

*Stoa*  
Vol. 11, no. 22, 2020, pp. 10–32  
ISSN 2007-1868

## VIDA HUMANA Y VOCACIÓN

Human life and vocation

JOSÉ LASAGA MEDINA  
UNED y Fundación José Ortega y Gasset  
jlasagam@gmail.com

RESUMEN: Si comprendemos el núcleo del proyecto teórico de Ortega como el intento de pensar una filosofía más allá del idealismo, tendrá su *experimentum crucis* en el éxito o el fracaso a la hora de descubrir, más allá del yo-conciencia o subjetividad, una forma del yo que, sin negar la evidencia de que se da en primera instancia como conciencia de sí, descubra por detrás de esa constitución inicial, una realidad más compleja. Como ingrediente de la vida humana, en articulación con el mundo, es el yo un proyecto o programa de vida libre que se revela como *vocación*. Se trata de que nuestra vida, que “se nos da sin hacer”, debe, o mejor, tiene que adquirir una determinada figura de existencia. El imperativo de Píndaro, que preside la ética de Ortega, “llega a ser el que eres”, encierra ese mandato de ejecutar en la circunstancia la llamada que nos cursa nuestro destino, de dar vida al “personaje” ideal que cada cual lleva dentro.

PALABRAS CLAVE: Ortega y Gasset · realidad radical · ética · vocación · destino

ABSTRACT: If we understand the core of Ortega’s theoretical project as the attempt to think of a philosophy beyond idealism, its *experimentum crucis* in success or failure, beyond the self-consciousness or subjectivity, a form of the self that, without denying the evidence in the first instance as self-awareness, discovers behind that initial constitution, one more reality of the window. As an ingredient in human life, in articulation

Recibido de 3 de marzo de 2020  
Aceptado de 29 de marzo de 2020

with the world, it is the project or program of free life that is revealed as a vocation. It is that our life, which is given to us without doing”, must or better, has to acquire a certain figure of existence. The imperative of Píndaro, which presides over Ortega’s ethics, “becomes who you are”, encloses that mandate to execute in the circumstance the call that our destiny takes us, to give life to the ideal character”that each one has inside.

KEYWORDS: Ortega and Gasset · radical reality · ethics · calling · destination

## 1

Lo que llama Ortega a partir de 1930 “yo-vocación” como ingrediente de la vida humana en su dimensión metafísica, es decir como realidad radical que acontece, es el motivo de reflexión de lo que sigue.

¿Qué realidad subyace a ese algo de nuestra vida que designa el término “vocación”? Sin duda, hay que situarla en el horizonte de una antropología filosófica sin espíritu o si se prefiere, sin sujeto.

Las posibles respuestas a la pregunta qué es el hombre, tienen entonces que asumir que no sirve ninguno de los recursos teóricos que el platonismo ha promovido a lo largo de la historia occidental, en especial el recurso a un alma, sede del conocimiento. Tampoco a sus hipóstasis tales como “razón” o “espíritu” en cualquiera de las acepciones que dichos términos han tenido en las filosofía moderna desde el *cogito*, el sujeto trascendental kantiano y el espíritu hegeliano. Más allá del platonismo, solo hay dos caminos que la filosofía occidental ha tenido que explorar para no seguir haciendo trampas con la categoría de sujeto.

- (1) Pensar el serio la identidad animal subyacente a lo humano, que siempre estaba ahí, es verdad, pero maquillada religiosamente o “explicada” científicamente o sublimada, etc.
- (2) Aceptar que nuestro yo es una construcción histórica y social que depende, en última instancia, del lenguaje y de las elaboraciones culturales que la humanidad ha ido segregando, cuyo origen remoto está en el mito y en cualesquiera otras formas de memoria social.

El yo-proyecto-vocación, el ingrediente que junto con la circunstancia o mundo forma parte de la realidad radical que es “mi vida”, es la respuesta de Ortega al problema de la identidad humana, a ese sí mismo que parece

estar presente en todos los actos de nuestra vida, a veces, solo, la mayor parte del tiempo en compañía del otro o rodeado de la “gente”. La pregunta metafísica por el sujeto carece de sentido en una filosofía que concibe la realidad última como un fluir de acontecimientos que tienen un comienzo y un fin inaprensibles, misteriosos, absurdos (sin sentido), como son el nacimiento y la muerte: este una leyenda que me cuentan; aquella una caída de telón que no llego a vislumbrar. Pero sí tiene razón de ser preguntarse por quién es ese sí mismo que habita su vida. Y a esa pregunta responde Ortega con su teoría del yo-vocación.

## 2

Hay que reconocer que hay muchas descripciones de la estructura de la vida humana como realidad radical y de sus categorías. No siempre son coincidentes, fueron escritas con cierto toque de improvisación y acaso no estén bien argumentadas. Es una de las insuficiencias del ensayismo —o no suficiente sistematismo— de Ortega. Sin embargo dejó en sus análisis datos y argumentos como para reconstruir un modelo de esa complejísima realidad que es “mi vida”. En su esquemática estructura de yo/circunstancia o mundo, aquella contiene todo cuanto hay, en el sentido de que cualquier cosa que uno pueda mentar o representarse, aparece necesariamente como una realidad radicada en la realidad radical (e insustancial) que es el acontecimiento de mi vivir: “La vida, que es siempre de alguien, es para ese alguien lo absoluto. Todo lo demás que existe llega al través de su vida, dentro de su vida” (IV, 302).<sup>1</sup>

De ahí la conveniencia de distinguir los planos de realidad que podemos establecer en cada uno de los ingredientes de nuestra vida.

Respecto de la circunstancia, Ortega distingue en varios lugares, pero especialmente en “Ideas y creencias” tres planos

- el plano de la cultura formada por lo que llama ahora Ortega “mundos interiores”. Estos mundos interiores se componen de ideas, en el sentido de “ocurrencias” o “representaciones. No están en el mundo sino en la cabeza de las gentes
- el plano de las creencias, suelo de nuestra vida, desde el que actuamos y que es a lo que llamamos convencionalmente “realidad”; están en el

<sup>1</sup> Todas las citas se dan por *Obras completas*, 2004-2010, Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, correspondiendo el romano al volumen y el árabe a la página.

mundo bajo la forma de usos sociales e interpretaciones inconscientes que funcionan *como* si fueran la realidad misma  
 - y por debajo un plano al que llama Ortega de “realidad enigmática”, esto es, de cosas o “alcos” antes de toda interpretación. A este plano lo denomina “circunstancia desnuda”.<sup>2</sup>

En lo que respecta al yo, el otro polo de realidad al que Ortega se refirió en un texto primerizo como “fondo insobornable”<sup>3</sup> pero que a partir de *¿Qué es filosofía?* llama proyecto de vida o “vocación”, también hay que distinguir tres aspectos o dimensiones. Según Rodríguez Huéscar,

1) El proyecto en que se está ya al encontrarse uno viviendo, el cual no es “nuestro” en ningún sentido, pues ni yo lo he hecho o “inventado”, ni me constituye (...), sino que he sido alojado en él por otros (mis padres, educadores, la sociedad, etc.); 2) el proyecto que yo forjo, invento o elijo: el proyecto que se hace; y 3) el ‘proyecto’ que se es y que podemos nombrar de diversos modos: destino personal, vocación, “fondo insobornable”, misión individual, etc.<sup>4</sup>

En lo que sigue nos vamos a interesar, exclusivamente, por ese “proyecto que se es” o que me constituye, y que, por definición, está situado más allá de mi voluntad, deseos y estimaciones.

### 3

En 1932, año en que Ortega abandona la política y vuelve a la filosofía, redacta uno de los ensayos más complejos y decisivos de su filosofía. Como siempre, fue un texto *de circunstancias*, escrito bajo la presión del tiempo, pues la revista alemana, *Die neue Rundschau* que se lo había pedido necesitaba sacar el número en la fecha del centenario de Goethe. Hablamos de “Pidiendo un Goethe desde dentro”.

José Ortega comenzaba su carta al editor alemán de la *Die neue Rundschau*, que le invitaba a participar en el homenaje a Goethe, espetándole que

<sup>2</sup> Por ejemplo, véase *En torno a Galileo*: “circunstancia desnuda, compuesta de puros y desazonadores enigmas...” (VI, 416). Todas las citas se dan por *Obras completas*, 2004-2010, correspondiendo el romano al volumen y el árabe a la página.

<sup>3</sup> Lo caracteriza como un “yo profundo”, contrapuesto a un yo convencional, fruto de la educación. Véase II, 216 y 224 y ss.

<sup>4</sup> *La innovación metafísica de Ortega*, Madrid, Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, p. 171.

“no estamos para centenarios”. Reflexionar sobre la presencia del clásico que cumple cien años está bien, a condición de situarlo en nuestro presente: la crisis europea, crisis de nuevo formato. Por primera vez en los tres últimos siglos no lo era de crecimiento. Las sombras no venían del futuro; el europeo “desespera precisamente del pretérito”. Goethe debía ser convocado ante un *tribunal de náufragos*. La metáfora de la vida como naufragio y la cultura como esfuerzo natatorio aparece por primera vez aquí y guarda una importancia relación con su interpretación del yo-vocación.

¿Cómo acercar a Goethe a la circunstancia del naufragio europeo caracterizado poco antes como inducido por la “rebelión de las masas”, es decir, por el fracaso de las minorías? Ortega nos da la pista en el título de su ensayo: reparemos en lo que significa ese “desde dentro”. Nada sustancial de suyo, una especie de dedo índice que señala una dirección a nuestra atención: miremos no el dentro de un hombre, que nos conduciría a sus entrañas simbólicas, a su corazón, alma o carácter, en resumen, a sus vivencias restauradas, sino al interior de una vida, un yo y su mundo; no el interior de un ente sino el de un drama, no el dentro de una cosa sino de un acontecimiento, “*no el dentro de Goethe sino el dentro de su vida, del drama de Goethe*”, donde “vida” significa concretamente “... *la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es.*” (V, 125).

A mi juicio, una de las dificultades mayores para comprender la metafísica orteguiana reside en el error en que se cae al confundir su vida con el hombre que la habita, en este caso la vida de Goethe con el hombre “Goethe”. Su vida es algo que hizo no un hombre sino un yo en una circunstancia.

Insistiré: “Hombre” es el término que designa una entidad biológica, un animal perfectamente identificado por las taxonomías al uso, un miembro de una especie, cuya esencia general viene dada por tales o cuales características. Mientras que una vida es una unicidad irrepetible, articulada en un yo y el mundo que habita. Del yo hay biografía; del “hombre” biología, de su cuerpo y psicología de su “alma”. En un texto posterior, en su ensayo biográfico sobre Vives, describe Ortega la vida humana como “un drama, porque de lo que se trata en toda humana existencia es de cómo un ente que llamamos *yo* que es nuestra individual persona y que consiste en que se hace proyectos para ser, de aspiraciones, en un programa de vida —acaso siempre imposible— pugna por realizarse en un elemento extraño a él, en lo que llamo la circunstancia” (IX, 511).

De lo dicho se sigue que el yo no es el hombre. Lo reitera en otros lugares. En el *Goethe* le advierte a su corresponsal:

Ese yo que es usted (...) no consiste en su cuerpo, pero tampoco en su alma, conciencia o carácter. Usted —le dice Ortega a su interlocutor alemán— se ha encontrado con un cuerpo, con un alma, con un carácter determinados (V, 124).

Cuerpo y alma forman parte de la circunstancia, entendida formalmente como el sistema de facilidades y dificultades que encuentra ante sí un yo para hacer su vida. De ahí que, para transmitir a su lector esta difícil idea que propone del yo personal, insista Ortega en subrayar que el “sí mismo” no consiste en ninguna de las facultades intelectuales con que la tradición suele identificarlo: la razón o la voluntad. Estas son potencias psicológicas de las que se sirve el yo para llevar a cabo el proyecto que es.

Este proyecto en que consiste el yo no es una idea o plan ideado por el hombre y libremente elegido. Es anterior, en el sentido de independiente, a todas las ideas que su inteligencia forme, a todas las decisiones de su voluntad. Más aún, de ordinario no tenemos de él sino un vago conocimiento. Sin embargo, es nuestro auténtico *ser*, es nuestro destino (...) somos indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse (V, 125).

¿Qué *proyecto* es ese? Aquí comienzan las dificultades en torno a uno de los ingredientes más escurridizos de la filosofía orteguiana.

1) Si soy un proyecto es que no soy todavía, al menos no plenamente, con la consabida identidad que nos presta el sentido común. Quizá no sea tan evidente que nuestro yo, el de cada cual, es único, idéntico y transparente. Cada uno de nosotros, suponemos, tiene una identidad, pero es posible que no se entregue ni a la introspección ni a las categorías de la tradición racionalista, incluidas las de la ciencia natural, pensadas para plasmar meras cosas. Pero nuestra vida no es cosa, sino acontecimiento, un ahora que viene de y va hacia, un instante presente que bascula entre un *ya no* y un *todavía no*. Tendríamos que decir, más bien, que no existo sino en tanto que me esfuerzo por llegar a ser.

2) Ese yo ha dejado de ser la famosa “cosa pensante” cartesiana o la mónada leibniziana; tampoco es el teatro psicológico de Hume, el hueco en donde comparecen las ideas impulsadas por sus leyes de asociación, ni la estructura trascendental del yo puro kantiano ni mucho menos la conciencia individual objetivada en espíritu que se despliega en el tiempo para realizar su propia

sustancia. Es posible que no posea más realidad que la que tienen los proyectos concretos que el ser humano hace a cualquier hora del día; la realidad que tiene un propósito cuyo sostén es la intención que revela o el deseo y la voluntad en que se objetiva; también las palabras que lo describen, las imágenes que lo acompañan, los instrumentos con que cuenta para su ejecución, en fin, la decisión de llevarlo a cabo y las dificultades que pueden dar al traste con él. Pero en la descripción que acabo de hacer no aparece el elemento más misterioso de ese “proyecto”: que no es elegido por uno mismo entre un elenco de posibles proyectos, que no es “programado”, sino que le llega a uno de algún sitio y se le impone. (Lo que proyecta no es “proyectable”).

3) Vivir es *tener que* realizar un proyecto, que uno no elige libremente y que es por tanto, “forzoso”. En efecto, si la vida es formalmente drama como se dice en el curso *En torno a Galileo* (VI, 387), o un “puro acontecimiento de carácter dramático”, como dice en otras ocasiones. La descripción clásica de nuestra vida como drama, en donde se subraya ese elemento del destino que tratamos de explicar ahora, está en la lección IX de *¿Qué es filosofía?* Ahí se la describe como la experiencia de ser arrojado a un escenario en donde se está representando una obra para la que no nos han preparado, aun cuando tenemos que responder: “Un símil esclarecedor fuera el de alguien que dormido es llevado a los bastidores de un teatro y allí, de un empujón que le despierta, es lanzado a las baterías, delante del público. Al hallarse allí, ¿qué es lo que halla ese personaje? Pues se halla sumido en una situación difícil. . . En sus líneas radicales, la vida es siempre imprevista. No nos han anunciado antes de entrar en ella —en su escenario, que es siempre uno concreto y determinado—, no nos han preparado” (VIII, 356).

De acuerdo con esta coincidencia de estructuras entre “nuestra vida” y una representación teatral —más adelante se hace extensiva a la novela— la mejor manera de caracterizar al yo es identificarlo con un *personaje*, como los personajes del teatro o de las películas, que interpreta un *actor*, donde el actor es el hombre o la mujer de carne y hueso, al que la gente se dirige con nuestro nombre. No somos uno sino al menos dos: el *yo-actor* que responde de la interpretación en el escenario de la vida, inserto en un cuerpo que le ata a la circunstancia de “las tablas” y el personaje que tiene que interpretar el primero y que le es impuesto. Si el actor es el yo-ejecutivo, que vive en el rompeolas de lo social, sometido a sus influencias, el personaje es el yo-ensimismado, inspirador de un proyecto que el actor tendrá que luchar por realizar a golpe de esfuerzo y decisión, aunque quizá no pueda nunca, bien

porque el mundo no le deje, bien porque el actor no acierte a interpretar las reclamaciones de su personaje.

El paralelismo entre vida y obra de arte en que Ortega parece moverse no es nuevo. El precedente más claro es Goethe y sobre todo Nietzsche.<sup>5</sup> Pero creo que se mueve aún en el horizonte romántico de la idea. Por el contrario, Ortega evita identificar al yo ejecutivo o al yo ensimismado con el “autor” de la vida. Escapa así al error de atribuir al yo el papel de sujeto que planea, más o menos conscientemente, su proyecto vital. La propia vida es totalidad y “sujeto”. El yo es un invitado, no el dueño de la casa. Dicho de otra forma, el proyecto de vida no está escrito en ningún libro ejemplar, como cree el fatalista. El texto se va escribiendo a medida que se vive. La vida es la escritura y no al revés. No somos los autores de nuestra existencia. El libre arbitrio del yo personal no es una libertad soberana, aunque sí responsable. Nuestras propias intenciones y proyectos nos desorientan en ocasiones y el viviente tiene que preguntarse, en cualquier momento del día, “¿qué camino seguiré?”<sup>6</sup>

De entre todos los términos que emplea Ortega en los varios ensayos que dedicó a profundizar en su teoría del yo, tales como proyecto, personaje programático, programa de vida, anticipación, reclamación, tarea, misión, exigencia de ser, trayectoria vital, figura imaginaria o inexistente aspiración, el más completo y preciso, del que se sirve, ya en “Pidiendo un Goethe...”, es el de *vocación*, entendiendo el término en su sentido etimológico, como una voz que nos reclama a cumplir un “programa de existencia”. En el siguiente ensayo biográfico que escribió Ortega desde el exilio argentino en 1940, “Juan Luis Vives y su mundo”, dio la más completa, aunque también la más misteriosa, descripción de la vocación:

El yo de cada uno de nosotros es ese ente extraño que, en nuestra íntima y secreta conciencia, sabe cada uno de nosotros que *tiene* que ser. Esa íntima conciencia constantemente nos dice quién es ese que tenemos que ser, esa persona o personaje que tenemos que esforzarnos en realizar, y nos lo dice con una misteriosa voz interior que habla y no suena, una voz silente que no necesita palabras, que es, por rara condición, a un tiempo monólogo y diálogo, voz que como un hilo de agua,

<sup>5</sup> A título de ejemplo mencionemos que Nietzsche elabora la idea de una “productividad originaria” del yo en su *Tercera Intempestiva: Schopenhauer como educador*: “Cada uno de nosotros lleva dentro de sí una productividad original, única, que es el núcleo mismo de su ser (...) A los más tal cosa les resulta insoportable, porque, como ya quedó dicho, son perezosos, y porque toda singularidad va acompañada de una cadena de esfuerzos y sobrecargas” (Ed. de Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000 p. 49).

<sup>6</sup> “Entre los pocos papeles que dejó Descartes a su muerte hay uno, escrito hacia los veinte años, que dice: *Quod vitae sectabor iter?* Es una cita de unos versos de Ausonio...” (V, 297).



asciende a nosotros de un hontanar profundo, que nos susurra el mandamiento de Píndaro: “llega a ser el que eres”; una voz que es llamada hacia nuestro más auténtico destino; en suma la voz de la vocación, de la personal vocación (IX, 445).

Puede que sea la más completa pero no es más satisfactoria que otras descripciones anteriores o posteriores. Y es que estamos en el límite de lo que puede ser descrito con imágenes, metáforas o conceptos. Que nuestra conciencia o intimidad es un juego de voces —no sabemos cuántas con exactitud, pero desde luego, al menos dos—, es algo que la sabiduría occidental ha aceptado desde que Sócrates hablara a los atenienses de su *daimon*.<sup>7</sup>

Para llegar a alguna claridad hemos de retener dos datos: la referencia a Píndaro y la descripción de la vocación como una llamada o reclamación “hacia nuestro más auténtico destino”. (Repárese en que allí donde se habla de la “vocación” surge espontáneamente el término “autenticidad”. Más adelante volveremos sobre ello).

#### 4

La vocación es un concepto vacío, puro continente que se llena en la concreción de cada vida. Hay que reconocer que apenas se puede ir más allá de las metáforas con que describe esa consistencia del yo como vocación. El problema, uno de los problemas, es el de saber cuál de todos esos modelos imaginarios de “yo” con los que soñamos despiertos es nuestro verdadero yo. Dicho de otro modo, ¿cómo reconocer al “personaje” si los gestos, las palabras, las decisiones son del “actor” que interpreta en medio del mundo-escenario, rodeado de los otros? Al actor pertenece la exterioridad behaviorista, los hechos que es posible observar, registrar, recordar. Es la dimensión factual y pública que tiene toda vida humana. Pero las intenciones, la inspiración, el sentido final de nuestros actos son del personaje y son casi siempre equívocos. En ocasiones resultan más opacos para uno mismo que para alguien que observe nuestra vida desde fuera. El auto-engaño nunca está descartado. Para responder a esta decisiva cuestión de cómo reconocer al personaje auténtico que

<sup>7</sup> Pero el *daimon*, como el alma de Agustín es una cosa o una “cuasi-cosa” como le gusta decir a Ortega. De ahí que tenga tanta importancia la novedad que este introduce en su doctrina del yo: su des-entificación, si se me permite la expresión: “Cuando miro (...) esa supuesta intimidad mía, lo que hallo es mi paisaje psíquico, pero no mi yo. Este no es una cosa, sino un programa de quehaceres, una norma y perfil de conducta”. (IV, 426).

hemos de interpretar Ortega observa desde la trayectoria de Goethe: “Sólo sus sufrimientos y sus goces le instruyen sobre sí mismo” (V, 130).

Por tanto, el sí mismo solo se aclara *a posteriori* en el choque con lo que va pasando. Es la resistencia de la circunstancia, los imprevistos que el azar depara a nuestros planes, lo que le revela a uno mismo la deseada identidad que aspira a ser. En un breve texto, “Goethe, el libertador”, Ortega rechaza expresamente la interpretación agustiniana de la verdad interior que no había sido del todo cuestionada por las novedades que trajo consigo la modernidad, al fin y al cabo fundada sobre el cogito cartesiano; no cuestiona, pues, la necesidad de “ensimismarse”, pero se trata tan solo de una condición necesaria, no suficiente. Pues “nuestro fondo es más abismático de lo que suponíamos. Por eso no hay forma de capturar nuestro «yo mismo» en la intimidad. (...) Si yo pudiera vivir dentro de mí, faltaría a lo que llamamos vida su atributo esencial: tener que sostenerse en un elemento antagónico (...) en las circunstancias”. Y añade con cierta ironía que el único ser que se permite el lujo de estar siempre “dentro de sí mismo” es Dios. . . que “se da el gusto de *ser* sí mismo”. Y concluye: “Pero la vida humana es precisamente la lucha, el esfuerzo, siempre más o menos fallido, de ser sí mismo. . .” (V, 147). (Prestemos atención a esa leve alusión al fracaso).

La vida es constitutivamente quehacer y ese sí mismo que ocupa nuestra intimidad no es una cosa, una sustancia, un alma. Es más fácil decir lo que no es la vocación pero que necesita para manifestarse, algo así como sus condiciones de posibilidad desde la estructura del yo viviente: los instrumentos del yo:

“Porque eso que llamamos nuestro «yo» y que es el protagonista en el drama de cada vida no es el alma. El alma es sólo un aparato inmaterial, psíquico, con el cual vivimos, como vivimos con nuestro cuerpo y con las cosas que nos rodean y de que hacemos utensilios para nuestra vida: el alma es nuestra máquina de pensar, con sus ruedecitas que llamamos sensación, memoria, entendimiento, y es nuestro automóvil para obrar, con su motor que llamamos voluntad, que quiere esto o aquello, que no quiere ni esto ni aquello; automóvil que, a la postre, funciona merced a esa maquineta de preferir que todos llevamos dentro y que simbolizamos en un como relojito de carne que está visceralmente al lado izquierdo de nuestro cuerpo —que constantemente está prefiriendo una cosa a otra, desdeñando la una y enamorado de la otra—, con su incansable y patético tic-tac, tic-tac. ¡Nuestro corazón y la máquina de preferir!” (IX, 445)

No creo que Ortega usara ingenuamente el concepto de máquina. Me parece claro que desea indicar que alma, corazón espíritu son nombre que indican funciones dentro del todo de nuestra vida. La única fuente de sentido (biográfico) es por tanto, la vocación. Y si la vocación no es, aunque dependa de esa compleja máquina psíquica de nuestra vida que es nuestra alma, quizá haya que decir que es algo tan poco sólido, desde un punto de vista sustancial, como un estilo (en el sentido artístico del término).

## 5

La “vocación” puede ser entendida como un modelo de búsqueda de una incógnita que permanece oculta en el fondo de la propia intimidad, pero adonde no se llega mediante introspección, sino actuando en lo otro que yo, en el mundo, y volviendo desde la alteración en las cosas y en los prójimos, al ensimismamiento en donde, ahora sí, meditamos acerca del grado de “verdad personal” que nuestras acciones nos revelan.

La conexión entre vocación y destino, estaba ya en *Meditaciones del Quijote* (1914) que “la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre” (I, 756).

“Vocación”, “reclamación”, “llamada” son términos metafóricos que proponen buscar el sentido de nuestra existencia en el interior de ella no de nuestra intimidad. En última instancia, dicha llamada no consiste sino en sentir o experimentar un deseo de ser bajo una determinada figura y estilo de vida; pero en el bien entendido de que no basta con la idea, sino que nuestra vida exige su ejecución: no imaginar que se es, sino serlo efectivamente. Deseo y frente a él resistencia de la circunstancia que nos facilitará la empresa, la alterará, la dañará o, incluso, impedirá. Por eso nuestra vida es simultáneamente libertad y destino. Este no es la fuerza divina o azarosa, exterior e inconmensurable, que doblaba las vidas humanas, sino, por un lado, la coerción que la vocación ejerce sobre mi vida “tienes que ser...”; y por otro el mundo que heredo como sistema impuesto de facilidades y dificultades. Ello hace que la vida humana sea radicalmente libre, tanto que es puro quehacer y decidirse a ser. Para vivirla contamos con los recursos que nos ofrece la sociedad en que nacemos; también los modelos de vida que poetas, filósofos, fundadores de religiones han inventado. Ortega menciona una amplia lista de los programas vitales que la civilización ha ido fabricando, desde el “bodhisatva” hindú al gentleman inglés, pasando por el aristócrata homérico del siglo vi, el buen

republicano y el estoico de Roma, el asceta medieval, el humanista del Renacimiento, el hidalgo español del xvi, el *honnête homme* francés del xvii, el poeta-pensador-romántico de la Alemania del xviii-xix, etc.<sup>8</sup> La vida humana ha necesitado siempre de una “inspiración” extra-natural. Para Occidente la filosofía platónica y el cristianismo proveyeron de una respuesta lo suficientemente poderosa como para ajustarse a los cambios históricos hasta la modernidad. Desde el xvii el modelo de vida casa peor con la trascendencia y se vuelve, en consecuencia mundano, legitimado socialmente. Lo que las nuevas figuras de vida modernas ganan en transparencia lo pierden en seguridad. Se quedan si “aura” y se vuelven frágiles. Las profesiones y oficios, el arte, la política se convierten en los proveedores de contenidos para los proyectos de vida. Aportan una especie de urdimbre material a la vocación. Pero solo eso. Es importante no confundir la vocación de que habla Ortega con las vocaciones profesionales.<sup>9</sup>

## 6

Es posible que Ortega pensara la doctrina de la vocación como respuesta a la crisis de la modernidad que había detectado en profundidad en *La rebelión de las masas*. En el Goethe conecta ambos asuntos: el de la crisis europea como crisis de todo clasicismo y el de la necesidad de inventar nuevos programas de vida, como Goethe inventó el suyo (aunque fracasara en su ejecución).

La crisis de nuestro tiempo, la de los 30, era social y política pero también de proyectos de vida.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Véase el capítulo VI de *Meditación de la técnica*, titulado “El destino natural del hombre.- Programas de ser que han dirigido al hombre. . .” (V, 578). Todos los modelos que aquí se comentan, se basan en la tradición y, por tanto en experiencias vividas de generaciones pasadas. Después del modelo del “burgués” europeo del XIX que no llega a consolidarse como modelo, la ejemplaridad se desplaza hacia el futuro: surge el mito del “hombre nuevo”, invitado que hace acto de presencia en todas las crisis profundas. No por casualidad fue San Pablo quien acuñó la metáfora por primera vez en la coyuntura de la crisis del mundo antiguo que vio nacer al cristianismo.

<sup>9</sup> “La «vocación» de Ortega no coincide con el uso estándar de esta palabra en el lenguaje contemporáneo. Ese trasunto de teología protestante secularizada, o a medio secularizar, que cristaliza en la noción moderna de *Beruf* tal y como la interpretó Max Weber, no se compadece del todo con lo que Ortega quiere señalar como la «vocación» de alguien”. Max Stern, “Sobre la filosofía moral de Ortega y las dificultades de su recepción”, *Isegoría*, 7 (1993), p. 146. El propio Ortega teme que se le malentenda en esta dirección: “Si por vocación no se entendiese sólo, como es sólito, una forma genérica de la ocupación profesional y del *curriculum* civil, sino que significase un programa íntegro e individual de existencia, sería lo más claro decir que nuestro yo es nuestra vocación” (V, 126).

<sup>10</sup> Quizá convenga recordar que “hombre-masa” es el que no tiene un programa de vida ni concibe su existencia como esfuerzo por realizarlo.

¿De qué repertorio de ideales disponía un joven europeo después de la Gran Guerra para dar sentido a su vida, para cargar la suerte del entusiasmo, más allá de la satisfacción de las necesidades, la búsqueda de placeres, la burla de las ideas recibidas y el rechazo de todo lo que sonara a norma u obligación? Con las religiones en franca retirada, las filosofías de la historia liberal y hegeliana desarboladas desde la crisis finisecular y el darwinismo “cientista” como única verdad oficial que ve la vida humana como una breve y pasajera configuración molecular destinada a evaporarse sin dejar rastro, quedaban las mitologías para consumo de masas o las construcciones de la comunidad de sangre o de tierra: el irresistible mito del “hombre nuevo” que tantas versiones conoció, a derechas e izquierdas, en los años de entreguerras. Creo que es este el contexto en el que tenemos que situar la teoría del yo-vocación: una alternativa —no colectiva, o colectivista, no nacionalista— al nihilismo.<sup>11</sup>

La vida no es sólo azar y destino, sino ensayo y búsqueda. Como el novelista imagina las vidas posibles de sus personajes, así cada cual ensaya para su vida tales o cuales proyectos. Recordemos que “El imperativo de autenticidad es un imperativo de invención”.<sup>12</sup> Claro que la vida está sometida a fuerzas cósmicas e históricas que sobrepasan las propias capacidades, el ridículo poder del individuo aislado. Pero el destino que de verdad cuenta es el destino interior: la fidelidad que el *actor* mostró al proyecto que tenía que ejecutar: llegar a ser en la realidad de nuestra existencia el *personaje* que ya somos en el programa-argumento de nuestra vocación: “llega a ser el que eres”.

<sup>11</sup> En efecto, una alternativa, porque no sólo nos ayudaría no reconocer la inanidad de un yo que ha perdido los privilegios de su origen divino como alma o espíritu, sino que la búsqueda y cumplimiento de una vocación que tan solo está inscrita en nuestro vivir azaroso y en el esfuerzo por “salvar” las circunstancias se convertiría en una exigencia de sentido que valdría para neutralizar el nihilismo originado en la desaparición de la creencia en que el sentido de las cosas humanas, en suma, la continuidad del mundo, está asegurado por no se sabe bien qué dioses o fuerzas históricas. Esto parece situarnos ante la conclusión de que no hay más sentido del que seamos capaces de inyectar en nuestras vidas mediante la disposición a buscarlo y crearlo. Un autor que podría compartir con Ortega este punto de vista es Jan Patočka. Véase sus *Ensayos heréticos*, que han sido traducidos de nuevo: el hombre debe estar “dispuesto a renunciar a la inmediatez del sentido y adoptar el sentido como camino”. Madrid, Encuentro, 2016, p. 119, Tr. de Iván Ortega Rodríguez.

<sup>12</sup> “El imperativo de autenticidad es un imperativo de invención. Por eso la facultad primordial del hombre es la fantasía, como ya decía Goethe, ignoro si dándose plenamente cuenta de ello. Inclusive lo que se llama pensar científico no es psicológicamente sino una variedad de la fantasía, es la fantasía de la exactitud. La vida humana es, por lo pronto, faena poética, invención del personaje que cada cual, que cada época tiene que ser” (IX, 137). El texto corresponde al *Prólogo para alemanes*, redactado en 1934 pero que no publicó en vida. Repárese en que la lectura de la autenticidad como “imperativo de invención” es referido inequívocamente a la teoría del yo como vocación.

## 7

Ortega señala en varios lugares que el citado lema de Píndaro constituiría el imperativo central de su ética:

“La mayor parte de los hombres traiciona de continuo a ese *sí mismo* que está esperando ser y, para decir toda la verdad, es nuestra individual personalidad un personaje que no se realiza nunca del todo, una utopía incitante, una leyenda secreta que cada cual guarda en lo más hondo de su pecho. Se comprende muy bien que Píndaro resumiese su heroica ética en el conocido imperativo *llega a ser el que eres*” (V, 305).

Por otro lado, es evidente que la ética que Ortega prometió escribir alguna vez tendría poco que ver con las éticas derivadas del enfoque idealista que cuelga el deber y la virtud de un imperativo racional. Para Ortega, como para Aristóteles, la ética se tenía que basar en la realidad; pero no en la realidad de una “naturaleza humana” sino en la realidad de los ingredientes estructurales de “nuestra vida”. Y es en tal sentido que la vocación resulta ser el concepto clave de la ética por su función metafísica como “yo” real de nuestra vida. El bien, se dice en la cita, es cumplir con el imperativo pindárico, es decir, ejecutar la propia vocación. No hay vida plena como no hay en este mundo vida bienaventurada. Pero el mandato habla de intentarlo. Traicionar la propia vocación no tiene más castigo que el de “desrealizar” nuestra propia existencia, “entonces, te quedas sin ser nada”, dice Ortega en algún lugar.

La vocación es el momento sintético de la teoría del yo, en donde Ortega finge que pueda haber una voz que nos dice esto o lo otro sobre lo que *debe ser* nuestra vida como realización de nuestro propio yo. Pero las cosas son más complicadas.

Cuando en los cursos de 1930 empezó a elaborar la analítica del yo como proyecto vital —no emplea aún el término “vocación”— reconoce la complejidad del asunto. Para empezar, no se auto-percibe unidad alguna: “En realidad mi yo futuro —dice Ortega— se compone de un cúmulo sumamente cuantioso de caracteres e ingredientes. Es más, algunos de ellos me son a mí mismo desconocidos, quiero decir, no he pensado claramente que los soy. Otros, procuro tapparlos a mis propios ojos” (VIII, 434)

Y también reconoce que el lenguaje —“las palabras siempre genéricas”— no puede captar los matices que constituyen mi identidad individual cuando

asumo roles en la circunstancia: el amor, la profesión, la paternidad, la amistad, la pertenencia a un grupo o a una comunidad, etc. Y aún añade que “hay en la vida una tendencia natural a eludir el plantearse en serio y totalmente la cuestión de «¿quién soy yo?» como futuro” (Ibid.).

Eso que llamamos “yo” se desdobra en un “actor” que encarna a un “personaje” ideal, sacado de un libreto sin autor que se escribe a medida que se actúa. Ya lo hemos dicho.

La etimología del término “vocación” no debe engañar. Nadie llama a nadie. No hay voces. Lo que has puesto con tus “invenciones” y hecho con tus “ejecuciones”, eso es lo que encuentras en tus “ensimismaciones”. Y, entre unas cosas y otras, el misterioso yo construye y destruye y vuelve a construir su propia imagen... a ciegas. Esto es lo que ocurre, según el modelo propuesto al principio, en el plano de la vida-enigma. Pero algo de eso se deja traslucir en forma de “bienestar” o “malestar” íntimos en los planos más superficiales de nuestra existencia, como son el de nuestra vida-creencia y el de nuestras ensoñaciones. En estos el yo-actor se adelanta siempre al primer plano de la escena, es decir, de la vida colectiva, con la réplica lista, réplica que procede del tejido de creencias vigente en nuestra sociedad, de nuestros hábitos sociales, aprendizajes y nuestras habilidades biográficas adquiridas en lo que llama Ortega “experiencia de vida”.

La intimidad creada por el ensimismamiento solo se llena con “experiencia de vida”. El yo va y viene del pasado, con el recuerdo, al futuro, con la imaginación proyectiva, buscando orientación para sus decisiones y posteriormente reflexiona sobre sus actos, justificando lo hecho y lo omitido. Vocación es salvar la circunstancia de acuerdo con un *yo soñado* que remite a un personaje que debería ser un “mejor-yo”. Pero solo acepta el envite de “salvar la circunstancia” quien la acepta, quien comprende que la vida humana es esencialmente limitación, asunción del propio destino. Porque el destino es la finitud de la libertad, como el escepticismo es el destino de la finitud gnoseológica de la que tanto hablaba Gaos.

## 8

En la cita que abría el párrafo anterior se insinuaba la dimensión ética del lema de Píndaro. Esa fue la primera función que asumió en el discurso orteguiano. Pero al cruzarse con el tema del yo-vocación, adquirió el espesor metafísico que hemos comentado más arriba: llega a ser el que eres describe

antes un “es” que un “debe”. Casi podríamos decir, con Rodríguez Huéscar, un “debe” que es un “es” y viceversa.<sup>13</sup> Dejada de lado cualquier lectura esencialista del lema de Píndaro, en el sentido de que pudiera referirse a una entelequia aristotélica que desplegara en el tiempo su *energeia*, llegando a ser en acto, nos queda la interpretación ética del *llega a ser el que debes ser* de acuerdo con un ideal de vida, ideal acordado desde la tradición, los códigos culturales, la racionalidad práctica y sus imperativos, etc.

Y aquí se plantea el problema de si predomina la interpretación metafísica sobre la ética o al revés. Dicho de otra forma, ¿podría ser incompatible la lectura ética del imperativo pindárico con la interpretación metafísica? Desde que Aranguren publicara *La ética de Ortega*<sup>14</sup> se considera que la moral del esfuerzo deportivo que predomina en los veinte y la ética de la vocación que surge en los treinta serían más o menos incompatibles. Píndaro encajaría mejor en el modelo deportivo y no tanto con la versión “existencial” de la vida destinada al cumplimiento de una vocación. Pero no hay duda de que el motivo del poeta griego encaja a la perfección en la teoría orteguiana de la vocación. Las tensiones, entonces, estarían no entre ética y metafísica sino entre una ética vitalista del esfuerzo deportivo y una ética del cumplimiento de un programa de vida.

Las primeras formulaciones de la ética vitalista, dependiente siempre de las tesis metafísicas de *Meditaciones del Quijote*, las formula en dos artículos relativamente breves, “Muerte y resurrección” (1917) e “Introducción a un don Juan” (1920). En la primera formula el imperativo de “ser fiel a uno mismo” que adelanta el principio ético por excelencia, el pindárico, al que se mantiene fiel hasta el final de su obra. Este imperativo de lealtad a las propias vivencias se entiende mejor por lo que niega: se opone a las morales utilitarias heredadas de los ambientes positivistas y al idealismo ético kantiano en lo que tiene de abstracto. La forma de dar contenido al principio de fidelidad consistirá en recuperar la ética del arquero aristotélico, actualizada. El énfasis se sitúa, antes que en la prudencia, en la magnanimidad y en la ilusión. De ahí que conceda tanta importancia a la idea de “esfuerzo deportivo”. El ánimo y

<sup>13</sup> Aludo de pasada a la tesis de Antonio Rodríguez Huéscar en su libro póstumo *Ethos y logos* cuya tesis central queda resumida en los siguientes términos: “... *éthos* y *lógos* son, no solo inseparables sino, en cierto sentido, indiscernibles: el *lógos*, en rigor y en verdad, es decir, en concreto, tal y como funciona en la vida espontánea e inmediata (...) surge, se mueve y actúa dentro de una estructura ética, más aún, pertenece intrínseca y esencialmente a esa estructura” (Madrid, Uned, 1996, pp 44-45, nota 56).

<sup>14</sup> Madrid, Taurus, 1958.



el coraje para salvar la circunstancia junto a la frescura y la ligereza del juego: la extraña síntesis entre la virtud de don Quijote y la virtud de don Juan. Esa primera síntesis la resume Cerezo cuando escribe

Se trata de una ética del *conatus*, del apetito de perfección, donde la inspiración y aspiración para alcanzarla conjugan la ética con la estética, la seriedad del deber autoimpuesto, libérrimo, con la ligereza del arte.<sup>15</sup>

Las siguientes palabras de Ortega no hacen sino corroborar la interpretación de Cerezo:

A las obras verdaderamente valiosas solo se llega por la mediación de este anti-económico esfuerzo: la creación científica y artística, el heroísmo político y moral, la santidad religiosa son los sublimes resultados del deporte (III, 195).

Más allá del tono algo provocador de la cita, Ortega piensa detrás del sustantivo deporte la raíz metafísica de la vida humana que en su indeterminación de ser más (o menos<sup>16</sup>) que naturaleza es libertad de ser. Si ordenamos las tesis de la razón histórica, tomando la de *vida humana como libertad (o indeterminación) de ser* como la originaria de toda su filosofía, no erraremos en la tarea de analizar si la ética del deporte y la ética de la vocación son consistentes.

La ética del esfuerzo deportivo ha quedado asociada en algunos críticos con un modelo moral más o menos irracionalista, de corte nietzscheano: valores vitales y creaciones superfluas, más allá de la necesidad y de las morales del trabajo; en resumen, una ética del talento lúdico y caprichoso. Aranguren, que es la fuente donde han bebido la mayoría de los críticos de este enfoque, planteó en su folleto *La ética de Ortega* la siguiente pregunta: “Cómo ha de entenderse la vida según Ortega: como quehacer moral, responsable, auténtico, o como deporte y juego?” (op. cit., p. 31).

La pregunta sugiere que o una cosa o la otra: o autenticidad o deporte. ¿Pero es que el deporte y el juego no son quehaceres morales que pueden ser responsables y auténticos? Para responder afirmativamente tan solo tenemos que desplazar el sentido habitual que damos a los términos juego, deporte y entenderlos como metáforas de la libertad, contingencia e indeterminación que

<sup>15</sup> “La ética de la alegría creadora”, en *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2011, p. 219.

<sup>16</sup> Aludo de pasada a la hipótesis del animal enfermo que Ortega describió en un “mito” a la platónica en un texto tardío: “El mito del hombre allende la técnica” (1952) pp 811 y ss. Véase mi comentario en “Nostalgia de lo animal”, *Cuadernos hispanoamericanos*, Madrid, enero 2020, pp 3 y ss.

caracterizan estructuralmente a la vida humana de cada cual. Ortega estaba al cabo de la calle del fracaso histórico de las morales del deber y del cálculo utilitario, es decir, del fracaso histórico de los ideales de la modernidad, incluida su versión más decorosa: la Ilustración y sus proyectos emancipadores.

Todo gira en torno a lo que entendamos por “autenticidad”. No es posible entrar hasta el fondo de las cuestiones que plantea, más allá de lo que ya ha sido dicho en el análisis de la vocación. Añadamos que el alcance del término en Ortega es doble: metafísicamente equivale a un imperativo de creación porque como insiste en muchos lugares, la vida se nos da pero se nos da sin hacer; éticamente significa fidelidad a la inspiración del programa vital, esfuerzo en su cumplimiento y justificación en su fracaso.

Hay una cita, de las más usadas, en que Ortega no solo resume su idea de moral, sino que establece un vínculo entre la ética de la ilusión y la de la autenticidad:

Me irrita este vocablo «moral». Me irrita porque en su uso y abuso tradicionales se entiende por moral no sé bien qué añadido de ornamento puesto a la vida y ser de un hombre o de un pueblo. Por eso yo prefiero que el lector lo entienda por lo que significa, no en la contraposición moral-inmoral, sino en el sentido que adquiere cuando de alguien se dice que está desmoralizado. Entonces se advierte que la moral no es una performance suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficiencia. Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida y por ello no crea ni fecunda ni hinche su destino. Para mí la moral no es lo que el hombre debe ser, pero por lo visto puede prescindir de ser, sino que es simplemente el ser inexorable de cada hombre, de cada pueblo. Por eso, desde siempre y una vez más en mis conferencias últimas de Buenos Aires, cuando anunciaba yo un posible curso de Ética —que ya no sé bien si haré— proclamaba como imperativo fundamental de la mía el grito del viejo Píndaro: *genoi' hoios essi* —llega a ser el que eres (IV, 304).

Defendemos pues que la ética del “esfuerzo deportivo”, “práctico”, es una especie de prefiguración de la ética de la vocación.

El concepto de vocación, al que concedemos el puesto de honor en la ética de la segunda navegación, centrada en las categorías —caracterizadas como “existenciales” por algunos comentaristas— de la autenticidad y la justificación<sup>17</sup>, no aparece suficientemente descrito hasta que Ortega desarrolla la me-

<sup>17</sup> El concepto de autenticidad es suficientemente comentado en el texto. En cuanto al de justificación, me conformo con indicar que es el complementario de la autenticidad entendida como cumplimiento

tafísica de la vida humana a partir de los cursos de *¿Qué es filosofía?* (1929) y *¿Qué es conocimiento?* (1929-30), donde aparecen las verdaderas innovaciones, siendo los cursos del 33-34, *Unas lecciones de metafísica*, el intento de organizar en forma de sistema los hallazgos intuitivos en años anteriores. Y para entonces Ortega había dejado de estar interesado en hacer una ética.<sup>18</sup>

Veamos a continuación el rendimiento ético de la idea de vocación a la hora de regular la acción humana.

Partiendo del hecho —que suele pasar inadvertido a muchos analistas— de que la llamada de la vocación no procede exclusivamente de un misterioso “interior”, sino “conjuntamente, de la secreta solicitud de la circunstancia”, es decir, de lo que hacemos e interpretamos en el mundo, la vocación juega en Ortega, concluye Cerezo,

el papel de determinación intrínseca necesaria, que Kant concedía al imperativo categórico. Sólo por ella la vida escapa a la arbitrariedad, al estar anclada en una necesidad moral. La vocación es lo contrario tanto del simbolismo romántico de la mera disponibilidad vital como al necesitarismo naturalista.<sup>19</sup>

Completamente de acuerdo. Y creo que la cosa es tan grave que sin ese anclaje en la vocación la filosofía toda de Ortega se queda en nada. ¿Pero no sobra la palabra moral? ¿No puede ser esa necesidad de cualquier otro tipo: estética o política? ¿No sería mejor hablar de “necesidad metafísica”?

Hay que concederle a la vocación el fondo de misterio que le pertenece. Y hay que concedérselo porque la vocación es el nombre que da Ortega a lo impensado e impensable que hay en el yo, equivalente a lo impensable que hay en el mundo y que colabora en las educciones de sentido que permiten nuevas re-orientaciones en las cosas. Cuando habla Ortega de que por debajo del plano de las creencias, al fin y al cabo interpretaciones (ideas) solidificadas por el uso y el éxito, la vida humana es un puro enigma hay que tomarlo en serio.

de la vocación. La justificación del hombre ante sí mismo, la exigencia de hacer balance de las propias decisiones y de sus consecuencias, es una necesidad interna a toda vida: “El que ha caído en la cuenta —descubrimiento esencial filosófico— de que la vida humana, toda vida humana, no puede existir sin justificarse ante sí misma, en el sentido riguroso de que esa justificación constituye un componente esencial —imprescindible de toda vida—, posee una clave para muchos secretos de nuestra existencia” (V, 37).

<sup>18</sup> En 1928 y 1929, en las lecciones de Buenos Aires y en *¿Qué es filosofía?* promete escribir una ética. Pero en la cita que acabamos de dar más arriba, tomada de “Por qué he escrito «El hombre a la defensiva»” de 1930 duda ya de intentarlo.

<sup>19</sup> “*Pathos, éthos, lógos*”, Revista de Estudios Orteguianos, nº 24, 2012, p. 101.

En el ya citado opúsculo sobre la ética de Ortega, Aranguren ve como una limitación grave el formalismo de la vocación, vinculado a “un formalismo ético de la autenticidad que Ortega no llegó nunca a elaborar íntegramente ni, por tanto, a contrastar en sus aporías (op. cit., p. 47). Ortega fue consciente del riesgo de que se interpretara su ética de la vocación como un formalismo. Pero no lo es a poco que reparamos en que la vocación se cumple en los actos de vida y se auto-regula en la exigencia de justificación ante uno mismo, que es la única manera de ir acertando que cada cual tiene. Además, concibe su ética como una ética “material” de la felicidad. En efecto estamos ante una ética de fines. Cabe reformular el ideal concreto, específico y único de cada vida humana, diciendo que es aquel fin que nunca puede ser subvertido en medio, el único fin necesario. No respetarlo, implica falsificar la propia vida. Por tanto, felicidad no es sino el cumplimiento de la propia vocación

Hay una vocación general y común a todos los hombres. Todo hombre, en efecto, se siente llamado a ser feliz; pero en cada individuo esa difusa apelación se concreta en un perfil más o menos singular con que la felicidad se le presenta. Felicidad es la vida dedicada a ocupaciones para las cuales cada hombre tiene singular vocación (VI, 273).

En cuanto a si Ortega exploró las aporías de su doctrina de la vocación, hay una que ha sido muy comentada, empezando por el propio Aranguren, quien, sorprendentemente, no la juzgó tal. La aporía en cuestión es comentada en el *Goethe*: ¿Puede haber vocación de ladrón? Y Ortega no duda en contestar que sí. Peor en el ben entendido que se trata de un ejemplo para mostrar la dimensión pre-moral de la vocación: “nuestro destino ético será siempre discutible, como todo lo que es «intelectual»”, y así la radicalidad de nuestra vocación, identificada con un destino absoluto: “El hombre cuya entelequia fuera ser ladrón tiene que serlo, aunque sus ideas morales se opongan a ello, repriman su incanjeable destino y logren que su vida efectiva sea de una correcta civilidad” (IV, 130). Pero añade en nota: “El problema decisivo es si, en efecto, el ser ladrón es una forma de auténtica humanidad” (Ibid.). ¿Qué quiere decir esto? Tan solo que posiblemente no pueda ser auténtica una vocación de ladrón. Indirectamente, el problema que aquí queda implícito es el problema del mal en un sentido más profundo que el del mal moral cuyo origen está siempre en la vulneración intencionada de los códigos morales.

Esta pregunta, que plantea una dificultad bien real, no tiene respuesta simple. Ser ladrón, como ser prostituta podrían ser formas de encarar con autenti-

cidad la circunstancia. Pensar que hay una instancia externa a la vida personal que pueda imponerse es inconsistente con los radicales que atribuye Ortega a la vida. Otra cosa son los códigos éticos, que las convicciones religiosas o las convenciones e imposiciones sociales, las mores, puedan imponer al yo. En la dimensión colectiva o pública de “nuestra vida” no rige la autenticidad sino el decoro.

¿Puede haber una verdadera vocación para hacer el mal, para infligir dolor, por ejemplo, a inocentes? Creo que simplemente no se pueden responder a estas preguntas porque la razón, siempre limitada por los principios lógicos, no traspasa su propio horizonte. El problema del mal puede y debe ser pensado pero no pueden establecerse principios basados en leyes fundadas en conocimientos probados.

¿Qué supuestos culturales y que experiencias de vida precisamos para enfrentar el problema de una definición de “mal moral”? Para Ortega podría decirse, porque él lo dice, que el mal moral es no encajar cada cual en su propio destino; y que eso es fuente de otros males.<sup>20</sup> Si para encajar en el propio destino hay que prostituirse o matar inocentes, solo cabe decir que la vida humana como realidad radical contiene la dimensión social —nuestra vida colectiva, tan real como el de la vida individual—, que condiciona el cumplimiento de la vocación, como lo condiciona el azar. El conflicto entre el proyecto personal y las imposiciones sociales siempre está servido, y en épocas de crisis, mucho más. La vida no es un teorema lógico. Quizá cuando Ortega escribió en *Del Imperio romano* ciertas descripciones de la convivencia humana no estaba pensando solo en las “novedades políticas” que habían traído consigo los años treinta sino también en sus propios descubrimientos metafísicos<sup>21</sup>: la indigencia que caracteriza a lo real; o dicho en otros términos, “la oscuridad

<sup>20</sup>“La esencia del pecado (tanto en ética como en estética: querer ser tenido por lo que no se es” (II, 239). Es un texto de juventud, “Ideas sobre Pío Baroja” de 1912. *En Misión de la universidad* (1930) no dice otra cosa: “El pecado original reside en esto: no ser auténticamente lo que se es. . . Solo puede crear una apasionada resolución de ser lo que estrictamente se es” (IV, 327). Y más tarde se aclara qué quiere decir esto de ser auténtico: “Limitarse es la verdad, la autenticidad de la vida. Por eso nuestra vida es destino. ( . . . ) La vida auténtica consiste en la alegre aceptación del inexorable destino, de nuestra incanjeable limitación” (IV, 338).

<sup>21</sup>“La sociedad, conste, es tan constitutivamente el lugar de la sociabilidad como el lugar de la más atroz insociabilidad, y no es en ella menos normal que la beneficencia, la criminalidad. Lo más a que ha podido llegarse es a que las potencias mayores del crimen queden transitoriamente sojuzgadas, contenidas, a decir verdad, sólo ocultas en el subsuelo del cuerpo social, prontas siempre a irrumpir una vez más *de profundis* (VI, 103) Y poco después: “El derecho presupone la desesperanza ante lo humano. Cuando los hombres llegan a desconfiar mutuamente de su propia humanidad, procuran interponer entre sí, para poder tratarse y traficar, algo premeditadamente inhumano: la ley” (VI, 107)

del corazón humano” (Hannah Arendt). No es, pues, el imperativo categórico lo que pudiera limitar los desvaríos de la vocación sino el código penal.

Robar o prostituirse son ya quehaceres determinados socialmente y prohibidos desde ese mismo orden de normatividad. Son usos sociales. La vocación se mueve en otro orden de realidad vital.<sup>22</sup>

Pero Cerezo insiste en situar a Ortega en la hermosa tradición ilustrada, de la que, me da la impresión, nuestro filósofo comenzaba a despedirse. Y lo sitúa cuando afirma ya casi al final de su ensayo:

Como referí al principio, los sentimientos de satisfacción interna o de desagrado ofrecen pautas orientativas acerca del valor interno de nuestro quehacer vital. Pero creo que es preciso ir más lejos y contrastar críticamente el sentido de nuestro quehacer, de un lado con la exigencia inapelable que nos llega del fondo de la vida social, reclamando como necesaria una determinada figura de existencia y del otro, con nuestro originario poder/querer para llevarla a cabo” (op. cit. p. 106).

La estrategia de Cerezo de intentar “apresar” la vocación en las redes de la necesidad racional-práctica para tener un lugar donde encajar un bien moral que obligue al ser humano, como antes le obligaba Dios y más tarde el Imperativo de la Razón, es sugerente pero creo que equivocada. No hay armonía interna en el esquema general de una vida humana. No encajan los planos, aunque podrían. Entonces cabe hablar cabalmente de vida feliz o plena. Las fuentes del sentido son personales y únicas. También misteriosas. Al mismo tiempo que salvan la vida humana en las grandes estructuras de la existencia histórica colectiva, el sentido se malogra y los ruidos destruyen la supuesta melodía originaria. Ni hermoso espectáculo del cielo estrellado, al que solo podemos mirar de reojo por miedo a caernos, ni ley moral en nuestro corazón. Sólo naufragio y enigma, enigma y naufragio. Y, claro está, esfuerzo deportivo.

<sup>22</sup> Ya hemos argumentado que la razón no puede entrar a juzgar lo que pertenece al plano enigmático de nuestra vida. Podemos hacer un paralelismo con uno de los problemas clásicos de la metafísica: Así como la razón no puede demostrar la existencia de Dios, tampoco puede determinar los contenidos de la vocación ni la decisión íntima por la que un sujeto acepta su mandato, su imperio. Vocación entendida como el “fondo insobornable” de un yo o como “llamada” de una metafórica “voz silente” es una X situada más allá de aquello a lo que la conciencia con sus descripciones y reflexiones puede intentar acceder. Es por tanto, en terminología kantiana, una realidad nouménica; y en términos orteguianos, la vocación pertenece al mismo plano pre-creencial de la realidad enigmática.

**Bibliografía**

- Aranguren, J. L., (1958), *La ética de Ortega*. Madrid: Taurus.
- Cerezo, P., (2011), “La ética de la alegría creadora”. En *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, pp. 127-170.
- , (2012), “*Pathos, éthos, lógos*”. *Revista de Estudios Orteguianos*, n 24, pp. 85-108.
- Lasaga, J., (2020), “Nostalgia de lo animal”. *Cuadernos hispanoamericanos*. Madrid.
- Nietzsche, F., (2000), *Tercera Intempestiva: Schopenhauer como educador*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ortega y Gasset, J., (2004-2010), *Obras completas, 2004-2010*. Madrid: Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- Rodríguez, H. A., (1982), *La innovación metafísica de Ortega*. Madrid: Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia.
- , (1996), *Ethos y logos*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.