

Ethovitalismo y teísmo en Ortega y Gasset

I. MUCHAS GENERACIONES DESPUES...

En estos años de cauterio, lo que menos pensaba yo era escribir sobre Ortega, y si ahora por determinadas razones lo hago, no tendré al fin más remedio que aceptar, como Ortega mismo, la “vehemencia de la decrepita verdad del *habent sua fata libelli*”¹. En todo caso, el acercarse a Ortega revela también una cierta cercanía de espíritu. Por mi parte no sabría decir si mis gustos coinciden en esto con los de mi generación, pero me gusta ante todo cierta genialidad literaria del filósofo madrileño, que, abusando de la retórica, está sin embargo a cien leguas de esa otra “mala retórica, linfática, fofa, y sin verdad íntima” por él denunciada. También me satisface su desmitificación de ciertos hombres de ciencia que “se complacen, como Hércules de feria, en ostentar ante el público los biceps de sus tecnicismos”², lo cual no impide en él mismo una buena dosis de “alto prestidigitador”, ni le exime del reproche dirigido a su vez contra Unamuno de “sacar del vientre semántico de cada vocablo serpentinadas de retruécanos y otros juegos de palabras”³, como tampoco le pone a salvo del que lanza contra Natorp por hacer decir a otros autores lo que no dicen con el fin de forzarles a razonar ortopédicamente al hilo del propio discurso⁴.

1. *Ideas y creencias. Prólogo.* V, p. 379.

2. *Qué es filosofía.* VII, p. 280.

3. *En la muerte de Unamuno.* V, p. 267.

4. “El caso de Natorp con respecto a Platón es ejemplar e increíble. Este Natorp, que era un hombre buenísimo, sencillo, tierno, con un alma de tórtola y una melena de Robinson Crusoe, cometió la crueldad de tener doce o catorce años a Platón encerrado en una mazmorra, tratándolo a pan y agua, sometiéndolo a los mayores tormentos para obligarle a declarar que él, Platón, había dicho exactamente lo mismo que Natorp” (*Prólogo para alemanes.* VIII, pp. 35-36).

Todo ello, empero, para bien o para mal, mostraba en Ortega la presencia de un cierto estro filosófico, bien es verdad que afeado por un agudo aroma de botafumeiro, más achacable que a Ortega mismo a algunos de sus delirantes admiradores. Por encima, empero, de tal show, hay que estimar la capacidad predatoria orteguiana, ese descenso de flecha que hizo, joven azor hambriento, sobre lo vivo y carnoso divisado por su ojo redondo y alerta en la filosofía germana de la época. No existió entre nosotros caso semejante al de este gavilán joven que habitaba en la ruina del castillo español y que, no sintiéndose ave de jaula, sino fiero volátil de blasón, fue voraz, altivo, bélico, y capaz de manejar la pluma hasta el extremo de avistar el rincón de la cultura alemana para devorarlo entre nosotros hasta que, así nutrido, pudo trocar el vuelo rapaz de joven pajarraco mal plumado, quince años después tan sólo, a una velocidad histórica increíble, por el de águila majestuosa⁵, águila renuente a estancarse y a copiarse a sí misma, águila incapaz de verse petrificada en unas "Obras completas", "ese gesto de echar el brazo atrás y recoger el pasado" que hubiese implicado la renuncia al futuro, en la creencia de haber alcanzado una altitud decisiva en la trayectoria vital (una como divisoria entre el modo ascendente y descendente de la vitalidad), águila que prefirió seguirlo siendo y volando entre sus propias obras cual bandada de fortuitos volúmenes compañeros, libres y lanzados hacia adelante⁶.

Inventariado así mi afecto (con mezcla de desafección), quiero acto seguido dejar constancia de mi desafecto (entreverado de afecto) respecto a Ortega, no sin antes decir que no comparto las acusaciones de filofascismo, sino las que señalan un exceso de magisterialidad en el maestro, lo que se traduce en un aire achulapado⁷,

5. Cfr. *Prólogo para alemanes*. VIII, pp. 24-25.

6. "El escritor advierte angustiado que pierde peso actual, que las ideas afluyen a su torrencera interior con menos abundancia, barboteo y delicioso atropellamiento. Esto le lleva a compensar su déficit presente recogiendo su pasado, poniéndolo sobre sí para que conste y complete la sensación gravitatoria que antes tenía. Por fortuna yo siento aún un extraño asco al recuerdo... Al contrario, el roce con la piel de mi pasado me repugnaba, y toda la presunta gracia de la adolescencia y la infancia propias no ha logrado aún vencer en mí lo que tienen de cadavérico, de fenecido, y no creo que mi vida haya sido especialmente infeliz o impresentable, ni más repugnante que la que lo haya sido menos" (*A una edición de sus obras*. VI, p. 342).

7. "Agradeceré a ustedes, en el caso de que, no obstante la complicidad de este amplificador, mi voz —las cenizas de mi voz— no alcance a todos

zarzuelero, elitista y burgués, fuertemente antipopular: Sólo el halo del maestro, con su selecto séquito discipular, parecía quedar por encima de los avatares de la historia miserable de la Castilla ayer dominadora, continuamente repudiada por un “no es eso, no es eso”, lo cual, por otra parte, tenía su lado positivo al servir como revulsivo, un revulsivo sin pelos en la lengua y desmitificador también de ciertas materias como la sociología (que hoy nos sigue produciendo la misma “sorpresa teñida de vergüenza y escándalo”), antítesis de lo que para Don Quijote pudieron ser los libros de caballería⁸. De todas formas, tengo mis buenas razones para suponer que en esto mi coincidencia con Ortega valida el aforismo *duo si idem dicunt, non est idem*. Pero lo que me enemista sobremanera de Ortega es su ataque a Kierkegaard⁹ y a Unamuno¹⁰ luego de

los lugares de la sala, que me lo adviertan enérgicamente. Nada me será más grato. Pues sé muy bien que, si escuchar una conferencia es ya de suyo una operación heroica, escucharla sin oírla es el único tormento que Dante olvidó, tal vez porque le pareció excesivo” (*Ensimismamiento y alteración*. V, p. 295).

8. En todo caso, dejando al margen la sociología, lo cierto es que Ortega desprecia la “estupefacción prolongada” que prolonga la “estupidez”, y ésta genera épocas de “general imbecilidad” a las que la historia nos hace asistir (Cfr. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. V, p. 295).

Con respecto a la sociología, recuerda Ortega que si la obra de Comte consta de más de cinco mil páginas, no hay en ella líneas bastantes para ocupar una sola donde se defina a la sociedad, cosa que ocurre también con los Principios de Sociología de Spencer, que en sus 2.400 páginas tampoco llegan a cincuenta las líneas dedicadas a describir la sociedad. La misma obra de Bergson “Las dos fuentes de la moral y de la religión” —título “hidráulico”, 350 páginas— obvia el tema: “Salimos de su lectura, eso sí, como de una selva, cubiertos de hormigas y envueltos en el vuelo estremecido de las abejas, porque el autor todo lo que hace para esclarecernos sobre la extraña realidad de las sociedades humanas es referirnos al hormiguero y a la colmena, a las presuntas sociedades animales, de las cuales —por supuesto— sabemos menos que de la nuestra” (*Ensimismamiento y alteración*. V, pp. 296-297). Lo propio podría decirse hoy de la antropología.

9. A Kierkegaard le apoda “típico genio de provincias”, “histrión superlativo de sí mismo”, a quien los chicos señalan con el dedo cuando vuelve la esquina, en el “pueblín donde todo son conocidas esquinas”, con esa hinchazón, “esa tumescencia moral que suele padecer el intelectual adscrito a la gleba provincial”, “de manera que este hombre cree que la travesura grotesca ejecutada por él en su aldea va a retumbar en los senos cósmicos”, provinciano que no provincial, para quien “su provincia es el Universo, y su aldea una galaxia, de modo que las facciones del villorrio quedan ridículamente amplificadas al tamaño de Ecumene” (*La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. VIII, pp. 301-303).

10. Ante la frase de Unamuno “si fuera imposible que un pueblo dé a Descartes y a San Juan de la Cruz, yo me quedaría con éste”, comenta:

nominar a su propio constructo "raciovitalismo" y carecer de las dosis necesarias de vitalidad para un sistema de pensamiento como el propio, mucho más cercano a Descartes, Kant y Husserl, que a Juan de la Cruz. Y dicho esto último, entremos propiamente en el tema que nos ocupa.

II. UN ETHOVITALISMO CARTESIANO

A) El vocablo "moral": dignidad e indignación

La verdad es que la indignación que siente Ortega por el vocablo moral se debe sobre todo a la indignidad ajena en su uso. Hay cuestiones que no se nombran, pero son la sombra de una filosofía; así, la casi ausencia del vocablo *ética* expresa su constitutiva presencia: "Me irrita este vocablo *moral*. Me irrita, porque en su uso y abuso tradicionales se entiende por moral no sé qué añadido de ornamento puesto a la vida y ser de un hombre o de un pueblo. Por eso yo prefiero que el lector lo entienda por lo que significa, no en la contraposición *moral-inmoral*, sino en el sentido que adquiere cuando de alguien se dice que está *desmoralizado*. Entonces se advierte que la moral no es una *performance* suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficacia. Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida, ni fecunda, ni hinche su destino" ¹¹.

"En los bailes de los pueblos castizos no suele faltar un mozo que cerca de la media noche se siente impulsado sin remedio a dar un trancazo sobre el candil que ilumina la danza: entonces comienzan los golpes a ciegas y una bárbara barahúnda. El señor Unamuno acostumbra a representar este papel en nuestra república intelectual". Por esto le llama *energúmeno*, para concluir: "Y no es la primera vez que hemos pensado si el matiz rojo y encendido de las torres salmantinas les vendrá de que las piedras venerables aquellas se ruborizan oyendo lo que Unamuno dice cuando a la tarde pasea entre ellas. Y sin embargo, un gran dolor nos sobrecoge entre los yerros de tan fuerte máquina espiritual, una melancolía honda... ¡Dios qué buen vasallo si oviese buen Señor!" (*Unamuno y Europa, fábula*. En "El Imparcial", 27 de sept. de 1909. I, pp. 129-132).

11. Por qué he escrito *El hombre a la defensiva*. IV, p. 72.

B) *La moral como realidad constituyente:
el ethovitalismo*

Que la moral, pues, no es la tarta de final de aniversario ni la guinda del pastel; que dista de ciertos efectos eméticos de ciertas moralinas; que no se reduce al sexo; que es superior a las mores y moralejas de los grupúsculos; que rechaza y supera a la vez a toda política¹²; que es por el contrario motor de la vida misma, tarea, faciendum continuo y no una suma de contenidos; que está en el origen de ellos en su calidad de estructura constituyente; que, en suma, es raíz y fuente como quería Aristóteles, todo eso lo clamaba Ortega, tanto más cuanto más veía confundir en cada esquina lo moral con las prédicas partidistas respectivas. Por usar de la razón y la voluntad, por vivir, en suma, el hombre es animal ético, y así la expresión *ethovitalismo* hubiera sido más adecuada que la de "raciovitalismo" para mentar la realidad constitutivamente moral del ser humano: *Todo lo vital es moral, y todo lo moral es vital.*

C) *Ethovitalismo versus biologismo*

Hay un texto de Ortega en donde se lleva al límite esa realidad radical de lo ético. Comentando un texto de Goethe, distingue entre nuestro proyecto vital ("el que tenemos que llegar a ser") —*Bestimmung*— y el "destino" —*Schicksal*—. Pues bien: Ni el destino que los otros nos marcan (lo que la sociedad espera seamos nosotros), ni siquiera el que nos marcamos nosotros mismos en concreto —ser buenos haciendo esto y lo otro— serían otra cosa que suplencias falsificadoras de nuestro ethos profundo, el cual, si se diera el caso, por el contrario, estaría allí donde estuviese nuestro impulso originario. Pero ¿y si nuestra entelequia fuese el ser ladrón?. "El hombre cuya entelequia fuera ser ladrón tiene que serlo, aunque sus ideas morales se opongan a ello, repriman su incanjeable destino,

12. Con frecuencia, los prácticos actuales de una política anética olvidan lo que Ortega nos relataba: Que Tayllerand decía a Napoleón: "Con las bayonetas, sire, se puede hacer todo menos una cosa: Sentarse sobre ellas" (*La rebelión de las masas*. IV, p. 233). Por lo demás, no deberían olvidar los ayatollahs potenciales que, en ese divorcio entre lo ético y lo político, "entre los estantes que llevó a Egipto Napoleón figuraba uno con el letrado Política, y en aquel estante se hallaban la Biblia y el Corán" (*La pedagogía social como programa político*. I, p. 519). A lo que se ve cuando ética y política se disocian, cabe entonces cualquier asociación...

y logren que su vida efectiva sea de una correcta civilidad. La cosa es terrible, pero es innegable; el hombre que *tenía que ser* ladrón, y, por virtuoso esfuerzo de su voluntad, ha conseguido no serlo, *falsifica* su vida. No se confunda, pues, el *deber ser* de la moral que habita en la región intelectual del hombre, con el imperativo vital, con el *tener que ser* de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser. Todo lo intelectual y volitivo es secundario, es ya reacción provocada por nuestro ser radical. Si el intelecto humano funciona es ya para resolver los problemas que le plantea su destino último”¹³.

A la vista de estas palabras, lo lógico hubiera sido adoptar una actitud decididamente biologista y determinista, con lo que a la postre vendría a darse la razón a la escuela criminológica de Lombroso, para quien el “ladrón nato” no tendría más remedio que serlo obedeciendo a los impulsos vitales que le configurasen, lo cual, desde la perspectiva de Ortega —más allá de la de Lombroso— no sólo no hubiera resultado punible, sino recomendable, al darse en el ladrón la coherencia ética óptima entre su modo de ser biológico y su actuación. Pero Ortega no está dispuesto a resistir esta prueba, y recula. Por esto, en una nota a pie de página se ve obligado a escribir: “El problema decisivo es si, en efecto, el ser ladrón es una forma de auténtica humanidad, esto es, si existe el *ladrón nato* en un sentido mucho más radical que el de Lombroso”. Y Ortega, en lugar de dedicarse a investigar ese “problema decisivo”, como parecería necesario, viéndose al borde del K.O. se contenta con hacer sonar en su auxilio la campana, para zafarse de las cuerdas y afirmar que no, que es imposible que nadie nazca ladrón, con lo cual —y pese a que Lombroso se remontase a míticos supuestos genéticos en apoyo de su tesis— Ortega no supera a Lombroso, sino que lo evita. Sólo esa nota a pie de página, pues, salva a Ortega de un ethovitalismo biologista-determinista, reductor de lo superior a lo inferior. En otro lugar volverá sobre el mismo problema, aunque, en honor a la verdad, sin ahondar en el famoso “problema decisivo”. Y así escribe, ante la afirmación de Loeb de que llegará el tiempo en que lo que hoy llamamos actos morales del hombre se expliquen sencillamente como tropismos: “Esta audacia me in-

13. *Goethe desde dentro*. IV, p. 406.

quieta sobremanera. De modo —pensaba yo— que un concepto como el tropismo, capaz apenas de penetrar secretos tan sencillos como los brincos de los infusorios, puede bastar, en un vago futuro, para explicar cosa tan misteriosa y compleja como los actos éticos del hombre”¹⁴. De nuevo Ortega se rasga las vestiduras, sin saber despojarse de ellas ordenada y pausadamente. En todo caso, rechaza el determinismo biologista en el terreno ético, si bien este rechazo no esté fundado racionalmente por Ortega mismo, pese a que —creemos— no le hubiera resultado difícil hacerlo, al menos por reducción al absurdo de la falsa tesis biologista.

D) *El ethovitalismo como estética “científica” y prudencial*

Así las cosas, Ortega no sólo frena el ethos biológico extremo, sino que acabará por hacer de la ética una cuestión... ¡*de estética!*, de juego en donde el cerebro controla al jugador, lejos de una vitalista y orgiástica explosión de ethos desenfrenada e incontrolada. La estética, el ballet ético, es lo de Ortega, y por esto escribe: “*Elegancia* debería ser el nombre que diéramos a lo que torpemente llamamos *ética*, ya que es ésta el arte de elegir la mejor conducta, la ciencia del quehacer”¹⁵.

Nótese el carácter “científico” del quehacer moral. El hombre que de otra forma hubiese llegado a ser moral dejándose arrastrar por los impulsos de su naturaleza, como querrán Sade y el naturalismo de todos los tiempos, ese hombre queda ahora controlado por el Ortega especulativo: Para ser sí mismo, el hombre ha de superar su posible instinto latrocinador, con lo que queda al descubierto el legado helénico orteguiano, y la practicidad de su imperativo ético se situaría, como nos recuerda Aranguren, en el famoso precepto de Píndaro “llegar a ser lo que somos”, ser fieles a nuestro proyecto, “vocación”, o “misión”¹⁶, pero con un sesgo claramente prudencial y racionófilo. El propio Ortega, al referirse al comportamiento moral, no puede hacer otra cosa que dejarlo en manos de Aristóteles: “En el comienzo de su *Ética* dice Aristóteles: Busca el arquero con la

14. *Historia como sistema*. VI, pp. 21-22.

15. *Origen y epílogo de la filosofía*. pp. 349-50. (¡Y esto ya en el año 1943!).

16. ARANGUREN, J. L.: *La ética de Ortega*. Ed. Taurus, Madrid, 1966, p. 55.

mirada un arco para sus flechas, y ¿no lo buscaremos para nuestras vidas? Bajo tal metáfora pierde la Ética el *cariz pedantesco* que en nuestro tiempo ha tomado, y parece convertirse en una noble disciplina deportiva, que puede resumir sus imperativos así: ¡Hombres, sed buenos arqueros!"¹⁷. Que la fidelidad a la vocación aparezca ahora bajo el signo del buen arquero no es casual como venimos diciendo, pues justamente la esencia del arquero aristotélico es el ethos prudencialista, el de la "epistémē praktiké", que no es pura ciencia, pero tampoco pura vida incontrolada¹⁸. Como ha escrito el profesor Montoya, "Aristóteles quiere subrayar el carácter *racional* de la moral, pero a la vez defender que esa racionalidad no consiste en la intuición, ni siquiera en la demostración de una clase especial de verdades, las presuntas 'verdades morales'. La racionalidad del conocimiento práctico es más bien semejante a la racionalidad de un consejo, de una orientación, etc.: No consiste en descubrir nuevas verdades, sino en tener presentes todos los datos relevantes para la solución del problema (precisamente éste es el *rationale* que hay detrás de las teorías prescriptivistas)"¹⁹.

Que esto sea así, que la ética de Ortega transcurra entre lo racional-apolíneo de Kant y lo racional-prudencial de Aristóteles, la mantiene lejos del biologismo de Lombroso, y a la misma distancia del eticismo dionisiaco de un Unumuno que del eticismo geométrico de un Espinosa. Dicho de otro modo: La ética de Ortega, no resolviéndose en un determinismo biologista, está por lo mismo a cien leguas de cualquier consideración puramente racionalista a ultranza. Por esto escribe: "Una lógica de la libertad es una cosa tan imposible como una matemática del amor o una ética de los poliedros"²⁰, "una moral geoméricamente perfecta, pero que nos deja fríos, que no incita a la acción, es subjetivamente inmoral. El ideal no puede contentarse con ser él correctísimo: Es preciso que acierte a excitar nuestra curiosidad. Del mismo modo es funesto que nos acostumbremos a reconocer como ejemplos de suma belleza obras de

17. *Introducción a un Don Juan*. VI, p. 137.

18. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1095 a 2-7; II, 2, 1103 b 26-9; X, 10, 1179 a 35- b 2.

19. MONTOYA, J.: *Memoria acerca del concepto, método y fuentes de la disciplina de Ética y Sociología* (inédita).

20. *Un libro sobre filosofía del derecho*. III, p. 26.

arte —por ejemplo las clásicas— que acaso son objetivamente muy valiosas, pero que no nos causan deleite” 21.

En resumen: Si es cierto que sin el ejercicio de la razón, abandonados a nuestros impulsos vitales, seríamos meros animales, para cuya superación se precisa la razón prudencial capaz de atinar en el centro del blanco de arquero, no lo es menos que el arquero dista de la computadora fría y racionante, en la medida en que el pulso de aquél nada es sin su impulso. Y del mismo modo que el arquero no siempre elige la pieza a abatir, que se le cruza, tampoco el hombre podría predeterminar el objeto de sus posibles vivencias éticas, a no ser desde su vida y su circunstancia: “La ética no puede inventar, construir racionalmente el bien, ha de limitarse a describirlo como describe un viajero la egregia belleza de un paisaje. Esta es la manera como Herbart entiende la ética. *Lo bueno no se puede definir racionalmente, demostrar, ni decir: Sólo se puede mostrar*, ponémoslo delante, hacer que nos percatemos de su fisonomía” 22.

E) *Un ethovitalismo axiológico*

De esta guisa hemos venido a dar en la axiología. El bien no le parece a Ortega ni una cosa, ni un ser, ni siquiera lo que debe ser, sino una calidad que hallamos en aquello que fuerza aprobación, y el mal nuestra desaprobación. Lo que diferencia justamente un valor de lo que no es valor consiste en la imposibilidad de razonarlo, de conocerlo: *El valor no se conoce, se reconoce*, se acepta. No es la razón, la ciencia, quien puede decir cuáles valores son buenos (positivos) y cuáles malos (negativos). El órgano para los valores es una peculiar sensibilidad que actúa en forma de aprobación y desaprobación 23.

Que el arquero no utilice para su trabajo el cartabón y la escuadra no significa que lance su flecha a ojo de buen cubero y sin cálculo arrojando su oficio a la imprecisión: Cuando todo vale, nada vale. Y así escribe: “El bien y la justicia, si son lo que pretenden, habrán de ser únicos. Una justicia que sólo para un tiempo o una raza

21. *El tema de nuestro tiempo*. III, p. 171.

22. *La pedagogía general derivada del fin de la educación*, de J. F. Herbart. VI, pp. 285-286 (el subrayado es nuestro).

23. *Ibidem*.

sea justa aniquila su sentido”²⁴. De ahí que “lo justo debe ser cumplido, aunque no le convenga a la vida. Justicia, verdad, rectitud moral, belleza, son cosas que valen por sí mismas, y no sólo en la medida en que son útiles a la vida”²⁵.

Max Scheler le parece a Ortega el ético por excelencia, en la medida en que la axiología es la ética más comprensiva y completa. La doble existencia de cada objeto, a la vez estructura de cualidades reales que podemos percibir y estructura de valores que sólo se presentan a nuestra capacidad de estimar; la experiencia del descubrimiento en el tiempo de los valores —los cuadros del Greco antes pendiendo de las paredes, estrados, iglesias y galerías y hoy desde hace tiempo apreciados en sus valores específicos—; la facultad estimativa que nos hace “ver” los valores y que nos descubre a “genios del estimar, como los hay del pensamiento. Cuando Jesús, soportando dócilmente una bofetada, descubre la humildad, enriquece con un nuevo valor la experiencia de nuestra estimación”²⁶; la bipolaridad de los valores; su jerarquía rigurosa de rasgos fijos e inmutables; el riesgo del error eventual en nuestras preferencias; la perversión o enfermedad estimativa producida cuando “en un pueblo, en una época, se hace constitutivo cierto error de las preferencias y llega a serle habitual anteponer lo inferior a lo superior subvirtiendo los rangos objetivos de los valores”²⁷.

El asentamiento del deber-ser axiológico en el ser ontológico, de tal forma que “sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es*. Fuera deseable que el cuerpo humano tuviese alas como el pájaro; pero como no puede tenerlas, porque su estructura zoológica se lo impide, será falso decir que *debe* tener alas. El ideal de una cosa, o dicho de otro modo, lo que una cosa *debe ser*, no puede consistir en la suplantación de su contextura real, sino, por lo contrario, en el perfeccionamiento de ésta. Toda recta sentencia sobre cómo deban ser las cosas presupone la devota observación de la realidad. Por lo tanto, desde el punto de vista ‘ético’ o ‘jurídico’ no se puede construir el ideal de una sociedad. Esta fue la aberración de los siglos XVIII y XIX. Con la mo-

24. *El tema de nuestro tiempo*. III, p. 164.

25. *El tema de nuestro tiempo*. III, p. 167.

26. *El tema de nuestro tiempo*, III, p. 180.

27. *Ibid.*, p. 181.

ral y el derecho solos no se llega ni siquiera a asegurar que nuestra utopía social sea plenamente justa. Porque al olvidarnos de analizar con sumo respeto la realidad, propendemos ligeramente a declarar indebidas muchas cosas que poseen un profundo sentido moral. Así se ha deducido frívolamente que son injustas las diferencias jerárquicas, sin las cuales no hay sociedad que pueda nacer ni persistir. ¿Cómo? ¿Cabe exigir de una sociedad que sea alguna otra cosa antes que justa? Evidentemente, antes que ser justa una sociedad tiene que ser sana, es decir, tiene que ser una sociedad. Por tanto, antes que la ética y el derecho, con sus esquemas de lo que *debe ser*, tiene que hablar el buen sentido, con su intuición de lo que *es*" 28.

La no identificación de los valores con cosas agradables y la oposición a Meinong en el sentido de que "la complacencia es ciertamente un estado subjetivo, pero no nace del sujeto, sino que es suscitada y nutrida por algún objeto. Toda complacencia es complacencia en algo. El origen de ella no puede ser ella misma, o, dicho en forma grotesca, lo agradable no lo es porque agrada, sino, al contrario, agrada por su gracia o virtud objetiva" 29; la afirmación de que los valores no son las cosas deseadas, sino algo objetivo, no subjetivo, "no la percatación de un hecho, sino de un derecho. La cuestión del valor es la cuestión del derecho por excelencia. Y nuestro *derecho* en sentido estricto representa sólo una clase específica de valor: El valor de la justicia" 30; la consideración de los valores como cualidades irreales residentes en las cosas, que "no se ven con los ojos, como los colores, ni siquiera se entienden, como los números y los conceptos. Sólo cabe 'sentirlos' y mejor estimarlos o desestimarlos" 31; la osada defensa de un *conocimiento de los valores absoluto y casi matemático*, que hace de la sentencia "de gustibus non est disputandum" "un craso error" 32; la estimación, en suma, de la tridimensionalidad de los valores, que poseen cualidad, rango y materia 33, todo ello muestra muy a las claras hasta qué punto hizo suya Ortega la axiología y la corriente scheleriana.

28. *La magia del 'deber ser'*; en "España invertebrada". III, pp. 100-102. Como se ve, también Ortega roza el problema de la "falacia naturalista", aunque en un sentido diferente al usual actualmente entre la ética sajona.

29. *Introducción a una estimativa*. VI, pp. 321-322.

30. *Ibid.*, p. 327.

31. *Ibid.*, p. 330.

32. *Ibid.*, p. 332.

33. *Ibid.*, p. 333.

En resumen: Lejos del biologismo lombrosiano, pero también de la fría ética racionalista, un ethos prudencialista y armonófilo, que desemboca en la axiología, hace que Ortega adopte los valores como elementos de balanceo entre la desenfrenada e irracional postura incapaz de dar razón de la vida, y la impávida e irresoluta inacción de quien cree que la ética se resuelve en matemáticas.

III. AXIOLOGIA Y RELIGION CRISTIANA

Respecto a los valores, dice Ortega, el cristianismo cometió un error de base: No captó en toda su profundidad el valor de la vida, al ponerla sólo en relación con la beatitud: "Entonces, lo que por sí es indiferente y carece de todo valor propio e intrínseco (inmanente) puede convertirse en un gran bien o en un gran mal. Si estimamos la vida por lo que ella es, si la afirmamos por sí misma, nos apartamos de Dios, único valor verdadero. En tal caso es la vida un mal incalculable, es un puro pecado. Porque la esencia de todo pecado consiste para el cristiano en que tributamos a nuestra carrera mundanal estimación. Ahora bien, en el deseo, en el placer, va incluida una tácita y honda aquiescencia a la vida. El placer, como Nietzsche decía, 'quiere eternidad, quiere profunda, profunda eternidad', aspira a perpetuar el delicado momento y grita *da capo* a la realidad encantadora. Por eso el cristianismo hace del deseo de placeres, de la *cupiditas*, el pecado por excelencia. Si, por el contrario, negamos a la vida todo valor intrínseco, y advertimos que sólo adquiere justificación, sentido y dignidad cuando se la mediatiza y se hace de ella tiempo de prueba y de eficaz gimnasia para lograr la 'otra vida', cobra un carácter altamente estimable. El valor de la existencia es, pues, para el cristianismo extrínseco a ella"³⁴. Aparte, sin embargo, de que en este punto Ortega parece haber hecho una lectura jansenista del cristianismo y no una lectura cristiana por biofílica, el problema consistiría en saber por qué y hasta dónde el cristianismo no es la condición de posibilidad última de los valores vitales, cuestión en la que no entramos aquí³⁵.

Por activa y por pasiva, Ortega repite lo mismo: Llama a los cris-

34. *El tema de nuestro tiempo*. III, p. 184.

35. Cfr. Díaz, C.: *Contra Prometeo. Una contraposición entre ética auto-céntrica y ética de la gratuidad*. Ed. Encuentro. Madrid, 1980.

tianos “pueblo futurista” y se sirve de la ironía para glosar la expresión *marana tha* y los comentarios sobre los judíos conversos³⁶. El trallazo final no se hace nunca esperar: “Lo que parecía real, la naturaleza y nosotros como parte de ella, resulta ahora irreal, pura fantasmagoría, y lo que parecía irreal, nuestra preocupación por lo absoluto o Dios, eso, es la verdadera realidad. Esta paradoja, esta suma inversión de la perspectiva, es la base del cristianismo”³⁷.

Frente al cristianismo, pues, Ortega prefiere revitalizar (valga el pleonasma) el valor de la vida, y su recuerdo de Nietzsche se hace inevitable en lo atinente a la distinción entre la vida ascendente y la vida descendente, entre la vida lograda y la vida malograda: “Sin necesidad de recurrir a consideraciones extravitales —teológicas, culturales, etc.— la vida misma selecciona y jerarquiza los valores”³⁸. De entre ellos, el hombre le parece “una gracia animal humana”, y cree urgente dar fin a la “tradicional hipocresía”, para barruntar de nuevo, aunque de lejos, a Lombroso: “Ética y jurídicamente, podrá ser Napoleón un forajido —cosa, por lo demás, no tan fácil de demostrar para quien no se halla inscrito previamente en determinadas parroquias—; pero, quiérase o no, es evidente que en él dió la estructura humana altísimas pulsaciones; él fue, como Nietzsche dice, ‘el arco con máxima tensión’ ”³⁹. El Ortega que daba marcha atrás respecto del biologismo, lo saca a relucir espectralmente aunque sólo sea para afirmar con denuedo el valor primordial de toda la axiología: El valor de la vida humana, desatendiendo una evidencia básica, a saber, que el cristianismo lo resalta igualmente, y hasta infinitamente más, por cuanto ve al ser humano como imagen de Dios, un Dios que se hizo Hombre sin dejar de ser Dios. Es justamente la meditación sobre Jesús la que hubiera llevado a Ortega a reconsiderar sus tesis⁴⁰.

36. *En torno a Galileo*. V, p. 101.

37. *Ibid.*, p. 104.

38. *El tema de nuestro tiempo*. III, p. 190.

39. *Ibidem*.

40. Sin embargo, Ortega “conocía bastante bien la Sagrada Escritura y recitaba de memoria en griego capítulos enteros del evangelio de San Juan. Su artículo *La forma como método histórico* (III, 522-6) confirma su interés por los estudios bíblicos, en la lectura detenida de R. Bultmann, E. Meyer, E. Fasches, M. Dibelius. Ahí mismo lamenta que el catolicismo español no se interese por los temas sobre la historia del cristianismo. Lo cual no es culpa del catolicismo —nunca opuesto, dice Ortega, a que se busque clari-

En todo caso, Ortega prefiere el vitalismo precristiano al cristiano: "No hay duda que la vida antigua se hallaba menos penetrada de valores transvitalés (religiosos o de cultura) que la iniciada por el cristianismo y su secuencia moderna. Un buen griego, un buen romano, están más cerca de la desnudez zoológica que un cristiano o un 'progresista' de nuestros días. Y sin embargo, San Agustín, que había permanecido largo tiempo inmerso en el paganismo, que había visto largamente el mundo por los ojos 'antiguos', no podía eludir una honda estimación por esos valores animales de Grecia y Roma. A la luz de su nueva fe, aquella existencia sin Dios tenía que parecerle nula y vacía. No obstante, era tal la evidencia con que ante su intuición se afirmaba la gracia vital del paganismo, que solía expresar con una frase equívoca: *Virtutes ethícorum splendida vitia* ('Las virtudes de los paganos son vicios espléndidos'. Ortega añade a pie de nota: "Como es sabido, no se puede encontrar en sus obras esta fórmula, desde siempre atribuida a San Agustín, pero toda su producción la parafrasea"). ¿Vicios?. Entonces son valores negativos. ¿Espléndidos?. Entonces son valores positivos. Esta valoración contradictoria es lo más que se ha podido obtener para la vida. Su gracia invasora se opone a nuestra sensibilidad; pero, a la vez, nuestra aprobación nos sabe a pecado. ¿Por qué no será pecado decir que el sol ilumina, y en cambio lo es pensar que la vida es espléndida, que va estibada hasta los bordes de valores suficientes, como las naos de Ofir bogaban cargadas de perlas? *Vencer esta inveterada hipocresía* ante la vida es, acaso, la alta misión de nuestro tiempo"⁴¹: Vencer, pues, a un San Agustín al que no entendió porque para un cristiano el mundo ya es huella de Dios, sólo que el hombre espera su aún no consumado *esjaton*.

dad científica sobre el origen de su doctrina y organización—, sino del catolicismo español, lastrado con los vicios españoles... 'Es preciso, dice en su artículo, que los católicos sientan el orgullo de su catolicismo, y sepan hacer de él lo que fue en otras horas: un instrumento exquisito, rico de todas las gracias y destrezas actuales, apto para poner a España 'en forma' ante la vida presente'" (GOYENCHEA, F.: *Ateísmo e historicismo: Ortega y Gasset*; en *El Ateísmo contemporáneo*, t. II, pp. 351-379. Ed. Cristiandad, Madrid 1971, cap. VII, p. 370).

41. *El tema de nuestro tiempo*. III, pp. 190-191.

IV. RELIGION CRISTIANA VERSUS RELIGION

Que Ortega rechace esta parcela importante del cristianismo no implica el rechazo de lo religioso; la religión le parece un *trascendimiento necesario*, hasta el extremo de que los valores vitales no lo serían sin tal trascendimiento: "La vida es el hecho cósmico del altruismo, y existe sólo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro"⁴²; "la vida del hombre tiene una dimensión trascendente en que, por decirlo así, sale de sí misma y participa en algo que no es ella, que está más allá de ella. El pensamiento, la voluntad, el sentimiento estético, la *emoción religiosa*, constituyen esa dimensión"⁴³.

Pero ¿en qué consiste lo específico del trascender religioso, con respecto a otros modos de trascender? Ortega responde en su primera etapa (1908) de forma puramente culturalista, y la diferencia entre la trascendencia religiosa y los demás transcendimientos no parece existir. Así escribe: "La verdadera irreligiosidad es la falta de respeto hacia lo que hay encima de nosotros y a nuestro lado y más abajo". La emoción religiosa es para él la emoción cultural profunda de saberse vinculado al ámbito de lo meramente místico. Por esto "algunos espíritus groseros podrán confundir el ateísmo y la irreligiosidad: sin embargo, han sido y seguirán siendo cosas distintas"⁴⁴. Para Ortega, pues, en esta época, se es religioso cuando se abre uno al cosmos, y nada más. En su diálogo con Rubín de Cendoya, el supuesto místico hispano, Ortega cree que un hombre que renuncia al mundo religioso así entendido no es un hombre⁴⁵.

42. *Ibid.*, p. 187.

43. *Ibid.*, p. 166.

44. I, 436.

45. "Nunca olvidaré que cierto día, en un pasillo del Ateneo, me confesó un ingenuo ateneísta que él había nacido sin el prejuicio religioso. Y esto me lo decía, poco más o menos, con el tono y el gesto que hubiera podido declararme: yo, ¿sabe usted?, he nacido sin el rudimento del tercer párpado. Semejante manera de considerar la religión es profundamente chabacana. Yo no concibo que ningún hombre, el cual aspire a henchir su espíritu indefinidamente, pueda renunciar sin dolor al mundo de lo religioso; a mí al menos me produce enorme pesar sentirme excluido de la participación en ese mundo. Porque hay un sentido religioso, como hay un sentido estético y un sentido del olfato, del tacto, de la visión... 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 transcientífico de la cosa es su religiosidad" (*Sobre el Santo*, I, p. 431). En suma: "Cien Vol-

Sin embargo, como nos recuerda F. Goyenechea, algunos años más tarde, paralelamente a la superación de su primera idea de Dios, encontramos una superación de la idea laica de religión. En el artículo *Dios a la vista* (1926) define a la religión como “un repertorio de actos específicos que el ser humano dirige a la realidad superior: fe, amor, plegaria, culto” (I, 520)⁴⁶. La religión, pues, hace referencia no a cualquier cosa, sino a la realidad superior. Respecto a su modo de conocimiento, en consecuencia con su axiología, el valor religioso se capta de forma intuitiva, emotiva, con solicitud y esmero y nunca con negligencia: “Cuando el hombre cree en algo, cuando algo le es incuestionable realidad, se hace religioso de ello. *Religio* no viene, como suele decirse, de *religare*, de estar atado el hombre a Dios... Lo contrario de religión es negligencia, descuido, desentenderse, abandonarse. Frente a *relego* está *nec-lego*; religente (*religiosus*) se opone a negligente”⁴⁷.

VI. DIOS A LA VISTA

La misma evolución que experimentó Ortega respecto a lo religioso, primero entendido culturalmente y luego —valga la redundancia— religiosamente, la misma evolución la tuvo que realizar en el tema de Dios. En su juventud, Dios es visto como “lo mejor del hombre”⁴⁸, “símbolo del torrente vital, perspectiva de perspectivas”, y hasta como “suma de las perspectivas individuales”, y por ende mero “punto de vista”: “Sostenía Malebranche que si nosotros conocemos alguna verdad es porque conocemos las cosas en Dios. Más verosímil me parece lo inverso: Que Dios ve las cosas al través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad. Por esto conviene no defraudar la sublime necesidad que de nosotros tiene, e hincándonos bien en el lugar que nos hallamos, con una profunda fidelidad a nuestro organismo, a lo que

taires comprimidos en una pastilla no bastan para ocasionar la menor dubitación en un hombre de verdad creyente” (*La idea de principios en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. VII, p. 312).

46. GOYENECHEA, F.: *Ateísmo e historicismo: Ortega y Gasset*. Op. cit. p. 368.

47. *Del Imperio Romano*. VI, p. 84.

48. *La teología de Renán*. I, pp. 134-135.

vitalmente somos, abrir bien los ojos sobre el contorno y aceptar la faena que nos propone el destino: el tema de nuestro tiempo”⁴⁹.

Como sostiene F. Goyenechea, a quien seguimos en el tema presente⁵⁰, el 1926 supone en Ortega una fecha clave: El artículo *Dios a la vista* supone “nuevas averiguaciones”, nueva actitud, si bien se hace difícil fijar el significado epistémico exacto de su contenido, ya que se acentúa en él el ropaje literario y la metáfora se hace sustancia: “Acantilado de la divinidad”, “misterioso elemento”, “montaña de Dios” y semejantes parecen alentar rumbos nuevos, que se despejan en el 1929: En *Qué es filosofía* Dios aparece como un ser transmundano: “Yo creo que es debido, por lo pronto —dice allí—, subrayar mucho su heterogeneidad, lo que tiene de distante e incomparable con todo ser intramundano ese ser fundamental” (p. 109). Dios es, pues, trascendente. Trascendente, demasiado trascendente, diríamos nosotros: “Para Dios vivir es flotar en sí mismo, sin nada ni nadie ante El ni contra El. De ahí el más terrible y el más mayestático atributo de Dios: capacidad para ser, para existir en la más absoluta soledad. Que el frío de esta tremenda, trascendente soledad no congela a Dios mide el poder de ignición, de fuego que en El reside”⁵¹.

Dios es, pues, para Ortega, en su época última, *lo otro*, y por esto la más profunda definición dada de la Suprema Realidad le parece la del indio Yaynanalkia: “Nada de eso, nada de eso”⁵², y no lo-otro-presente, sino más bien lo-otro-ausente. Contra la ilusión mística de Santa Teresa de que Dios está entre los pucheros, y en general contra la ilusión de un Dios accesible, Ortega subraya con gruesos trazos la heterogeneidad de ese ser fundamental, cuanto de distante e incomprensible habría en él con respecto a todo ser intramundano. El mundo del hombre no es el de Dios, Dios no tiene mundo, es un Dios a-terrado, sin tierra, y por esto sin fronteras ni límites. Dios ilimitado e infinito, en El vivir es flotar en sí mismo, sin nada ni nadie ante El ni contra El. El Dios orteguiano se asemeja mucho al Dios griego, y más que a ninguno a los dioses postea-

49. *El tema de nuestro tiempo*. III, pp. 202-203.

50. GOYENECHEA, F.: *Loc. cit.* pp. 356 cc.

51. *Una interpretación de la Historia universal*, p. 313 (Obsérvese que esta obra es ya de 1949).

52. *El ocaso de las revoluciones*. III, p. 207.

ristotélicos, indiferentes al mundo y felices en sus propios intersticios siderales. Pocas veces se ha hecho tanto hincapié en un Dios tan sin rastro y sin rostro.

Tales son las consecuencias lógicas a las que se asiste tras la separación forzosa entre religión y teísmo. Quien pone a Dios por fuera del sentido religioso; quien —en un paso aún más peligroso— divorcia el sentido religioso de las religiones institucionalizadas, sólo puede llegar al “motor inmóvil”, un Dios poco entusiastamente por cierto. Es comprensible que, ante la abdicación del entusiasmo en Dios (perdón por la iteración, de nuevo) de ciertas religiones en determinados momentos de su historia se reivindique a Dios como sea, incluso que sea “oportuno rebelarse contra el acaparamiento de Dios que las religiones suelen ejercer”⁵³; pero deducir de ahí que “Dios es también un asunto profano”⁵⁴ es desde luego una extrapolación desmesurada, y sobre todo una incoherencia con el propio esquema orteguiano del pensar, ya que para adentrarse en Dios hace falta, como el propio Ortega parecía haber reconocido tanto en su axiología como en su —digámoslo así— “teología”, una cierta sintonía vital, un no esperar indiferente, un buscar interesado, vital. Una vez más, los poetas han ido más lejos que los filósofos, aunque sean —como en el caso que citamos a continuación— poetas admiradores de Ortega:

“Sí, Dios pudo decir: Soy el que soy.

Pero fue necesario que naciera Jesús entre nosotros para lograr la plenitud de poder anunciar: ¡Soy el que estoy!” (Luis Cobiella).

CARLOS DIAZ

53. *Dios a la vista*. II, p. 493.

54. *Ibidem*.