

Reflexión y crítica

Realidad radical y ser fundamental en Ortega y Gasset

Ignacio Sánchez Cámara

Resumen

Según Ortega y Gasset, mi vida es la realidad radical. Es la primera certeza de la filosofía, pero no es la realidad más importante ni definitiva. El mundo es un fragmento que no se explica por sí mismo. Por eso postula un ser fundamental que la religión llama Dios. La realidad radical no es el ser fundamental. La filosofía de Ortega aparece así abierta a la trascendencia.

Abstract

According to Ortega y Gasset, my life is the radical reality. This is the first thing philosophy is certain of although it does not necessarily mean that it is the most important nor definite. The world is a fragment that cannot give an explanation for itself. That is why he proposes a "being" that is fundamental which religion calls God. The radical reality is not "the" fundamental being. Therefore, Ortega's philosophy is open to the concept of transcendence.

No es inusual interpretar la filosofía de Ortega y Gasset como una teoría puramente inmanentista, que se cierra a toda visión de la realidad trascendente o que explícitamente la niega. Según esta interpretación, Ortega se limitaría a elaborar una metafísica de la vida humana, reduciéndola a lo puramente mundano y, por tanto, negando cualquier realidad a la trascendencia, y haciendo además de esto, de la metafísica de la vida humana, el asunto principal o único que ha de abordar la filosofía. Esta posición se nutre además, en ocasiones, de una errónea interpretación de su concepción de la vida humana como realidad radical, que confunde a ésta, a la realidad radical, con la realidad absoluta o fundamental. Tampoco faltan casos en los que se malinterpreta el significado de esta tesis orteguiana que afirma que la vida de cada cual es la realidad radical, al pretender que, con ello,

se niega objetividad a las cosas y se rechaza la posibilidad de llegar a una verdad objetiva que supere el relativismo y el escepticismo. Por lo demás, el perspectivismo de Ortega no entraña la negación de una verdad objetiva, sino sólo la limitación de nuestro conocimiento de ella. En las páginas que siguen, me propongo mostrar lo insostenible de esta interpretación y la distinción que el filósofo madrileño lleva a cabo inequívocamente entre realidad radical y ser fundamental. Esta confusión, o falta de distinción, entre realidad radical y ser fundamental, lleva, a su vez, a plantear, a mi juicio, también de manera equivocada, la polémica sobre la compatibilidad entre la filosofía de Ortega y la fe cristiana, lo que ha venido en denominarse la polémica sobre el orteguismo católico. Todo ello, con independencia de que no pueda afirmarse que fuera cristiano. No es de esto de lo que aquí se trata, de analizar su concepción de Dios, ni la compatibilidad de su filosofía con el cristianismo (aunque, sin duda, estas cuestiones pueden recibir alguna luz de lo que aquí se trata), sino sólo de mostrar la distinción que efectúa entre realidad radical y ser fundamental, y la consiguiente apertura a la trascendencia que ello entraña y, en definitiva, la terminante refutación del inmanentismo y del materialismo que se contiene en su obra. El texto decisivo para estos efectos es el curso de 1929 *¿Qué es filosofía?*, que Ortega nunca llegó a editar completo y que sólo fue publicado, con carácter póstumo, en 1958. Se trata de un texto fundamental en el conjunto de la obra de Ortega, quizá el filosóficamente más relevante junto a *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* y *Unas lecciones de metafísica*. Según Julián Marías, “este curso es la primera exposición adecuada de la filosofía de Ortega”¹.

Realidad radical

La vocación de Ortega y Gasset fue la filosofía². La filosofía es teoría del Universo³, es decir, sistema de conceptos sobre todo cuanto

¹ Julián MARÍAS, *Ortega. 2. Las trayectorias*. Madrid (Alianza), 1983, p. 274. Sobre este importantísimo curso puede verse mi Introducción a la edición de la Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid, 1995, pp. 9-25.

² ORTEGA Y GASSET, “Prólogo para alemanes”. *Obras Completas*, Madrid / Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1970 (3ª), VIII, pp. 15-58. “Prólogo a una edición de sus obras”, O.C., VI, pp. 342-354.

³ “Filosofía es conocimiento del Universo o de todo cuanto hay” (ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, O.C., Madrid, 1961, VII, p. 328, 335, 344, 357).

hay. Sus dos características esenciales son la “autonomía” y la “pantomía”. Según la primera, no puede dar nada por supuesto, sino partir de la duda y la ignorancia para buscar una primera verdad indubitable, que no pueda ser puesta en duda. “Significa este principio metódico la renuncia a apoyarse en nada anterior a la filosofía misma que se vaya haciendo y el compromiso de no partir de verdades supuestas. Es la filosofía una ciencia sin suposiciones. Entiendo por tal un sistema de verdades que se ha construido sin admitir como fundamento de él ninguna verdad que se da por probada fuera de ese sistema”⁴. La segunda, la pantonomía, consiste en la voluntad de apresar y referirse a todo cuanto hay, es decir, “el universalismo, el afán intelectual hacia el todo”⁵. La consecuencia inevitable del principio de autonomía es que el filósofo debe buscar una primera verdad, tan evidente e incuestionable, que no pueda ponerse en duda, y sobre la que edificar el sistema entero de la filosofía. Es la actitud cartesiana. El primer problema de la filosofía consiste en determinar los datos del Universo⁶. A esta realidad, que no puede ser puesta en duda, es a la que Ortega llama “realidad radical”. Esta realidad no necesita ser estrictamente probada. “Sólo se puede probar aquello de que, con sentido, se puede dudar –pero lo que no tolera la duda, ni necesita ni permite la prueba”⁷. No se trata de la realidad absoluta o fundamental, sino acaso de la realidad más modesta e insignificante de todas, pero que es la primera y la única que no puede ser puesta en duda, y de la que la filosofía tiene necesariamente que partir. Es la evidencia primera e indiscutible. Y se puede calificar como radical precisamente por este motivo, porque todas las demás se dan o radican (pero no se fundamentan necesariamente) en ella. Dos han sido las respuestas que la filosofía ha dado en su historia a este problema. Para la filosofía clásica, para la filosofía toda hasta Descartes, las cosas eran esa realidad radical que no se podía poner en duda. El descubrimiento moderno fue el de la subjetividad. El

⁴ Ibidem, p. 335.

⁵ Ibidem, p. 336.

⁶ “Hay, pues, que distinguir estas tres clases de cosas: las que acaso hay en el Universo, sepámoslo o no; las que creemos erróneamente que hay, pero que, en verdad, no las hay, y, en fin, aquellas de que podemos estar seguros que las hay. Estas últimas serán las que, a la par, hay en el Universo y hay en nuestro conocimiento. Serán, pues, lo que indubitablemente tenemos de cuanto hay, lo que del Universo nos es incuestionablemente dado –en suma, los datos del Universo”. (Ibidem, pp. 357 s.).

⁷ Ibidem, p. 361.

pensamiento sería la única realidad cuya existencia no se puede negar, no puede ser puesta en duda⁸. La Modernidad afirma la primacía teórica de la mente, del espíritu, de la conciencia, del yo, de la subjetividad como hecho universal. Éste es el hecho primario del Universo⁹. Todo puede ser puesto en duda menos el pensamiento, que es lo único que se es a sí mismo presente y que consiste en encontrarse consigo mismo¹⁰. Si a la tesis clásica se le puede llamar realismo, porque en latín “res” significa “cosa”, a la tesis moderna se le puede llamar idealismo, porque “idea” es el contenido del pensamiento, de la conciencia. El idealismo es superior al realismo, lo supera. “La superioridad del idealismo procede de haber descubierto una cosa cuyo modo de ser es radicalmente distinto del que poseen todas las demás cosas. Ninguna otra cosa del Universo, aun suponiendo que las haya, consiste fundamentalmente en ser para sí, en un darse cuenta de sí misma”¹¹. Las raíces, negativa y positiva respectivamente, del descubrimiento de la subjetividad son el escepticismo y el cristianismo¹². El interés por la subjetividad se debe al cristianismo. Para acercarse el alma a Dios, niega la realidad del mundo, de los demás seres. Y cuando ha suprimido todo esto empieza verdaderamente a sentirse vivir y ser. “¿Por qué? Precisamente porque el alma se ha quedado sola, sola con Dios. El cristianismo es el descubridor de la soledad como sustancia del alma”¹³. La modernidad nace de la cristiandad¹⁴.

El tema de nuestro tiempo consiste, para Ortega, en la superación de la modernidad, en la superación del idealismo¹⁵. La tarea que tenemos ante nosotros consiste en liberar al yo de su prisión idealista,

⁸ Ibidem, p. 367.

⁹ Idem.

¹⁰ Ibidem, p. 368.

¹¹ Ibidem, p. 372.

¹² “El descubrimiento de la subjetividad tiene dos hondas raíces históricas: una negativa y otra positiva. La negativa es el escepticismo; la positiva es el cristianismo. Ni aquella sin ésta ni ésta sin aquella hubieran podido dar tal resultado” (Ibidem, p. 383).

¹³ Ibidem, p. 385. No es casual que sea San Agustín el primer pensador que entrevé el hecho de la conciencia y del ser como intimidad. “Es curioso que el fundador de la ideología cristiana y el fundador de la filosofía moderna coincidan en toda su primera línea” (Ibidem, p. 386).

¹⁴ Ibidem, p. 387.

¹⁵ “La superación del idealismo es la gran tarea intelectual, la alta misión histórica de nuestra época, ‘el tema de nuestro tiempo’” (Ibidem, p. 392). Véase *El tema de nuestro tiempo*, en O. C., III, pp. 141-242.

en proporcionarle un mundo en torno, en curarle de su ensimismamiento¹⁶. Se trata de una reforma de la idea del ser, y, como éste es la raíz de la filosofía, de una reforma radical de la filosofía¹⁷. Y Ortega disecciona el error del subjetivismo idealista de la modernidad. “El mundo exterior no existe sin mi pensarlo, pero el mundo exterior no es mi pensamiento, yo no soy teatro ni mundo –soy frente a este teatro, soy con el mundo–, somos el mundo y yo. Y generalizando, diremos: el mundo no es una realidad subsistente en sí con independencia de mí- sino que es lo que es *para* mí o ante mí y, por lo pronto, nada más. Hasta aquí marchamos con el idealismo”¹⁸. Pero no se acaba aquí la argumentación. “Sin objetos no hay sujeto. El error del idealismo fue convertirse en subjetivismo, en subrayar la dependencia en que las cosas están de que yo las piense, de mi subjetividad, pero no advertir que mi subjetividad depende también de que existan objetos. El error fue el hacer que el yo se tragase el mundo, en vez de dejarlos a ambos inseparables, inmediatos y juntos, mas por lo mismo, distintos”¹⁹. Mi ser es un ser como el mundo²⁰. La realidad radical, para Ortega, no es ni el yo solo, ni las cosas, el mundo, sino ambos, juntos e inseparables. Y el yo con el mundo no es sino la vida. Ésta, la vida, la de cada cual es, pues, la realidad radical²¹. Pero, en ningún caso, la realidad absoluta o que pueda suplantar a la divina²².

Ser fundamental

No importa aquí tanto analizar la solución orteguiana al problema de la realidad radical y la validez de su crítica al idealismo, como la noción misma de la realidad radical, sea ella cual fuere, para distin-

¹⁶ Ibidem, p. 391.

¹⁷ Ibidem, p. 394.

¹⁸ Ibidem, pp. 402 s.

¹⁹ Ibidem, p. 402.

²⁰ Idem.

²¹ Sobre la superación orteguiana del idealismo y su noción de la realidad radical, puede verse también, entre otros textos, *Unas lecciones de metafísica*, O.C., XII, especialmente las lecciones XI y XII, pp. 102-119.

²² “Pero mi vida no tiene la pretensión de suplantar a Dios ni de ser divina. Es, por el contrario, lo humano demasiado humano, es la humanidad de lo humano, es el estarme pasando lo jocundo y lo adverso” (*La razón histórica*. Buenos Aires, 1940, en O.C., XII, p. 206).

guirla del ser fundamental. Y está claro que no son la misma cosa para Ortega, y que la realidad radical no es la más importante ni la fundamental, sino sólo la primera en el orden de la evidencia, aquella que, por modesta, dependiente y fundamentada que sea, no puede ser puesta en duda. La realidad radical no fundamenta a las demás realidades, sino que ella misma debe ser fundamentada, pues es radicalmente menesterosa de sentido. No es cierto que para Ortega la vida personal, la de cada cual, sea una especie de realidad absoluta que fundamente a todas las demás. Difícilmente podría además serlo, ya que existen una pluralidad de vidas humanas, y sería absurdo predicar de cada una de ellas el carácter absoluto y fundamental. Además, cada vida individual no es necesaria sino contingente. El problema primero de la filosofía consiste en analizar esa realidad radical, pero él no es el problema último o fundamental, sino sólo el previo, primero o preliminar. “El problema *primero* de la filosofía no es averiguar qué realidad es la más importante, sino qué realidad del Universo es la más indudable, la más segura –aunque sea, por caso, la menos importante, la más humilde e insignificante. En suma, que el problema primero filosófico consiste en determinar qué nos es dado del Universo –el problema de los datos radicales”²³. Se trata sólo del primer problema, del preliminar, pero deja intocado el problema acerca de si hay otras realidades más importantes o fundamentales. “Si creemos que ese dato [el previo] es nuestra vida, que del Universo a cada cual le es dado sólo su vivir, no nos permitimos la más ligera opinión aún sobre si, además de esto que nos es dado, no hay, bien que no dadas, otras realidades mucho más importantes. El problema de lo dado o indubitable no es la filosofía, sino sólo su dintel, su capítulo preliminar”²⁴. No sólo no agota el ámbito de lo real, ni mucho menos el de la realidad fundamental; ni siquiera agota el ámbito de la filosofía, que es, ante todo, el del sentido del ser, el del ser fundamental y fundamentante. Más tarde, el sistema de la filosofía se abrirá a esas otras realidades más importantes o fundamentales, pero menos indubitables en el orden de la evidencia²⁵. En realidad, es lo mismo que sucede en la obra de

²³ *Ibidem*, p. 422.

²⁴ *Ibidem*, pp. 422 s.

²⁵ “Y luego –en un sistema de la filosofía– tendríamos que mostrar cómo partiendo de la realidad de “nuestra vida” hay además, pero sin contradecir un punto a nuestro concepto del vivir, cuerpos orgánicos y leyes físicas y moral e incluso teología. Pero no está dicho, inclusive, que además de esta indudable “vida nuestra” –que nos es dada– no exista, acaso, la “otra vida”. Lo cierto es

Descartes y Husserl. El problema de los datos previos del Universo, la búsqueda de una primera certeza indubitable es el primer problema de la filosofía, pero no el último ni el fundamental. Una cosa es que a partir de ella se fundamente el edificio del saber y otra que, desde la perspectiva ontológica, ella sea la realidad en la que se fundamentan las demás. Lo más seguro y evidente, aquello de lo que no podemos dudar, no es, sin embargo, lo fundamental.

No hay que confundir “realidad radical” con “realidad absoluta” o “ser fundamental”. El mundo no se explica a sí mismo y esto deja abierto el camino a la cuestión de Dios, del Ser fundamental. El mundo es fragmento. “Todo lo que es y está ahí, cuanto nos es dado, presente, patente, es por su esencia mero trozo, pedazo, fragmento, muñón. Y no podemos verlo sin prever y echar de menos la porción que falta. En todo ser dado, en todo dato del mundo encontramos su esencial línea de fractura, su carácter de parte y sólo parte –vemos la herida de su mutilación ontológica, nos grita su dolor de amputado, su nostalgia del trozo que le falta para ser completo, su divino descontento”²⁶. La materia no se basta a sí misma, ni se da a sí misma el ser. “Si la materia una vez que existe, que está ahí, se basta a sí misma, no ha podido darse el ser, no ha podido venir al ser por su propia capacidad. No se puede pensar la materia sin verla como algo que ha sido puesto en la existencia por algún otro poder, como no se puede ver la flecha en el aire sin que busquemos la mano que la ha lanzado”²⁷.

El mundo es sólo fragmento presente que postula la necesidad de lo “compresente”. “Lo que en cada caso vemos es sólo el promontorio visible que hacia nosotros adelanta el resto latente de mundo. Y así podemos elevar a ley general esta observación y decir: presente algo, está siempre compresente el mundo”²⁸. Pero, a su vez, el mundo como un todo es asimismo fragmentario y postula la “compresencia” de lo que no es el mundo. “El mundo entero, el conjunto de lo que nos es dado y que por sernos dado podemos llamarlo “*nuestro mundo*”, será también un fragmento enorme, colosal, pero fragmento y nada más. El mundo no se explica tampoco a sí mismo; al con-

que esa “otra vida”, es, en esencia, problemática –como lo es la realidad orgánica y la realidad física– y que, en cambio, esta “nuestra vida”, la de cada cual, no es problemática, sino indubitable” (Ibidem, p. 424).

²⁶ Ibidem, pp. 330 s.

²⁷ Ibidem, p. 331.

²⁸ Ibidem, p. 332.

trario, cuando nos encontramos teóricamente ante él, nos es dado sólo... un problema”²⁹.

Si el mundo es fragmento, no encuentra en sí el fundamento de su propio ser, no se basta a sí mismo. “Parejamente, el mundo que hallamos es, pero, a la vez, no se basta a sí mismo, no sustenta su propio ser, grita lo que le falta, proclama su no-ser y nos obliga a filosofar; porque esto es filosofar, buscar al mundo su integridad, completarlo en Universo y a la parte construirle un todo donde se aloje y descansa. Es el mundo un objeto insuficiente y fragmentario, un objeto fundado en algo que no es él, que no es lo dado. Ese algo tiene, pues, una misión *sensu stricto* fundamentadora, es el ser fundamental. Como Kant decía: “Cuando lo condicional nos es dado, lo incondicional nos es planteado como problema”. He aquí el decisivo problema filosófico y la necesidad mental que hacia él nos dispara”³⁰.

La misma idea es reiterada bajo otra forma en un curso posterior, impartido en 1944 en Lisboa, donde vuelve a subrayar el carácter insuficiente e incompleto del mundo: “Esto quiere decir que lo que patentiza el mundo patente es un enigma, y por eso es insuficiente: es la presencia opresora de un infinito problema y omnímodo misterio. Lo que tiene de patente es lo que tiene de enigma como las figuras de un jeroglífico están a la vista precisamente para anunciar que ellas no tienen por sí sentido, sino que lo esconden, que tras ellas está el sentido y que es preciso averiguarlo, ponerlo al descubierto. De suerte que el mundo en que al vivir, sin más, estamos aparece ante nosotros como una inmensa y angustiosa máscara la cual, como toda máscara, a la vez denuncia y oculta otra realidad más allá de ella, que es la decisiva, que es la cara de esa más-cara –una realidad que es por esencia latente y no patente, que es de suyo secreta y arcana. De ordinario procuramos distraernos de la inquietud que esto nos produce y olvidar que mientras estamos –sin más– en este mundo patente e inmediato no estamos en la verdad, sino en el fraude, en el engaño, en el error –en una monstruosa mascarada, en un perpetuo e involuntario carnaval... Y he aquí un tema que va a acompañarnos durante todo el curso: el hombre vi-viendo, a la vez, en dos mundos –el patente que no basta y el latente que se busca– el mundo y el trasmundo. La disputa multimilenaria versa sobre qué método es el más seguro para hacer el viaje del

²⁹ Ibidem, p. 332.

³⁰ Ibidem, p. 333.

mundo al trasmundo. Los visionarios dicen que es el delirio –los intelectuales dicen que es la razón o inteligencia”³¹.

Tal vez, por esta misma razón, Ortega afirma que “la filosofía parte a la descubierta de otro mundo”³², que, necesariamente, no es éste. “Todas las filosofías nos presentan el mundo habitual dividido en dos mundos, un mundo patente y un trasmundo o supermundo que late bajo aquel y en poner de manifiesto el cual estriba la culminación de la tarea filosófica”³³.

El ser fundamental no nos es presente, no es un dato, no pertenece al mundo, ni cabe buscarlo en él. “El ser fundamental, por su esencia misma, no es un dato, no es nunca un presente para el conocimiento, es justo lo que falta a todo lo presente. ¿Cómo sabemos de él? Curiosa aventura la de ese extraño ser”³⁴.

Lo conocemos, sabemos de él, por su ausencia. “El ser fundamental es el eterno y esencial ausente, es el que falta siempre en el mundo –y de él vemos sólo la herida que su ausencia ha dejado, como vemos en el manco el brazo deficiente. Y hay que definirlo dibujando el perfil de la herida, describiendo la línea de fractura. Por su carácter de ser fundamental no puede parecerse al ser dado que es, precisamente, un ser secundario y fundamentado. Es aquél, por esencia, lo completamente otro, lo formalmente distinto, lo absolutamente exótico.

Yo creo que es debido, por lo pronto, subrayar mucho la heterogeneidad, lo que tiene de distante e incomparable con todo ser intramundano ese ser fundamental, en vez de hacerse ilusiones respecto a su proximidad y parecido con las cosas que nos son dadas y notorias. En este sentido, bien que sólo en este, simpatizo con los que se negaron a hacer casero, doméstico y casi vecino al ser trascendente. Como en las religiones aparece bajo el nombre de Dios esto que en filosofía surge como problema de fundamento para el

³¹ *La razón histórica*, Lisboa, 1944, en O.C., XII, pp. 265 s.

³² *Origen y epílogo de la filosofía*, O. C., IX, pp. 345-434. La expresión citada constituye el título del capítulo VI. Nótese además que este texto fue redactado durante la primera mitad de la década de los cuarenta.

³³ *Ibidem*, p. 390. Y continúa el texto: “Empieza, pues, esta por practicar una bisección del mundo que pareció único o bien, en operación aparentemente inversa, por duplicar el mundo que había, suscitando otro tras él o sobre él. El resultado es el mismo, puesto que, sea previa bisección, sea duplicación, la filosofía se nos presenta desde luego con dos mundos en las manos. La relación entre ambos mundos puede tener los caracteres más diversos” (*Idem*).

³⁴ *Idem*.

mundo, encontramos también en ellas las dos actitudes: los que traen a Dios demasiado cerca y, como Santa Teresa, le hacen andar entre los pucheros, y los que, a mi juicio con mayor respeto y más tacto filosófico, lo alejan y trasponen”³⁵.

Ni el Ser fundamental es una cosa del mundo, que no hayamos encontrado en él hasta ahora pero que podamos algún día descubrir, ni puede ser considerado como homogéneo al ser intramundano³⁶.

Ser fundamental y Dios

Ortega distingue entre Dios, que es el problema de la teología, y el Ser fundamental, tema exclusivo de la filosofía³⁷. Mas eso no impide que uno y otro problema se relacionen y coimpliquen, en el sentido de que Dios es, para la religión (y, acaso, también para la filosofía, aunque esto Ortega no lo afirme), el ser fundamental que postula la filosofía y que, al parecer, para nuestro autor, no puede conocer. Dios y el Ser fundamental son, pues, la misma realidad. La religión habla, según Ortega, del primero; la filosofía, del segundo. En cualquier caso queda muy claro para Ortega el radical error filosófico que entraña el materialismo, al que califica como “pseudofilosofía subversiva”.³⁸ Estas ideas guardan relación con el concepto de fe filosófica de Jaspers.

³⁵ *Ibidem*, pp. 333 s.

³⁶ Pone de relieve, con precisión, estas ideas de Ortega, Julián Marías, en *Ortega*, 2, op. cit., pp. 283 ss. También puede verse Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*. Madrid (Revista de Occidente), pp. 344-346. Recuerda el carácter incompleto, fragmentario del mundo, y su falta de explicación por sí mismo. Esto remite al ser fundamental y, en definitiva a Dios. “Dios aparece, pues, siempre como el último *plano* de la perspectiva vital completa y, bajo la especie del ser fundamental, como problema básico de la filosofía... La perspectiva de la ciencia es, en cambio, incompleta; carece de último plano; a costa de esa renuncia logra la ciencia la *exactitud* de sus verdades, que son siempre *penúltimas*” (pp. 345 s.). Constata su oposición al materialismo, entre otros autores, J.H. WALGRAVE, *La filosofía de Ortega y Gasset*, trad. De Luis G. Daal, Madrid (Revista de Occidente), 1965, p. 302.

³⁷ “Mal puedo hacerla [la confesión de marcionismo] cuanto que éste habla de Dios, problema de la teología, y esto para nosotros era sólo ilustración al margen. Hablamos sólo del ser fundamental, tema exclusivo de la filosofía” (*Ibidem*, p. 335).

³⁸ “Así, la física nos dice solamente lo que es la materia como si sólo ella hubiese en el Universo, como si fuese el Universo. Por eso la física ha solidado

Con independencia de lo que quepa afirmar de la fe religiosa de Ortega, o de su falta de fe, lo cierto es que su filosofía entraña una apertura a la trascendencia, una afirmación de su existencia y necesidad. Incluso, una apertura a la idea de Dios. Después de afirmar su preferencia por el teólogo frente al místico, dice: “Yo creo que el alma europea se halla próxima a una nueva experiencia de Dios, a nuevas averiguaciones sobre esa realidad, la más importante de todas”³⁹. No sólo cabe hablar de Dios; es que se trata de la realidad más importante de todas.

Y no se limitan estas ideas a la etapa en la que pronuncia estas lecciones, sino que pueden encontrarse otras semejantes en épocas anteriores en las que parece mucho más limitada su sensibilidad religiosa. Recuérdense, por ejemplo, sus consideraciones sobre el silencio y la vida retirada en “Las ermitas de Córdoba” (1904)⁴⁰. También su rechazo de la concepción chabacana de la religión que la considera como un prejuicio del que haya que liberarse⁴¹.

Dos o tres años anterior a *¿Qué es filosofía?*, concretamente de 1926, es el artículo “Dios a la vista”. Allí defiende la tesis de que el tiempo presente pertenece a aquellos en los que Dios, lejos de casi desaparecer en el horizonte, se aproxima a las costas humanas y se

tender a sublevarse como auténtica filosofía, y esta pseudofilosofía subversiva es el materialismo. El filósofo, en cambio, buscará de la materia su valor como pieza del Universo y dirá la verdad última de cada cosa, lo que esta cosa es en función de todas. A este principio de conceptualización llamo *pantonomía* o ley de totalidad” (Ibidem, p. 336).

³⁹ Ibidem, p. 343.

⁴⁰ *Personas, obras, cosas*, en *Obras Completas*, I, pp. 421-424.

⁴¹ Comentando el libro *El Santo* de Fogazzaro, escribe: “Mas esta fórmula del futuro catolicismo, predicada en *El Santo*, nos hace pensar a los que vivimos apartados de toda Iglesia: si fuera tal el catolicismo, ¿no podríamos nosotros ser también algún día católicos? ¿No podríamos gozar de esas blandas albricias con que obsequia la fe a quien visita? Son estas albricias un consuelo plenario para la grande melancolía y una disciplina más prieta para la voluntad; ¿no han de ser apetecibles?”

Nunca olvidaré que cierto día, en un pasillo del Ateneo, me confesó un ingenio ateneísta que él había nacido sin el prejuicio religioso. Y esto me lo decía, poco más o menos, con el tono y el gesto con 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” (“Sobre ‘El Santo’”, (1908), *Personas, obras, cosas*, en O.C., I, p. 431).

avista desde ellas. En el paisaje del agnosticismo, faltan precisamente las cosas últimas y las primeras, es decir, las decisivas.

“La consecuencia de ello es que el paisaje agnóstico no tiene últimos términos. Todo en él es primer plano, con lo cual falta a la ley elemental de la perspectiva. Es un paisaje de miope y un panorama mutilado. Se elimina todo lo primario y decisivo. La atención se fija exclusivamente en lo secundario y flotante.

Se renuncia con laudables pretextos de cordura a descubrir el secreto de las últimas cosas, de las cosas “fundamentales”, y se mantiene la mirada fija exclusivamente en “este mundo”. Porque “este mundo” es lo que queda del Universo cuando le hemos extirpado todo lo fundamental; por tanto, un mundo sin fundamento, sin asiento, sin cimiento, islote que flota a la deriva sobre un misterioso elemento”⁴².

Y termina el ensayo con estas palabras: “Frente a estas dos preferencias antagónicas e igualmente exclusivas [el agnosticismo y el gnosticismo] cabe que el atender se fije en una línea intermedia, precisamente la que dibuja la frontera entre uno y otro mundo. Esa línea en que “este mundo” termina, le pertenece, y es, por tanto, de carácter “positivo”. Mas a la vez, en esa línea comienza el ultramundo, y es, en consecuencia, trascendente. Todas las ciencias particulares, por necesidad de su interna economía, se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas últimos, que son, al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios”⁴³.

Podrían, sin duda, añadirse otros textos⁴⁴, pero mi objeto no es el tratamiento del problema de Dios en Ortega sino sólo su distinción entre realidad radical y ser fundamental, y la afirmación de la trascendencia inherente a ella, que preside su filosofía toda. Otra cosa es también que lleve a cabo o no (como parece más probable) un

⁴² “Dios a la vista”, *El Espectador*, VI, en O.C., II, p. 495.

⁴³ *Ibidem*, p. 496.

⁴⁴ Así el siguiente: “En ese inventario de lo que hay ahí, en la circunstancia, he dejado un enorme agujero; porque se refiere a un *algo* cuyo modo de presentarse es tan sumamente extraño, que sólo el intentar de lejos describirlo nos llevaría un tiempo de que ni soñando podemos disponer. Ese *algo* que tiene un modo tan endiablado de presentarse es Dios. Porque Dios, si se presenta, se presenta como no estando ahí, como faltando, es presente como ausente. Lo mismo que es presente en el mosaico la piedra que falta: hallamos su presencia precisamente porque no está, porque nos falta. ¡Dios nos falta! Dios es el eterno ausente que hay que buscar. Como el sol brilla en el paisaje, Dios también brilla en él por su ausencia” (*La razón histórica*, Buenos Aires, 1940, en O.C., XII, pp. 210 s.).

tratamiento filosófico sistemático de esa cuestión del ser fundamental. El problema es determinar si lo postula y qué consecuencias tiene para la interpretación rigurosa de su pensamiento. Tampoco es objeto de estas reflexiones el tratamiento de la polémica sobre la compatibilidad entre la filosofía de Ortega y el catolicismo. La proximidad de Ortega y la adhesión a su filosofía no han quebrantado la fe cristiana de quienes han formado parte, acaso mayoritaria, del conjunto de los discípulos del filósofo. Así lo confirman, entre otros, Paulino Garagorri⁴⁵, que cita además el testimonio del libro de José Antonio Maravall *Ortega en nuestra situación*, y Julián Marías⁴⁶. El propio Ortega afirma que su doctrina de la vida está unida a la cristiana, que ha proclamado una de las dos grandes verdades sobre la vida humana: “De tal suerte, que en mi doctrina de la vida transparece la unión indisoluble –nada contradictoria, sino al revés– la mutua necesidad de venir a síntesis las dos grandes verdades sobre la vida humana: la *cristiana*, para quien “vivir” es *estar* en un valle de lágrimas; y la *pagana*, que convierte ese valle de lágrimas en un *stádion* para el ejercicio deportivo”⁴⁷.

Por si quedara alguna duda, Ortega afirma lo siguiente: “Ni ésta ni ninguna de las demás cosas que yo diga en este curso puede causar erosión alguna en la fe cristiana de nadie. Esto no es peculiar a mi pensamiento filosófico, sino que es oportuno afirmar que desde hace cincuenta años ninguna filosofía, al menos entre las notorias y vigentes, ha entrado en colisión con la fe religiosa. Y esto no por voluntad deliberada de evitarlo, sino porque la filosofía ha acabado por ver con claridad que habla de cosas distintas de las que habla la teología”⁴⁸.

⁴⁵ Paulino GARAGORRI, *Relecciones y disputaciones orteguianas*. Madrid (Taurus), 1965, p. 80. “Se trata de un argumento *ad hominem* de máximo calibre; ya que los oponentes a Ortega se justifican por su intención de evitar lo que, al juicio de los interesados, no acontece” (p. 80).

⁴⁶ “Lo más directamente vinculado a la filosofía de Ortega, lo que, en el sentido lato en que se puede usar este término, merece llamarse su *escuela*, es casi íntegramente una escuela de pensamiento católico, en el pleno rigor de esta expresión” (Julián MARIAS, *El lugar del peligro*, Madrid (Taurus), 1958, p. 38). La tesis de la incompatibilidad entre Ortega y el catolicismo puede verse, entre otros, en el extenso libro de Santiago RAMÍREZ, *La filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona (Herder), 1958.

⁴⁷ *La razón histórica*, op. cit., pp. 218 s.

⁴⁸ “Teología y filosofía”. Apéndice I a *La razón histórica*, Lisboa, 1944, op. cit., O.C., XII, p. 320.

Conclusiones

Después del camino recorrido, acaso se puedan establecer algunas conclusiones orientadas a una interpretación cabal de la filosofía de Ortega. El mundo no es todo cuanto hay; es fragmento. El mundo no se explica a sí mismo, sino que es radicalmente menesteroso. La perspectiva de la ciencia es incompleta. Es la necesidad de un fundamento del mundo lo que nos obliga a filosofar. El ser fundamental es la realidad necesaria y absoluta que dota de sentido y fundamento al mundo. El ser fundamental no es una cosa del mundo, sino que existe una radical heterogeneidad entre él y el mundo. El ser fundamental no pertenece al mundo; es trascendente. La realidad radical, la primera en el orden de la evidencia, aquella de cuya existencia no se puede dudar, es la vida personal. Pero la realidad radical no es el Ser fundamental, que dota de sentido y fundamento al mundo y a la vida humana. El ser fundamental es Dios (o, al menos, lo que la filosofía llama ser fundamental es lo mismo que aquello a lo que la teología y la religión llaman Dios). La filosofía de Ortega entraña una crítica radical al monismo, al materialismo y al sensualismo. Defiende, por el contrario el dualismo (mundo y trasmundo), la afirmación de la realidad espiritual de la persona y el raciovitalismo, frente al racionalismo y al vitalismo. Puede, pues, concluirse el rechazo de la interpretación inmanentista de la filosofía de Ortega. No están ausentes las “ultimidades” en su filosofía. No podemos renunciar a la adopción de posiciones ante los temas últimos. No cabe filosofía que no se plantee el problema del ser fundamental, ni que no lo sitúe más allá del mundo y de la vida.

Septiembre 2005

Ignacio Sánchez Cámara
Facultad de Derecho
Universidad de La Coruña