



Universidad
de Navarra

**VOCACIÓN, CONOCIMIENTO Y
LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA DE
ORTEGA Y GASSET**

Un Trabajo Fin de Grado de Pablo Ayerra Larráyoz

Doble Grado en Filosofía y Periodismo

Director: Alejandro Martínez Carrasco

Universidad de Navarra, Pamplona, 30/06/2016

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN

I. FILOSOFÍA DE LA VIDA

1. 1. NOCIÓN DE VIDA

A) Vida como realidad radical

B) La vida es drama: el hombre en el mundo

1. 2. LA CIRCUNSTANCIA

A) Mundo

B) Sociedad

Ideas y creencias

1.3 EL HOMBRE SIN NATURALEZA

A) El yo

1.4 VIVIR ES UN QUEHACER

II. LA VOCACIÓN ORTEGUIANA

2. 1 LA DUALIDAD DEL YO

A) El yo histórico

B) El yo metafísico

2.2 VOCACIÓN

A) Acción y proyecto

La vida como proyecto

B) Vocación

La dualidad del yo y la vocación

Relación de adecuación

2.3 CONOCIMIENTO Y VOCACIÓN

A) Conocimiento como herramienta

B) El carácter dual de la realidad conocida

La realidad como enigma

VOCACIÓN CONOCIMIENTO Y LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA DE ORTEGA Y GASSET

La imaginación como facultad fundamental del conocimiento

C) El movimiento doble del conocimiento

Conocimiento como construcción

Conocimiento como desvelamiento

D) Conocimiento del yo

Ensimismamiento y vocación

2.4 VOCACIÓN Y LIBERTAD

A) Libertad como condena

B) Decisión y elección

Circunstancia y libertad

Vida falseada

C) Relación entre vocación y libertad

D) Relación entre conocimiento y libertad

III. LOS LÍMITES DE LA FILOSOFÍA DE ORTEGA Y GASSET

3.1 LOS LÍMITES DE SU FILOSOFÍA

A) La imposibilidad de conocer

B) Ser como enigma

C) Superación del idealismo

3.2 EL PROBLEMA DEL SOLIPSISMO

A) El solipsismo del yo

B) La corporeidad como intersubjetividad

3.3 LA TRASCENDENCIA EN LA VIDA TRÁGICA

3.4 LA SALVACIÓN DE LA VIDA COMO DRAMA

A) Actitud deportiva

B) Filosofía como salvación

CONCLUSIÓN

ABREVIATURAS PARA LAS OBRAS DE ORTEGA

El hombre y la gente	HG
En torno a Galileo	EG
Pidiendo un Goethe desde dentro	LGDD
Meditaciones del Quijote	MQ
Sobre la razón histórica	SRH
Historia como sistema	HS
Ideas y creencias	IC
Papeles sobre Velazquez y Goya	LG
¿Qué es conocimiento?	QC
No ser hombre de partido	NHDP
El hombre y la gente [Conferencia en Rotterdam]	HGR
Unas lecciones de metafísica	LM
Bronca en la física	BF
La rebelión de las masas	RM

INTRODUCCIÓN

La obra de Ortega y Gasset (Madrid, 1883 – Madrid, 1955) no podemos sino vincularla a su circunstancia vital pues, como el filósofo siempre asumió, pensamiento y vida van de la mano. Teniendo esto en cuenta, observaremos que vivió en el tránsito apasionante entre dos siglos (llegó a declararse “nada moderno y muy del siglo XX”), testimonió el horror de tres grandes guerras (la Gran Guerra, la Guerra Civil Española y la Segunda Guerra Mundial) y vivió en cuatro países (España, Alemania, Argentina y Portugal). Estudió varios años en universidades alemanas tras licenciarse en Filosofía y Letras en la Universidad Central, donde conseguiría la cátedra de Metafísica más adelante. Se casó y tuvo tres hijos y durante un año pisó las Cortes españolas como diputado.

A lo largo de su vida lanzó varias publicaciones periódicas y dio innumerables conferencias. Escribió y habló sobre los temas más variados, desde grandes cuestiones como la razón histórica, la historia como sistema, la sociedad, el ser o la vida, hasta cuestiones más concretas como la narrativa, la universidad, la idea de Europa o la cuestión catalana.

Las circunstancias quisieron que naciera el mismo año que moría Karl Marx y en el que Nietzsche escribía las dos primeras partes de *Así habló Zaratrustra*. Él se opuso tanto al materialismo marxista que absolutiza la praxis como al vitalismo nietzscheano. Aunque Ortega y Gasset también pone el acento en la vida, que tiene valor en sí, su idea de vocación, que desarrollamos en este trabajo, le sitúa en las antípodas de cualquier planteamiento nihilista. Desde esta perspectiva, también fue vehemente contra el racionalismo idealista de origen cartesiano.

En cuanto a su evolución intelectual, el pensamiento joven de Ortega puede situarse en un paradigma neokantiano presumiblemente derivado de sus estancias en Alemania. Es a principios de los años diez cuando abandona el estricto paradigma neokantiano y asume, especialmente siguiendo a Husserl, el paradigma fenomenológico, siempre con el empeño por una fundamentación trascendental de la ciencia filosófica frente a todo psicologismo y positivismo (Cfr. Martínez Carrasco, 2011, 17).

En una de las primeras lecciones de *En torno a Galileo*, una de sus obras maduras donde elabora una explicación de las generaciones que instauraron el pensamiento moderno, Ortega dice que “una misma cosa se puede pensar de dos modos: en hueco o en lleno” (EG, 34) y que este segundo modo es el más propio, de tal manera que la investigación sobre la historia no se reduzca a repetir ideas, sino a asumir el contenido vital de los protagonistas de cada época. De este manera, Ortega fue un pensador preocupado por llenar constantemente los huecos de la vida, de tal manera que cuando hablaba de la vida, estrictamente sólo podía estar hablando de su vida, del “¡yo!” que uno emplea después de que alguien pregunte desde el otro lado de la puerta quién es (Cfr. HG, 168).

En el pensamiento poliédrico de Ortega siempre se mantiene la sensación de no llegar a la explicación última. Su filosofía vitalista es como agarrar un pez vivo con las manos: la forma más firme posible de sujetarlo siempre es escurridiza. En muchas ocasiones, las metáforas y la prosa del madrileño consiguen llevar al lector palabra a palabra hasta el acantilado de las grandes cuestiones que afectan a cada hombre: la dirección de la vida, el propio origen, la libertad o el otro.

A continuación procederemos a explicar el papel que juega el concepto de vocación en su filosofía. Este concepto muestra la eticidad presente en todo su planteamiento además de la profundidad metafísica de su filosofía y le aleja de cualquier postura relativista. Al mismo tiempo, acusa la tensión interna de su filosofía que parece llevar a contradicciones.

El profesor Martínez Carrasco escribe en su *Náufragos hacia sí mismos* que “Ortega no explica todo lo que dice” (Martínez Carrasco, 2011, 15). Pues bien, nosotros en este trabajo intentaremos decir parte de lo que no explica: la vocación, idea que está presente pero que no afronta exclusiva y temáticamente en ninguna obra. Por eso, aquí asumimos la tarea de señalar el papel de este concepto en su pensamiento. Gutiérrez Simón, en su artículo *Sobre la interpretación del concepto orteguiano de “vocación”* explica claramente en qué atmósfera intelectual se inserta la idea orteguiana de vocación:

Ortega hubo de enfrentarse a dos tendencias preponderantes en su momento, tanto metafísica como en ética: el utilitarismo y el idealismo subjetivista. De este

modo, el planteamiento del concepto de vocación se ubica en una ética que tiene por causa buscar la salida a dos grandes corrientes que, en opinión del filósofo, se encontraban en una vía muerta (Gutiérrez Simón, 116)

A Ortega le costó dar una forma precisa a su concepto de vocación, pero, una vez alcanzado, éste no varió en los escritos posteriores (Cfr. Gutiérrez Simón, 119). Este concepto ronda en todas sus obras de madurez, bien como asunción, bien explícitamente nombrándolo como “vocación” o, en algunas ocasiones, como “destino”. Las obras que hemos utilizado en este trabajo y que más frontalmente hablan de la vocación son *No ser hombre de partido*, *Pidiendo un Goethe desde dentro* o *Papeles sobre Velázquez y Goya*. Otras, como *En torno a Galileo*, son cruciales para entender su concepto de vocación, pero Ortega lo afronta más lateralmente, por ejemplo, a través de qué es el hombre y su condición.

Todas las obras, publicaciones y conferencias utilizadas para elaborar este trabajo corresponden a su época madura, a partir de 1930 y hasta los cincuenta. En cuanto a la bibliografía secundaria, se seleccionaron los libros y ensayos clave sobre la vocación de profesores y ensayistas que han estudiado largamente la filosofía de Ortega y Gasset.

I. FILOSOFÍA DE LA VIDA

1. 1. NOCIÓN DE VIDA

La noción “vida” es el concepto clave en la filosofía de Ortega y Gasset. Su filosofía se articula en torno a este concepto al que es difícil aproximarse por tratarse del núcleo de la realidad que se resiste a ser conceptualizado.

Pensar la “vida” que presenta Ortega es complejo, pues el madrileño no presenta con ese concepto una realidad unívoca y clara, sino todo lo contrario: la realidad radical, oscura, huidiza al entendimiento. Con vida no se expresa una cosa substantiva, sino que se quiere expresar la vida de cada yo.

Una de las mayores dificultades que suscita la tesis de la vida humana como realidad radical reside en que no se deja pensar como sustancia. Pero la realidad “vida humana” no es una entidad de ninguna especie. (...) [Mi vida] sólo se deja pensar bajo la categoría de “acontecimiento”. (...) La categoría “entidad sustancial” no sirve. (Lasaga Medina Medina, 92-93)

La vida tiene una doble dimensión: es lo que le pasa a cada individuo y lo que cada individuo hace con ella. Tiene un carácter negativo y otro positivo. Pasión y acción. Pero no es esta la suma de dos partes cuyo resultado da lugar a la vida, sino el acontecer individual que manifiesta la “unidad indivisa de cada vida” (EG, 22). Ya no se puede hablar de la vida, sino de cada vida. Es decir, la vida está y no está en nuestra mano. Es esta la forma multilateral con la que Ortega se aproxima a la realidad radical y que resulta tan atractiva como farragosa:

En su dimensión primaria vivir es estar yo, el yo de cada cual, en la circunstancia y no tener más remedio que habérselas con ella. Pero esto impone a la vida una segunda dimensión consistente en que no tiene más remedio que averiguar lo que la circunstancia es. En su primera dimensión lo que tenemos al vivir es un puro problema. En la segunda dimensión tenemos un esfuerzo o intento de resolver el problema” (EG, 28-29).

En torno a su noción de vida orbitan otros conceptos esenciales en su filosofía como “yo”, “circunstancia” o “drama”, que se explican unos por otros y dan lugar a un pensamiento armónico y racional (que no racionalista).

A) Vida como realidad radical

Ortega habla de “realidad” para referir a cosas distintas en distintos lugares. Por eso hay que distinguir esos usos para entender correctamente cuál de ellos refiere a la “realidad radical” que es la vida. La realidad, en general, diremos que es todo lo que el hombre se encuentra al vivir, mientras que la realidad radical es la vida. Es aquello en referencia a lo cual todo lo demás es. Por eso no decimos que lo demás no sea real, sino que hay una realidad, que es la vida, la única que puede considerarse radical.

Esta genuinidad inexorable y a sí misma evidente, indubitable, incuestionable de nuestra vida, repito, la de cada cual, es la primera razón que me hace denominarla “realidad radical” (...). Al llamarla ‘realidad radical’ no significo que sea la única ni siquiera que sea la más elevada, respetable o suprema, sino simplemente que es la raíz –de aquí, radical- de todas las demás en el sentido de que éstas, sean las que fueren, tienen, para sernos realidad, que hacerse de algún modo presentes o, al menos, anunciarse en los ámbitos estremecidos de nuestra propia vida. (HG, 47)

En *En torno a Galileo*, Ortega dice que “la realidad es construcción que el hombre hace con el material dado” (EG 19) mientras que en *El hombre y la gente*, dice que la vida, la de cada cual, es genuinidad inexorable, evidente, indubitable e incuestionable y que por eso es la “realidad radical” (Cfr. HG, 47).

La primera acepción refiere a lo que Ortega entiende como ciencia, que es resultado de una construcción imaginaria a partir del material dado, mientras que la segunda es lo que da razón de todo lo demás, aquello por lo que todas las demás cosas son o, mejor dicho, nos son. Esas otras realidades constituyen otra acepción que Ortega da al vocablo: realidad como “todo aquello con lo que tengo que contar” (HG, 103). Esto es el “mundo”, la “circunstancia”, profunda herida en el ser individual, que se ve alterado por lo que no es él pero necesita. El mundo problemático que revela la herida del yo.

B) La vida es drama: el hombre en el mundo

Lo que esencialmente define la vida, lo que se puede decir de ésta, es que es drama. No es que al hombre le sucedan cosas en su vida y que ello sea un drama, sino que “la vida es esencialmente y sólo drama” (EG, 37). Par entender el pensamiento de Ortega hay que comprender que es la suya una filosofía del individuo que vive, y ese vivir es un drama. Pues bien, ¿qué es ser drama?

Decimos que la vida es “constitutivamente drama” (Lasaga Medina, 90), pero, propiamente el drama no es algo, sino que pasa, es lo que le pasa al hombre que vive. Es la condición del viviente, decimos que es drama porque hay un viviente, el drama es lo que le pasa a éste, que se ve “atado y forzado a un lugar, a una época, a una lengua, a un cuerpo, a una mente –ágil o torpe-, a un carácter o forma de ser, etc.”; acosado por la circunstancia.

El yo del hombre [se encuentra] sumergido precisamente en lo que no es él, en el puro *otro* que es su circunstancia. Vivir es ser fuera de sí –realizarse-. El programa vital, que cada cual es irremediamente, oprime la circunstancia para alojarse en ella. Esta unidad de dinamismo dramático entre ambos elementos –yo y mundo- es la vida (...). Toda vida es, más o menos, una ruina entre cuyos escombros tenemos que descubrir lo que la persona tenía que haber sido (LGDD, 53-54)

La vida es drama porque el vivir exige aquello que impide. Exige realizarse, pero pone impedimentos. Lo que nos pasa es lo que somos, pero también tenemos que realizar algo en el mundo que nos afecta y con el que nos hemos encontrado. Esa condición de vivir contando con algo donde tengo que ser mi yo es el drama de la vida.

El carácter de la realidad del hombre es tener que irse haciendo cada cual en perpetua tensión sin que nunca se tenga seguridad sobre sí. El drama pasa, acontece, es un “pasarle algo a alguien” (EG, 36). Tiene que haber un viviente y un mundo que le afecte. Es transitivo, el drama es siendo: la vida avanzando de un instante a otro. El drama de la vida es el estar del hombre en el mundo.

1. 2. LA CIRCUNSTANCIA

La circunstancia es lo que afecta al vivir. Se podría decir que es lo que envuelve al hombre, con lo que tiene que contar y le condiciona. No se puede considerar la circunstancia como algo autónomo, pues en ella el hombre inexorablemente se encuentra, ella le configura y el hombre configura la circunstancia.

No es, por lo tanto, algo externo a la vida, sino constituyente de ésta. En ella se vive, es decir, se actúa; en ella el hombre se hace. Ese encontrarse en la circunstancia es la condición de la vida. El hombre es tanto su yo como sus circunstancias, la vida está compuesta esencialmente por esos elementos que se explican mutuamente. “Yo soy yo y mis circunstancias” (MQ, 327), reza la célebre frase del filósofo. Y añade: “Y ellas constituyen la otra mitad de mi persona”.

No es sencillo entrar a diseccionar el concepto de circunstancia pues, como muchos de los conceptos centrales de la filosofía vital de Ortega, adherirle una serie de atributos es matar lo que es. Es “el elemento confuso, oscuro, sobre el cual, por lo pronto, no sabe a qué atenerse, que le es un enigma” (SRH, 68). Es enigma pero el hombre no tiene duda de que le es y de que se encuentra en ella.

Lo más apropiado es definirla con un carácter de binomio. La circunstancia es tan evidente en su manifestarse al hombre, como incógnita su realidad última. La circunstancia es límite y suelo de la vida del hombre, dificultad y facilidad del proyecto que el hombre ha de realizar en ella:

“Braceamos en el océano de la circunstancia, que, si bien nos facilita los materiales para hacer nuestra vida (la circunstancia no debe ser pensada, sino como complejo de facilidades y dificultades), esa facilidad resulta ser siempre relativa y deficiente. La cultura ambiente o heredada son las facilidades que nos entrega la circunstancia. Sobre sus elementos, cada cual tiene que hacer sus propias tareas de salvación” (Lasaga Medina Medina, 91).

A) Mundo

El concepto de mundo en Ortega está muy ligado al de circunstancia y, en ocasiones, da la sensación de que el filósofo lo utiliza indistintamente. De hecho, en *Sobre la Razón histórica*, él mismo afirma que desde que escribiera *Meditaciones*

del Quijote en 1914, al mundo le llama la circunstancia y sostiene que es más acertado, que el término mundo es inapropiado (SRH, 68).

Hay una cierta diferencia de matiz entre el “mundo” y la “circunstancia” que ayuda a entender cada una de ellas mejor. Para ello es preciso entender la presencia del hombre en el mundo en un doble movimiento: como afección y como construcción.

La circunstancia tiene el carácter dramático de ser algo que nos pasa (Cfr. EG, 36), el hombre es consciente de ella en su afección. Se puede situar a la circunstancia en una primera dimensión de relación entre el yo y su entorno, un primer movimiento en el que el yo es afectado por la circunstancia y esta se le presenta como problema (Cfr. EG, 29).

Por otra parte, hay una segunda dimensión impuesta a la vida que fuerza a “averiguar lo que la circunstancia es” (EG, 29). El hombre se encuentra con que tiene que pensar, bracear en el océano de la circunstancia; esto es, interpretar la vida. Entonces, el hombre fabrica un mundo de convicciones que le sirven de herramienta para tratar la circunstancia. De ahí, el sentido radical hombre como *homo faber* de Ortega y Gasset:

A esta arquitectura que el pensamiento pone sobre nuestro contorno, interpretándolo, llamamos mundo o universo. Este, pues, no nos es dado, no está ahí, sin más, sino que es fabricado por nuestras convicciones (EG, 29).

En síntesis, se podría decir que la circunstancia es lo otro que yo (pero que me constituye) visto desde una perspectiva primaria, originaria y previa. La descubre el yo afectado y perdido, náufrago en el océano. Mientras que el mundo es lo otro que yo (pero construido por el hombre) desde una perspectiva interpretativa, desde el yo “fabricante” o pensante, el náufrago que comienza a bracear:

Con mayor o menor actividad, originalidad y energía el hombre hace mundo, fabrica mundo constantemente [que es] un arma para asegurarse la vida. Diremos pues, que el mundo es el instrumento por excelencia que el hombre produce, y el producirlo es una misma cosa con su vida, con su ser. El hombre es un fabricante nato (EG, 39).

El mundo, en parte, tiene un carácter individual. Aunque hay mundo compartido desde el que se comienza a vivir, el hombre fabrica el suyo constantemente. El mundo es tan de cada cual como la vida. El yo crea mundo viviendo y ejerce presión contra él, y éste contra la vida. La relación es recíproca y el yo y el mundo se explican mutuamente: “Yo soy una cierta individualísima presión sobre el mundo: el mundo es resistencia no menos determinada e individual a aquella presión” (PGDD, 53).

B) Sociedad

¿Qué es eso que nos afecta? La circunstancia en su vasta realidad, como resistencia físico, sí. Pero también, y primordialmente, el conjunto de ideas sobre el que el hombre construye el edificio de su pensamiento: la sociedad. “El hombre se encuentra, sin saber cómo, teniendo que existir en una circunstancia determinada e inexorable. Esta circunstancia en la que tenemos que estar y sostenernos es nuestro contorno material, pero también nuestro contorno social, la sociedad en que nos hallamos” (EG, 158). Las creencias que están vigentes en el momento que a un hombre concreto le ha tocado vivir y comparte con sus coetáneos. La sociedad en la que este hombre vive es una “red de soluciones ya hechas a los problemas de nuestra vida” (EG 30).

Así pues, la sociedad es la primera respuesta al gran problema que plantea la circunstancia. Es el mundo que el hombre se encuentra, antes de darse cuenta incluso del problema: “[El hombre] se encuentra con un repertorio de soluciones antes de haber sentido las necesidades que provocaron aquéllas” (EG, 99).

La sociedad es el sedimento del pasado del que nos nutrimos de forma inconsciente: “La sociedad es, primariamente, pasado” (HS, 55), que “forma parte de nuestro presente” (HS, 57). Son usos que nos son “impuestos”, y este es el carácter negativo que Ortega le da a la sociedad. Esos usos prefabricados hacen que el hecho social sea coercitivo, irracional y extra-individual. Pero así como la sociedad es condicionamiento, también es progreso histórico y solucionadora del problema que es la vida. (Cfr. HG, 16)

La sociedad sería la respuesta al problema de la vida, pero no una respuesta que el hombre se da, sino la que le viene dada. Esa a la que se agarra pero no construye. La sociedad es “una ingente arquitectura usual” (HG, 223).

Ideas y creencias:

La diferencia entre ideas y creencias es muy clara en la filosofía de Ortega y ayuda a entender qué entiende Ortega por el qué es lo social. Esta distinción está extensamente desarrollada en su obra *Ideas y creencias*, donde queda claramente explicada la diferencia y el papel que juega cada una en la filosofía orteguiana.

Ese mundo y ese “sí mismo” con que el hombre se encuentra le aparecen ya bajo la especie de una interpretación, de “ideas” sobre el mundo y sobre sí mismo (...). Estas “ideas” básicas que llamo “creencias” (...) constituyen el contenedor de nuestra vida y, por ello, no tienen carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma, pierden, por tanto, el carácter de idea, de pensamientos nuestros (IC, 16-17).

Ortega parece jugar, una vez más, en una doble dimensión que destaca lo negativo y lo positivo de lo social, lo que tiene de condicionante y lo que tiene de apoyo. Las creencias configuran una forma de sociedad concreta, la que el hombre se encuentra, y en la que debe dejar surgir sus propias ideas.

En las creencias se está, mientras que las ideas se le ocurren a alguien; en las creencias se cree y las ideas se imaginan; las creencias orientan la conducta y las ideas la auto-determinan; creencias “las hay”, mientras que las ideas “nos las hacemos” (Cfr. IC, 16-19). Es decir, las creencias son el suelo desde el que se piensa, que condicionan al hombre y las tratamos como la realidad misma (Cfr. IC, 29), pero al mismo tiempo son herramienta fundamental para la vida: “Constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida” (HS 22). Y la tensión entre ellas en la vida la expresa Ortega diciendo que “los huecos de nuestras creencias son, pues, el lugar vital donde insertan su intervención las ideas” (IC, 33).

El “estado colectivo de creencia” (HS, 23) es lo que Ortega denomina “vigencia”: la realidad que se impone al yo por estar en unas determinadas circunstancias y le obliga a contar con ella (Cfr. HS, 23). Es este el yo condicionado que enraíza en la historia con el que yo metafísico tiene que contar.

1.3 EL HOMBRE SIN NATURALEZA

Ortega, muy crítico con el idealismo, utiliza el término naturaleza para referir aquello que las ciencias empíricas estudian, a saber, el mundo físico que el hombre ha estructurado con la imaginación.

Por lo tanto, lo que el hombre y la vida es está en las antípodas de su concepto de naturaleza, hasta el punto de que Ortega afirma que “el hombre no tiene naturaleza” (HS, 61). “Lo humano escapa a la razón físico-matemática” (HS, 33), que es la que estudia el mundo físico, que nos afecta corporalmente. Pero el hombre no se reduce a su cuerpo ni siquiera a su alma (Cfr. LG, 325), sino que estas son herramientas del yo con las que cuenta para desarrollarse en la circunstancia.

Desde los parámetros del racionalismo, la filosofía perspectivista de Ortega sería difícil de afrontar, de tal modo que el lector racionalista, sorprendido, se pregunta: si el hombre no tiene naturaleza, ¿qué es el hombre? Primariamente, dirá Ortega, el hombre es historia, “un ente esencialmente histórico” (EG, 160).

A) El yo

El yo es el astro alrededor del cual orbita la realidad, el epicentro desde el cual el hombre, en su intimidad, ve el mundo temblar o, mejor dicho, temblarle. Frente a la realidad problemática, el yo también es el punto desde donde el hombre filosofa.

El punto desde el que el hombre mira, piensa, actúa y es afectado es el “yo”. Nada hay fuera de él, por él las cosas son y él es gracias a las cosas. “El yo aparece constitutivamente unido al objeto, de la que yo y mundo no son sino partes que carecen de sustancialidad independiente” (Martínez Carrasco, 2011, 61)

En la filosofía ultramundana de Ortega no se hallan conceptos universales que refieren a una cierta esencia y que explican qué es el hombre, cómo debe actuar ése sujeto general, sino todo lo contrario: el yo es cada yo. Aunque utilicemos el vocablo hombre, no podemos olvidar que no hay un hombre genérico para Ortega, sino que hay multitud de yoes, individualísimos y con su propio proyecto particular.

Toda realidad se entiende intramundana, es lo contrario [de la interpretación de lo real como sustancia], es el ser menesteroso, deficiente, el ser indigente que no se basta a sí mismo, que es menesteroso y, sin embargo, es. (HGR, IX, 212.).

El yo es el que tiene que vivir una cierta vida, yo significa, simplemente, quien vive su vida (QC, 106).

1.4 VIVIR ES UN QUEHACER

El primer carácter con el que la realidad se le presenta al hombre es servicial: el hombre se encuentra primariamente con herramientas (QC, 120-121). Antes de encontrarse a sí mismo en el mundo, encuentra el mundo afectándole y, como resultado, lucha contra él antes de ser consciente de quién es. Es en esa lucha, en el verse obligado a actuar, cuando el hombre se encuentra a sí mismo existiendo y se percata de que es un quehacer. El hombre actúa o no es hombre. El hombre es un quehacer porque es y no es el que es (Martínez Carrasco, 2011, 143). El carácter dual del yo le obliga a dirigirse hacia algo que, en cierto sentido, ya es.

La nota más trivial, pero a la vez la más importante de la vida humana, es que el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia (...) La vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer. Y lo más grave de estos quehaceres es que la vida consiste no es que sea preciso hacerlos, sino, en cierto modo, lo contrario – quiero decir que nos encontramos siempre forzados a hacer algo, pero no nos encontramos nunca estrictamente forzados a hacer algo determinado,

que no nos es impuesto este o el otro quehacer, como le es impuesta al astro su trayectoria (...) Tiene el hombre que decidir por su cuenta y riesgo lo que va a hacer (HS, 13-14).

El hombre está irremediabilmente condenado a actuar, a hacer algo con la circunstancia, es decir, a hacerse. “Pero el hombre no sólo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar lo que va a ser” (HS, 48). Ese decidir lo que va a ser cuenta con el potencial de la imaginación para hacer presente un proyecto conjunto de vida, pero también con la determinación del pasado. Es cierto que el hombre es el ente que se hace a sí mismo, pero se hace contando con los límites que le impone la circunstancia. Es en ella donde el hombre elige en absoluto: es un “creador ocasional” (HS, 52)

Hay un programa general de la propia vida que está al final, “causa sui en segunda potencia (HS, 33), y que orienta el quehacer del hombre, pero no lo determina: el hombre es libre. “Nuestra voluntad es libre para realizar o no ese proyecto vital que últimamente somos”. (LGDD, 51)

II. LA VOCACIÓN ORTEGUIANA

1. 1. DUALIDAD DEL YO

Ortega tiene una concepción dual del yo, formado por un yo originario, que es proyecto, y un yo actual fenoménico que se realiza. Ese segundo yo está constituido por lo que al hombre le ha tocado ser. Cuerpo y alma, lugar y tiempo, constituyen un yo que no es radical pero sí actual y necesario para llegar a ser ese yo que tenemos que ser. Esos son los medios necesarios con los que el yo se ha encontrado para llegar a vivir una cierta vida (NSHP, 163-164).

Ese “llegar a ser” implica que entre ambas dimensiones del yo no hay una adecuación o correspondencia inmediata, sino lograda a través de una mediación entre el yo auténtico y el yo efectivo. Y, “de algún modo, el yo auténtico mueve al yo real” (Martínez Carrasco, 2011, 134). De esa adecuación o inadecuación, proviene la posibilidad de acertar o errar, de verdad o falsedad (Cfr. Martínez Carrasco, 2011, 154)

Pero eso no debe llevar a pensar que hay dos yoes en su filosofía, uno de ellos impedido por la circunstancia y otro real frustrado, sino que se trata de dos dimensiones del yo dentro de la unidad. Es precisamente la efectividad del yo lo que posibilita e impide la realización del yo metafísico:

Hay una vinculación real entre ambos yoes; pero no una vinculación de dos cosas distintas e independientes que se relacionan a un mismo nivel, sino que la realidad del uno se deriva y refiere en última instancia a la del otro, de la que es realización o encarnación. Hay por lo tanto una última y radical unidad en el ser humano, bien que una unidad dinámica, en tensión, a medio camino entre el ser y el no ser (Martínez Carrasco, 2011, 143).

A) El yo histórico

Para Ortega el segundo sentido del yo, el que se realiza actualmente, está tan constituido por el yo como por la circunstancia. Y esa circunstancia (entendida en este caso como el conjunto de creencias vigentes en el momento y lugar que al yo le ha tocado vivir) no se explica por sí misma, sino que viene del pasado. Todo lo

que precede al hombre, le configura, pues configura el mundo en con el que cuenta para desarrollarse. Y tiene un carácter hermenéutico, es decir, sirve a la interpretación de la realidad:

La historia en su primaria labor, en la más elemental, es ya hermenéutica, que quiere decir interpretación –interpretación que quiere decir inclusión en todo hecho suelto en la estructura orgánica de una vida, de un sistema. (EG, 22)

Lo histórico lo impregna todo en la filosofía de Ortega, también el yo, que se explica por la circunstancia, esto es: por la historia. El yo es primaria y esencialmente historia.

B) El yo metafísico

Desde la perspectiva dual del yo, ya hemos señalado que en el plano óntico hay una doble dimensión del yo, de las cuales el yo auténtico (Cfr. Martínez Carrasco, 2011, 154) es el radical. Pero esto no debe llevar a pensar que el concepto de yo en Ortega sea divisible, pues no se entiende qué es el yo si no se hace en su unidad dual.

El yo metafísico es último, radical y originario, pero debe realizarse; es decir, el yo de cada hombre es un “programa vital” (HS, 48). Y no es un proyecto que el hombre se da, sino que el hombre tiene, lo es inexorablemente (Cfr. QC, 135). De tal manera que, estrictamente, no se puede decidir dejar de serlo. El yo es la realidad radical y no puede no existir: “El yo que se tiene que ser es indestructible” (QC, 135).

Así pues, el yo es “metafísicamente previo a la propia vida” (Martínez Carrasco, 2011, 159), aunque efectivamente es un proyecto. El yo de cada hombre es el que es “indeleblemente” y, al mismo tiempo, éste no puede llegar a ser en su vida el que “inexorablemente” es (Martínez Carrasco, 2011, 164). Es el ser que cada hombre tiene que llegar a ser pero que no puede conseguir efectivamente. El ser radical amputado. En esto consiste la tragedia de vivir, la filosofía dramática de Ortega.

2.2 VOCACIÓN

A) Acción y proyecto

Ortega explica en *En torno a Galileo* cómo el Cristianismo identificó el problema sustancial, al que le dio salida a través de lo sobrenatural: “[Al hombre] no se le ocurre ningún quehacer que le parezca satisfactorio. (...) Porque lo natural asqueaba se buscó lo sobrenatural” (EG, 139-140).

El filósofo no apela, desde luego, a algo sobrenatural externo al yo, sino que desde una perspectiva ultramundana, reduce lo sobrenatural a aquello que es previo a la vida y que el yo descubre al actuar en la circunstancia.

Vivir es precisamente la inexorable forzosidad de determinarse, de encajar en su destino exclusivo, de aceptarlo, es decir, resolverse a serlo. Tenemos, queramos o no, que realizar nuestro “personaje”, nuestra vocación, nuestro programa vital, nuestra “entelequia” (LGDD, 77).

El yo es proyecto que se actualiza constantemente, esto es, futuro que se hace presente. Una visión de conjunto de la propia vida es imaginada por el hombre en cada decisión. Esta es la forma de traer el fin a la circunstancia, la forma en el que el yo se guía por la vocación. En definitiva, es la actualización del futuro en la acción. Así pues, la temporalidad del hombre es lo que está entre el ser y el no ser. El yo está herido por el tiempo.

El yo se hace patente a cada instante y nos presenta lo que tenemos que ser en el siguiente momento con una perspectiva temporal más larga. Esto es proyecto, tarea que se ha de realizar y que a cada cual le es impuesto en el momento mismo que es yo. Es ahí donde se ve más claramente la terrible realidad del yo, que padece una exigencia de ser, por lo que tiene que actuar y proyectar en la vida. (Cfr. LG, 328)

El “yo” del lector es, por lo pronto, un proyecto de vida. Pero no se trata de un proyecto ideado por él, preferido libremente. Ese proyecto se lo encuentra ya formado al encontrarse viviendo (165, NSHP).

Suena paradójico, pero el hombre es algo precisamente porque está herido por la circunstancia, por la temporalidad, porque no es del todo. Tiene un yo que se le presenta como vocación, como futuro inalcanzable.

Yo ahora soy conjuntamente futuro y presente. Ese mi futuro ejerce presión sobre el ahora y de esa presión sobre la circunstancia brota mi vida presente. No conviene, pues, que se represente ese futuro, ese 'tengo que ser' como refiriéndose a un mañana de reloj que ahora pienso o imagino. No es que desde este mi presente yo pienso mi futuro. No se trata de pensar, sino de algo previo al pensar. Representémoslo inversamente: desde mi futuro vivo mi presente y todo ello en el ahora (...). Vivo actualmente mi tener que ser (...). No cabe, pues, separar nuestro presente vital de nuestro vital futuro. Éste forma parte actual de todo presente, más aún: lo hace posible, es la presión dinámico-óptica que lo constituye (QC, 132).

La vocación es, dice Ortega, "el ingrediente más extraño y misterioso del hombre" (EG, 177) y, sin embargo, es lo decisivo para la vida. Encontramos aquí, una vez más, el drama de su filosofía. ¿Qué es la vocación? Difícil saberlo, pero imposible obviar la pregunta, la búsqueda. Entonces, aparece el conocimiento como búsqueda de la respuesta al problema de la vida.

La vida como proyecto:

En la filosofía de Ortega hay presente y nada más que presente. Es una filosofía del ahora, como no podía ser de otra manera para un planteamiento perspectivista que filosofa desde el yo en el mundo, desde el yo particularísimo viviente, desde el gerundio, mi gerundio: "El yo es siempre presente" (LG, 331).

Así pues, pasado y futuro no tienen sentido más que en su referencia al ahora. El yo es por todo lo que fue en el pasado, pero cae en la circunstancia actual como futuro porque el yo actúa en función de lo que va a ser. El futuro es posibilidad y el pasado es límite, y el primero queda condicionado por el segundo: "El pasado es siempre el límite absoluto de lo que el hombre puede llegar a ser en el futuro" (Lasaga Medina Medina, 116).

Ortega observa que "en cada momento de mi vida se abren ante mí diversas posibilidades" (HS, 48). Pero esas posibilidades no son, ni mucho menos, todas,

sino que las circunstancias en las que el yo se halla oprimen contra el futuro innumerables exigencias que lo constituyen (Cfr. EG, 332). Así pues, el hombre elige un futuro condicionado por el pasado o, lo que sería equivalente, el yo realiza su vocación condicionado por la circunstancia.

Como ya se ha dicho, el hombre primero actúa y después cae en la cuenta de la circunstancia. Si actuar es perseguir un determinado proyecto de vida, el hombre es futuro antes de caer en la cuenta de su presente.

[El yo] antes de darse cuenta del presente en que está, es estirarse hacia el futuro, se futuriza, y desde allí se vuelve al presente, a las circunstancias en que ya nos hallamos, y entonces las advierte al oprimir contra ellas el peculiar perfil de exigencias innumerables que lo constituyen (EG, 332).

Ortega dice que vida es “anticipación” porque el hombre trae a cada momento el futuro al elegir un proyecto vital. Elige ser una cosa y no otra. Ortega entiendo la vocación en ese sentido y la circunstancia como la parte hostil o favorable que permite realizarla.

El futuro es, pues, la presión que se ejerce sobre la circunstancia, al que ésta responde constituyéndose como es: dificultad o facilidad para la realización del yo que se ha de ser.

En medio de la circunstancia, el hombre proyecta las propias posibilidades vitales (Cfr. Larrea Jaspe, 65). En ese abanico de posibilidades existe una que es la que corresponde al yo auténtico. Entre los varios seres posibles que el hombre imagina, en esa proyección de las propias posibilidades, hay una que es su auténtico ser (Cfr. EG 177). Y Ortega dice que auto-presentarse diferentes proyectos vitales es una capacidad de la imaginación o de la fantasía.

B) Vocación

El hombre, en su contacto con una realidad distinta a él, se ve obligado a actuar. Pero ese actuar no debe ser arbitrario, sino que existe una dirección hacia la que orientar la acción de forma correcta y otras muchas en las que no: “La vida auténtica de cada cual consistirá en hacer lo que hay que hacer y evitar el hacer cualquier otra cosa” (HS, 79). Ortega no es un relativista, sino que justo en ese

actuar en el que el hombre busca ser aquello que aun no es pero a lo que está llamado. “El yo (...) constantemente se dispara hacia lo que aún no es” (LG, 331) surge el bien y el mal, lo correcto y lo correcto, la felicidad y el hastío.

“La vida es quehacer y la verdad de la vida, es decir, la vida auténtica de cada cual consistirá en hacer lo que hay que hacer y evitar el hacer cualquier cosa. Para mí un hombre vale en la medida que la serie de sus actos se necesaria y no caprichosa” (HS, 79)

El hombre depende de sí mismo, su ser radical puede quedarse en ser mera llamada o en perfeccionarse. El hombre va dándose ser al actuar. Ese ser que se da le hace más auténtico y le reafirma en la correcta dirección de sus acciones, de tal manera que “su ser queda afectado por la opción que tome” en la que el hombre se la juega (Cfr. Martínez Carrasco, 2011, 135).

En ese hacerse se presenta, a cada instante, el yo que se quiere llegar a ser. Es un presentarse imaginado. Lo cierto es que en cada acción hay una vida individualísima que se proyecta anticipadamente. “El hombre no puede dar un solo paso sin anticipar, con más o menos claridad, todo su porvenir, lo que va a ser; se entiende, lo que ha decidido ser en toda su vida” (EG, 28). De la adecuación entre ese proyecto y la vocación dependerá la felicidad del yo. Ortega cifra su idea de felicidad en llevar a buen término su proyecto desde la radical libertad del yo (Cfr. Lasaga Medina, 70):

La felicidad es la coincidencia de nuestro yo con las circunstancias. Instante tras instante, la vida humana registra, como en balance, el deber y el haber de la coincidencia (...). El hueco de la circunstancia ceñido a la cual se siente feliz no permite dibujar el perfil en relieve del yo (LG, 333).

La dualidad del yo y la vocación:

Como ya hemos visto, el yo de Ortega se puede entender en una doble dimensión, en una unidad dinámica ente el yo actual y el yo que se debe ser pero que, estrictamente, es no-ser. La cuestión ahora es cómo se relaciona esta perspectiva dual con la dualidad yo-mundo, que configura la unidad dinámica e individualísima que es la vida. Son dos dimensiones que se entrelazan y que exigen ser explicadas a la par.

“En rigor, al hombre, lo único que le pasa es vivir; todo lo demás es interior a su vida, provoca en ella reacciones, tiene en ella un valor y un significado. La realidad, pues, del hecho no está en él, sino en la unidad indivisa de cada vida” (EG, 22)

En el plano óntico, hay, por un lado, un yo auténtico, metafísicamente previo y un yo efectivo, que es quien ha de vérselas con el mundo. Pero sin ese mundo en el que el yo cae, es decir, sin la posibilidad de un yo factual, no habría manera de descubrir el yo ideal, pues éste se descubre en la acción. ¿Y qué es eso que se descubre al actuar? La vocación.

La vocación es “histórica y transitiva” (Larrea Jaspe, 50), la presencia de facto del yo metafísico en la que el hombre descubre el que “tiene que ser”. El hombre descubre su realidad radical en el quehacer.

La vocación es el desvelamiento sobre en qué consiste mi propio ser y, por lo tanto, cómo debe relacionarse con el mundo o, lo que es lo mismo, cómo debe actuar. La vocación es previa y fin del vivir.

Se puede afirmar, sin que sea contradictorio, que la vocación en Ortega es “metafísicamente previa”¹ como motor y origen de todas las acciones; mientras que en *Sobre la leyenda de Goya* Ortega da a entender que tiene “posterioridad metafísica” (Cfr. Martínez Carrasco, 2011, 134), porque mueve desde el futuro, como fin que reclama ser realizado. La vocación es “reclamación”, hasta tal punto que incluso ni siquiera al negarse el yo a realizarla, deja de imponerse y de sostener su exigencia de ser (Cfr. LG, 328).

Por lo tanto, podríamos decir que la realidad de la vocación es, como origen, presente y, como fin, futuro. En el primer sentido, la vocación es “lo previo a todo”, en referencia a lo cual todo lo demás cobra significado. En el segundo, es “requerimiento” constante que se hace presente como posibilidad (Cfr. Larrea Jaspe, 55).

¹ “El yo auténtico, la vocación, es un ámbito originario y anterior a la propia vida (...), previo a lo que constituye la dinámica vital, previo a los recursos con los que el quehacer vital se configura; previo a inteligencia y voluntad y al encuentro con la circunstancia, al horizonte de posibilidades que al hombre se le abren en ella” (Martínez Carrasco, 159)

No hay que considerar, por lo tanto, la vocación concreta de cada cual como un a priori o un yo puro aislado del mundo, eso sería esencializarla. Es justo en el salir fuera, en el choque con el mundo, donde se descubre (Cfr. Larrea Jaspe, 50).

La vocación no está desligada de la circunstancia, sino que, precisamente, consiste en el vislumbramiento del yo cuando éste se encuentra actuando y tomando decisiones sobre su vida en el mundo: Cada yo está integrado por la vocación, “consiste en que algo en nosotros pugna por realizarse y choca con el contorno a fin de que éste le deje ser” (LG, 327). La vocación no es algo exclusivo del yo metafísico, sino que “comprende todos los órdenes de la existencia” (EG, 177).

De esta manera, se hace patente la complejidad del concepto de vocación en la filosofía de Ortega y Gasset, pues es previo al encuentro con la circunstancia, pero no se puede vislumbrar más que en el choque con ésta; nunca es del todo, pero es la realidad menesterosa; es principio y es fin. Se muestra así, en este punto, la tensión del “fenómeno transitivo” (Larrea Jaspe, 55) que es el elemento central de una filosofía del gerundio. Una filosofía que pretende describir aquello que nunca es estático, sino que fluye: la vida realizándose hacia un yo que exige quehacer constante.

Relación de adecuación:

La relación entre el “yo auténtico”, que se impone realizar, y el “yo efectivo” es una relación de adecuación. Aunque hay un yo originario que motiva la acción, éste puede ser no realizado.

El yo originario es previo a la acción, pero históricamente es incompleto. Porque lo cierto es que Ortega afirma que aunque en la circunstancia concreta decidamos libremente no seguir el ser al que estamos llamados, este no desaparece, sino que está presente como potencia irrealizada, que se traduce en desesperación, pues el hombre “en cuanto desorientado y aún no orientado, está desesperado” (EG, 141).

De esta manera, descubrimos que el problema sustancial en la filosofía de Ortega es “encajar yo en mí mismo” (EG, 110), es decir, es problema de la

adecuación. Y la solución es estar en claro sobre cuál es la actitud sincera de cada hombre ante cada cosa (Cfr. EG, 110), es decir, hacer efectiva la vocación a cada instante.

Por lo pronto, digamos que en la adecuación o inadecuación de esa doble dimensión del yo radica el ser del hombre, la necesidad de actuar y el origen del mal moral y la infelicidad. De hecho, Ortega dice explícitamente que “encajar en sí mismo es la definición de felicidad” (EG, 113). Pero ese “encajar en sí mismo” no debe entenderse como algo introspectivo, el yo que se encuentra a sí mismo en un ostracismo psicológico, sino todo lo contrario, como apertura. De hecho, Ortega también define la felicidad como “la coincidencia de nuestro yo con las circunstancias” (EG, 333), hacia las que el hombre siempre está volcado.

El yo es un eterno proyecto, pero para ser proyecto hay que ser ya algo y eso que se es, el yo ideal, que actúa como causa final, es el motor del quehacer. La doble dimensión del yo exige esa relación de adecuación, de donde brota la acción, el bien y el mal, la felicidad y la angustia.

En definitiva, la dualidad yo originario/yo efectivo sirve para mostrar que el yo, en su unidad dinámica, en su tensión por ser; se relaciona con el mundo como puro quehacer porque ante la insatisfacción de la circunstancia no tiene más remedio que caminar hacia su ser originario, presente pero ausente, constante proyecto. El yo auténtico tiene que realizarse en el yo presente, que es el que ha de vérselas con la circunstancia. La presencia de ese yo auténtico en la circunstancialidad del hombre es la vocación.

2.3 CONOCIMIENTO Y VOCACIÓN

El conocimiento en la filosofía de Ortega y Gasset es considerado por muchos comentaristas uno de los puntos centrales de su pensamiento y el elemento que al mismo tiempo revela “con mayor crudeza las dificultades y paradojas de la filosofía orteguiana” (Martínez Carrasco, 2013, 517).

Sus referencias a la razón o conocimiento como tal son numerosas en diferentes obras y no se puede considerar que ninguna de ellas sea una explicación sistemática, cerrada y unívoca de su planteamiento en cuanto a la cuestión central del conocimiento. Por el contrario, el uso intuitivo de algunos conceptos y la “dinámica dialéctica del conocimiento” (Martínez Carrasco, 2011, 528) hacen su planteamiento rico pero escurridizo. En cualquier caso, aquí explicaremos, mediante las dualidades principales observadas en su pensamiento, la relevancia del conocimiento en su teoría de la vocación. Seguiremos, gran medida, la tensión existente entre la realidad como enigma e interpretación, el conocimiento como desvelamiento y construcción o el ser inmediato y el ser sí mismo, que Martínez Carrasco utiliza en *Conocimiento conceptual y filosofía en Ortega* para explicar de forma compendiada el conocimiento en la filosofía de Ortega y Gasset.

A) Conocimiento como herramienta

Si solo pudiéramos caracterizar con una palabra qué es el conocimiento para Ortega y Gasset, diríamos que es “herramienta”. El conocimiento está primariamente al servicio de la vida en su filosofía y esto no es baladí.

Frente a la archiconocida sentencia de Aristóteles según la cual el hombre desea por naturaleza saber, que desembocó, según Ortega, en nada menos que más de veinte siglos de intelectualismo arbitrario, éste se pregunta: ¿Por qué debe saber el hombre? Su respuesta queda muy alejada del carácter consustancial del conocimiento al ser humano. El filósofo madrileño dice que el hombre “no tiene más remedio que intentar conocer” (EG, 27). Esta sentencia de Ortega condensa su extensa literatura sobre el conocimiento.

La esencia del hombre es, en cambio, no tener más remedio que esforzarse en conocer, en hacer ciencia, mejor o peor, en resolver el problema de su propio ser (...). Que necesita saber, que necesita, quiera o no, afanarse con sus medio intelectuales, es lo que constituye indudablemente la condición humana (EG, 26).

El filósofo parece indignarse en las páginas de *En torno a Galileo* que dedica a la motivación de la acción intelectual. Ortega parece abroncar a la historia de la filosofía por suponer que el hombre es intelectual, es decir, que necesariamente se ocupa del ser de las cosas que éstas tienen por sí (Cfr. EG, 105).

Pero, ¡señor mío!, ¿es cosa tan evidente y nada menesterosa de justificación que yo tenga que interesarme por ese ser que, según los filósofos, tienen las cosas ellas por sí? (...) ¿Por qué tengo obligación de ser intelectual? (...) No vale suponer que dedicarse a la ocupación intelectual no necesita justificación, pero sí la necesita dedicarse al ajedrez o a la embriaguez (...) Vemos con extrañeza que en cuestión tan previa y fundamental las grandes filosofías han procedido con ligereza increíble” (EG, 106-107).

Sabemos que lo primero para Ortega es la vida, vida es todo lo que hay, por lo que, lo primero que hace el hombre es vivir y no conocer. Esto lleva a que el conocimiento sea una herramienta del vivir. La herramienta fundamental: “La inteligencia, la ciencia, la cultura no tienen más realidad que la que les corresponda como utensilios para la vida” (EG, 112).

Y todo ello para ordenar lo que se le presenta como desordenado, para defenderse frente a lo que le afecta inevitablemente. El conocimiento no es sino el esfuerzo del hombre para orientarse en el caos, extraer de él un esquema de orden, un cosmos (Cfr. QC, 156).

B) El carácter dual de la realidad conocida

La primera dualidad que nos encontramos en el planteamiento epistemológico de Ortega es la que divide la realidad en aquello que nos afecta inmediatamente por el hecho de vivir, que podría ser denominada realidad como enigma y aquella otra que el hombre se encuentra también de forma inmediata pero que no es sino una interpretación de la circunstancia que asume como solución al problema de vivir.

Lo primero que se encuentra el hombre viviendo es lo otro, lo que no es él: la circunstancia, y el hombre necesita saber a qué atenerse con respecto a ella. Es éste el verdadero origen del saber: lo merecedor de saber yo a qué atenerme (Cfr. EG, 108)

El yo se enfrenta a la circunstancia y ha de conocerla, pero no es éste el tipo de conocimiento más importante. El conocimiento intelectualista y cienticista resuelven, por así decirlo, el primer nivel problemático, el del primer encuentro

con las circunstancias: la tierra siempre está bajo mis pies o el sol sale cada día. Pero si lo fundamental, hemos dicho, es que el yo se reconozca a sí mismo, el conocimiento fundamental es el conocimiento del yo. Éste está dirigido a resolver el problema fundamental: “Estar [el hombre] en claro consigo mismo respecto a lo que cree de las cosas” (EG 109).

Así pues, el conocimiento es en parte imaginación que busca resolver el problema de la realidad enigmática. La finalidad es “sustituir el mundo inestable, ambiguo, de la duda por un mundo en que la ambigüedad desaparece” (IC, 33).

La realidad como enigma:

Ortega, sin conseguir escapar a una cierta perspectiva constructivista neokantiana, se sitúa siempre en la tensión entre la realidad como algo en sí a lo que estrictamente no se puede acceder y como arquitectura proyectada que resuelve el problema de la vida haciendo mundo y dándole ser. Esta tensión constante estará en todo su planteamiento. La primera dimensión es problema, que en ocasiones equipara a la circunstancia, y la segunda, solución, que en la práctica son cultura y ciencia.

Aquí nos situaremos siempre en un esquema según el cual circunstancia y mundo son cosas diferentes, aunque Ortega las utilice en más de una ocasión de forma casi indistinta. Asumiendo la distinción que el propio filósofo hace en *En torno a Galileo*, diremos que el mundo es la “arquitectura que el pensamiento pone sobre nuestro contorno, interpretándolo” (EG, 29) y la circunstancia, “problema” (EG, 29) inmediato, el elemento confuso, oscuro; en definitiva, enigma (Cfr. SRH, 68).

La imaginación como facultad fundamental del conocimiento:

La imaginación es la facultad fundamental del conocimiento. Podríamos decir que el conocimiento, al ser construcción, es en cierto sentido imaginación y fantasía. Así pues, la imaginación es origen del conocimiento, también del científico:

Lo científicamente verdadero no es sino un caso particular de lo fantástico. Hay fantasías exactas. No hay modo de entender bien al hombre si no se repara en

que la matemática brota de la misma raíz que la poesía, del don imaginativo (IC, 33).

La imaginación es una capacidad propia del ser humano posible porque es el único que tiene intimidad (Cfr. IC, 45). El imaginar es una operación que se lleva a cabo separada de la circunstancia, después de haberse topado con ella y para, obligadamente, resolver el problema que plantea. Esto, y no ninguna otra cosa, es lo que entiende Ortega por hacer ciencia: crear un mundo fantástico que case con el inmediato, dar cada cual a su vida arquitectura necesaria.

Pero de esta operación se pueden seguir dos productos. Uno propio e individualísimo, que serían las ideas propias del yo, y otro colectivo que es vigente en cada momento, lo cual sería la ciencia en sentido amplio: la arquitectura conceptual que organiza el mundo y con la que el yo también se encuentra. Esta tendría el mismo carácter inmediato que la circunstancia desde un punto de vista existencial (Martínez Carrasco, 2014, 519).

La realidad inmediata puede ser pues, por una parte, “lo puramente presente” (QC, 155), “el conjunto de lo captado por la percepción sensible inmediata” (EG, 15-16) o, por otra, el “conjunto de creencias o convicciones heredadas inconscientemente sobre lo que la realidad es” (Martínez Carrasco, 2014, 519). Aquí observamos como es el pensamiento de Ortega, quien da a dos cosas tan dispares como son la realidad en sí misma y el mundo compartido el mismo atributo de ser inmediato, de ser circunstancia.

En cualquier caso, y centrándonos en cómo es el proceso de construcción individual del mundo o, lo que es lo mismo, el conocimiento, Ortega explica detalladamente el proceso científico, que, una vez más, es dual:

“Para descubrir la realidad es preciso que retiremos por un momento los hechos de en torno nuestro y nos quedemos solos con nuestra mente. Entonces, por nuestra propia cuenta y riesgo, imaginamos una realidad, fabricamos una realidad imaginaria, puro invento nuestro: luego, siguiendo en la soledad de nuestro íntimo imaginar, hallamos qué aspecto, qué figuras visibles, en suma, qué hechos produciría esa realidad imaginaria. Entonces es cuando salimos de nuestra soledad imaginativa, de nuestra mente pura aislada, y comparamos esos hechos que la

realidad imaginada por nosotros produciría con los hechos efectivos que nos rodean. Si casan unos con otros es que hemos descifrado el jeroglífico, que hemos descubierta la realidad que los hechos cubrían y arcaizaban. Esta faena es la ciencia. Como se ve consiste en dos operaciones distintas: una pura realidad imaginativa (...) otra confrontadora” (EG, 19-20).

C) El movimiento doble del conocimiento

Conocimiento como construcción:

La construcción ya ha sido definida como mundo elaborado por el hombre, bien por un hombre genérico, que crea cultura y ciencia y hace posible el progreso humano; bien por ideas propias que sirven para definir la realidad problemática que afecta a cada hombre.

En este punto es pertinente volver sobre la distinción orteguiana entre ideas y creencias. Sabemos que las creencias son recibidas y en ellas se está mientras que las ideas son creadas por el propio yo en los “huecos” que las primeras dejan libres. Todas ellas surgen de la imaginación, de la fantasía, construyen nuestro mundo, en el que nos movemos y actuamos dirigidos por unos principios. La finalidad es “sustituir el mundo inestable, ambiguo, de la duda por un mundo en que la ambigüedad desaparece” (IC, 33).

La diferencia está en el origen de esa construcción. El mundo con el que ya nos encontramos cómodamente construido, listo para ser utilizado como arma contra una circunstancia acuciante, está constituido por el conjunto de creencias en las que el hombre se haya; mientras que el yo también se construye mundo de forma autónoma para orientarse en su vida.

La presencia de ambos aspectos de construcción es posible porque el hombre, aunque orientado, aunque llamado a ser algo y condicionado por la circunstancia y las creencias vigentes, es libre. En las cuestiones dudosas y centrales para la vida pone a funcionar el “don imaginativo” (IC, 33) para construir suelo firme en el que caminar hacia su destino.

Al hombre no le es dado ningún mundo ya determinado. Sólo le son dadas las penalidades y las alegrías de su vida. Orientado por ellas, tiene que inventar el

mundo. La mayor porción de él la ha heredado de sus mayores y actúa en su vida como sistema de creencias firmes (IC, 33).

No obstante, el hombre “olvida que la mayor parte de lo que tiene no es suyo” (IC, 40) y por eso se hace necesario el desvelamiento. No es tanto un conocimiento como construcción, sino un caer en la cuenta de que vivo sobre un mundo útil pero impuesto. Ese caer en la cuenta es “advertencia”:

La realidad en que creemos vivir, con que contamos y referimos últimamente todas nuestras esperanzas y temores, es obra y faena de otros hombres y no la auténtica y primaria realidad. Para topar con ésta en su efectiva desnudez fuera preciso quitar de sobre ella todas esas creencias de ahora y otros tiempos (IC, 42).

Conocimiento como desvelamiento:

Si hemos dicho que la construcción tiene una doble dimensión, diremos también, más en general, que el conocimiento está constituido por una doble dimensión: desvelamiento y construcción. De la segunda ya hemos hablado, analicemos ahora la primera.

Ortega no dice, como aquí afirmamos, que hay también en su reflexión sobre el conocimiento una doble dimensión, pero sí lo da a entender en sus numerosos escritos sobre qué es conocer.

El yo se encuentra con cosas concretas que le afectan de forma inmediata. Si esos elementos de la realidad tienen sentido en un mundo es porque, además de la realidad inmediata el hombre se ha encontrado viviendo con una mochila de ciencia y conceptos que le ayudan a caminar por un sendero ya hecho en la selva de la circunstancia. Es decir, el hombre se encuentra en un mundo ordenado, con siglos de ciencia y filosofía a sus espaldas.

De esta manera, no será sino en un segundo movimiento del conocimiento cuando el yo se percate de que hay un acto individualísimo por el cual ve el caballo. Es un acto de conocimiento. Ese volver sobre el yo es desvelar que muchas ideas del mundo me han sido hechas. Es hora de que el yo tenga las suyas propias y para ello, es preciso dudar.

“La realidad mundo es mediata. Hace falta un acto de darse cuenta, de pensar, que intermedie entre ella y yo, que nos ponga en relación. El pensamiento, en cambio, es una realidad inmediata. Por eso puedo dudar del mundo, porque me es distante y mediato” (SRH, 51).

Ese dudar solo es posible sobre realidades que no son radicales, sino construidas, esto es, presuntas realidades. Lo cierto es que el hombre vive de esas presunciones sin darse cuenta y las asume tanto al vivir como asume que él es alguien. Esto es así porque la vida habitual de los hombres se ocupa de lo pragmático, y no es hasta que, en un segundo movimiento, el yo vuelve sobre sí y se da cuenta de que lo que le es realidad radical, su vida, no tiene el mismo estatus que su mundo. Esta averiguación es el desvelamiento de la realidad, el caer en la cuenta del yo de su propio conocimiento.

En este inventario de mi mundo encuentro realidades que no son radicales, sino mera presunción de realidades que, en rigor, son ideas o interpretaciones de la realidad (...). Es una realidad de segundo grado en comparación con la realidad primaria que es mi vida, que es mi yo, que es mi mundo (...). Esta averiguación, aparte del valor que por sí tiene, posee el de hacerme caer en la cuenta de que dentro de mi vida hay una inmensidad de realidades presuntas, lo cual no quiere decir por fuerza que son falsas, sino sólo que son cuestionables, que no son patentes y radicales (...). Vivo por igual y a la vez mi vida en su realidad primaria, y una vida que consiste en vivir como primarias muchas realidades que lo con sólo en segundo, tercero, etc., grados. Más aun, normalmente no me doy cuenta de mi vida auténtica, sino que (...) vivo entre interpretaciones de la realidad que mi contorno social, la tradición humana ha ido inventando y acumulando (HG, 104).

D) Relación entre el conocimiento y la vocación

Uno de los objetivos de Ortega y Gasset es reformar radicalmente la idea de ser y conocimiento tradicional de las filosofías ingenuas del racionalismo moderno. Para ello, es útil entender qué entiende por conocimiento y, en esta tarea, la distinción que hace entre pensamiento y conocimiento es clave.

El pensamiento sería para el filósofo “el esfuerzo perenne y esencial del hombre por salir de la duda” y el conocimiento, “uno de esos métodos o procedimientos posibles”. Este conocimiento se basa en dos principios

tradicionales de la filosofía contra los que Ortega, como ya hemos señalado, se revela: la substantividad del ser de las cosas y la correspondencia entre el modo de ser de las cosas y del conocimiento racional (Cfr. Martínez Carrasco, 2014, 530-31). Pero, “para que sea verdad que existe el mundo, es preciso constantemente adherida a esa verdad y como su anverso, vaya esta otra: existe pensamiento. Se trata, pues, de una complicación esencial entre dos verdades” (QC, 32).

Observamos que mientras que el pensamiento es la condición humana que acompaña a la condición del viviente; el conocimiento sería un método de seguridad basado en cómodos supuestos. Entonces, ¿la filosofía es exclusivamente conocimiento?, ¿no tiene valor la filosofía para Ortega y Gasset? Presumiblemente, Ortega otorga un carácter más esencial a la filosofía que el ser mero conocimiento y, de hecho, la filosofía es la actitud vital esencial.

Siguiendo la propia distinción que hace Ortega, diremos, pues, que lo más importante es pensar y no conocer. Diremos que estos son dos niveles diferentes de conocimiento, sin olvidar que pensar no se reduce a conocer. El pensamiento se relaciona con el conocimiento como el continente con el contenido: el primero es más general (en un sentido de vital), mientras que el segundo es específico (asume un mundo concreto); y éste es un modo de aquel.

Conocer tiene algo de tradicional, el pensar, de vital. El conocimiento es útil e inevitable en el desarrollo del ser humano, pero el pensamiento es esencial. Por lo tanto, cuando referimos a la relación entre conocimiento y vocación, en realidad, estamos hablando de pensamiento, un concepto más general y vital con respecto al cual, el conocimiento es un modo.

Para Ortega ni existe sólo pensamiento ni existe sólo el ser del mundo, sino que, del mismo modo que el yo es porque puede aparecerse ante sí mismo, la realidad es y se reduce a ser “aparecer” (QC, 34). Y a esto se denomina pensamiento: “Cuando lo que parece no ser él, en verdad y definitivamente no es sino él” (QC, 34). Nótese que la definición de pensamiento comienza con un “cuando”, es decir, pensar es estar alguien haciendo algo.

Diremos, pues, que la relación entre conocimiento y vocación es esencialmente pensamiento porque el conocimiento verdadero no será otra cosa que el conocimiento vital, es decir, la actitud humana ante la faena de vivir. La acción intelectual radical es pensar.

E) Conocimiento del yo

Habíamos dicho que el fin último de cada vida era coincidir uno consigo mismo. Esto se consigue, según Ortega, con una idea verdaderamente mía, fundada en mi propia evidencia. Los actos que de estas ideas se sigan serán auténtica vida, es decir, acción encaminada a ser el que soy. Y precisamente, vivir según estos pensamientos es la manera de estar viviendo la auténtica vida. Entonces, “el hombre está en sí mismo, está ensimismado” (EG, 93). Estar ensimismado es la auténtica forma el propio proyecto de vida.

¿Qué es estar ensimismado? Ortega lo aclara diciendo que es “lo contrario de vivir atropellado” (EG, 93). Esto es, lo contrario de vivir hacia fuera, hacia lo otro, alterado.

“Pensando ese pensamiento, viviendo esa vida el hombre está en sí mismo, está ensimismado. Ni hay otro modo de ser el que efectivamente se es que ensimismándose; esto es, antes de actuar, antes de opinar sobre algo, detenerse un instante y, en vez de hacer cualquier cosa o de pensar lo primero que viene a las mentes, ponerse rigurosamente de acuerdo consigo mismo, entrar en sí mismo, quedarse solo y decidir qué acción o que opinión entre las muchas posibles es de verdad la nuestra. Ensimismarse es lo contrario de vivir atropellado. (...) Pues bien, lo contrario de ser sí mismo o ensimismarse es alterarse, atropellarse” (EG, 93).

El hombre ensimismado se retira de la realidad, claro que imaginariamente, y se va a vivir al mundo interior, una realidad donde meterse. La intimidad no es más que el imaginario mundo, el mundo de las propias ideas (Cfr. EG, 45).

Ensimismamiento y vocación:

Ensimismarse es volver al enigma, volver a vérselas, como reza la expresión, con la cruda realidad. Pero esto no es prescindir de la circunstancia, esto es

prescindir del mundo socialmente heredado. Así pues, ensimismarse es dejar de estar el yo “fuera de sí” (IC, 45) para verse a sí mismo, ver quién es él en la circunstancia. “Ese movimiento merced al cual desatendemos la realidad unos momentos para atender a nuestras ideas es lo específico del hombre (IC, 45). El hombre tiene intimidad porque tiene imaginación. Lo que llamamos intimidad no es sino el imaginario mundo, el mundo de las ideas de cada hombre.

“El hombre se encuentra existiendo por partida doble, situado a la vez en la realidad enigmática y en el claro mundo de las ideas que se le han ocurrido. Esta segunda existencia es, por lo mismo, “imaginación”, pero tener una existencia imaginaria pertenece como tal a su absoluta realidad (IC, 45).

El conocimiento verdadero, al servicio del vivir, de vivir una cierta vida, la mía, vocacional; es el conformado por un “repertorio de convicciones sobre el mundo” (EG, 92) descubiertas por mí mismo, ensimismado, aislado del mundo construido que el yo se encuentra y sobre el que se acostumbra a pensar.

Esto no significa que el hombre deba aislarse también de la circunstancia, pues no se puede entender el yo sin aquella y, por lo tanto, no se puede descubrir la vida propia que se ha de llevar a cabo sin pensarse afectado por ella. El hombre nunca es sin la circunstancia.

Pretender lo contrario sería llevar a cabo más bien un ejercicio de introspección, más psicológico, en el que el individuo se encierra en sí mismo sin tener en cuenta la realidad que le afecta para en su mismidad aislada descubrirse.

Pero esta actitud sería del todo irresponsable para el filósofo madrileño si lo que se quiere es conocer el propio yo que se ha de ser en la vida. El yo no es nada fuera de la circunstancia. De hecho, si nos conducimos por su pensamiento hasta el final, el ejercicio de introspección sería imposible pues el hombre es un ser abierto. Ensimismarse no es aislarse, es conocerse. Aunque es cierto que, a veces, parece que Ortega pudiera estar diciendo lo contrario al afirmar que ensimismarse es perescrutar en la más solitaria soledad a sí mismo para cada cual prever su porvenir (Cfr. EG 179). Lo cual es una tarea ardua pues “las pasiones, los apetitos,

los intereses gritan de ordinario con más fuerza que la vocación” (EG 179). Pero, estrictamente, estar ensimismado simplemente significa no dejarnos llevar por las circunstancias, aislarnos de ella para pensarnos en ella, para descubrir en la circunstancia el yo auténtico.

Ensimismarse es quitarse del mundo para verse transparentemente en su relación con él. Esta capacidad imaginativa exclusivamente humana es clave para llevar a cabo la vida que cada yo debe llevar y para llegar a ser, como ya hemos afirmado, el que ya se es. Descubrir la vocación no es, por lo tanto, algo psicológico. Es descubrir el quién es el yo y en qué medida puede llevar a cabo su proyecto.

2.4 VOCACIÓN Y LIBERTAD

Como cabría esperar, la libertad orteguiana no se parece en lo más mínimo a la capacidad de elegir caprichosamente entre la enormidad de posibilidades que plantea la vida. Si bien este estado en el que el hombre se ve obligado a elegir entre un abanico de posibilidades está en su filosofía, lo cierto es que eso es más condena que alivio.

“El mundo es una pura imposición, una pura fatalidad; pero no impone posibilidades determinadas, sino un cierto margen, un amplio repertorio de ellas; a partir de este margen deja a la libertad indeterminada, no la inclina por ninguna en concreto” (Martínez Carrasco, 2011, 162).

La verdadera libertad de Ortega está estrictamente vinculada con la vocación. La libertad será la condición de posibilidad de que el yo llegue a ser el que tiene que ser. Por lo tanto, la elección que se tome entre las posibilidades equitativas no es indiferente. La acción es verdaderamente libre cuando el sujeto reconoce, acepta y elige lo que necesariamente tiene que hacer y necesariamente tiene que ser (Cfr. Martínez Carrasco, 2011, 136).

A) Libertad como condena

La libertad para Ortega es una condena porque el yo, nunca pleno, obliga a elegir inexorablemente. El ser humano es obligatoriamente libre. De esta manera,

la fatalidad de la libertad tiene su origen en que el yo ya es algo, pero algo que tiene que realizarse. Es una fatalidad retrospectiva, que surge de que el yo que ya se es no esclaviza su porvenir, sino que el ser futuro emerge de la libertad (Cfr. HG, 139).

Vocación y libertad no se pueden entender separadamente: porque el yo ya es algo, es libre y porque el yo es libre, puede llegar a ser ese algo. Esa es la tensión vital entre necesidad y libertad que el yo experimenta a cada instante.

Soy libre. Pero entiéndase bien, soy por fuerza libre, lo soy quiera o no. La libertad no es una actividad que ejercita un ente, el cual aparte y antes de ejercitarla tiene un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado. Lo único que hay de ser fijo en el ser libre es la constitutiva inestabilidad" (HS, 49).

B) Decisión y elección

El fatal dilema frente al que se encuentra el hombre es, en última instancia éste: "Ser fiel o no a su destino" (Cfr. 135, 2011, Martínez Carrasco). Una cosa o la otra, no hay una actitud intermedia. Ese situarse en una de esas dos alternativas vitales es decidir. La decisión vital y fundamental es contestar sí o no: "Si somos un proyecto vital somos también, inseparablemente, el que decide o no su aceptación" (Martínez Carrasco, 2011, 135).

En línea con Gutiérrez Simón, sostenemos que hay dos aspectos en el que el hombre goza de libertad en la trayectoria vital. Y nosotros los vincularemos a la distinción entre decisión y elección. Ortega no traza el límite entre ambos conceptos, pero el uso que hace de ellos da pie a que los consideremos diferentes. Esta distinción es la que introduce el matiz entre los dos aspectos de la libertad planteados.

El primero de ellos es el fundamental y es el que vinculamos a la "decisión", que hace referencia a "aceptar o no el camino que nos marca nuestra vocación" (Cfr. Gutiérrez Simón, 122). "El yo auténtico es algo que, quiera o no, se le impone, sin que pueda hacer nada, excepto decir que sí o que no" (Martínez Carrasco, 2011, 160). El "decidido" es el que está, desde luego e íntegramente, puesto a su destino, que lo ha aceptado" (NSHP, 166).

La decisión es la aceptación o el rechazo de la vocación, que, en su estricta individualidad, exige ser una cosa en cada momento y no cualquier otra. De esta manera, podríamos decir que la decisión es previa a la elección. Aunque no ha de tomarse esto en un sentido temporal, sino más bien de radicalidad. Lo cierto es que la mejor manera de entenderlas sería simultáneamente: en cada elección concreta hay una decisión con respecto a la vocación.

Así pues, queda dicho que el segundo sentido de libertad lo vinculamos a la elección. Tiene que ver con el camino hasta la plenitud del yo una vez que esa vocación ha sido aceptada (Cfr. Gutiérrez Simón, 122). Una vez más, no se ha de entender ese “haber sido aceptada la vocación” como algo anterior. Digamos que la elección es el tomar partido concreto por algo en la concreta circunstancia. Tiene más que ver con la “libertad para elegir los medios hacia nuestro objetivo vital”. En cada elección hay una decisión en la que está en juego lo esencial: “Para vivir hay que elegir; pero no se trata de una mera elección vacía, sino que en esa elección está en juego el propio ser” (Martínez Carrasco, 2011, 129).

Circunstancia y libertad:

Esta distinción tiene que ver, además, con el margen que la circunstancia deja a la libertad. La circunstancia posibilita las opciones vitales al mismo tiempo que las limita (Cfr. Gutiérrez Simón, 122). Las posibilita en el sentido de que es en el quehacer humano en el mundo cuando éste se reconoce libre y, por lo tanto, responsable de su destino.

Al yo se le presentan simultáneamente multitud de opciones concretas y, de todas ellas, una será la correcta y las demás no. Esas opciones no son estrictamente presentes. El hombre tiene presentes virtualmente las futuras determinaciones de su vida. De ello se encarga la facultad humana que es la imaginación, auténtica fuente (como ya se ha señalado anteriormente) del conocimiento.

Y esas opciones que al hombre se le presentan son circunstanciales, no absolutas y, en este sentido, podemos matizar el carácter absoluto de la libertad humana. Es absoluta en cuanto a la decisión primaria de si se es fiel o no a su

destino, pero no lo es materialmente, pues la circunstancia se presenta como impedimento al yo de realizar lo que quiera.

Así pues, la circunstancia limita en un doble sentido: en la elección entre cantidad determinada de posibilidades que se le presentan al yo y como impedimento radical a llegar a ser plenamente. Es la circunstancia la condena que hace de la libertad fatalidad:

“Sois fatalmente libres porque no tenéis más remedio, queráis o no, que escoger vuestro destino en la holgura y el margen que os ofrece vuestra fatal circunstancia” (LM, XII, 75)

Así como las ideas encontraban acomodo entre los huecos de las creencias, la relación entre circunstancia y libertad parece ser análoga: las posibilidades entre las que el yo puede elegir son las que se encuentran entre los huecos de la circunstancia. “El mundo es una pura imposición, una pura fatalidad; pero no impone posibilidades determinadas, sino un cierto margen [que] deja a la libertad indeterminada” (Martínez Carrasco, 2011, 162).

Ese cierto margen abre la puerta a la decisión correcta o errónea o, lo que es lo mismo, a la aceptación o rechazo de la propia vocación o, en otras palabras, a la vida plena o condenada.

Vida falseada:

Llevar a cabo una vida falseada puede tener un doble origen: voluntario o involuntario. En el primer sentido, es responsabilidad del mal ejercicio de la propia libertad:

El hombre no puede tener más que vida auténtica, la reclamada por su vocación. Cuando su libertad le hace negar su yo irrevocable y sustituirlo por otro arbitrario, arrastra una vida sin saturación, espectral (PGDD, 75).

No obstante Ortega también plantea la posibilidad de que las circunstancias le sean tan adversas a un hombre que nunca pueda ser el que es o tomar la buena decisión:

Sería un error creer que la vocación de un hombre coincide con sus dotes más indiscutibles (...) A veces la vocación no va en el sentido de las dotes, a veces va francamente en contra (PGDD, 70)

Que el hombre no pueda realizar su vocación porque la circunstancia se le presenta como un muro infranqueable o que un hombre corrupto esté llevando a cabo su vocación (es decir, la posibilidad de una vocación perversa) son algunos de los problemas que plantea su doctrina de la vocación.

C) Relación entre vocación y libertad

Como ya se ha señalado, es en la inadecuación entre el yo radical y el efectivo que obliga a actuar, es decir, a elegir, de donde surge el contenido moral de la filosofía orteguiana. Un tema que ha sido fuente de disputa entre los comentaristas de Ortega pero que queda aquí señalado, pues el objetivo de este trabajo no es tal.

Lo que está claro es que Ortega no es un relativista, y el carácter metafísico-ético que tiene su concepto de vocación así lo revela. La libertad actúa en una doble dimensión, que ya hemos explicado, y es en la primera de ellas en la que su vínculo con la vocación es esencial. Es un vínculo disyuntivo: sí o no, aceptación o rechazo de la propia vocación si las circunstancias lo permiten.

En este sentido, podemos establecer dos niveles de libertad para ver en cuál de ellos somos libres. El nivel del yo, en primer lugar, es “irrevocable en nosotros” (LG, 328) y necesario. Impone un yo que afecta al yo efectivo en su discurrir libre. En este nivel, se es libre pero no se llevan a cabo estrictamente actos voluntarios. Sólo cabe la aceptación o el rechazo libre y la justificación no tiene cabida porque no hay acción voluntaria. En un segundo nivel, en el de la acción concreta de un sujeto concreto, la libertad se extiende tanto como el abanico de posibilidades que la circunstancia permite. Aquí ya no hay sólo aceptación o rechazo, sino múltiples posibilidades que se traducen en acciones concretas y voluntarias cuya realización exige justificación.

De esta manera, la voluntad es raíz de la libertad sólo en un cierto sentido. Mientras que el acto voluntario emana del yo y tiene una dependencia del sujeto

que aduce razones; el yo manda al sujeto, manda sobre la voluntad aunque ésta pueda desobedecer el mandato (Cfr. LG, 329).

En definitiva, el yo, que “actúa en regiones mucho más profundas que nuestra voluntad” (LG, 328), tiene una vocación impuesta. El yo elige libremente si realiza esa vocación en las acciones concretas que lleva a cabo en la circunstancia de su vida.

D) Relación entre conocimiento y libertad

Partiendo de que el conocimiento es de carácter creencial, como ya hemos explicado, frente al pensamiento, que es actitud vital, procederemos ahora a explicar por qué el conocimiento está vinculado a la libertad. Aunque ya hemos explicado que en cada elección hay una decisión en la que el hombre se juega su ser, añadiremos ahora que para elegir bien es necesario conocer bien. Con respecto a los dos niveles de libertad que ya hemos identificado en línea con Gutiérrez Simón, ahora nos situamos en el segundo, el de la libertad a la hora de elegir en la circunstancia concreta, es decir, en el de la elección.

Por otra parte, con respecto a los dos niveles del conocimiento que identificamos anteriormente, nos encontramos ahora en el del concreto conocer que asume un mundo específico que mantiene un ser permanente y casa con nuestra razón. El hombre lleva a cabo esta asunción en el actuar en la concreta circunstancia. Por lo tanto, conocimiento y libertad entran en relación en la en el actuar del hombre, donde tiene que ver el abanico de posibilidades que tiene para desarrollar su yo en el mundo.

Todo creer implica un comprender el mundo en sus (...) posibilidades reales referidas al sujeto que sea el caso (...). Es un comprender el mundo en sus posibilidades (...). Comprender es también un proyectar posibilidades propias (Larrea Jaspe, 65).

La vocación “no es un centro que pueda ser aislado”, sino que implica una mochila de creencias acerca de sí mismo y una comprensión (o conocimiento) del mundo. Por eso, al hablar de vocación hemos de tener en cuenta los elementos de la estructura vital que se ‘espacian’ y temporalizan (Cfr. Larrea Jaspe, 65). La

libertad se desarrolla en un mundo concreto, en un espacio y en un tiempo, que el hombre ha de conocer para, en el ejercicio de su libertad, elegir acertadamente la vida dirigida hacia su vocación.

III. LOS LÍMITES DE LA FILOSOFÍA DE ORTEGA Y GASSET

Como ya se ha mencionado con anterioridad, la filosofía de Ortega y Gasset aunque sí presenta una unidad, no se puede considerar un sistema en el que los conceptos encajan como las piezas de un puzzle.

Es la suya una filosofía abierta, “de ahí que a veces pueda surgir de la lectura de los textos orteguianos una sensación de contradicciones no resueltas, de aspectos que no cuadran del todo, de vacilaciones y vaguedades” (Martínez Carrasco, 2014, 515). El objetivo ahora es mostrar esas contradicciones, más intuitivas que claramente definidas, siempre teniendo en cuenta que Ortega acostumbra a mostrar las dos caras de la moneda para que ésta acabe cayendo de canto.

3.1 LOS LÍMITES DE SU FILOSOFÍA

Preguntarse por los límites de la filosofía de Ortega es hacerse las preguntas clásicas que Ortega resuelve de una forma original. Tal vez sea algo tramposo preguntarse por los límites de la trascendencia en su filosofía para acusar problemas cuando esto se hace desde la pregunta por el ser, pregunta que el filósofo se hace siempre huyendo de la suposición de algo tal como el ser.

El error más grande de toda la tradición filosófica hasta Kant ha sido presumir que las cosas tienen un ser ellas por sí. De ese modo se hacía del ser una ‘hipercosa’ de carácter fantástico (QC, 154).

Es complejo asumir la postura según la cual el hombre está abierto a las cosas y estas al hombre, dándose ser mutuamente, como sostiene Ortega. Aunque en su pensamiento de juventud puede inclinarse más hacia un construccionismo neokantiano que no accede al *noúmeno*, en la evolución de su pensamiento apunta a que esas filosofías neokantianas le parecían “forzadas” (Lasaga Medina, 31) y avanza hacia una noción de ser ejecutivo, es decir, sólo hay ser para el yo (Cfr. QC, 125-126).

Entender esto en un sentido idealista es la primera cuestión espinosa de la filosofía orteguiana, pues, estrictamente, parece que el hombre nunca va más allá de sus propias ideas. Pero Ortega cifra la trascendencia en la realidad radical que es la vida:

En la vida humana va incluso toda otra realidad, es ella la realidad radical, y cuando una realidad es la realidad, la única que propiamente hay, es, claro está, trascendente. (EG, 122)

Como ya hemos señalado más arriba, la realidad radical es el yo y ésta es trascendente. El yo trasciende su propia subjetividad hacia el objeto y lo constituye como tal. Por otra parte, la realidad que se le presenta a ese yo trascendente inmediatamente también trasciende su propio ser, pues igualmente forma parte de la vida:

“El modo inmediato en que se presenta la realidad con la que el hombre se encuentra (...), lo puramente presente, como el conjunto de lo captado por la percepción sensible inmediata, como el ser-nos, el ser como ejecutividad, como lo que se reduce a ser pura actuación sobre mí (...) tienen un sentido de intermediación u originalidad que se podría caracterizar como trascendental, es decir, se refieren a un momento que es real como condición explicativa o razón de ser del mecanismo interpretativo posterior, pero no forman parte en cuanto tales (...) de la concreta experiencia del hombre en su vida cotidiana” (Martínez Carrasco, 2014, 519).

Así pues, no se debe entender la trascendencia en la filosofía orteguiana como un proceso de salida del yo en dirección a lo sobrenatural, sino que la trascendencia de la que habla Ortega tiene lugar a un nivel intramundano en el que el objeto se trasciende hacia el sujeto y éste hacia aquel, de tal manera que los dos se explican mutuamente en la unidad de la vida.

“Vivir es algo que acontece entre dos entes que no son ni realidades íntimas ni independientes ontológicamente hablando: el yo del hombre y la circunstancia o mundo (...). Yo no soy mi vida. Ésta, que es la realidad, se compone e mí y las cosas. Las cosas no son yo ni yo soy las cosas: nos somos mutuamente trascendentes, pero ambos somos inmanentes a esa co-existencia absoluta que es la vida” (Lasaga Medina, 93).

La trascendencia en Ortega es, pues, un trascenderse del yo hacia el objeto porque el hombre herido siempre es abierto a lo que le es otro. Se ve obligado a actuar, también intelectualmente, frente a lo otro. Al hombre se le presenta el ser fenoménico como algo extraño y necesario, por lo tanto va hacia él irremediabilmente: “La empresa vital consiste (...) en fundir el mundo y su persona” (EG, 218).

A) La imposibilidad de conocer

Siguiendo a Alejandro Martínez en *Náufragos hacia sí mismos* llegamos a comprender lo útil y esencial que es la distinción entre *ser para* y *ser por sí*. Ambas dimensiones del ser van siempre a la par y el afán de Ortega por dejar esta unión bien clara hace que se centre sobre todo en el *ser para*. Martínez sostiene que “aunque el sujeto es el centro de la configuración del mundo, éste mantiene un estatuto metafísico propio, sin llegar a asimilarse o derivarse totalmente de aquel (...) Las dimensiones son realmente distintas e irreductibles” (Martínez Carrasco, 2011, 70).

En la filosofía de Ortega no deja nunca de sobrevolar el fantasma del *noúmeno* incognoscible, metafísicamente real pero cognoscitivamente supuesto, hipótesis, tan nada que es puro enigma. Que se hace presente como pura ausencia.

Y ese fantasma no desaparece ni en su pensamiento maduro, como en el *Hombre y la gente*, donde se plantea qué puede ser (si es que puede ser algo) eso que llamamos “cosas”: “Por sí primariamente son con independencia de nosotros y que si nosotros no existiéramos ellas seguirían lo mismo (...) Esto es ya más o menos suposición” (HG, 75). Y la suposición no es conocimiento, porque, así como lo imaginado por el yo puede confrontarse con la realidad encontrada, un supuesto tal como el ser no es susceptible de ser refrendado con la realidad.

¿Pero qué pasa con el ser de las cosas si quitamos al hombre del mundo? Estrictamente, esta pregunta no tendría cabida en la filosofía de Ortega. ¿Qué mundo, qué ser es el que queda si quitamos la realidad radical que es la vida? Pero lo cierto es que inevitablemente el filósofo deja ver en alguno de sus textos la respuesta a esta pregunta. ¿Una pregunta sin sentido? Tal vez, pero inevitable. Tan

inevitable como que el filósofo madrileño necesita señalarla una y otra vez aunque sea para acusar su sinsentido.

“El ser de las cosas, en cuanto ser propio de ellas aparte del hombre, es sólo una hipótesis, como lo son todas las ideas científicas” (HG 85). Ortega le da al ser el carácter de la idea, de ser suposición, pues no se muestra inmediatamente. Y buscar otra respuesta a la pregunta por el ser de las cosas sería simplemente continuar con el esfuerzo estéril de aquella ciencia cartesiana llamada ontología que durante veinticinco siglos se extenuó en encontrar ese ser de las cosas (Cfr. HG 85).

“No nos ocupemos de qué son en absoluto las cosas, suponiendo que las cosas sean en absoluto. Nos limitamos rigurosa y metódicamente a describir lo que las cosas son patentemente –por lo tanto, no hipotéticamente- ahí, en el ámbito de la realidad radical primaria que es nuestra vida, y hallamos que, en él, el ser de las cosas no es un presunto ser en sí, sino un evidente ser para” (HG, 86).

B) Ser como enigma

Sabemos que para Ortega la realidad radical es la vida, unidad vital en la que las cosas y el yo trascienden el ser sujeto y objeto para co-existir. Pues bien, siguiendo con la distinción entre *ser para* y *ser por sí*, podríamos decir que al hablar de esa coexistencia vital estamos en la dimensión del *ser para*, estrictamente a lo único que se le puede atribuir el vocablo ser: el sujeto es para el objeto, éste es para aquel y ambos son inmanentes a la vida.

Pero, si Ortega utiliza esa misma distinción, asumimos que es porque está señalando algo. Y ese algo es que “la realidad auténtica (...) no tiene figura, no tiene un modo de ser, es puro enigma” (IC, 43). Si en cuanto a la realidad radical que es la vida, podemos hacer afirmaciones en positivo, a la hora de hablar del *ser por sí* sólo podemos hablar en negativo, sólo podemos decir que no nos es.

Siguiendo a Martínez Carrasco, diremos que se puede hablar de un ser más allá del inmediato y que la creación de mundo por parte del yo frente a la problemática circunstancia se apoya en la idea de la “*sí-mismidad* de cada cosa, es

decir, que cada realidad que en él se encuentra es un algo en sí mismo, con independencia de qué es para el hombre” (Martínez Carrasco, 2014, 521).

Por un lado, diremos que, al yo le es patente su vida, la cual ha de conocer; y por otro, desconoce radicalmente por qué hay vida y, aún más, por qué ésta debe ser realizada: “La vida no nos la hemos dado nosotros” (HG, 48).

C) Superación del idealismo

Ortega, ya en su pensamiento maduro, con su original perspectiva, evita caer en una filosofía que consista en un mero idealismo de hombre ‘solitarios’ que viven en un mundo constituido por sus propias ideas y que no acceden a la realidad. El mero constructivismo Ortega lo supera a través de dos puntos: el ser como problema y el filosofar como solución.

Si el mundo es algo positivo de lo que se puede hablar y que se comparte, la pregunta por el ser es problema, pero en ese ser problema no deja de ser referencia al yo y es ahí, según Ortega, donde está la clave de su postura filosófica intramundana pegada a la realidad. La clave es que incluso preguntarse por el ser de lo que se nos presenta es actuar sobre ello, es decir, filosofar.

Tenemos, pues: el ser originario, la realidad primera de la cual forma parte mi circunstancia consiste en su servirme o estorbarme, en ser facilidad o dificultad para mi vida. No es para mí primero una cosa que está ahí por sí y sin referencia alguna a mí, y que luego me resulta útil o perjudicial (...). De modo que existir para mí y existir en absoluto son sinónimos (...). Un ser que ya no es servicial, a saber, lo que llamamos cosa, un ser en sí y por sí, supone, fíjense bien en eso porque es decisivo, supone que yo me he hecho cuestión de qué le pasa a la silla cuando no es silla, cuando no la uso; pero esa nueva ocupación con ella distinta del sentarse, es también hacer con ella algo, a saber: inquirir su ser, por tanto, filosofar (...) Sigue pues el ser de lo que me rodea consistiendo en su referencia a mí (...), su actuar sobre mí (...). Esa pequeña variación entre mero “ser para mí” y “actuar sobre mí” rebasa radicalmente todo idealismo (QC, 120-123)

3.2 EL PROBLEMA DEL SOLIPSISMO

Ortega define el hecho social como “uso”, como conjunto de convicciones compartidas por una comunidad que le son impuestas tanto como la circunstancia. En ese sentido, lo social es irracional y coercitivo por ser extraindividual (HG, 16). Es natural que Ortega utilice estos atributos para definir lo social y diga que estrictamente no es vida humana cuando lo que entiende por vida humana es “lo que al hacerlo lo hago porque tiene para mí un sentido, es decir, lo entiendo” (HG, 14).

Este planteamiento presenta dos problemas: por un lado, el problema del solipsismo pues, si todo lo es para un yo que otorga sentido, el yo queda encerrado en sus ideas. Pero como ya sabemos, el yo no está constituido sólo por sus ideas, sino, en gran medida por las creencias vigentes. Entonces, surge el segundo problema: ¿De dónde surge lo social? Lo compartido es un gran problema en su propuesta porque no sólo el yo está fuera del otro, sino que también el mundo de ese yo está fuera del mundo del otro. Son radicalmente forasteros (HG, 82).

A) El solipsismo del yo

Siguiendo a José Lasaga Medina, observamos cómo la visión orteguiana de la vida humana como radical soledad es problemática para la socialización del hombre. Si es mediante el quedarse solo como el hombre accede a una experiencia de vida auténtica, la sociabilidad humana no es algo espontáneo. En el fondo hay una visión de la vida humana como radical soledad (Lasaga Medina, 157).

El planteamiento de Ortega en este punto resulta algo paradójico pues la sociedad es lo extraño al yo que, al mismo tiempo, le constituye. El mundo es estrictamente el mundo del yo, algo interior e imaginario que existe por obra y gracia de cada uno (Cfr. IC, 44). Esa existencia imaginaria es posible por el proceso cognoscitivo por el cual es yo se reconoce a sí mismo en su relación con la circunstancia y la ordena con ideas propias. Desde la perspectiva radicalmente individual de Ortega parece difícil superar el aislamiento del yo cuando lo realmente valioso en la vida es el autoconocimiento en la lucha individual de cada cual con la circunstancia.

B) La corporeidad como intersubjetividad

El problema esencial para Ortega en este punto es que el otro hombre no es para el yo otra cosa que circunstancia, algo externo que le afecta:

“Nuestra alma, nuestro cuerpo, las cosas en torno o mundo físico, los demás hombres o mundo social, con los que concretamente son según lo que signifiquen referidos a nuestro yo” (LG, 329).

Los otros no son más que cuerpos, algo físico que, como la circunstancia, le afecta. ¿Cómo acceder a ellos? Ortega no tiene más remedio que encontrar en la corporeidad del otro la solución al problema del solipsismo. “Nuestro cuerpo hace que sean cuerpos todos los demás y que lo sea el mundo” (HG, 80).

El otro se presenta siendo “sólo una figura y unos movimientos corporales” (HG, 97) a través de los cuales el yo intuye algo individualísimo más allá: su pensar, su sentir, su querer y otras tantas operaciones estrictamente humanas.

La vida del otro no le es al yo patentemente una vida radical, sino más bien una presunta vida como la suya pero que no es la suya, pues no puede vivirla. Si lo que el yo percibe, hace, piensa lo hace siempre desde su individualidad, el otro yo no deja de ser una hipótesis, una “realidad presunta” (HG, 102). Parece que Ortega tiene la misma actitud hacia la radicalidad del otro yo que hacia la realidad más allá del ser fenoménico.

El otro se le presenta al yo incluso antes que el propio yo, pues, como ya hemos señalado, el hombre vive volcado hacia fuera y sólo después se pregunta por quién es y cómo debe actuar. De esa manera, lo primero que percibe el yo es un *alter tu* que hace al yo descubrir que es otro como aquel y que el *alter tu* es, en realidad, un *alter ego*. “El *ego* concreto nace como *alter tu* (...) en ese plano de realidad segunda que es la convivencia” (HG, 174).

Pero el conocimiento del otro, nunca será radical tal y como el yo puede llegar a ser transparente a sí mismo. Ortega supera el problema del solipsismo por la vía física, da un salto del yo a lo corpóreo demasiado forzado. Lo único que le es realidad al yo es el cuerpo del otro. El otro se presenta, pero se presenta como cuerpo que actúa y es expresivo. Desde esa expresión puedo suponer que es otro yo.

3.3 LA TRASCENDENCIA EN LA VIDA TRÁGICA

La trascendencia de la que habla Ortega no tiene nada que ver con la superación de los límites que lo natural pone para acceder a lo sobrenatural donde encontrar consuelo, tal y como hacía el cristianismo (EG 140). La trascendencia de Ortega es del objeto al sujeto y del sujeto al objeto, es decir, hace referencia a la superación de la dicotomía de los dos elementos que condicionaron el filosofar durante demasiados siglos y que llevaba a preguntarse por el ser de objeto y sujeto separadamente en vez de preocuparse por lo que realmente sucede, que es la vida. Desde su perspectiva vitalista, Ortega plantea una trascendencia que supera la distinción ficticia, radical e irreconciliable entre objeto y sujeto que la filosofía precedente hipostasió, para acabar en la inmanencia de la vida, que solo puede ser vivida trágicamente.

La tragedia de la vida proviene del hecho de que el hombre puede falsearse, es decir, que tiene vocación y es libre. “Tal vez, lo más trágico en la condición humana es que puede el hombre intentar suplantarse a sí mismo” (PGDD; 55). El hombre tiene que descubrir en la “ruina” de su vida quién es para construirse a sí mismo a través de la facultad de la imaginación que le presenta su vida posible (PGDD, Cfr. 54). Y tendrá que encajar esa vida posible con la vocación.

La vida es tragedia porque es tensión constante entre el hombre y su destino: “Lo más interesante no es la lucha del hombre con el mundo, con su destino exterior, sino la lucha del hombre con su vocación” (PGDD, 55). La tragedia de la vida proviene por lo tanto de la obligatoriedad de actuar, de realizar un yo que ya se es, que ha de ser descubierto y llevado a cabo.

La vocación, en suma, anticipa toda una vida con todos sus lados, facetas y dimensiones, sólo no anticipa, claro está, lo que procede de la circunstancia. Anticipa íntegramente el que tengo que ser, pero no anticipa el que luego, en choque con la circunstancia, resulto ser. Por eso, “yo” *no* soy la circunstancia sino precisamente lo otro que ella. Por eso, toda vida es trágica en su esencia: porque es contradicción, porque tener que realizar mi vocación que soy yo en lo que no soy yo, en el mundo, en el contra-yo. En este sentido, puede decirse que la vida es

traición esencial y enajenación: vivir es hallarse entregado al enemigo, al mundo. (QC, 138).

El problema último de la filosofía orteguiana es que hay un permanente problema irresoluble que suscita la acción, por eso lo que más propiamente se puede decir de la vida es que es drama. Hay una vocación presente al hombre en su vida, pero que estrictamente éste desconoce de dónde viene. Le es evidente que “la vida no nos la hemos dado nosotros” (HG,48), pero el interrogante que ello suscita es irresoluble. La vocación, en su origen, es radical misterio y contradicción. Y la vida, por lo tanto, es tragedia.

Como en el teatro clásico griego, la vida es tragedia porque, de alguna manera, hay un elemento que encamina inexorablemente una cierta vida en un cierto escenario hacia un fin desconocido que se funde con la acción, esto es, con el drama.

3.4 LA SALVACIÓN DE LA VIDA TRÁGICA

Los límites de la filosofía de Ortega y Gasset se descubren principalmente desde fuera de su concepción de vida, pues esta es toda la realidad y exclusivamente desde donde se filosofa. Por eso, para llegar a comprender la actitud vital que propone para la salvación es necesario asumir algo central, y es que la vida tiene valor en sí misma.

A) Actitud deportiva

La actitud deportiva es la actitud vital por excelencia. Esta propuesta vital constituye lo que Lasaga Medina denomina “ética del esfuerzo deportivo” que tiene como fin la felicidad.

Mientras la vida es una encontrarse irremediabilmente con algo, la actitud ética frente a esto es el jugar con, un experimentar la vida en la acción mediante la que se va descubriendo lo real en sus nuevas posibilidades. Entonces, se va gestando y revelando poco a poco de manera más o menos confusa la vocación (Cfr. Larrea Jaspe, 59).

De esta forma, la actitud deportiva encuentra sus guías, por un lado, en la medida aristotélica y por otro, en la vitalidad nietzscheana (Lasaga Medina, 70-71). Esto plantea una vida con un ideal que debe guiar la acción, la cual, al mismo tiempo, debe surgir de la más radical libertad y tiene valor en sí misma.

El juego, como la vida, es un fin en sí, y, al mismo tiempo, es la realidad exigente que lleva al yo a esforzarse. La adecuada actitud ante la vida ha de ser síntesis entre esfuerzo y juego, angustia y empresa, valle de lágrimas y estadio deportivo (Cfr. EG, 218).

Quedémonos, pues, en un justo medio, cuando hacemos teoría y tratamos con ideas, entre la abrumadora seriedad de la vida, del vivir, y la irresponsable liviandad del jugar. Ese justo medio es el deporte, que tiene del vivir el riguroso esfuerzo y tiene del jugar el albedrío con que se emprende (SRH, 26).

En la actitud deportiva hay un punto de aceptación de las reglas del juego. Éstas están ahí inexorablemente, pero los participantes las aceptan libremente. El esfuerzo deportivo recuerda que aunque la vida consiste en encontrar los medios para llegar a ser el que se es, ésta nunca deja de tener valor por ser vida. Tiene valor por sí misma aunque nunca sea completamente sí misma, éste es el auténtico carácter trágico del vivir que el esfuerzo deportivo acepta sin complejos.

Vivir es caminar hacia una meta. La meta no es mi caminar, no es mi vida; es algo a que pongo ésta y que por lo mismo está fuera de ella, más allá (RM, 204)

b) Filosofía como salvación

Como ya se ha dado a entender esa salvación pasa por encontrarse a sí mismo y entender cuál es su actitud frente a cada cosa. Para ello el hombre utiliza irremediabilmente la herramienta fundamental del entendimiento y, más concretamente, la filosofía y la metafísica (Martínez Carrasco, 2011, 196).

Una vez más, Ortega va en contra de la tradición precedente. Si ya afirmó que el hombre conoce porque no le queda más remedio y que la duda surge del vivir (y no al contrario, como Descartes asentó como paradigma); en línea con estas afirmaciones “subversivas”, es pertinente señalar aquí que la “verdad es un

medio para la vida” (Martínez Carrasco, 2011, 197) y no al contrario. La filosofía tiene una dimensión instrumental.

De este modo, Ortega plante que en el vivir en último término sólo hay una alternativa: “O ser filósofo o ser sonámbulo” (BF, V, 278). Y en el camino del filósofo el yo encuentra la salvación, una salvación que, una vez más, consiste en caminar por el lugar correcto, no en romper la cinta de la meta. No es difícil advertir que aquí se encuentra la elección fundamental. Una vez más, el ejercicio de la libertad donde el yo se la juega. O una vida en un estadio estético, más o menos arbitrario, o una vida en la que el hombre, en claro consigo mismo y consciente de su ser herido, actúa según el que es en la circunstancia.

Y la apuesta por la filosofía, actitud humana de salvación, surge en la absoluta soledad del hombre ensimismado. El yo se ve radicalmente inseguro ante lo totalmente otro y esto le impulsa a filosofar. “La filosofía es retirada, *Anábasis*, arreglo de cuentas de uno consigo mismo, en la pavorosa desnudez de sí mismo” (HG, 144-145). Por eso la salvación supone la reconciliación con lo extraño, la ubicación del yo en el mundo y la resolución parcial de la duda profunda: “La solución, la salvación es encontrarse, volver a coincidir consigo, estar bien en claro sobre cuál es mi sincera actitud ante cada cosa” (EG, 110).

CONCLUSIÓN

Una vez expuesta, en primer lugar, la doctrina de Ortega y Gasset a través de la explicación de conceptos centrales como “vida”, “yo”, “circunstancia”, “mundo” o “sociedad”; hemos entrado a ocuparnos de un concepto nuclear pero disperso en su obra: la vocación. Este concepto aleja a Ortega de un relativismo existencial arbitrario y manifiesta el peso metafísico y ético de su filosofía. Hemos intentado mostrar su relación con otras cuestiones antropológicas centrales como son la libertad y el conocimiento. Además, hemos mostrado los diferentes niveles desde los que Ortega piensa una misma cuestión, así pues, hemos explicitado distinciones que el filósofo intuitivamente asume al hablar de cuestiones como realidad, conocimiento, libertad o voluntad. Por último, hemos visto qué solución plantea desde su perspectiva vitalista al problema que es la vida, al que constantemente alude a lo largo de su obra. Y esa salida es tangencial, como toda su filosofía. Va más en la línea de la metáfora que de elemento último que funda un sistema filosófico. La actitud deportiva es una ingeniosa metáfora que contiene el problema trágico de la vida y la disposición humana al actuar.

Hemos señalado, en primer lugar, la filosofía como condición humana ante la problemática del yo en la circunstancia y, en segundo, el esfuerzo deportivo como actitud resolutoria. Algo que nunca deja de ser actitud, es decir, una disposición entre la tragedia y la salvación.

La noción de vocación es, como ya se ha mencionado innumerables veces en este trabajo, central pero dispersa en su obra, apertura del yo pero inmanente a la vida, solución al problema de la vida pero problemática en sí. Tiene un halo de trascendencia religiosa siempre insatisfecha e imposible. Esta noción manifiesta que en la filosofía de Ortega está siempre ausente la línea de cierre, la de las “ultimidades”. Como sostiene Lasaga Medina en *Ortega y Gasset. Vida y filosofía*, recuperando a Antonio Regalado García en *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, parece que el filósofo madrileño supo vislumbrar la dimensión trascendente del universo, pero jamás se sirvió de tal cosa como punto de partida para justificar “lo que hay”. Ortega fundó su ontología valientemente en el vacío, en una experiencia nihilista de la realidad desprovista de Ser, constituida sólo por el

afán de ser, de llegar a ser el que se es: por la vocación (Cfr. Lasaga Medina, 180-181).

BIBLIOGRAFÍA

- Martínez Carrasco, Alejandro. 'Náufragos hacia sí mismos', Eunsa, Barañáin, 2011 Martínez Carrasco
- Ortega y Gasset, José. 'El hombre y la gente', Alianza Editorial, Madrid, 1996 HG
- Gutiérrez Simón, Rodolfo. 'Sobre la interpretación del concepto orteguiano de vocación', Revista de Estudios Orteguianos Nº 31. 2015 Gutiérrez Simón
- Lasaga Medina Medina, José. 'José Ortega y Gasset. Vida y filosofía', Biblioteca Nueva, Madrid, 2003 Lasaga Medina
- Ortega y Gasset, José. 'En torno a Galileo', Alianza Editorial, Madrid, 1982 EG
- Ortega y Gasset, José. 'Pidiendo un Goethe desde dentro', Madrid, Biblioteca Nueva, 2004 LGDD
- Ortega y Gasset, José. 'Meditaciones del Quijote', Alianza, Madrid, 1987 MQ
- Ortega y Gasset, José. 'Sobre la razón histórica', Alianza, Madrid, 1979 SRH
- Ortega y Gasset, José. 'Historia como sistema', El Arquero, Madrid, 1975 HS
- Ortega y Gasset, José. 'Ideas y creencias', Espasa-Calpe, Madrid, 1955 IC
- Ortega y Gasset, José. 'Papeles sobre Velazquez y Goya', Alianza, Madrid, 1980 LG
- Ortega y Gasset, José. '¿Qué es conocimiento?', Alianza, Madrid, 1984 QC
- Ortega y Gasset, José. 'No ser hombre de partido', Revista de Occidente, Madrid, 1959 NHDP
- Larrea Jaspe, Beatriz. 'El sentido de la vocación en Ortega'. 'El primado de la vida (cultura, estética y política en Ortega Y Gasset)', Servicio de Publicaciones de la UCLM, Ciudad Real, 1997 Larrea Jaspe
- Martínez Carrasco, Alejandro. 'Conocimiento conceptual y filosofía en Ortega', 'Pensamiento', vol. 70, Nº 264, 2014 Martínez Carrasco
- Ortega y Gasset, José. 'El hombre y la gente [Conferencia en Rotterdam]', Obras Completas, Revista de Occidente, Madrid, 1983 HGR
- Ortega y Gasset, José. 'Unas lecciones de metafísica', Obras Completas, Revista de Occidente, Madrid, 1983. LM
- Ortega y Gasset, José. 'Bronca en la física', Obras Completas, Revista de Occidente, Madrid, 1983. BF
- Ortega y Gasset, José. 'La rebelión de las masas', Espasa, Barcelona, 2013 RM

