

**UNA RELIGIÓN A LA ALTURA DE LOS TIEMPOS (1914-1930)  
NOTAS PARA UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN  
EN ORTEGA (II)**

**A RELIGION AT THE HEIGHT OF THE TIMES (1914-1930)  
NOTES FOR A PHILOSOPHY OF RELIGION  
IN ORTEGA (II)**

Sonia E. RODRÍGUEZ GARCÍA  
*UNED*<sup>1</sup>

RESUMEN: Este artículo continúa la investigación iniciada en «Los trasmundos del joven Ortega (1902-1914)». En esta ocasión, reconstruiré algunas ideas en torno a la religión y Dios presentes en los años correspondientes a la primera navegación de Ortega. El objetivo es superar las interpretaciones reduccionistas que rápidamente identifican a Ortega como una persona reacia a la religión. En primer lugar, recuperaré una categoría clave de la primera navegación, “la altura de los tiempos”, para mostrar cómo Ortega sitúa la religión junto a otras formas superiores de la cultura que considera que deben avanzar. En segundo lugar, analizaré aquellos aspectos que harían una religión indigna de la altura de los tiempos y que motivan el ansia de reforma religiosa. Por último, en tercer lugar, dilucidaré la segunda concepción orteguiana de Dios compatible con la propuesta de una “nueva” religión.

PALABRAS CLAVE: Ortega y Gasset, primera navegación, religión, altura de los tiempos, crítica a la religión, Dios.

ABSTRACT: This paper continues the investigation started in “The Worlds Beyond of Early Ortega (1902-1914)”. On this occasion, I will rebuild some ideas about religion and God present in the years corresponding to Ortega’s first navigation. The aim is to overcome the reductionist interpretations that quickly identify Ortega as a person averse to religion. Firstly, I will recover a key category from the first navigation, “at the height of the times”, to show how Ortega places religion among other superior forms of culture that he considers should be advanced. Secondly, I will analyze those aspects that would make a religion unworthy for the height of the times and that motivate the desire for

---

<sup>1</sup> Profesora Contratada Doctora, UNED - Edificio de Humanidades. Despacho 2.09, Paseo Senda del Rey 7. Madrid. Mail: soniaerodriguez@fsof.uned.es

religious reform. Finally, thirdly, I will elucidate the second Ortega's conception of God compatible with the proposal of a "new" religion.

KEYWORDS: Ortega y Gasset, first navigation, religion, the height of the times, criticism of religion, God.

*A José Lasaga, crítico orteguiano*

## 1. A modo de introducción: *una filosofía de la religión en Ortega (II)*

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 torbellino emocional e intelectual, inicié una investigación más profunda con el fin de recopilar y articular las ideas que en torno a la religión podemos encontrar en su obra, porque como el propio Ortega sentenció «todo escritor tiene derecho a que busquemos en su obra lo que en ella ha querido poner» (II, 217)<sup>2</sup>. El resultado de esta investigación son tres artículos —«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)»— que, respetando la división clásica de la obra de Ortega en años de formación, primera y segunda navegación<sup>3</sup>, tienen como objetivo final

<sup>2</sup> 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).

<sup>3</sup> 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.

justificar por qué y en qué sentido podemos hablar de *una* filosofía de la religión en la obra de Ortega.

En el primero de estos artículos tuve la oportunidad de exponer y reconstruir algunas ideas presentes en los escritos de juventud de Ortega. Mi objetivo era mostrar hasta qué punto, durante estos años, Ortega manifiesta no solo un gran respeto sino también una inmensa sensibilidad y permeabilidad hacia el sentimiento religioso. A través de sus escritos pude recuperar algunas ideas que parecen haber pasado desapercibidas en los estudios dedicados a su pensamiento: la consideración del sentido religioso como parte constitutiva del ser humano, la aceptación de una realidad o mundo más allá y, finalmente, la comprensión de Dios como torrente vital que anima a todos los seres vivos y los entrelaza en un mismo tapiz.

Estas ideas, formuladas con la elocuencia que caracteriza a los escritos de Ortega, pueden resultar de sumo interés para la filosofía de la religión, pues incitan a nuevas reflexiones e indagaciones. Baste sugerir una de ellas: en función de la diferencia entre vida *espontánea* y cultura *adquirida* que se expone en *Meditaciones*<sup>4</sup> y que impregna toda la antropología filosófica de la primera navegación, se podría repensar o fundamentar la diferencia entre *religiosidad* y *religión*. Así, la vida individual, lo inmediato y momentáneo de la vida, *lo espontáneo* parecería albergar en su interior el impulso religioso, aquel sentimiento/instinto que configura la dimensión espiritual —la religiosidad— del ser humano. Por el contrario, la cultura ya proporcionaría objetos purificados; algo que en un momento determinado fue vida espontánea, pero que, ahora, sólo tiene valor como instrumento y arma para nuevas conquistas. Las grandes religiones en la medida en que se configuran como religiones enseñadas y aprendidas son ya productos elaborados y, como tales, pertenecen al ámbito cultural. En comparación con lo inmediato, con la dinámica espiritualidad de la vida espontánea, la religión parece abstracta, rígida, 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.

---

<sup>4</sup> «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» (I, 788).

Sin embargo, pese a la belleza manifiesta de los escritos en los que trata el sentimiento religioso y pese a lo fructífero que habría sido para la filosofía de la religión una reflexión profunda y sistemática por parte de Ortega sobre la religiosidad del ser humano, una vez en la goleta, los vientos en la obra de Ortega soplarán hacia esa abstracción que es la religión. Me veo obligada, pues, a continuar rastreando en los textos de Ortega aquellas notas que sobre la religión nos ha querido dejar con el fin de dilucidar si existe una evolución en el pensamiento en torno a la religión y Dios que pudiese justificar la imagen tan popularizada de un Ortega reacio a la religión<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> He fijado el estado de la cuestión en «Los trasmundos del joven Ortega (1902-1914)». De forma esquemática, conviene recordar que, en 1971, Goyenechea realizó un 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» (Goyenechea, 1971: 351). Desde entonces son muchos los autores y estudios que han fomentado esa imagen. En la actualidad, en líneas generales, la mayoría de los 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» (Molinuevo, 2002: 28); mientras que otros más osados se enorgullecen de presentar «sin el celofán académico, el Ortega de esta biografía es un héroe intelectual valiente, frágil, irritable, transgresor, ateo militante y ruidosamente jovial» (Gracia, 2014). Finalmente, el pensamiento filosófico contemporáneo ha 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.

Son muy pocos los autores que prestan atención a la cuestión religiosa en Ortega. 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 cristiana (Morón Arroyo, 1963); el segundo, señalando las diferencias entre el cristianismo de Unamuno y la proximidad que Ortega parece mostrar hacia ciertas concepciones panteístas (Cerezo, 1984). Goyenechea, Conill y Moreno realizan otras aproximaciones destacando aspectos que también merecen consideración: el ateísmo y el historicismo de Ortega (Goyenechea, 1971), la religión de la vida en Ortega (Conill, 2006) y la religión en relación con el problema de España (Moreno, 2011).

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 (1988) fue el primero en realizar una exposición ordenada del tema religioso siguiendo la cronología establecida por la primera publicación de las *Obras Completas* en la Revista de Occidente. Sin embargo, la perspectiva del agustino resulta excesivamente religiocéntrica. Más acertados resultan los planteamientos de Ramiro de Pano (1997) que, partiendo de la increencia de Ortega, busca analizar el significado profundo que se oculta tras sus crípticas alusiones a Dios y al cristianismo. A estas dos investigaciones, habría que añadir la de Pino Campo (2000) quien publica un breve libro sobre la religión en Ortega y Gasset en el que recopila las ideas religiosas presentes en la obra de Ortega para mostrar lo que sería una personal historia de la religión esbozada a lo largo de sus escritos.

El estallido de la Primera Guerra Mundial significa el fin de una época y un cambio de escenario histórico. Pero, pese a la incertidumbre provocada por la guerra, para Ortega, «Europa sigue siendo un motivo ejemplar para la España de la Restauración» (Lasaga, 2012: xxxviii). Durante esta etapa, Ortega adquiere un fuerte compromiso social y político y busca para España un programa pedagógico de salvaciones. Pero su frente de acción política no será convencional: Ortega creía que el problema de España y su retraso respecto a Europa no era una cuestión de “abusos” sino de “usos” constitutivos y, en consecuencia, no se trataba de hacer política sino de educar al pueblo.

El programa filosófico-ético-político que había diseñado en las *Meditaciones* se extiende rápidamente hacia otros escritos que jalonan la primera navegación. Y, así, ya en 1916, un ilustrado Ortega señala 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* [cursivas mías] y más placer» (II, 164). Intelectualmente, la segunda navegación viene marcada por el vitalismo y el despliegue de las intuiciones que aparecieron por primera vez en las *Meditaciones*. Durante estos años Ortega continuará con los planteamientos allí iniciados. En lo que a nuestro tema concierne, mantendrá y explicitará la identificación entre Dios y la vida que insinuaba en *Meditaciones*; pero, ahora, esta identificación estará marcada por su preocupación por el problema de España. Así podemos leer en *El tema de nuestro tiempo* (1923):

Dios es el símbolo del torrente vital, al través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo, que queda así impregnado de vida, consagrado, es decir, visto, amado, odiado, sufrido y gozado. Sostenía Malebranche que si nosotros conocemos alguna verdad es porque vemos las cosas en Dios, desde el punto de vista de 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 vitalmente somos, abrir bien los ojos sobre el contorno y aceptar la faena que nos propone el destino: el tema de nuestro tiempo. (III, 616)

Sin embargo, los vientos no serán tan favorables como preveía el optimista Ortega, quien pronto comprobará que la cercanía de aquella edad «más rica, más compleja, más sana, más noble, más quieta, con más ciencia y más religión» era en realidad un espejismo en la mar. Al término de los años veinte, llegando el

final de la primera navegación, un Ortega más maduro y menos ingenuo denunciará que lo característico de los tiempos que corren es la falta de público para todo aquello que exija fuerzas espirituales superiores como el arte, la ciencia, la política y la religión (II, 818). Ha llegado el imperio de las masas. Ortega deja de intuir una edad más rica, para comprobar la necesidad de comprometernos con ella como objetivo; y para ello es menester configurar, entre otras muchas cosas, una “nueva”<sup>6</sup> religión: «El problema es éste: el siglo XIX y la organización del mundo que él nos ha legado es en verdad la conclusión de la Edad Moderna. Es una iniciación también, pero en toda iniciación fenecer un pasado. Por primera vez después del siglo XVII hay que volver a inventar: en ciencia, en política, en arte, en religión» (*ibid.*, 810).

No deja de resultar llamativo que, en ese ansia de elevación, Ortega incluya a la religión entre aquellos productos que han de ser sublimados. Como se puede apreciar en estas notas, lejos de un radical rechazo, desplazamiento o desprecio hacia la religión, Ortega sitúa la religión al mismo nivel que otras formas “superiores” de cultura. Por ello, me atrevería a afirmar que, para Ortega, es el momento de propiciar una religión que esté a la altura de los tiempos. “La altura de los tiempos” es una expresión que Ortega introduce en *La rebelión de las masas* (1930)<sup>7</sup>, pero que ha terminado por convertirse en una de las categorías filosóficas clave de la primera navegación. La impronta política y social resulta innegable: es aquí donde se encuentra gran parte de la crítica a la religión que terminará dándole a Ortega aquella precipitada fama de ateo y anticlerical. Pero, en realidad, esta crítica pone de manifiesto un profundo deseo de renovación religiosa que, de facto, ya estaba presente en algunos de sus escritos de juventud:

Una Iglesia católica amplia y salubre, que acertara a superar la cruda antinomia entre el dogmatismo teológico y la ciencia, nos parecería la más potente institución de cultura: esta Iglesia sería la gran máquina de educación del género humano. Por eso, todo intento que fomente la venida de esa

---

<sup>6</sup> Entrecorramos la expresión por prudencia pues los textos de Ortega, al menos de momento, no nos permiten determinar si hablamos de una “nueva” religión, una religión “diferente” o una religión “reformada”.

<sup>7</sup> «La vida puede tener altitudes diferentes [...] es una frase llena de sentido la que sin sentido suele repetirse cuando se habla de la altura de los tiempos. [...] Se dice, por ejemplo, que esta o la otra cosa no es propia de la altura de los tiempos. En efecto; no el tiempo abstracto de la cronología, que es todo él llano, sino el tiempo vital, lo que cada generación llama “nuestro tiempo”, tiene siempre cierta altitud, se eleva hoy sobre ayer, o se mantiene a la par, o cae por debajo» (IV, 387).

Iglesia parecerá simpático y tendrá derecho a que le ofrezcamos el rescoldo caliente de nuestros deseos y esperanzas. (II, 20-21)

Cuando Ortega escribe «Sobre *El Santo*» (1908) —texto que puede ser considerado como la puerta de entrada a *una* filosofía de la religión en Ortega—, apuesta por una religión que supere las dicotomías que tantas veces se han trazado entre fe y razón —entre la excelsa fe del carbonero y la estrecha razón del científico positivista—; una religión que no esté abocada a la hipostatización de trasmundos idealizados, pero que tampoco se refugie en un materialismo trivial para negar cualquier posible trasmundo; una religión que no caiga en el desprecio por la vida, ni oscile en su orbitar entre agnosticismo y gnosticismo.

Ahora bien, debemos ser prudentes a la hora de extraer conclusiones, pues la fuerza con la que Ortega formula algunas de sus tesis puede llegar a confundirnos sobre su alcance. Aunque anuncie una cultura con “más religión” y esta sea uno de los factores claves para elevar la altura de los tiempos, Ortega no llegará a articular de forma positiva en qué consistiría *esa* religión que permitiría enriquecer nuestro tiempo. De hecho, queda sin despejar la incógnita de si Ortega considera posible la instauración de una “nueva” religión, totalmente diferente a las existentes, o más bien apuesta por una reforma religiosa —¿tal vez del cristianismo como pretende Natal Álvarez (1988)?— o, por el contrario, tiene en mente alguna de las religiones orientales a las que tantas referencias dedica en estos años. Por el momento, no estoy en disposición de resolver ninguna de estas incógnitas. Por ello, sin entrar en estas cuestiones, pero dejando a un lado también las archiconocidas críticas al catolicismo, mi interés ahora se centrará en la dilucidación de aquellos aspectos que hacen que una religión no sea digna de la altura de nuestro tiempo.

Ahora bien, una vez expuestas estas consideraciones críticas, habrá que preguntarse por los aspectos que positivamente podremos formular sobre esta “nueva” religión. Ya he adelantado que son muchas las incógnitas abiertas que no podremos responder; pero, al menos, hay un tema capital que sí podremos abordar: el «Dios a la vista» (1926) de esta “nueva” religión.

## 2. La crítica a la religión

Diseminadas a lo largo de toda su obra —desde sus años de formación hasta los últimos escritos de la primera navegación e incluso más allá de esta<sup>8</sup>—, se pueden encontrar notas ácidas y apuntes críticos con la religión. Pero la crítica que Ortega lleva a cabo no implica desprecio a la religión, ni mucho menos la minusvaloración de la dimensión espiritual o de la religiosidad en el ser humano. De hecho, ni tan siquiera se puede afirmar que la crítica a la religión anule o deje sin validez las consideraciones que el joven Ortega nos brinda en torno a la religiosidad. Por el contrario, la crítica a la religión será compatible con aquella sensibilidad hacia la cuestión religiosa. Claro ejemplo de ello podemos encontrarlo en el comentario que Ortega realiza al libro de Scheler, *El genio de la guerra y la guerra alemana*. En 1915, cuando la Primera Guerra Mundial está en su punto álgido, desde una posición mística y teológica, Scheler resignifica la guerra como juicio de Dios. Ortega, en su comentario, reproduce algunos fragmentos del libro para, acto seguido, afirmar: «Yo no puedo leer una página de dogmatismo espiritualista y religioso como la transcrita sin sentir repugnancia. Y, por otra parte, experimento pareja repulsión cuando me acuerdo de que hay en el mundo *librepensadores* y gentes según las cuales de Dios y de la fuerza vital *no se puede ya hablar*» (II, 349)<sup>9</sup>. En este apunte de 1917, Ortega muestra claramente cuál será el motivo fundamental de su crítica a la religión: el dogmatismo; pero esta crítica a la religión nada tiene que ver con Dios, al que, en estas fechas, sigue identificando con la fuerza vital que anima todas las cosas.

Por ello, en este momento quisiera analizar las diferentes críticas a la religión articulándolas en torno a tres ejes fundamentales, a los que me referiré como (i) crítica a la religión de los muertos, (ii) crítica a la religión positiva y (iii) crítica

---

<sup>8</sup> Conviene recordar que no existe una ruptura radical entre los años de formación, la primera y la segunda navegación. Los temas que Ortega trabaja son los mismos, pero cambia el enfoque y la circunstancia que rodea su obra. Por ello, la crítica a la religión, al igual que el rechazo al misticismo, es una constante en la obra de Ortega. No obstante, como veremos, la crítica a la religión cobra mayor significación en esta primera navegación por resultar paralela a la crítica que Ortega dirige a ciertos movimientos sociales, así como a determinadas instituciones políticas.

<sup>9</sup> He de reconocer lo enigmática que me resulta esta cita. La expresión que Ortega destaca en cursivas parece una clara alusión al último aforismo del *Tractatus Logico-philosophicus* de Wittgenstein: «De lo que no se puede hablar, se debe callar». Pero las fechas no concuerdan. El *Tractatus* fue publicado en 1921, mientras que el comentario al libro de Scheler es de 1917. A quién alude Ortega en este texto continúa siendo un misterio para mí.

a la religión institucionalizada. Estas tres vertientes reflejan claramente la deriva social y política del pensamiento orteguiano que domina la primera navegación.

Empecemos con (i) *la crítica a la religión de los muertos*. Al término de la investigación realizada en «Los trasmundos del joven Ortega (1902-1914)» y con el análisis de la primera concepción orteguiana de Dios presente en *Meditaciones*, pude comprobar hasta qué punto la religión en Ortega está vinculada a la vida. Podríamos hablar de una doble ligazón a la vida. Por un lado, en sentido puramente utilitarista. Ya en «Arte de este mundo y del otro» (1911), Ortega anunciaba que la religión y la poesía son para la vida. Una religión que no sirva a los fines de la vida, que no redunde en favor de la vida misma, no puede tener valor para Ortega. Por otro lado, en sentido esencialista. La identificación de Dios como torrente vital, como fuerza vital que anima todas las cosas, implica necesariamente el rechazo de una religión que sofoque o se muestre contraria a la vida. En este último punto la influencia nietzscheana es innegable. Por ello no puede sorprendernos que Ortega muestre un profundo desagrado hacia la «religión de los difuntos» (I, 104).

Aunque es una crítica a la que se ha prestado muy poca atención, resulta muy interesante, pues con este rechazo Ortega parecería renegar de una de las grandes constantes presente en la mayoría de las religiones: la preocupación por la muerte. Sin embargo, esta afirmación debe ser matizada pues, si bien es cierto que no encontramos en Ortega ningún atisbo de esperanza soteriológica —incluso podríamos decir que Ortega no muestra en ningún momento la necesidad de esperar alguna “salvación” después de esta vida<sup>10</sup>—, esto no significa que no pudiese llegar a admitir algún tipo de escatología<sup>11</sup>. Ortega critica la religión de

---

<sup>10</sup> En realidad, lo que preocupa a Ortega es la salvación *en esta vida*. Recordemos que la expresión más famosa de Ortega «Yo soy yo y mi circunstancia» se completa con ciertas resonancias religiosas: «y si no la salvo a ella no me salvo yo». Pero, aquí, la salvación está vinculada a la concepción orteguiana del amor: salvar mi circunstancia es amar mi circunstancia, hallar en cada cosa su perfección oculta y hacer un esfuerzo para que llegue a ser.

<sup>11</sup> En este sentido, escatología y soteriología no tienen por qué ir de la mano. Que Ortega no espere ningún tipo de salvación después de *esta vida* no significa que niegue la posibilidad de un *más allá de la vida*. No podemos conjeturar lo que Ortega creía íntimamente; pero, de nuevo, merecería la pena investigar la posible influencia que religiones orientales como el taoísmo pudieron tener en Ortega. Como ya hemos comentado en otra ocasión, las referencias y alusiones son numerosas. Es también interesante comprobar la crítica que dirige al budismo, religión que muestra un claro desprecio por esta vida. Por el contrario, no he encontrado referencias dentro de la obra de Ortega al sintoísmo que, como contrapunto al budismo, es una religión caracterizada por la celebración de la vida.

los muertos porque este tipo de religión olvida no solo a los vivos, sino la vida misma, en pro de otra vida que es esperada pero no garantizada. En último término, la religión de los muertos termina postergando el máximo valor, verdad y realidad a *una vida* después de *esta vida*, aunque *de aquella* no tenemos certeza, mientras que *esta* es nuestra evidencia.

Esta idea llegará a ser abiertamente formulada en su filosofía de madurez. Conforme avanza y evoluciona su pensamiento, el vitalismo de Ortega de los años veinte cristaliza en la intuición de la vida de cada uno como realidad radical, esto es, como punto de partida indubitable. Así, en 1930, iniciando ya la segunda navegación podemos leer: «Pues no está dicho inclusive que además de esta indudable “vida nuestra” —que nos es dada— no exista, acaso, la “otra vida”. Lo cierto es que esa “otra vida” es, en ciencia, problemática [...] y que, en cambio esta “nuestra vida”, la de cada cual, no es problemática, sino indubitable» (VIII, 362)<sup>12</sup>. Es comprensible que, ante la no certeza de aquella *otra vida*, Ortega prefiera centrarse en *esta vida*, sin que esto suponga la radical negación de la primera.

Adicionalmente, podemos decir que la religión de los muertos es, a juicio de Ortega, una forma de religión conservadora que, por supuesto, no le merecerá ningún respeto ni consideración. Si, como hemos visto, la religiosidad del ser humano forma parte del dinamismo de la vida espontánea, la religión de los muertos parece paralizar, estatificar e, incluso, cosificar la vida misma. Y así, Ortega no duda en criticar al clasicismo romántico por ser «reaccionario, conservador, amigo de quemar, como un incienso, sobre un altar consagrado al Dios de los muertos la sustancia odorífera del porvenir» (I, 124).

En segundo lugar, la altura de los tiempos exige una religión más profunda y significativa que aquella fundamentada sobre argumentos de autoridad, textos sagrados, rituales o lugares santificados: «Las religiones, como sustancias transferibles y expansivas, han fenecido para siempre» (I, 224). Y, con ello, llegamos a (ii) *la crítica a la religión positiva*. Con religión positiva me refiero al conjunto de creencias y prácticas religiosas basadas en dogmas y manifestadas en cultos. Quizá sea esta la postura en torno a la religión más conocida de Ortega. El ejemplo paradigmático de esta crítica es la que dirige al catolicismo. Pero, si bien el

---

<sup>12</sup> A partir de estas palabras, algunos autores han sabido apreciar correctamente que «en principio, el pensamiento de Ortega se muestra abierto a la cuestión de la supervivencia tras la muerte» (Ramiro de Pino, 1997: 115); es decir, a la posibilidad de alguna forma de “vida” tras esta vida conocida.

catolicismo será el blanco hacia el que apuntará la mayoría de sus flechas, no será la única religión presente en la diana.

En realidad, debemos comprender que la crítica a la religión positiva no va dirigida al sistema de creencias y rituales que la informa, sino al dogmatismo que la sustenta. Y, en este sentido, la religión positiva comparte crítica con los movimientos políticos y sociales, pues tanto el dogmatismo religioso como el dogmatismo político llevan por igual al fanatismo.

El rechazo frontal al dogmatismo es otro de los puntos que ha fomentado exponencialmente la imagen de un Ortega crítico con la religión. Hemos de tener en cuenta que, en este momento, el pensamiento de Ortega ensaya una antropología filosófica con claras ramificaciones e implicaciones en lo social y lo político. No serán pocas las veces que, criticando a un determinado movimiento político y/o social, termina comparándolo o identificándolo con “religión”. Así, en «Democracia morbos» (1917), Ortega compara el credo socialista con un credo religioso por cuanto impone una verdad y «la debida moral»; mientras que los privilegios establecidos por el socialismo son equiparados a las «perduraciones residuales de tabús religiosos» (II, 273). Este ácido apunte es sólo un ejemplo de los muchos que podemos encontrar en la obra de Ortega y —me atrevería a conjeturar— son estas irónicas mofas la causa de la rápida identificación de Ortega como un hombre ateo. Pero, en realidad, lo que Ortega critica es la “religión doctrinal”; esto es, cualquier tipo de constructo que esté abocado al dogmatismo —sea este religioso o ideológico— y a la consecuente pérdida de libertad: «[...] si no se limitaran, sobre todo el socialismo, a credos dogmáticos con todos los inconvenientes para la libertad que tiene una religión doctrinal» (I, 717).

Aunque lo más sencillo sería ver en estas palabras una crítica directa al catolicismo, lo cierto es que la fijación con esta religión es consecuencia de la propia circunstancialidad de Ortega y del deseo que han tenido algunos de centrar su atención en las críticas explícitas al catolicismo. Esta insistencia en la relación de Ortega con el catolicismo de su tiempo ha hecho que pasen desapercibidas otras consideraciones y críticas afines que ponen de manifiesto la raíz común de la crítica orteguiana —válida para toda religión positiva—, al tiempo que muestran el gran conocimiento que Ortega tenía sobre otras religiones. Claro ejemplo de ello podemos encontrarlo en «Abejaldún nos revela el secreto (Pensamientos sobre África Menor)» (1928) donde formula una dura crítica del wahabismo que nuevamente pone de manifiesto la estrecha ligazón entre la crítica religiosa y la política:

No se pregunte en qué consiste como doctrina el wahabismo. Tanto da. Cualquiera que sea la idea religiosa derramada sobre un alma beduina se sabe a priori cuál va a ser su resultado esencial. Éste no es otro que el puritanismo. El puritanismo no es nunca una religión, sino más bien la exageración fanática de una religión, no importa cuál. Ya el mahometismo fue un puritanismo. Del fondo doctrinal judeocristiano espumó exclusivamente lo exagerado y agresivo. Por eso es la única religión cuyo credo se formula negativamente: «No hay más Dios que Dios». La tautología de la expresión sólo adquiere sentido cuando se entiende como trozo de un diálogo y de una disputa; en suma: cuando se advierte su sustancia polémica. Es la única religión cuyo credo comienza con un *no*. La eficiencia bélica que tuvo el mahometismo no fue, pues un accidente y un azar. La fe mahometana es constitutivamente polémica, guerrera. Consiste, ante todo, en creer que los demás no tienen derecho a creer lo que nosotros no creemos. Más bien que monoteísmo, el nombre *psicológicamente* exacto de esta religión sería «no-politeísmo». Pero como a todo hay quien gane, dentro del mahometismo se producen periódicamente nuevas formas de archi-puritanismo. Una de ellas es este wahabismo. (II, 773-774)

Dejando a un lado la poco acertada valoración que realiza Ortega de la fe mahometana<sup>13</sup>, el texto refleja claramente cómo el rechazo manifiesto es consecuencia del dogmatismo. Ortega denuncia del “no-politeísmo” que, a su juicio, es el islam, el mismo peligro que acecha a cualquier monoteísmo: la explícita pretensión de exclusividad que conlleva que “los otros” —las demás profesiones de fe— estén equivocados, la falta de libertad y la nula posibilidad de escapar de la religión mayoritaria y profesar otra fe. Pero, al mismo tiempo, Ortega no tiene reparos en afirmar que el puritanismo no es una religión, sino una forma exagerada de religión, un fanatismo. En este punto, sí resulta acertada la consideración del wahabismo como una forma extrema del islam más conservador y, por ende, como una forma de “archi-puritanismo”. Esta última cuestión nos da pie a introducir el tercer eje de las críticas a la religión.

Así, por último, debemos prestar atención a (iii) *la crítica a la religión institucionalizada*. Del mismo modo que establece comparaciones entre religión y

---

<sup>13</sup> Resulta contradictorio comprobar cómo en este punto Ortega olvida que las religiones no dejan de ser productos históricos que surgen dentro de una determinada circunstancialidad. En este fragmento, Ortega parece obviar las condiciones sociales, políticas y culturales de la Arabia del siglo VII que fueron la condición de posibilidad del surgimiento de un líder religioso, político y militar como lo fue Mahoma.

política, Ortega también traza paralelismos entre las instituciones políticas y/o sociales obsoletas y las instituciones religiosas<sup>14</sup>. Así, por ejemplo, cuando critica el arcaísmo de la Antigua Roma, Ortega asegura que las instituciones romanas se conservaron como instituciones religiosas —en sentido metafórico— porque «según es sabido, toda institución arcaica que ha perdido la actualidad de sus otras intervenciones tiende a conservarse como fenómeno religioso. Todo lo vetusto que ya no se entiende se carga de electricidad mística y se hace religioso» (II, 717). Y, por supuesto, la institución de la Iglesia Católica volverá a destacarse notablemente en sus críticas: «Es el siglo en que Galileo, después de instaurar la nueva física, no encuentra inconveniente en desdeñarse cuando la Iglesia romana le impone su áspera mano dogmática» (I, 797).

Pero esta crítica también debe ser explicada, pues entraña más de lo que en un primer momento podría parecer. Las instituciones sociales, políticas y/o religiosas —muy especialmente si estas se fusionan— son usos constitutivos del Estado y conforman una tradición y un costumbrismo. Lo que Ortega critica es el influjo social de las instituciones —no únicamente de las religiosas— sobre la moral y lo común<sup>15</sup>. Ortega es crítico con las propensiones individualistas tanto de la política como de la religión<sup>16</sup>. El compromiso que durante estos años mantiene con la educación social y el establecimiento de un proyecto de vida común le lleva a prestar atención, examen y escrutinio a todo aquello que pueda influir negativamente en la conformación del lazo social. De hecho, sobre esta misma base se levanta la defensa de la escuela laica y pública:

---

<sup>14</sup> Nuevamente, aquí, el criterio de utilidad es el servicio a la vida: «Los organismos por la cultura creados —ciencia o moral, Estado o Iglesia— no tienen otro fin que el aumento y potenciación de la vida. Pero acontece que esas construcciones instrumentales pierden, a veces, su conexión con la vida elemental, se declaran independientes y aprisionan entre sus muros la vida misma de que proceden. El río se abre un cauce y luego el cauce esclaviza al río» (II, 226).

<sup>15</sup> Esta crítica a las instituciones sociales ha favorecido que muchos le cataloguen como anticlerical. Sin embargo, nuevamente deberíamos ser cuidadosos con los adjetivos empleados. En su artículo, Moreno analiza detenidamente la evolución del pensamiento orteguiano a este respecto: «Si hubo una época de juventud, en la que se alegraba de las manifestaciones anticlericales, que suponían para él el final del indiferentismo de las gentes, o achacaba a una Iglesia a la que decía odiar, la incultura en el país, años después se mostrará más serenado en sus ánimos. Si bien se mantiene crítico con el estamento eclesiástico, va a apuntar al carácter mismo de los españoles para explicar nuestro secular atraso» (Moreno, 2011: 466-467).

<sup>16</sup> En su programa filosófico-ético-político, Ortega defiende los valores de la democracia y del socialismo sobre el individualismo egoísta. Busca la conformación de un proyecto de vida común para España, misma base sobre la que defiende la escuela laica y pública en contra de la proliferación de escuelas religiosas y privadas del momento.

La escuela confesional frente a la laica, es un principio de anarquía, porque es pedagogía disociadora. [...] Para un Estado idealmente socializado lo privado no existe, todo es público, popular, laico. La moral misma se hace íntegramente moral pública, moral política: la moral privada no sirve para fundar, sostener, engrandecer y perpetuar ciudades; es una moral estéril y escrupulosa, maniática y subjetiva. (II, 100)

Como corolario de la crítica a la religión institucionalizada tenemos, por tanto, la crítica al carácter moralista artificioso de la religión oficial; una crítica que, por lo demás, tampoco será exclusiva de la religión: «no hay que aceptar tradiciones que tanto pesan y entristecen. Hay que olvidar para siempre los nombres de los teólogos, de los poetas, de todos los filósofos, de todos los apóstoles, de todos los misticadores que nos han entristecido la vida sometiéndola a una moral absurda» (II, 227). Es posible que en la crítica a la moral se encuentre el origen de la especial antipatía que Ortega profesa a los jesuitas —«Véase qué hijas nos nacieron: la moral senequista, la moral jesuítica, dos beatas lascivas» (I, 119)—, probablemente consecuencia directa de haber pasado su más tierna infancia en un colegio jesuita<sup>17</sup>.

Y, aún más, en continuidad con la crítica al puritanismo, Ortega también criticará cualquier moral que conlleve una valoración negativa del cuerpo. En este sentido, llama la atención cómo Ortega, siendo supuestamente tan crítico con el catolicismo, reivindica la resurrección de los cuerpos como una de las virtudes del catolicismo frente al protestantismo:

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

Necesitamos no perder ningún ingrediente: alma y cuerpo. Vamos, por fin, hacia una edad cuyo lema no puede ser: «O lo uno o lo otro» —lema teatral, sólo aprovechable para gesticulaciones. El tiempo nuevo avanza con letras en las banderas: «Lo uno y lo otro». Integración. Síntesis. No amputación. (II, 569)

---

<sup>17</sup> Para profundizar en la crítica a los jesuitas puede leerse «Al margen del libro A.M.D.G.» (1910).

En este último texto volemos a apreciar, una vez más, cuál es el afán de la época: Ortega busca tender puentes entre tendencias y comprensiones tradicionalmente enfrentadas. Y hacia estas síntesis debe avanzar la religión. Así, una religión a la altura de los tiempos debería ser capaz de sortear todas estas críticas y, al mismo tiempo, mantener aquella función positiva que anunciaba en sus escritos de juventud: «Yo no concibo que ningún hombre, el cual aspire a henchir su espíritu indefinidamente, pueda renunciar sin dolor al mundo de lo religioso» (II, 20).

En «Ideas sobre Pio Baroja» (1916), arte, ciencia, religión y moral son identificadas como «las grandes cosas que pretenden llenar la vida y darle solidez racional, sentido, precio o sugestión» (II, 220). Cabe también reseñar la importancia que, en estos años, Ortega confiere en múltiples momentos a la mitología como donación de sentido<sup>18</sup>. Del mismo modo, también valorará la energía socializadora y el poder educador de la religión a la hora de transmitir determinados valores morales, lo que no entra en contradicción con la crítica a las instituciones: «la marcha que ha llevado la historia nos obliga a reconocer grandes poderes de socialización en la idea religiosa; más, a la par, ¿cuántas veces no ha perturbado la paz en la tierra? Lo que ciertamente es antisocial es la iglesia, la religión particularista» (II, 100). Por todo ello, la crítica a la religión debería completarse con el análisis detallado de la función positiva concedida a la religión; un punto que, por falta de espacio, deberemos dejar para otra ocasión.

### **3. Nueva religión, ¿nuevo Dios? Segunda concepción orteguiana de Dios**

Hasta aquí hemos identificado los principales ejes que articulan la crítica a la religión y hemos podido entrever someramente las características que debería satisfacer la “nueva” religión, pero cabría preguntarse si esta religión a la altura de los tiempos mantendría una concepción vitalista de Dios. Para responder a esta pregunta debemos prestar atención a uno de los pocos textos en los que Ortega trata el tema de forma directa bajo un título tan provocativo como enigmático: «Dios a la vista». Se trata de un breve artículo de tan solo tres páginas, escrito en 1926 y publicado al año siguiente en *El Espectador*. Pese a su brevedad es un texto que merece la pena analizar en detalle, pues no solo es una de las pocas

---

<sup>18</sup> Sobre este aspecto puede leerse, por ejemplo, «La guerra, los pueblos y los dioses» (1915).

veces en las que Ortega aborda directamente el tema de Dios y la religión, sino que muestra claras líneas tanto de ruptura como de continuidad con algunas de las ideas hasta aquí expuestas.

Empezaré señalando las líneas de continuidad. Ortega comienza «Dios a la vista» estableciendo una comparación entre las fases de perihelio y afelio de la órbita de la tierra con la historia del pensamiento respecto a Dios para afirmar que:

Hay épocas de *odium Dei*, de gran fuga lejos de lo divino, en que esta enorme montaña de Dios llega casi a desaparecer del horizonte. Pero al cabo vienen sazones en que súbitamente con la gracia intacta de una costa virgen, emerge a sotavento el acantilado de la divinidad. La hora de ahora es de este linaje, y procede gritar desde la cofa: ¡Dios a la vista! (II, 605)

Esta afirmación es plenamente coherente con lo que hasta ahora veníamos anunciando. Ortega está midiendo la altura de los tiempos y la visión de Dios parece ser unos de los síntomas positivos de la era que está por venir<sup>19</sup>. De igual modo, podemos encontrar continuidad con otras ideas que ya aparecían apuntadas en *Meditaciones*. Así, cuando afirma: «podrá sorprender esta periódica aparición y desaparición de la divinidad a quien crea que basta con que algo exista y sea visible para que nosotros lo veamos» (*ibidem*), Ortega nos recuerda que hay cosas que para *verlas* es necesario *mirarlas*. El ver activo que supone *mirar* nos obliga a dejar de ver algunas cosas para prestar atención a otras. La misma idea aparecía en las *Meditaciones*, donde Ortega afirmaba que hay esferas superiores de la cultura —como la política y la religión— que sólo existen para el hombre que tiene voluntad de ellas.

Aclarada esta cuestión, Ortega continúa explicando que cada época supone un régimen atencional determinado y que, en contraposición con la era que se anuncia, la época anterior ha estado dominada por el agnosticismo, por el no querer saber ciertas cosas. Ortega critica este modo de ocuparse de lo divino pues, aunque el agnóstico reconoce que la realidad inmediata no es toda la

---

<sup>19</sup> La religión como señal de salud no es una idea nueva en Ortega, quien en las *Meditaciones* también apuntaba: «Cuando la raza consigue desenvolver plenamente sus energías peculiares, el orbe se enriquece de un modo incalculable: la nueva sensibilidad suscita nuevos usos e instituciones, nueva arquitectura y nueva poesía, nuevas ciencias y nuevas aspiraciones, nuevos sentimientos y *nueva religión*» [cursivas mías] (I, 792).

realidad, que más allá de lo inmediato hay algo que no es sujeto de experiencia ni susceptible de conocimiento racional, vuelve la espalda al ultramundo y se desentiende de él: «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» (*ibid.*, 606). Nuevamente encontramos coincidencia y continuidad con ideas previamente expuestas en las *Meditaciones*. Baste recordar la identificación de Dios con la perspectiva, con la última dimensión de la campiña, aquella que nos permite diferenciar planos. Pero, avanzando en el discurso, ahora, en «Dios a la vista», Ortega identifica el agnosticismo como la postura espiritual propia del positivismo.

No obstante, el régimen atencional contrario —el gnosticismo— también será rechazado por Ortega. El gnóstico parte del desprecio hacia este mundo. Para el gnóstico sólo existe lo divino; es decir, «lo que por esencia es distante, mediato, trascendente» (*ibid.*, 607). Ortega se muestra sorprendido por la facilidad con la que los gnósticos se acomodan al ultramundo. Sin embargo, su razonamiento no es nuevo para nosotros: el gnosticismo será compañero de viaje del misticismo y del goticismo<sup>20</sup>, y recibirá por parte de Ortega el mismo tipo de críticas que, hasta ahora, había dirigido a místicos, románticos y catedrales góticas: «El paisaje gnóstico es inverso del “positivista”. Se compone únicamente de últimos términos, no tiene plano inmediato; es, por esencia, un mundo “otro”. Por eso, mientras la palabra del agnóstico es “experiencia” —lo que quiere decir atención a “este” mundo—, el vocablo del gnóstico es “salvación”, lo que quiere decir fuga de este y atención al otro» (*ibidem*).

Pero más allá de la crítica a estas dos posturas antagónicas, lo realmente interesante es la propuesta orteguiana de prestar atención a «una línea intermedia, precisamente la que dibuja la frontera entre uno y otro mundo» (*ibidem*). La línea en la que este mundo termina aún es de este mundo y, por tanto, continúa siendo susceptible de conocimiento racional; pero, al mismo tiempo, es la línea en la que comienza el ultramundo y, en consecuencia, es trascendente, incognoscible e inefable<sup>21</sup>. La altura de los tiempos exige, por tanto, que la

---

<sup>20</sup> El rechazo al misticismo es otra constante en la obra de Ortega, pero, en sus escritos de juventud, está ligado a la crítica al goticismo. He analizado esta cuestión con más profundidad en «Los trasmundos del joven Ortega (1902-1914)».

<sup>21</sup> Ortega parece estrechar en esta línea inmanencia y trascendencia. Esta es una cuestión de especial interés que me gustaría analizar con mayor detenimiento y profundidad de la que ahora me siento capaz. Baste señalar que esta idea también se puede apreciar en algunos de sus escritos de juventud. Por ejemplo, con el análisis fenomenológico de los sentimientos

ciencia se abra tanto a la metafísica como a la religión; pero, a su vez, la religión debe abrirse a la ciencia. De nuevo, he aquí la altura de nuestro tiempo: «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» (*ibidem*).

¿Y Dios? ¿Qué podemos decir de Dios? Aquí la cuestión se vuelve mucho más compleja de lo que cabría esperar. Por estas mismas fechas escribe Ortega en otro lugar: «Y la belleza, sin duda, tiene algo de divinidad. Por lo menos, estos dos atributos: es trascendente y es problemática» (II, 655). Por supuesto, el tema de Dios es una cuestión abierta de difícil resolución. Por cuanto supera nuestros límites cognoscitivos, todo cuanto digamos de la trascendencia será problemático. Pero, ahora, en «Dios a la vista», Ortega se anima a dar una nueva visión de Dios. Comienza el pensamiento disruptivo al alejarse, al menos aparentemente, de la concepción vitalista que parecía subyacer a las *Meditaciones* y ofrecer una imagen dual de Dios: «La religión consiste en un repertorio de actos específicos que el ser humano dirige a la realidad superior; fe, amor, plegaria, culto. Pero esa realidad divina tiene otra vertiente, en la cual se prenden otros actos mentales. En este sentido cabe decir que hay un Dios laico, y este Dios, o flanco de Dios, es lo que ahora está a la vista» (II, 605).

Parece que, para Ortega, Dios tendría al menos “dos flancos”: un lado trascendente y un lado inmanente. El lado trascendente podría ser, siguiendo la concepción hasta ahora hegemónica de Dios, el torrente vital. La vida trasciende no solo a todo ser humano, sino a todo ser vivo. La vida es, además, trascendental,

---

artístico-religiosos vivenciados ante una catedral gótica y una catedral románica, Ortega diferencia entre el espíritu del hombre gótico y el espíritu del hombre mediterráneo («Arte de este mundo y del otro», 1911). Esta diferencia 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, en la trascendencia. Los segundos son hombres sensuales, permanecen cómodamente instalados en la superficialidad, en la inmanencia. 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). Entre estos dos tipos de espiritualidad, entre estas dos corrientes elementales, entre idealismo y materialismo, entre trascendencia e inmanencia, debe existir algún tipo de término medio, alguna síntesis superadora que nos permita liberarnos de las formas excéntricas de la patética continental. En cierto sentido, parecería que Ortega propone una suerte de trascendencia en la inmanencia, idea con la que, desde el ámbito de la fenomenología de la religión, también juega Martín Velasco (2006: 563).

condición de posibilidad que no se agota en ninguno de los seres ni en el conjunto de todos los seres a los que anima. La vida es aquello a lo que estamos ligados, aquello que genera el sentimiento de absoluta dependencia. Y, por último, la vida es inefable por cuanto está más allá de los límites de cualquier conocimiento posible. Y, si la religión es el modo de relación del ser humano con la divinidad, la clave de bóveda de esta religión debe ser el respeto a la vida. Una vez más volvemos a aquel artículo, «Sobre *El Santo*» (1908), que puede ser considerado la puerta de entrada para *una* filosofía de la religión en Ortega:

Algunos hombres de espíritus groseros podrán confundir el ateísmo y la irreligiosidad: sin embargo, han sido y seguirán siendo cosas distintas. Todo hombre que piense: “la vida es una cosa seria”, es un hombre íntimamente religioso. La verdadera irreligiosidad es la falta de respeto hacia lo que hay encima de nosotros y a nuestro lado, y más abajo [...] ¿Qué otra cosa es la cultura sino la labor paulatina de la humanidad para acercarse más a la solución del problema del mundo? Ved, pues, cómo la cultura nace de la emoción religiosa. (II, 24)

Son varios los autores que insisten en que este sería el personal modo de concebir la religión de Ortega, «como afirmación de la vida, respeto y fidelidad a uno mismo y a su circunstancia» (Moreno, 2011, 459); «la emoción religiosa consiste en el respeto y la seriedad de la vida, frente a la frivolidad» (Conill, 2006, 93); «el sentido religioso va unido al respeto, al sentido de la vida y del mundo» (Natal, 1997, 117). Una religión que tendría su ley moral en la exigencia de autenticidad: «Llega a ser el que eres”. He ahí el justo imperativo...» (II, 180).

Pero bastante hemos apuntado sobre esta concepción vitalista de la religión y de Dios. Urge ya dilucidar cuál sea el lado inmanente de Dios, aquel que, según Ortega, está ahora a la vista. Para desentrañar tal enigma debemos volver la atención hacia el otro polo de la dicotomía que jalona toda la primera navegación: la cultura. Rompemos, de este modo, la línea que se iniciaba en las *Meditaciones*, pero recuperamos, sorprendentemente, otra incluso más primigenia, pues también en escritos muy tempranos podemos encontrar la concepción culturalista de la religión y de Dios:

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. «Tú eres mi mejor yo», canta una vez Shelley a la mujer que inspira sus canciones; podría

decirse que Dios es el conjunto de las acciones mejores que han cumplido los hombres: el Partenón y el Evangelio, Don Quijote y la mecánica de Newton, la Revolución francesa y la *Historia Romana* de Mommsen, las cooperativas de consumo y el régimen parlamentario. Dios es lo mejor del hombre, lo que le enorgullece, lo que intensifica su energía espiritual, la herencia científica y moral acumulada lentamente en la historia. (I, 334)

Y, nuevamente, si la religión es el modo de relación del ser humano con la divinidad, en esta ocasión, Ortega parece postular la posibilidad de una “religión laica” o “atea”. Pese a la aparente claridad de sus textos, el pensamiento de Ortega resulta extremadamente complejo y enigmático. Pero ¿realmente puede sorprendernos que Ortega piense que Dios es la Vida y que Dios es la Cultura? Por supuesto, el Dios de Ortega, no es el Dios de la religión cristiana, ni tan siquiera se trata de un Dios personal. Ahora Dios es una categoría en la que se recoge tanto la dimensión trascendente —la vida— como la más perfecta cristalización de la trascendencia en la inmanencia —la cultura—. No resulta sencillo ni comprender ni aprehender estas consideraciones orteguianas; pero lo cierto es que esta forma de considerar la cuestión religiosa resulta plenamente coherente y consistente con el raciovitalismo de la primera navegación.

Lo realmente llamativo es que en «Dios a la vista» confluyen dos intuiciones muy tempranas<sup>22</sup> entre las que el propio Ortega parecía oscilar —la concepción vitalista y la concepción culturalista de Dios— y, al mismo tiempo, muestra la condición necesaria —¿y suficiente?— que debe satisfacer una religión para elevar el tono vital de nuestro tiempo. Una religión a la altura de los tiempos debe tener en cuenta esta dualidad: la vida, como última dimensión, como criterio intrínseco de verdad, como realidad radical; y la cultura, como interpretación, como proyección humana, como lo mejor que ofrece la razón. Y es en esta conjunción entre vida y razón donde encontramos la línea entre este mundo inmanente y aquel trascendente.

Curiosamente, partiendo de los mismos textos, Goyenechea (1971) termina apostando por una concepción culturalista de la religión en Ortega; mientras que Conill (2006) considera que estamos ante una concepción vitalista. Desde mi punto de vista, ambos autores yerran y aciertan por igual: aciertan al destacar una parte del pensamiento del filósofo madrileño, pero yerran al ignorar la otra

---

<sup>22</sup> Las citas que acabamos de reproducir corresponden a «Sobre *El Santo*» (1908) y «La teología de Renan» (1910), respectivamente.

vertiente. Quizá la clave interpretativa para comprender el problema de Dios en Ortega y su concepción de la religión esté en sus intentos de síntesis y superación de posturas tradicionalmente enfrentadas<sup>23</sup>. Las ideas expuestas en «Dios a la vista» apuntan a una nueva forma de comprender la divinidad —una suerte de trascendencia en la inmanencia— que permite la configuración de una religión tan vitalista como culturalista. Este parece ser el intento —satisfactorio o no— de Ortega de superar las antítesis al término de su primera navegación.

#### 4. A modo de epílogo: Más allá de los tiempos, hacia la segunda navegación

Con la primera navegación hemos podido profundizar en las razones de fondo que llevan a Ortega a mantener una actitud crítica con la religión y hemos visto cómo, bajo esta crítica, existe un deseo latente de renovación religiosa, esto es, la configuración de una religión que esté a la altura de los tiempos. Sin embargo, en el único texto en el que Ortega parecería abordar esta cuestión de modo explícito, apuesta por un tipo de “religión laica” o “atea” al mostrar una nueva imagen de Dios complementaria a la primera concepción orteguiana presente en *Meditaciones*. Estos planteamientos resultan enigmáticos y es difícil precisar a qué se refiere Ortega con estas consideraciones. Es necesario comprobar si estas pequeñas notas que Ortega nos ha ido dejando a lo largo de la primera navegación cristalizan finalmente en su filosofía de madurez en un pensamiento sistemático y profundo en torno a la religión y Dios.

Sin embargo, la segunda navegación trae consigo no solo un nuevo enfoque filosófico, al dedicarse plenamente a la metafísica de la vida humana como filosofía primera, sino también una nueva situación social, cultural, política y

---

<sup>23</sup> La búsqueda de síntesis superadoras es una característica peculiar durante los años de formación y la primera navegación: «Vivimos entre antítesis: la religión se opone a la ciencia, la virtud al placer, la sensibilidad fina y estudiada al buen vivir espontáneo, la idea a la mujer, el arte al pensamiento... Alguien al ponernos sobre el planeta, ha tenido el propósito de que sea nuestro corazón una máquina de preferir. Nos pasamos la vida eligiendo entre lo uno o lo otro. ¡Un penoso destino! [...] Ahora bien: las gentes suelen mostrarse demasiado presurosas en decidirse por lo mejor: olvidan que cada acto de preferencia abre, a la vez, una oquedad en nuestra alma. No, no prefiramos; mejor dicho, prefiramos no preferir. No renunciemos de buen ánimo a gozar de lo uno y de lo otro: religión y ciencia, virtud y placer, cielo y tierra... Cierto que hasta ahora no se han resuelto las antítesis; pero cada hombre debe pensar que es él el llamado a resolverlas» (II, 187-188).

personal, que influirá notablemente en los escritos de Ortega. En 1930, Ortega suspende parcialmente su actividad filosófica para crear junto a Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala la Agrupación al Servicio de la República. La aventura política de Ortega no durará mucho tiempo y dos años después, en 1932, se retirará definitivamente de la política y se apartará de la República que ha ayudado a crear, pero que siente como un fracaso personal. El comienzo de la guerra civil española en julio de 1936 supuso su exilio inmediato y, con él, lo que llegaría a ser conocido como el «silencio de Ortega». A partir de este momento, desaparecen progresivamente la dimensión social y política de su pensamiento y un conjunto de categorías —el tema de nuestro tiempo, la altura de los tiempos, la dicotomía masa/minoría— que hasta el momento habían sido fundamentales en la primera navegación. De igual modo, deja de ser operativo el proyecto pedagógico-filosófico trazado en las *Meditaciones* y comienza la filosofía de madurez de nuestro autor, centrada ya en el estudio metafísico de la estructura de la vida humana como realidad radical, la dilucidación del yo como proyecto y vocación y la redefinición de la razón vital como razón histórica (Lasaga, 2000, 33 y ss.). Es el pleno desarrollo del sistema filosófico de Ortega.

En consecuencia, la segunda navegación supondrá el abandono del tema de Dios y de la religión tal y como había sido tratado hasta ahora, lo que nos deja con todas las puertas entreabiertas. Pero la filosofía de Ortega todavía nos brindará algún que otro placer. Ya en «Dios a la vista», Ortega denuncia que la religión ha tendido a acaparar el tema de Dios, al tiempo que otras esferas de la cultura lo han abandonado: «Sin que ello implique escatimar respeto alguno a las religiones, es oportuno rebelarse contra el acaparamiento de Dios que suelen ejercer» (II, 605). De este modo, Ortega apunta la necesidad de estudiar temas religiosos desde fuera de la religión, lo que significa la posibilidad de un estudio positivo y laico del fenómeno religioso que evite la mera asunción de dogmas y cuestiones de fe en sus premisas básicas: «La religión y el amor tienen la desgracia de que no se suele pensar en ellos sino religiosamente y amorosamente. De esta manera hemos hecho de esas dos cosas radiantes y benéficas dos cosas turbias, exageradas, fantasmagóricas, cuando no atroces instrumentos de martirio» (II, 169). Esta concepción lo aproximará significativamente a los planteamientos actuales de las ciencias de las religiones —comprometidas con el estudio serio, riguroso y aconfesional de la religión— y alcanzará su máxima expresión en otro artículo paradigmático para el tema que nos ocupa lugar: «La defensa del teólogo frente al místico» (1930).

Pero, adicionalmente, la filosofía de madurez de Ortega aborda una cuestión que puede resultar de gran interés y utilidad para todos aquellos dedicados al estudio positivo de la religión y/o a la filosofía de la religión: el análisis llevado a cabo en *Ideas y creencias* (1940). Si bien este estudio no está orientado exclusivamente a la dilucidación de la creencia religiosa, esta se encuentra incluida en la argumentación general a través de la que Ortega diferencia entre el “estar en” una creencia y el “tener” una idea. Además, este ensayo permite comprobar la consideración que Ortega le brinda a la religión en su filosofía de madurez. Pero, una vez más, esta nueva aproximación al tema de la religión en la obra de Ortega habremos de dejarla para una futura ocasión...

## Bibliografía

- 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», en *The Xavier Zubiri Review*, 8 (2006), pp. 93-101.
- FRAIJÓ, M. (1994). «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad», en M. Fraijó (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.
- GOYENCHEA, 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: Taurus/ Fundación Juan March.
- LASAGA, J. (1997). *Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones del Orto.
- (2012). «Estudio introductorio» en *José Ortega y Gasset*. Colección de Grandes Pensadores. Madrid: Gredos.
- 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. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta, 3ª ed., 2005, 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*, 67/253 (2011), pp. 459-486.
- MORÓN ARROYO, C. (1963). *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Alcalá.
- NATAL, A. (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», en *Estudio Agustiniano*, 23/1 (1988), pp. 3-118. Disponible en [http://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/estudiofondos/estudio1988/estudio\\_1988\\_1\\_01.pdf](http://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/estudiofondos/estudio1988/estudio_1988_1_01.pdf) [Fecha de último acceso: 10/09/2019]
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010). *Obras Completas*. Madrid: Taurus y Fundación José Ortega y Gasset, 10 vols.
- ORTEGA-UNAMUNO (1987). *Epistolario completo*. Madrid: El Arquero.
- 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]
- RODRÍGUEZ GARCÍA, S.E. (2022). «Los trasmundos del joven Ortega (1902-1914). Notas para una filosofía de la religión en Ortega (I)», en *Revista de Estudios Orteguianos*, 44 (2022), pp. 159-186.

Recibido: 15/10/2020

Aceptado: 29/12/2020

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

