necesita recurrir a otras realidades superiores, a otros misterios mayores, no necesita hipostasiar otros trasmundos más allá del torrente vital que anima el mundo.

Ahora estamos en disposición de comprender plenamente el rechazo de Ortega a los trasmundos del norte y del sur, así como la crítica al goticismo místico empeñado en crear un mundo más allá de este y la crítica al materialismo románico preocupado por reconducir todo al mundo empírico. Comprendemos ahora que, aunque son muchos los trasmundos a los que alude de forma más o menos explícita durante sus primeros escritos, el verdadero trasmundo para Ortega no es un *mundo más allá* sino un *mundo detrás*. Un mundo detrás que, finalmente, pone de manifiesto aquello que trasciende a todos los seres y une en comunión a todas las cosas: la vida. La religión –decía Ortega en “Arte de este mundo y del otro”– es para esta vida, porque –añado yo ahora– la vida misma es Dios.

6. A modo de epílogo: Más allá de los trasmundos, el inicio de la primera navegación

Sería realmente interesante utilizar la diferencia entre vida espontánea (texto eterno) y cultura adquirida (comentario) para ensayar la diferencia entre religiosidad y religión. Siguiendo el pensamiento de Ortega, podríamos defender que la vida individual, lo inmediato y momentáneo de la vida, lo espontáneo, alberga ya en su interior el impulso espiritual, aquel instinto religioso que alienta el sentimiento cósmico, y que permitiría postular la dimensión espiritual del ser humano como trascendental. Por el contrario, la cultura proporciona ya objetos purificados, algo que en un momento determinado fue vida espontánea; pero que, ahora, solo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas. La religión positiva, la religión institucionalizada, es ya una conceptualización y como tal pertenece al ámbito cultural. En comparación con lo inmediato, con la espiritualidad de la vida espontánea, la religión parece abstracta, genérica, dogmática. Si, como decía Ortega, “el martillo es la abstracción de cada uno de sus martillazos” (I, 756); la religión bien podría ser la abstracción de la religiosidad del ser humano.

A lo largo de estas páginas he querido mostrar la sensibilidad que el joven Ortega muestra hacia lo que ahora resumo bajo el concepto de religiosidad; así como su consideración del instinto religioso como parte constitutiva del ser humano, esa suerte de fenomenología del sentimiento artístico-religioso que

elabora a partir de las tesis de Worringer, la comprensión de la pedagogía del paisaje como religión y la consideración final de Dios como torrente vital que anima a todos los seres vivos y los entrelaza en un mismo tapiz. Sin embargo, pese a la belleza y profundidad manifiestas en estas notas, una vez en la goleta orteguiana los vientos soplarán hacia esa abstracción que es la religión. Y así, en 1916, en “Verdad y perspectiva”, apunta Ortega el lugar hacia el que dirige su embarcación: “Entreveamos una edad más rica, más compleja, más sana, más noble, más quieta, con más ciencia y más religión y más placer” (II, 164). He aquí el inicio de la primera navegación que nos llevará a la configuración de una religión “a la altura de los tiempos” y que terminará con el avistamiento –y una nueva comprensión– de Dios. Pero esta nueva aproximación al tema de la religión en la obra de Ortega habremos de dejarla para otra ocasión. ●

Fecha de recepción: 12/10/2020
Fecha de aceptación: 11/11/2020

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CEREZO, P. (1984): *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel.
- CONILL, J. (2006): “De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, 8, pp. 93-101.
- FRAJÓ, M. (1994): “Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad”, en M. FRAJÓ (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta, 2005, 3ª ed., pp. 13-45.
- (2005): *A vueltas con la religión*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2012, 7ª ed.
- GAOS, J. (1957): *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*. México: Imprenta Universitaria.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. (2007): *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*. Madrid: Trotta.
- GOYENECHEA, F. (1971): “Ateísmo e historicismo: Ortega y Gasset”, en AA.VV., *El ateísmo contemporáneo*, Vol. II. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971, pp. 351-379.
- GRACIA, J. (2014): *José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación Juan March / Taurus.
- LAO TSE (2018): *Tao Te ching. Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta. Madrid: Trotta.
- LASAGA, J. (1997): *Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones del Orto.
- (2012): “Estudio introductorio: José Ortega y Gasset, entre la vida y la razón”, en *José Ortega y Gasset*. Colección de Grandes Pensadores. Madrid: Gredos, pp. XVII-CXLI.
- MARAVALL, J. A. (1959): *Ortega en nuestra situación*. Madrid: Taurus.
- MARTÍN VELASCO, J. (1973): *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta [7ª ed. corregida y aumentada, 2006].
- (1994): “Fenomenología de la religión”, en M. FRAJÓ (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta, 2005, 3ª ed., pp. 67-88.
- MOLINUEVO, J. L. (2002): *Para leer a Ortega*. Madrid: Alianza Editorial.
- MORENO, A. (2011): “Ortega y Gasset: religión y problema en España”, *Pensamiento*, nº 67/253, pp. 459-486.

- MORÓN ARROYO, C. (1963): *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Alcalá.
- NAVARRO, J. (2011): "La sombra mística del paisaje orteguiano: Giner de los Ríos y Emerson", *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 22, pp. 151-172.
- NATAL, D. (1987): *Ortega y la religión. Nueva lectura*. Tesis Doctoral. Universidad de Valladolid.
- (1988): "Ortega y la religión. Nueva lectura. I. Dios a la vista y Dios escondido", *Estudio Agustiniano*, nº 23/1, pp. 3-118. [Online] Dirección URL: http://www.agustinos.valladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/estudiofondos/estudio1988/estudio_1988_1_01.pdf [Consulta: 10/09/2019]
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras Completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- ORTEGA-UNAMUNO (1987): *Epistolario completo*. Madrid: El Arquero.
- OTTO, R. (1936): *Das Heilige*. Munich, Beck. Trad. esp. Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Estudio introductorio de Manuel Fraijó. Madrid: Alianza Editorial, 2016.
- PINO CAMPOS, L. M. (2000): *La religión en Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones del Orto.
- (2002): "Dios en José Ortega y Gasset: una síntesis de sus creencias e ideas", en J. L. CABRIA y J. SÁNCHEZ-GEY (eds.), *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- RAMIRO DE PANO, M. P. (1977): *Dios y el cristianismo en Ortega y Gasset*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. Disponible en <http://eprints.ucm.es/tesis/19972000/H/2/H2097601.pdf> [Fecha de último acceso: 10/09/2019]
- SAN MARTÍN, J. (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- TAYLOR, CH. (1978): "The Validity of Transcendental Arguments", *Proceedings of the Aristotelian Society*, nº 79, pp. 151-165.
- (2011): "Die Blossse Vernunft ("Reason Alone")", en Ch. TAYLOR, *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 326-346.
- VAN DER LEEUW, G. (1933): *Phänomenologie der Religion*. Tubinga: Verlag. Trad. esp. Fenomenología de la religión. México: FCE, 1975.
- WORRINGER, W. (1911): *Formprobleme der Gotik*. Munich: Verlang. Trad. esp. de Manuel García Morente, *La esencia del estilo gótico*. Buenos Aires: Revista de Occidente, 1942.