

Constantes personalistas de la naturaleza humana en José Ortega y Gasset*

Personalistic Constants of the Human Nature according to José Ortega y Gasset

JOSÉ LUIS CABALLERO BONO**

Resumen: En el pensamiento del filósofo español José Ortega y Gasset se puede hablar de naturaleza humana y de rasgos de carácter personalista en esa naturaleza. Analizamos varias categorías y constantes personalistas en su filosofía. Especialmente tratamos tres: la soledad, la compañía y la vocación. Desde ahí abordamos la apertura del filósofo a la realidad personal de Dios.

Palabras clave: Razón vital, soledad, compañía, vocación, Dios.

Abstract: In the thinking of the Spanish philosopher José Ortega-y-Gasset it is possible to speak about the human nature and the traits of personalistic type in this nature. The article analyzes some categories and constants of personalism of his philosophy. Especially three are underlined: the loneliness, the company and the vocation. From this point, the article approaches to the openness of the philosopher to the personal reality of God.

Key words: Vital Reason, Loneliness, Company, Vocation, God.

Recibido: 22-03-2014
Aceptado: 23-06-2015

1. Introducción

Escribo sobre José Ortega y Gasset (1883-1955) como quien ha leído con gusto sus escritos desde hace más de veinte años. Desde ese trasfondo no tengo reparo en decir que todo español debiera leer algo de Ortega, aunque solo sea por incrementar su cultura. También por el beneficio

* Artículo realizado en el marco del proyecto de investigación "Naturaleza humana 2.0: Ciencia y tecnología en la transformación del ser humano" (Cátedra de Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Pontificia Comillas).

** Universidad Pontificia de Salamanca. E-mail: jlcaballerobo@upsa.es.

de acercarse a un autor que da que pensar y que además lo hace con un estilo incisivo y bello.

Actualmente los estudios orteguianos están muy desarrollados. Me llamó la atención que en mi última estancia en Múnich, en el año 2012, el profesor Harald Schöndorf me dijera que Ortega sonó durante algún tiempo y ya no se oye nada sobre él. No creo que esto pueda aplicarse a los países de lengua española. Incluso cabría decir que la bibliografía en papel acaso más amplia que existe sobre Ortega es la que se publicó hace unos años en Estados Unidos. Pese a haberse difundido el grueso de su obra desde la década de los años cincuenta, quedan temas vírgenes para la investigación. Por ejemplo, Ortega fue alumno del sociólogo y filósofo Georg Simmel en la Universidad de Berlín. No sé si la relación con el pensamiento de Simmel ha sido estudiada en toda su extensión y profundidad. Más se ha destacado la relación con el del neokantiano Hermann Cohen y con el de otros filósofos germanos. En el orden puramente biográfico, nadie conoce la invitación que se trató de cursar a Ortega en el año 1938, estando en el exilio, para que impartiese una conferencia en la más alta institución de investigación de Alemania. Fue prohibida por el Ministerio de Ciencia, Educación y Formación Popular del régimen nacionalsocialista. Por otro lado, nadie parece haberse molestado en conocer la versión del P. Félix García sobre el asunto de la asistencia que prestó al filósofo moribundo.

El título de este artículo, “Constantes personalistas de la naturaleza humana en José Ortega y Gasset”, pudiera resultar provocador. Y es que incluye dos palabras –“personalista” y “naturaleza humana”– que son ajenas al pensamiento de Ortega. Me explico.

Si por personalismo entendemos una filosofía que hace de la persona tema central o eje de su discurso, José Ortega y Gasset no es un filósofo personalista. El concepto de “persona” no es el núcleo de su pensamiento y ni siquiera es una palabra muy usada por él. Normalmente habla del hombre o del individuo. Lo personal comparece a menudo solo como adjetivo, con frecuencia como sinónimo de lo individual sin más. Así, cuando habla de la vida personal se refiere a la vida individual. El término “persona” no figura en el título de ninguna de sus obras mayores, aun cuando sí en el de algún artículo sin un significado sustantivo.

Por otro lado, el concepto de naturaleza humana es repudiado por Ortega. De todos es conocida su famosa sentencia: “El hombre no tiene naturaleza, lo que tiene es historia”. Esta frase viene a culminar unos párrafos en los que el autor ha señalado el concepto de naturaleza como lo fijo, la identidad invariable. A Ortega le parece que el hombre no es eso,

sino que está constantemente haciendo y haciéndose. Esto le lleva a una afirmación indudablemente excesiva: “el hombre es *pasar*, es irle pasando cosa tras cosa, es pasarle ser estoico, ser cristiano, ser racionalista, ser positivista, ser lo que ahora vaya a ser...”¹.

El título elegido, como vamos viendo, es poco orteguiano. Intentaré, por consiguiente, justificarlo.

2. Justificación del título y una primera constante personalista

Comencemos por el concepto de naturaleza. Es evidente que asimilarlo al inmovilismo parmenídeo es una opción no necesaria. La naturaleza, tal como aquí la tomo, podría designar no más que la abstracción de lo que el hombre en su concreción es. Esto mismo dice Ortega que hace cuando habla de *la vida sin más*. La vida a la que se refiere Ortega no es la vida en general, sino la vida de cada cual, *mi vida*. Ese es el lugar donde aparece todo aquello que quiera o pueda considerar, inclusive Dios mismo. Por eso, el sustantivo *vida*, nos dice el autor, “Da los cuadros vacíos y abstractos donde cada cual puede alojar su propia autobiografía”². En mi opinión, esos cuadros vacíos podrían rellenarse con algunas constantes del ser humano, o bien con elementos que se dan inexorablemente en la vida humana. Y a eso es a lo que no me parece inadecuado llamar naturaleza, naturaleza humana. Cuando Ortega afirma que el hombre puede comportarse como masa o como minoría está afirmando una posibilidad con la que henchir esos cuadros vacíos que dice contener el concepto abstracto de vida. La naturaleza humana involucra esa alternativa que no se da, por ejemplo, en los caballos.

En segundo lugar tenemos en el título elegido el concepto de personalismo o “personalista”. En el susodicho repertorio de fuentes secundarias sobre Ortega, que recoge información hasta 1986, aparece la voz *personalismo* una única vez en el índice de temas³. Remite a la tesis doctoral de Fernando Salmerón, *Las mocedades de Ortega y Gasset*, que habría tratado en un apartado de un capítulo la relación de Ortega con el personalismo. Teniendo en cuenta la etapa elegida para el estudio, tal vez se refiere al personalismo filosófico de Max Scheler, un autor ciertamente

¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Sobre la razón histórica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1983, p. 121.

² J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 2001, p. 96.

³ Cfr. A. DONOSO / H. RALEY, *José Ortega y Gasset: A Bibliography of Secondary Sources*, Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, Bowling Green (Ohio) 1986, pp. 436 y 327.

conocido por Ortega. Pero vayamos al concepto *person*. El índice añade entre paréntesis la palabra *man*, es decir, hombre. Lo cual ratifica lo que hemos dicho: el concepto de persona no es central en el pensamiento de Ortega. No obstante, y sin ánimo de hacer nunca de él un filósofo personalista, ¿no podremos encontrar en su filosofía elementos que un pensamiento personalista pudiera contemplar como constantes de la persona humana?

Pongamos un ejemplo. A la filosofía de Ortega se le ha llamado raciovitalismo. A mí me parece una denominación relativamente inadecuada, porque “raciovitalismo” no recoge la tesis central del pensamiento orteguiano, a saber: que la vida es la realidad radical. Antes bien, “raciovitalismo” señala a la doctrina de que la razón y la vida no están separadas. Esta convicción la expuso ya Ortega en su primera obra publicada, *Meditaciones del Quijote*, de 1914. Dejemos aparte que la forma de expresarlo no es muy feliz. Dice allí, y dice luego en muchos escritos posteriores, que la razón es una función vital, exactamente igual que la digestión o la secreción de líquidos en el organismo. Es obvio que esto no nos puede dejar muy convencidos, pues los procesos orgánicos a que se refiere Ortega son de tipo reflejo, la libertad humana no interviene para nada en ellos. Por el contrario, el ejercicio de la razón es libre y responsable. Ahora bien, subrayar el carácter vital del pensamiento humano, de la razón y de toda actividad intelectual, señalar asimismo que la vida humana no puede prescindir de la razón, pues de lo contrario se deshumanizaría, esto sí me parece que es una aportación en la línea de una visión unitaria del ser humano. Nosotros podríamos decir que apoya una visión integradora de la persona. Hoy se oyen, incluso entre personas con formación y no necesariamente jóvenes, expresiones como esta: “Eso es teoría, no es vida”, “hay que ir a la experiencia, no hacer teorías”, “lo importante es la experiencia vital, no las ideas”. Ortega y Gasset ha sido uno de los autores españoles que ha subrayado con más energía que el vivir humano comprende el teorizar, la elaboración de ideas; más aún, que vivimos en un mundo de ideas que hemos heredado, y que precisamente esas ideas nos permiten seguir viviendo. La escisión entre vida y teoría puede ser esgrimida, en cambio, por quienes pretenden “darse a la buena vida”, que es precisamente la mala, la vida muelle y sin esfuerzo, cercana a la animalidad. Con cierta sorna escribe el joven Ortega: “Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa”⁴. Confieso que muchas veces he ali-

⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote. Con un apéndice inédito*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1999, p. 62.

mentado esta sospecha al escuchar expresiones como las que acabo de reproducir como actuales. En tales casos, ¡qué bien vendría leer a Ortega para desengañarse de esa opinión! La unidad de vida y razón nos ofrece, pues, una primera adquisición que nosotros podemos entender como la unidad de la persona.

3. Algunas constantes y categorías personalistas en Ortega

Propongo un breve recorrido por algunas constantes personalistas que coinciden o se entrelazan con categorías del pensamiento orteguiano. La palabra categoría no quiero tomarla en un sentido filosófico muy técnico, sino simplemente en un sentido etimológico. Categoría viene del verbo griego *catagoreuo*, que significa acusar. En algunos conceptos y pasajes de Ortega podríamos decir que se acusa lo que es la persona, se nos manifiesta la naturaleza humana como una naturaleza personal. Los tres conceptos en que me voy a centrar son los de soledad, compañía y vocación.

1°. *Soledad*: La veo como una categoría que adquiere importancia progresiva en el pensamiento orteguiano. Ignoro si está suficientemente estudiada. Merecería la pena rastrear la presencia de este concepto en Ortega, pues desde hace tiempo he venido sugiriendo que, en los senos mentales del filósofo, algún atisbo de su trascendencia había al decidir que su única hija recibiese en el bautismo el nombre de Soledad.

La noción de soledad opera en varios niveles. El más superficial es el puramente físico. El dolor de muelas me duele solamente a mí, según repite nuestro autor sirviéndose de una imagen que es casi un *ritornello* a lo largo de sus obras. Pero la soledad es también la de la libertad humana. Como nadie puede vivir por mí ni decidir por mí, la vida humana es radical soledad. También la decisión libre de hacer filosofía, de someter a examen las verosimilitudes entre las que hacemos nuestra vida, es una retirada a la intimidad y a la soledad. En *Unas lecciones de metafísica*, curso profesado en Madrid durante el año académico 1932-1933, leemos lo siguiente: “el metafísico, al tener que renunciar a toda opinión que él mismo no se fabrique, al no poder recibir de los demás nada como bueno y firme, tiene que hacérselo él todo, o lo que es igual, tiene que quedarse solo. La Metafísica es soledad”⁵.

En último término, la soledad radical se solapa con el concepto mismo de vida. Porque la vida es la vida de cada cual, la mía en cada caso. Es yo y su circunstancia. Pero esa circunstancia, lo mismo que ese yo, es

⁵ J. ORTEGA Y GASSET, *Unas lecciones de metafísica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1986, p. 126.

algo distinto para cada uno. Así, cada cual tiene una visión del mundo desde una determinada perspectiva. Ese mundo es en cada caso *mi* mundo, distinto del de los demás. Y cada cual tiene su propia intimidad, diferente de la de los otros. Ortega, en suma, llega a dictaminar: “Solo en nuestra soledad somos nuestra verdad”.

Hasta aquí pudiera dar la impresión de que soledad se define como aislamiento y de que nuestro autor propugna una visión individualista del ser humano. Pero eso sería sencillamente no comprender a Ortega. Sería preferir las constantes matizaciones que hace el autor. Así, aunque la vida humana sea radical soledad: “No quiero en modo alguno insinuar que yo sea la única cosa que existe. [...] Ese hombre –ese yo– *es* últimamente en soledad radical; pero –repito– ello no quiere decir que solo él es, que él es la única realidad”⁶.

Por otro lado, con lo dicho hasta ahora se enlaza la conciencia del carácter intransferible de la vida humana –ello lo dice expresamente Ortega–. Hoy solemos decir, como lo han dicho algunos personalistas, que cada persona es única e irremplazable. Estimo que precisamente esta idea está de algún modo contenida en la famosa definición boeciana de persona: *incommunicabilis substantia rationalis naturae*. Sustancia incommunicable de naturaleza racional. Dejemos a un lado el concepto de sustancia, vitando para algunos. Dejemos también la tan traída y llevada naturaleza racional del hombre. Y quedémonos con la noción de lo incommunicable. En rigor no significa que la persona no pueda establecer relaciones, sino que no es “comunizable”, que es singular y de carácter único. En la noción de persona iría implícita una individualidad que no se puede “estirar” en especie.

Pero hay que dar un paso más. El concepto de soledad adquiere, no sé si tan solo tardíamente en el filósofo madrileño, una modulación verdaderamente genial. Y es que soledad se convierte en un concepto intrínsecamente genitivo⁷. Soledad es siempre soledad *de* alguien. Lo mismo que Xavier Zubiri dirá que las notas de la sustantividad son “notas de”, y a esto lo llama estado constructo inspirándose en una modalidad morfológica del genitivo hebreo, la soledad para Ortega es “soledad de”, es soledad constructa con los otros. Si no existiese más que un ser no podría decirse congruentemente que está solo. La unicidad no es la soledad. La soledad tiene como correlato intencional a otro u otros. Es un echar de menos, según dice nuestro autor. Y apunta que esto lo recoge perfectamente la palabra galaico-portuguesa *saudade*, que viene de *solitudinem*. Y entonces

⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 2001, p. 53.

⁷ Cfr. *Ibíd.*, pp. 55-57 para lo que sigue hasta el punto y aparte.

vienen las genealogías ilustres: el griego decía *monos* para significar mío y solitario. Bien porque se han ido los demás, bien porque me he ido yo, me he retirado (de ahí *monakós*, monasterio, monje). Meillet sospechaba que *solus* viene de *sed-lus*, aquel que se queda sentado cuando los demás se han ido. Luego viene también una referencia ilustre a la filosofía de Leibniz, cuyo concepto de mónada habría de traducirse por soledad, pues recordemos que la mónada, al reflejar todas las demás mónadas, está relacionada con ellas. Y todavía viene lo que nos parece una referencia castiza al madrileño barrio de Atocha: la Virgen de la Soledad (pues la Virgen de la Paloma, cuyo santuario está en Atocha, es una representación de nuestra Señora de la Soledad). Es la Virgen que se queda sola *de* Jesús. Por último, una sorprendente afirmación cristológica: Jesús se queda solo *de* Dios en la cruz, y esto es la máxima expresión de la encarnación.

Como vemos, si el personalismo ha valorado la dimensión de relación como algo definitorio de la persona, la categoría de soledad en Ortega es en esto muy afín al personalismo. Zubiri hablaría de la “versión a los otros” como inscrita en la realidad personal. Por consiguiente, considero erróneas las críticas que se han hecho a Ortega alegando que confunde los niveles de realidad, arguyendo que la soledad como incomunicación solo se daría en el nivel físico –mi corazón no puede bombear tu sangre–, mientras que en un nivel personal el hombre es encuentro, es comunión. Esta crítica solo tiene presente la acepción más superficial de soledad en Ortega.

2°. *Compañía*: Este concepto lo enfrento, con una oposición solo relativa, al de soledad. Lo veo como una constante de índole personalista, no tanto como una categoría del pensamiento de Ortega. Simplemente quiero significar con él algo de cuanto deriva del hecho de que los otros forman parte de mi circunstancia.

Por un lado, Ortega distingue grados de realidad. La realidad tiene grados, como las quemaduras: la piedra, la planta, el animal, el hombre. Las cosas me son, no les soy a ellas. El animal no solo me es, sino que yo le soy a él otro animal: somos dos. Hay una co-rrespondencia, un contar con el otro, un trato con anticipación. Por ejemplo, cuando voy a herrar a un mulo ya cuento con la posible coz o él cuenta con ella. Hay una reciprocidad limitada, el animal responde a un repertorio limitado de actos míos. El animal ya me es otro, pero su condición es confusa y no sé muy bien cómo tratarlo. Por eso culturalmente se ha oscilado entre hacer del animal un dios (como en el antiguo Egipto) o hacer de él un mineral elaborado (como en la explicación cartesiana del animal cual autómeta). Por último, el otro hombre no solo es un otro, sino que es otro como yo. En *El hombre*

y la gente, Ortega ofrece una explicación de cómo en mi vida aparece el otro hombre que, en sus rasgos básicos está tomada de fuentes fenomenológicas. Por ejemplo, él distingue entre lo presente y lo compresente. El cuerpo del otro me está presente, pero es como un semáforo que envía señales de lo que pasa dentro de él, de lo que es compresente. En suma, la distinción que hace Husserl entre lo originario y lo cooriginario. Está asimismo la idea husserliana de que merced a ese encuentro con el otro, aunque cada uno tenga su mundo puede hablarse –y pueden hablar– de un mundo común.

Un aspecto me ha llamado la atención como original de Ortega: se trata de la crítica peculiar que opone a la teoría de la inferencia por analogía, lo que los alemanes llamaban *Analogieschluss*. Sin entrar en detalles informo de este pormenor porque descubre un tema no desdeñable en su obra. La teoría de la inferencia por analogía es la que dice que el modo de aparecerme la interioridad del otro sucede así: al percibir yo la parte presente de una persona llevo a cabo una inferencia de lo que sucede dentro de ella, en aquella parte que me es solo compresente. Y esta inferencia la realizo sobre la base de una analogía con lo que pasaba dentro de mí cuando mi cuerpo tenía hacia afuera manifestaciones similares a las que observo en el cuerpo del otro. Esta teoría ha estado muy presente en la historia de la filosofía, al menos en la historia de la filosofía moderna y contemporánea. Ha recibido un alud de críticas en las que no voy a entrar, algunas de las cuales conoce Ortega. Diré tan solo que cuando expliqué esta teoría a una amiga mía alemana inmediatamente expresó un reparo: ¿Y qué pasa si la otra persona es un extranjero? Las pautas gestuales tienen un componente cultural. Por consiguiente, realizar una inferencia sería muy arriesgado. Pues bien, la pregunta que hace Ortega es: ¿Y qué pasa si el otro, en vez de ser otro, es otra? ¿Qué pasa si el otro es una mujer? Tampoco aquí estaría autorizada la inferencia por analogía. Todo lo cual le da pie a Ortega para interesantes observaciones sobre la mirada de la mujer, sobre el alma de la mujer, sobre la feminidad...

He querido recoger este reparo de Ortega porque abre al tema de la mujer, el cual tiene modulaciones verdaderamente interesantes en su pensamiento. El entusiasmo de Ortega por la mujer viene de lejos. Está expresado en artículos de inolvidable lectura que forman parte de *El Espectador*. Para mí son imborrables algunos como “Estética en el tranvía” y “Nuestra Señora del harnero”. En este último describe a una campesina que ha encontrado en un pueblo de Castilla en uno de sus viajes por España. Pero la describe de tal manera que la sublima, como hiciera don Quijote con Aldonza Lorenzo. La moza que sostiene una criba queda convertida en una Virgen, Nuestra Señora del harnero. Cuando Ortega, en 1939 y en Buenos

Aires, publicó *Ensayos sobre el amor* y sostuvo las charlas radiofónicas tituladas “Meditación de la criolla”, hubo quienes le criticaron que la mujer de la que se ocupaba era solo la mujer aristocrática, no la de las clases populares. Valga la noticia de *El Espectador* como un cierto contrapunto. En general creo que a un varón le harán vibrar y le deleitarán las consideraciones que Ortega tiene sobre la mujer.

Pero retomemos el hilo de los grados de realidad que nos ha quedado trascordado. Lo importante llegados a este punto es que en la serie gradual que hemos señalado dice Ortega que el orden de aparición es exactamente el inverso. Esto es, lo primero que aparece en su vida a cada cual es el prójimo, los otros hombres. Porque cada cual nace en una familia, podríamos decir, en un tejido de relaciones personales. Por tanto, el mundo comienza siendo un mundo de hombres. Y gracias a la reciprocidad con ese mundo personal, gracias al nosotros, es como me descubro a mí. La primera persona, pues, es la última en aparecer. Creo que si tomamos en serio estas declaraciones se plantean cuestiones nada baladíes. Por ejemplo, ¿es que el mundo común es cronológicamente anterior a mi mundo? ¿Cómo se compagina el que los otros aparezcan en mi vida como realidad radical y que yo no tenga conciencia de mi vida como yo y mi circunstancia, como realidad radical, mientras no haya habido encuentro con el otro (Ortega dice muy bruscamente “choque con el otro”)?

La coexistencia, lo interindividual, es la condición básica de lo social. No entraremos aquí en su detalle. Sin embargo, me interesa poner de relieve que el contexto de la vida interindividual que he llamado compañía –y que también el filósofo llama así algunas veces– surge de la soledad. La soledad, pues, no es aislamiento, sino que, según nos dice, desde ella emergemos constantemente en un ansia de compañía. Hay varios intentos. Uno es la amistad, pero el supremo es el amor.

Digamos tan solo un par de palabras sobre esto. Se me desvanece en este momento un tratamiento teórico de la amistad por parte de Ortega. Pero sí merece la pena recordar su experiencia de la amistad. Ortega es amigo de pintores como Ignacio Zuloaga, de escritores como Pepe Tudela, de médicos como Teófilo Hernando, de toreros como Domingo Ortega (de quien decía que era el hombre más inteligente que había conocido). Algunas piezas magistrales de su pluma han salido de favores prestados a esos amigos. Así, “Ensayo de estética a manera de prólogo” para un libro de José Moreno Villa, o el prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes. Nos encontramos aquí la humanidad de Ortega, tan imprescindible para que haya efectivo humanismo y tan alejada de los parámetros competitivos del día de hoy. Como clásico que es, Ortega habría tenido

problemas para superar los procedimientos actuales de acreditación del profesorado universitario.

Algo sobre el amor. En obras tardías, nuestro filósofo ha definido el amor como un canje de soledades: “El auténtico amor no es sino el intento de canjear dos soledades”⁸. Tal declaración puede resultar escandalosa cuando no se ha entrado en los penetrales de la soledad tal como la entiende Ortega. Pero, a la luz de lo expuesto, pienso que lo que quiere decir la frase es que el amor establece una reciprocidad en la que tú tienes soledad *de* mí y yo tengo soledad *de* ti. Dejemos al margen otras caracterizaciones del amor, como la de “desaparecer en el otro”, que son francamente recusables.

En el marco de la compañía como constante elegida por nosotros entendemos bien algunas de las acepciones de dos categorías –esta vez sí– genuinamente orteguianas: las de masa y minoría. En rigor, los conceptos de masa y minoría habían sido ya propuestos por el francés Le Bon, pero sin la elaboración a que las somete Ortega habrían caído en el olvido para la posteridad. Recordemos ante todo que masa y minoría no son conceptos cuantitativos, sino cualitativos. La masa no es necesariamente la multitud, ni la minoría ha de ser una élite. Existe el hombre masa y existe el hombre minoría.

Pues bien, una de las connotaciones del hombre masa es que vive inconsciente de su incardinación al pasado. Usufructúa irresponsablemente todo aquello que otros han inventado para su bienestar, pero él mismo no aporta nada. Es el “señorito satisfecho” de que se nos habla en *La rebelión de las masas*. Ortega piensa, muy al contrario, que el hombre es esencialmente heredero. Pero, además, desde esa herencia tiene que proyectar el futuro con creatividad. No basta que todo se lo den hecho.

La contraposición masa-minoría encierra en sí un programa moral. Ortega ha propuesto tempranamente una moral de la ejemplaridad o, si queremos, un aristocratismo antropológico. La moral del héroe, nos dice. Hay que seguir a los mejores, a los *aristoi*. A las personas que lo merecen. A los hombres minoría, diríamos con término consagrado. *España invertebrada*, en el umbral de los años veinte, expone una dialéctica entre ejemplaridad y docilidad. Su diagnóstico de España, de asombrosa actualidad, se cifra en que falta reconocimiento de la ejemplaridad y docilidad a ella. Tal insubordinación ante lo egregio será lo que luego llamará “rebelión de las masas”.

⁸ *Ibíd.*, p. 57.

3º. *Vocación*: Me sirvo de este concepto bien tratado por los pensadores personalistas para ensayar desde él una última aproximación desde las páginas de Ortega. A través de él veremos que la soledad no solo encierra el germen de la compañía, sino que en la persona de José Ortega y Gasset se ha saldado con un ansia de comunicación enorme.

El filósofo madrileño tiene la sospecha de que el hombre primitivo pensaba que a las cosas se las puede llamar. Y que esto ha quedado en nuestra manera de expresarnos en varios idiomas cuando preguntamos: ¿cómo se llama esa cosa? Es decir, ¿cómo la llamamos? Como si a la cosa se la pudiera llamar, como si pudiera percibir nuestra llamada y acudir a ella. *Ap-pello* es “hacer moverse algo”, lo mismo que *calo* en latín, *kío* y *kélomai* en griego. En nuestro vocablo “llamar” pervive el *clamare*, que es el mismo *calo*. Los mismos valores semánticos de llamar y hacer moverse están en el verbo alemán *heissen*⁹. A esta concepción opone Ortega que solo el ser humano puede ser llamado y puede responder. Con el animal cabe una reciprocidad y una previsión de reacciones, tanto por su parte como por la mía. Pero el animal no puede ser en sentido estricto vocado, no puede recibir en el área de su libertad una llamada.

¿A qué es llamado el hombre? A ser fiel a sí mismo, a realizar aquello que en su ser más hondo es, a llegar a ser lo que es, como decía Píndaro. A cumplir su destino, dice Ortega con un cierto deje de astrología. El hombre es el único personaje programático que necesita realizarse. Se encuentra ya viviendo, eso no lo ha elegido; la vida le ha sido disparada a quemarropa. Y en este sentido está en ejecución. Pero con sus decisiones libres tiene que hacer la vida a la que se siente llamado. Y puede hacer muchas cosas, inclusive técnica. La vocación es entendida a menudo por nuestro autor como proyecto de vida. En “Pidiendo un Goethe desde dentro” leemos lo siguiente: “Si por vocación no se entendiese solo, como es solito, una forma genérica de la ocupación profesional y del *curriculum* civil, sino que significase un programa íntegro e individual de existencia, sería lo más claro decir que nuestro yo es nuestra vocación. Pues bien, podemos ser más o menos fieles a nuestra vocación y, consecuentemente, nuestra vida más o menos auténtica”¹⁰.

Si repasamos la biografía de Ortega creo que no podemos sino descubrir que su vida está transida por una llamada muy poderosa a la que él ha sido fiel. Ortega tiene vocación de filósofo, de escritor y de editor, de gran difusor de ideas. En el escrito “Prólogo para alemanes”, donde él mismo

⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 111.

¹⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, en *Obras Completas de José Ortega y Gasset*, Tomo IV, Revista de Occidente, Madrid 1957, p. 399.

da cuenta de su itinerario vital y filosófico, nos dice que él, sentado en una cátedra a los veinticinco años, podría haberse dedicado durante un par de decenios a especular sobre el infinito, tal como hacen los profesores alemanes. Se dio cuenta de que la circunstancia española le pedía otra cosa. Tenía, como dijo en su primera obra, una misión que cumplir en un territorio de infieles en punto a filosofía. Y eligió escribir en periódicos y hacerse llegar al lector ordinario para salir al paso de lo que este necesitaba: “Si el lector analiza lo que ha podido complacerle de mi obra, hallará que consiste simplemente en que yo estoy presente en cada uno de mis párrafos, con el timbre de mi voz, gesticulando, y que, si se pone el dedo sobre cualquiera de mis páginas, se siente el latido de mi corazón. [...] todo proviene de que en mis escritos *pongo*, en la medida posible, *al lector*, que cuento con él, que le hago sentir cómo me es presente en su concreta y angustiada y desorientada humanidad”¹¹.

Por los años en torno a 1915 vivió Ortega en San Lorenzo de El Escorial. Desde allí se desplazaba en tren dos veces por semana a Madrid para impartir sus clases en la Universidad. Se cuenta que un semestre tuvo solamente dos alumnos. Sin embargo, él decía que iba a clase como si le esperasen las doce tribus de Israel.

Ortega, en suma, ha tenido en cuenta a los demás, ha emergido de su soledad con anhelo de comunicar, de llegar a todos. Esto le ha pasado una cierta factura, pues algunos de sus contemporáneos creyeron no percibir suficiente nivel filosófico en sus alocuciones y escritos. Coriolano Alberini, decano de la Facultad de Filosofía de Buenos Aires en 1916, decía que el conferenciante Ortega y Gasset hacía demasiadas concesiones a la estética. Jorge Guillén, que visitaba los cursos de verano de Santander a principio de los años treinta, escribe que le parece que tiene más de Gasset que de Ortega. Es decir, más de divulgador que de filósofo.

4. Una convergencia con el personalismo

Valga por enésima vez que Ortega y Gasset no ha sido un filósofo personalista. Pero valga también –y ahora lo digo– que no conozco que haya hecho críticas al pensamiento personalista. Las ha hecho a los vitalismos que no son el suyo, las ha hecho al existencialismo, las ha hecho a autores como Heidegger. No me consta que haya vertido críticas sobre autores que hoy solemos encuadrar en el personalismo.

¹¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Prólogo para alemanes*, Revista de Occidente, Madrid 1974, p. 15.

En el curso *La razón histórica*, que impartió en el efímero Instituto de Humanidades al regreso del exilio, Ortega se debate con la precariedad de los conceptos para hablar de la vida y del hombre. Él dice que tiene que “dimitir” conceptos que ha usado hasta entonces. Es llamativo, pues el verbo “dimitir” no es transitivo en español, aunque sí en latín como lo vemos en el Padrenuestro: “*dimittite nobis debita nostra*”. Pues bien, llegado Ortega a un cierto punto, desvinculándose de la caracterización del yo que había hecho Descartes como *une chose que pense*, una cosa que piensa, nos dice lo siguiente: “Yo, ¿qué es el yo? Una persona. ¿Y qué es una persona? La respuesta tiene que comenzar descubriendo que no es suficiente ni adecuado, al preguntarse por la persona preguntar qué es el yo; sino que eso hay que modificarlo demandándose siquiera qué soy yo. Y mejor, haciendo una segunda corrección en la interrogación y preguntándose perentoriamente: ¿quién soy yo?, ¿quién es ese yo de que constantemente hablo en el sentido más concreto del vocablo yo, no en su sentido abstracto, en el cual se refiere a todos los que son yo, al yo de ti, al yo de él, sino al yo que soy yo mismo y no otro, no tú ni él? / Resulta, pues, que el algo que es la persona es un algo que resulta ser un *alguien*”¹².

He querido reproducir este pasaje por recoger la significativa diferencia entre algo y alguien que es habitual del personalismo. El filósofo está usando también la palabra “persona” con naturalidad, dándole un rango explicativo que no se suele encontrar en sus escritos y notando la dificultad de asir conceptualmente qué es la persona porque es un “quién” cuya realidad excede las posibilidades conceptuales. Sobre lo forzado de la concordancia en la expresión, el pasaje me parece reflejar una sensibilidad hacia el pensamiento personalista que puede quizá deber algo a la catarsis vital sufrida por Ortega a raíz de la Guerra Civil y de los avatares del exilio.

5. La apertura a Dios

Es conocido que Ortega no fue un católico practicante. Más aún, quiso vivir, dicho con su propia expresión en el Congreso de los Diputados, “*acatólicamente*”. Es la misma expresión que emplearon sus hijos en la nota que publicaron con ocasión de la muerte del filósofo. Al parecer es una expresión usada por la masonería, pero no hay indicio positivo alguno para pensar, ni parece razonable hacerlo, que Ortega estuviese vinculado a alguna organización esotérica.

¹² J. ORTEGA Y GASSET, *Sobre la razón histórica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1983, p. 92.

Hace muchos años leí el escrito más academicista de Ortega, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Recuerdo que me detuve con estupor ante esta frase: “La filosofía es la ortopedia de la creencia fracturada”. Por circunstancias personales tiendo a interpretar la palabra “creencia” en el sentido de creencia religiosa. Me espantaba, entonces, que Ortega hubiera dicho que la filosofía viene a suplir a la fe que hace aguas. Que para ser filósofo haya que haber abandonado la religión. Nada más lejos de la verdad. En realidad, la creencia a la que se refiere Ortega no es la creencia religiosa, sino un concepto técnico de su vocabulario, el cual distingue entre ideas y creencias.

Las ideas son aquello a lo que llegamos, por ejemplo una teoría o una interpretación determinada. Las creencias, en cambio, son aquello en lo que estamos sin hacernos problema de ello. Ahora mismo tengo la creencia irrefleja de que al salir de esta habitación seguirá habiendo suelo sobre el que poner la planta del pie. No me hago cuestión de ello. Por eso cabe decir que de las creencias no tenemos ni idea. Nos hacemos idea de ellas precisamente cuando nos fallan.

Pues bien, según esta terminología, lo que ordinariamente llamamos creencia religiosa es para Ortega una idea. Porque es una interpretación del mundo, lo mismo que lo es la ciencia o la filosofía. Cuando Ortega habla de creencia fracturada, la verdad es que el vendaje o la prótesis pueden provenir de la filosofía, pero también de la religión o de la ciencia.

Ortega no fue una persona religiosa. Pero eso no quiere decir que su filosofía esté cerrada a Dios. Que la vida sea la realidad radical no significa que sea la más importante ni la única. El famoso artículo “Dios a la vista” nos descubre a Dios como ser fundamental. Ignacio Sánchez-Cámara ha resaltado esta diferencia entre realidad radical y ser fundamental¹³.

Pero ciertamente es en la realidad radical donde se nos anuncia Dios. En esa compañía de la que está henchida nuestra soledad, Dios se nos presenta inexorablemente: “Cuando el hombre se queda solo, de verdad solo, *ipso facto* aparece Dios. De modo que es quedarse solo con Dios”¹⁴. Lo que ocurre es que Dios se nos da en el modo de la ausencia. Brilla por su ausencia.

En la soledad radical que es la vida, podríamos decir, se nos revela nuestra condición de personas abiertas a otras personas y abiertas a la

¹³ Cfr. I. SÁNCHEZ CÁMARA, *Realidad radical y ser fundamental en Ortega y Gasset*, en “Diálogo Filosófico”, 63 (2005), pp. 405-418.

¹⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *Una interpretación de la historia universal*, en *Obras Completas de José Ortega y Gasset*, Tomo IX, Revista de Occidente, Madrid 1962, p. 227.

realidad fundamental. ¿Se abrió la persona efectiva que fue José Ortega y Gasset a esa realidad de Dios deseando que dejara de ser el ausente y encomendando su realidad radical a la realidad última y fundamental? No es mi propósito contribuir a eso que denunciaba Unamuno cuando decía que esa patraña de las conversiones a última hora se propala que es una maldición. Pero voy a presentar un documento en el que se recoge un testimonio desconocido. Es una carta del P. Félix García, agustino, a un amigo pocos meses después de la muerte de Ortega. Como se sabe, Félix García fue el sacerdote que acudió al lecho de muerte del filósofo, probablemente llamado por Rosa Spottorno. El texto, que reproducimos con su grafía, es el siguiente:

PP. AGUSTINOS

Columela, 12

Madrid

24-I-56

Sr. D. Santiago González

Mi estimado Sr.: Perdona que con tanto retraso conteste a una amable carta de V., escrita a raíz de la muerte de Ortega, (q. e. p. d.).

En su carta manifestaba V. un noble deseo y alegría por el buen término de la vida de Ortega, vuelto a Dios, en la hora decisiva. Contrasta su actitud de V. tan clara, con la que han tenido extremos de uno y otro signo, más papistas que el Papa... Sí; absolví y preparé a Ortega, que murió en la paz de Dios. Pero eso no es para que, en medio de aquella baraunda [*sic*] tan poco piadosa de opiniones, saliera yo a decir algo sensacional. Dije a quien debía y a la prensa que moría cristianamente Ortega. Y si se le enterró en sagrado es porque murió reconciliado con Dios en el momento preciso en que le llegó la gracia y no cabía andar con cosas accesorias. ¡Qué espectáculo tan bochornoso el que han dado *unos* y *otros*, en esos momentos! ¿Qué declaraciones de prensa va a hacer el confesor de Ortega ni de nadie? ¡No faltaba más que le dijeran al sacerdote que hacía literatura sensacional o declaraciones a nadie? [*sic*].

Gracias por su amable carta. Suyo affmo.

P. Félix García¹⁵

¹⁵ Documento proporcionado por D. Santiago González Silva, hijo del destinatario de la carta.

Probablemente nunca tendremos un acopio suficiente de datos como para poder determinar con precisión histórica lo que sucedió en la famosa visita de Félix García a Ortega moribundo. Pero es cuando menos interesante aportar un testimonio de signo distinto a los que se dieron en los momentos posteriores al fallecimiento. La tónica general de los mismos, marcada por los propios hijos del filósofo, se ha repetido después una y otra vez¹⁶.

Por otro lado, y sobreentendido que nadie puede erigirse en portavoz de decisiones personales donde no se ha concedido la representación legítima, una apertura de Ortega a un Dios personal no supone una ruptura radical con su itinerario. El hombre que se vio aupado a una cátedra y a una vida de gran proyección, que vio truncada su actividad por la lacra de la guerra, que probó las hieles del exilio y sobre todo el fracaso y profundo desfondamiento interior de 1941 en Argentina¹⁷, ese hombre es el mismo que abre su sensibilidad a la realidad personal inasible, al “quién” que expresa una aproximación a la persona mucho más rica que la meramente conceptual o estética, aunque sin anular estas. Un camino desde esa experiencia de la persona a la realidad de Dios, a tenor de tantos otros casos conocidos, no parece ser demasiado abrupto.

Se han escrito artículos y estudios sobre José Ortega y Gasset desde las más variadas perspectivas: como filósofo mundano, como filósofo de la ciencia, como filósofo nutrido en fuentes germánicas, como el filósofo de la minoría selecta, etc. La aproximación que he intentado aquí parece avalar que en el pensamiento de Ortega se abrió paso también una sensibilidad por lo personal que, sin hacer de él un personalista, encuentra significativos puntos de engarce con la filosofía personalista.

¹⁶ Gregorio Morán tacha al P. Félix García de “perillán con afán de notoriedad” (G. MORÁN, *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Tusquets, Barcelona 1998, p. 518). Naturalmente que considera el episodio de la conversión una invención interesada. La “Revista de Estudios Orteguianos” editó un número doble en 2005 con varias contribuciones sobre la muerte de Ortega que no se salen, en este punto, de la tónica habitual y desconocen el testimonio que aportamos.

¹⁷ “Vano sería disimular –dice Etchecopar– la terrible desazón, la diaria incertidumbre, la zozobra, el sufrimiento –sufrimiento físico y moral– de los días de Ortega en aquellos años argentinos” (J. ORTEGA SPOTTORNO, *Los Ortega*, Taurus, Madrid 2002, p. 387).