

INTIMIDAD, EJECUTIVIDAD, PROYECTO*

INTIMACY, EXECUTIVITY, PROJECT

José Lasaga Medina
UNED, España
jlasaga@fsof.uned.es

Resumen: Se trata de examinar el rendimiento del concepto de "ejecutividad" en la obra de Ortega y Gasset, en dos momentos clave: en 1914, cuando formula el programa de su filosofía de la razón vital en *Meditaciones del Quijote* y en los cursos de los años treinta, cuando inicia el despliegue de su filosofía de madurez, asumiendo las implicaciones historicistas de la razón vital. En el breve escrito "Ensayo de estética a manera de prólogo" (1914) reflexiona sobre un problema del arte sumamente concreto: ¿qué cosa es el objeto de la estética? La respuesta le llevará a conectar un esbozo de teoría de la metáfora con cuestiones de epistemología y de filosofía primera. Y, lo que es más importante: Ortega se sirve aquí de tres conceptos llamados a tener en el desarrollo posterior de su obra una formulación decisiva: *ejecutividad*, *intimidad* y *presencia*. Esta es la razón de que persigamos el despliegue de dichos conceptos en las formulaciones de la vida humana y del yo personal cuando intente la sistematización de su filosofía en los referidos cursos de los años treinta y en las publicaciones a ellos asociadas.

Palabras clave: Ejecutividad | Intimidad | Metáfora | Concepto | Esencia | Yo | Proyecto | Vocación | Vida Humana

Abstract: I will examine the concept of "executivity" in Ortega's work in two important moments: in 1914 when he formulates the program of his philosophy of vital reason in *Meditaciones del Quijote* and in the courses of the 1930s when he initiates the unfolding of his late philosophy which assumes the historicist implications of vital reason. In the short essay "Ensayo de estética a manera de prólogo" (1914) he reflects about a problem in art that is extremely concrete: What is the object of aesthetics? The answer will take him to link an outline of a theory of metaphors with issues of epistemology and his primary philosophy. And, what is most important, Ortega uses three concepts that will have a decisive role in his later work: *executivity*, *intimacy*, and *presence*. This is the reason why I examine the unfolding of these concepts in the formulations of human life and of the I when he attempts the systematization of his philosophy in the said courses of the 1930s and the publications associated with them.

Key Words: Executivity | Intimacy | Metaphor | Concept | Essence | I | Project | Vocation | Human Life

* El presente trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación del Ministerio de Investigación y Ciencia, *La "Escuela de Madrid" y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos*, UNED, Referencia FF 12009-11707.

ABREVIATURAS USADAS

En memoria de Antonio Rodríguez Huéscar

1. NOCIÓN DE EJECUTIVIDAD

1.1. A modo de introducción

La idea de ejecutividad aparece en los textos de Ortega hacia 1913, en relación con la presentación al público español de las ideas de Husserl. Analizando la suspensión o reducción fenomenológica, la emplea para caracterizar la "actitud natural" husserliana:

Pues bien, todos los actos de conciencia y todos los objetos de esos actos pueden ser puestos entre paréntesis. El mundo «natural» íntegro, la ciencia en cuanto es un sistema de juicios efectuados de una «manera natural», queda reducido a *fenómeno*. Y no significa aquí fenómeno lo que en Kant, por ejemplo, algo que sugiere otro algo sustancial tras él. Fenómeno es aquí simplemente el carácter virtual que adquiere todo cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva, sin darle carácter definitivo¹.

Un año después, en "Ensayo de estética a manera de prólogo" (1914)², comienza Ortega a emplear el término con un sentido propio, relativamente autónomo al discurso fenomenológico. Bajo la apariencia de una presentación de versos de un amigo, el poeta y pintor José Moreno Villa, compañero de la Residencia de Estudiantes, Ortega improvisaba unas reflexiones de notable calado intelectual, aunque afectadas, a mi juicio, de una imprecisión conceptual que habría de hacer que en el futuro las poco más de diez páginas se convirtieran en campo de polémica especialmente en lo que se refiere a las relaciones de Ortega con la fenomenología, como habremos de ver en lo que sigue.

El primero en llamar la atención sobre el artículo fue Julián Marías: en EE estaría el primer momento de superación de la fenomenología. Dicha superación se apoyaría preferentemente en el uso que hace Ortega del término "eje-

¹ "Sobre el concepto de sensación", I, 631. Las numerosas referencias a Ortega se citan por Ortega, 2004, la nueva edición de OC. El número romano indica el volumen y el árabe la página.

² Ortega, 2004, VI, 247-264. Citaremos en lo sucesivo por EE. Otras abreviaturas: MQ: *Meditaciones del Quijote*; PGDD: *Pidiendo un Goethe desde dentro*; QC, *¿Qué es conocimiento?*; QF, *¿Qué es filosofía?*

cutividad”³. Desde entonces el artículo en cuestión se ha convertido en un lugar privilegiado de atención por parte de comentaristas y críticos de la obra orteguiana, campo de batalla en que decidir *si* y *cuando supera* Ortega la fenomenología husserliana. Por esta razón me apresuro a decir que el presente trabajo no se ocupa de ese debate que, después de las aportaciones de Javier San Martín y Pedro Cerezo⁴ hay que dar por zanjado en lo que respecta a la polémica sobre la superación de la fenomenología⁵.

En realidad me interesa examinar, a modo de hipótesis, el rendimiento del concepto “ejecutividad” en los dos escritos en que más lo prodiga que son el ya referido EE y el curso que Ortega dictó, inmediatamente después de *¿Qué es filosofía?* (1929), *Vida como ejecución (El ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930* (VIII, 197 y ss) que permaneció inédito hasta los años setenta⁶. Y más específicamente me interesa cuando aparece relacionado con el motivo central de su filosofía, la vida humana como realidad primera y originaria, y su estructura interna. Dicho de otro modo, se trata de estudiar del concepto de ejecutividad al pasar de predicarse de la conciencia, como hace en el mencionado ensayo de 1914, a decirse de la propia vida individual tematizada metafísicamente, es decir, como “realidad radical”, lo que comienza a ser frecuente, por unos pocos años, en los cursos universitarios de comienzos de los años treinta.

1.2. Ejecutividad y representación

Lo que me interesa destacar del primero está en tres párrafos que, a pesar de ser algo extensos, prefiero dar en el cuerpo principal del texto:

Yo significa, pues, no este hombre a diferencia del otro, ni mucho menos el hombre a diferencia de las cosas, sino todo —hombres, cosas, situaciones—, en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose. (...)

³ Véase (Marías, 1971). El autor repite lo sustancial de su argumentación en las páginas que dedica a comentar EE en la biografía intelectual que dedicó a Ortega (Marías, 1973, pp. 196-203).

⁴ Cerezo, 1984, pp. 212-218 y 2011, pp. 138-178. San Martín, 1987, pp. 97-137; 1998, cap. IV; 2012, pp. 106-107.

⁵ Además de los autores mencionados, se han ocupado del EE, Philip Silver, uno de los primeros en debatir el problema de la influencia de Husserl y Scheler en Ortega, que reparó en la importancia del mencionado prólogo (1978, pp. 98-101 y 110-121; 1976, pp 23-25); Nelson Orringer (1979, pp. 84-91 y 119-126; Ciriaco Morón Arroyo (1985, pp. 69-84), José L. Molinuevo 1995 (pp. 9-62).

⁶ Las notas del curso fueron publicadas por Paulino Garagorri bajo el título *¿Qué es conocimiento?*, junto con las de otros dos cursos próximos en el tiempo (Ortega, 1984). En las actuales OC se editan por separado en el año correspondiente. Daremos la referencia por la edición de Garagorri, citando por las letras QC, seguidas del número de página.

Todo, mirado desde dentro de sí mismo, es *yo*. Ahora vemos por qué no podemos situarnos en postura utilitaria ante el «yo»: simplemente porque no podemos situarnos *ante él*, porque es indisoluble el estado de perfecta compenetración con algo, porque es todo en cuanto intimidad (I, 668-9).

El texto parece confuso por la ambición teórica que encierra. Hay una idea que despunta: si una realidad está ejecutándose, significa que no podemos estar ante ella en actitud contemplativa: no hay posición ante ella misma en cuanto sí misma sino que, en el mejor de los casos, estaremos frente a una imagen o representación de ella: ante el puro “yo” no podemos situarnos nunca como espectadores “porque es todo en cuanto intimidad” (Ibid.) Aquí el término “ejecutar” designa el modo o forma de ser de un yo-cosa, propiedad constitutiva que surge de pensar los entes como “intimidad” —realidad de dentro a fuera— que no acepta frente a ella otro ser —otra intimidad— en actitud contemplativa. Si reparamos en que “yo” no tiene aquí sentido cognoscitivo o psicológico referido al sujeto humano, parece claro que el modelo que inspira a Ortega es la mónada leibniziana. Ninguna mónada puede ponerse ante otra y objetivarla. Tampoco lo necesita porque cada mónada contiene en su interior la infinitud de lo real. Privados de la hipótesis de la armonía preestablecida, pues Ortega filosofa “después de Kant”, llegaremos a una conclusión si no escéptica, sí claramente antirracionalista⁷.

Es como si Ortega quisiera hacer notar a Husserl que la *epojé* de la actitud natural arrastra supuestos idealistas, fracasando entonces en su propósito de llegar “a las cosas mismas” si es que es verdad que la suspensión de la actitud ejecutiva de la conciencia basta para disponer de la verdadera “intimidad” de las cosas. En realidad, se remite, aunque sin mencionarlo a una oposición que domina la metafísica implícita de MQ cuando contrapone la materialidad de lo real a las interpretaciones que sobre lo dado hace la cultura⁸. La materialidad o la ejecutividad de una cosa que es una intimidad absoluta, ¿no está Ortega volviendo a pensar el problema del nómeno kantiano y el problema, aun insuperable para la filosofía, de los dos mundos platónicos?

Veamos la segunda cita:

⁷ Entiéndase la expresión significando no “contra la razón” sino contra el modelo racionalista e idealista de racionalidad que le da al sujeto determinados privilegios sobre los objetos: a saber, que rinden su intimidad a su mirada.

⁸ “... venimos a la comprensión de que las cosas tienen dos vertientes. Es una el «sentido» de las cosas, su significación, lo que son cuando se las interpreta. Es otra la «materialidad» de las cosas, su positiva substancia, lo que las constituye antes y por encima de toda interpretación” (Ortega, 2004, I, 812.)

Cuando yo siento un dolor, cuando amo u odio, yo no veo mi dolor ni me veo amando u odiando. Para que yo vea *mi* dolor es menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en un yo vidente. Este yo que ve al otro yo doliente, es ahora el yo verdadero, el ejecutivo, el presente. El yo doliente, hablando con precisión, fue, y ahora es sólo una imagen, una cosa u objeto que tengo delante. (I, 669)

En lo que venimos de leer aplica Ortega su visión general, que hemos descrito ya, al caso particular de la mónada humana para señalar que la imposibilidad de captar a un ser ejecutándose es un resultado que alcanza también a la conciencia: o soy un yo doliente o soy un yo vidente, pero ambos se excluyen con la misma contundencia con que un cuerpo desaloja de su espacio a otro cuerpo. Fuera o no intención expresa de Ortega, el caso es que aquí encontramos —sin desarrollar ni argumentar “frente” a Husserl— lo que se ha interpretado como un cuestionamiento de fondo de la reducción husserliana. Si todo acto de conciencia es de suyo un acto ejecutivo, la realidad de nuestra conciencia aparece como una serie ininterrumpida de actos ejecutivos sucesivos, imposibles de “reducir” porque el “acto vidente” está situado en el mismo plano —el ejecutivo— que el acto doliente (o sentiente en general). Una de dos: o me duele o me veo doler; pero cuando me veo doler el dolor ya no es, sino que se ha convertido en una imagen o representación. Lo que la reducción fenomenológica capta, pues, son copias o representaciones, en suma “ideas”, nunca intimidades constitutivas (=esencias de realidad, si se nos permite la expresión). Es cierto que Husserl podría responder que no importa por ahora la cuestión de la trascendencia de los contenidos de la “intimidad”. Pero no es menos cierto que, a la postre, si lo primario es la conciencia, lo último seguirá siendo la conciencia.

Lo que Ortega se propone es no confundir bajo ningún concepto el plano de lo “ejecutivo” con el plano de lo “representativo”. El primario o radical es el ejecutivo, porque tiene la propiedad de “ser para sí”, mientras que lo representado lo es siempre por (y de) otro, de un yo —en el sentido genérico de una intimidad monádica que adquiere el pronombre personal en EE. De ahí que llame “yo” a cualquier ente que tenga el atributo de la ejecutividad. La oposición, pues, entre lo ejecutado y lo representado u objetivado: el yo objetivante es una ejecución del yo ejecutivo, o, lo que es lo mismo, la objetividad es una forma de ejecutividad: porque siento un dolor, soy el dolor ejecutándose; pero si paso a pensar mi dolor, dejo de ser un yo doliente y paso a ser “yo que pien-

sa un dolor"; se dan entonces dos ejecutividades sucesivas, la del dolor doliendo y la del pensar el pensamiento "mi dolor". Pienso la imagen que me hago o que me llega del dolor, pero lo que nunca puedo pensar es "mi dolor", ni al posesivo ni a la cosa nombrada por la palabra "dolor" en cuanto que son en efecto ejecutividades más allá de todas representación.

La conclusión que se sigue de esto no puede ser sino "el siguiente rígido dilema":

De suerte que llegamos al siguiente rígido dilema: no podemos hacer objeto de nuestra comprensión, no puede existir para nosotros nada si no se convierte en imagen, en concepto, en idea —es decir, si no deja de ser lo que es, para transformarse en una sombra o esquema de sí mismo. Sólo con una cosa tenemos una relación íntima: esta cosa es nuestro individuo, nuestra vida, pero esta intimidad nuestra al convertirse en imagen deja de ser intimidad. (...) Pero *la verdadera intimidad que es algo en cuanto ejecutándose*, está a igual distancia de la imagen de lo externo como de lo interno.

La intimidad no puede ser objeto nuestro ni de la ciencia, ni en el pensar práctico, ni en el representar imaginativo. Y, sin embargo, es el verdadero ser de cada cosa, lo único suficiente y de quien la contemplación nos satisfaría con plenitud (I, 670).

La escéptica conclusión que establece el texto es que si bien disponemos de la capacidad ejecutiva de darnos a nosotros mismos determinadas imágenes de las cosas, esas representaciones son, desde el punto de vista de lo verdaderamente real, espurias. La crítica afecta por igual al sentido interno cuyo privilegio sobre el externo es puesto en duda: cuando habla de intimidad queda claro que no se trata de la intimidad relativa de las representaciones psicológicas del sentido interno (veo andar a otro pero me siento andar) sino de una intimidad "absoluta" que deja fuera también los datos de nuestra representación interna. Y la conclusión que se sigue razonablemente es que la "intimidad" —lo único que importaría conocer, según Ortega— de las cosas y de nosotros mismos, es incognoscible porque conocer significa que una conciencia se da a sí misma objetos, representaciones. Lo que se cuestiona no es tanto la validez de la distinción sujeto/objeto sino la pretensión de que, partiendo de ella, lleguemos a conocer lo que importa. Escepticismo, pues, basado en la trivialidad de las representaciones de la conciencia⁹.

⁹ Quizá convenga comparar las conclusiones escépticas de Ortega con las de Nietzsche en *Verdad y mentira en sentido extramoral*. En efecto, fue en este temprano inédito de 1873 donde formula Nietzsche por primera vez su teoría ficcionalista del conocimiento, sosteniendo que los conceptos no son más que metáforas "devaluadas" por el uso, de tal modo que el poder de "presentación" de lo real residiría antes en la intuición del artista que en la abstracción del científico. En el primer párrafo afirma: "Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no po-

1.3. Intimidad y ejecutividad

Puede no ser un ejercicio vano comparar el nivel de desarrollo conceptual que presenta la razón vital a la altura de 1914 en EE y en su primera madurez, cuando dicta el curso QF en 1929. ¿Qué es lo que tiene y qué le falta en su concepción definitiva de la vida humana como realidad radical?

Tiene, confusamente, la intuición de que el punto de partida filosófico ha de estar más acá de la conciencia, en lo que le da a ella su ocasión y razón de pensar, y le proporciona, por decirlo así, su asiento o posición, y que es nombrado como “yo” o “ser ejecutivo”, según hemos visto; también ha reparado en el término “intimidad” como característica esencial de nuestra vida, la suya para cada cual, que es, según hemos leído, “nuestra verdadera intimidad”. Es de sobra conocido que EE es contemporáneo de *Meditaciones del Quijote*, donde opera con regular precisión el concepto de vida personal como punto de partida de la búsqueda filosófica.

Pero interpreta el significado de intimidad en términos estrictamente psicológicos, no viendo la implicación metafísica que también tiene: la intimidad rasgo característico de la vida humana, la única realidad cósmica, dirá después, que tiene un verdadero “intus”. Y, mucho menos, de la posible relación que puedan guardar los términos intimidad y ejecutividad. En la cita anterior se dice: “Sólo con una cosa tenemos una relación íntima: esa cosa es nuestro individuo, nuestra vida, pero esa intimidad...” La identificación vida—intimidad ofrece, al menos, dos dificultades, mirada desde la teoría de la vida humana como ser ejecutivo:

1º, la consideración de lo ejecutivo como característica de la intimidad;

2º, la intimidad es pensada como una realidad de orden psicológico. Vida es aquí, vida psíquica, vida aperceptiva. De donde es posible inferir que Ortega comparte con Leibniz una visión rigurosamente monadológica del ser. Los yo no son ejecutivos y por eso tienen una intimidad, sino que son constitutivamente

seemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no se corresponden en absoluto a las esencias primitivas” (Nietzsche, 1988). Hay una cita de Nietzsche en el EE, precisamente en el contexto de la siguiente afirmación: “Esa distancia (...) que hay (...) del pensar al ser (...) es la que hay entre la cosa y yo” (I, 670).

También está Kant al fondo y su convicción de que el concepto no puede traspasar los límites de la sensibilidad. ¿Esperaba Ortega del método fenomenológico la posibilidad de reconducir el conocimiento en una dirección que le permitiera no terminar en el insuficiente positivismo? En su estudio sobre la crítica de Ortega al trascendentalismo kantiano, Lévêque (2006, pp. 148 y ss.) considera decisivos los cursos de QC y la idea de ejecutividad que allí desarrolla.

intimidad y por eso son ejecutivos¹⁰. El ser activo e incomunicado en que está pensando Ortega no permite echar un vistazo a su interior. Se da una extraña fusión entre intimidad y ejecutividad.

Se precisaría un recurso, un instrumento que favorezca la aparición o manifestación de la cosa: "en lo transparente somos la cosa y yo uno" (VI, 256)¹¹. En efecto, esto es lo que intentaba Husserl con su reducción fenomenológica: crear un mecanismo de pura transparencia donde la cosa se pueda rendir a la mirada eidética de la razón y la esencia misma de la cosa pueda ser descrita en su mismidad. Pero el dilema ejecutividad/ objetivación impide que el medio transparente por antonomasia, al menos desde Descartes, la conciencia, sea el instrumento de aprehensión de esas "intimidades ejecutivas". Es en el arte — concluye Ortega en EE— donde nos encontramos con un objeto "que reúne la doble condición de ser transparente y que lo que tra(n)sparece no es otra cosa distinta de él mismo" (VI, 256-257). La forma elemental de esa manifestación es la metáfora y no el concepto. El objeto artístico tiene de suyo una consistencia metafórica. Y la metáfora por definición es "para sí". El concepto es "para otro"; éste precisa del objeto; sin objeto no tiene sentido porque la relación concepto—objeto es trascendente; no es el caso de la metáfora que tiene su sentido en su propia forma de nombrar: ella presenta la realidad... "como si...". Lo que nombra es inmanente al acto de nombrar¹². Esa diferencia conlleva dos formas de entender la verdad. El concepto exige, se podría decir, la verdad

¹⁰ Repárese en que la comparación entre ambos términos arroja bastante luz sobre los desplazamientos de sentido que experimenta el concepto de ejecutividad desde 1914 hasta los cursos de 1929-30, agrupados en QC. Mientras que en EE se piensa lo ejecutivo como una propiedad del ser- intimidad, luego, lo ejecutivo, pensado como ejecutividad o "ser ejecutivo" (y no "yo" ejecutivo), le sirve para superar la categoría de sustancia, librándose así de todo resto monadológico; o dicho de otro modo, le sirve para pensar la estructura metafísica de la vida humana en tanto realidad radical: "Esto es lo que necesitamos habituarnos a ver y entender: un ser que no exige detrás de su actuación una sustancia previa y estática, sino que consiste en puro ejecutarse. No en ser substantivo sino el ser ejecutivo" (QC, 122).

¹¹ Ver *infra* el nuevo sentido que adquiere el término "transparencia" y el ámbito de cuestiones al que es remitido después de QF y sobre todo en QC.

¹² En "Las dos grandes metáforas" Ortega subraya la afinidad entre la metáfora y concepto, aunque las diferencia por su distinto régimen. Lo que ahora nos interesa es que la metáfora es una verdad, un "conocimiento de realidades" (II, 509). Y más adelante: "La metáfora poética es un descubrimiento de identidades efectivas" (II, 510). Esto es lo que ya había descubierto en EE: basta con sustituir "efectiva" por "ejecutiva". Hacia el final del ensayo nos da la clave de la inspiración leibniziana que domina EE. Al hablar de la conciencia moderna en contraste con la antigua, dominada aquella por la imaginación, ésta por la percepción sensible, señala la función creadora que termina por predominar en todas las acciones de la conciencia. Y propone como el mejor ejemplo de la conciencia moderna, la mónada leibniziana entendida como "el poder espontáneo de representar" (II, 517). Es claro que en EE se trata de examinar a dónde puede llevar la tesis de una conciencia espontánea entendida como ejecutividad de una intimidad, es decir, de una conciencia. Pero también es cierto que Ortega busca hacia la exterioridad de la conciencia, en dirección a la vida, mientras que Husserl buscaba dentro del sujeto. En cualquier caso es claro que aquí Ortega sigue estando prisionero de la cárcel idealista.

adecuación, mientras que la metáfora es consistente con la verdad entendida como *Alétheia* o *Apocalipsis*, esto es, como *revelación*.

Si sopesamos estas conclusiones, no podemos decir que Ortega haya encontrado gran cosa. Da la impresión de temer que, abandonando la posición idealista, se caiga necesariamente en alguna forma de escepticismo o, lo que sería peor, de irracionalismo. Desconfía en EE justo de aquello que más tarde le servirá de ariete contra el fortín de la razón pura, el concepto como metáfora, la narratividad de la razón histórica: "la narración hace de todo un fantasma de sí mismo, lo aleja, lo traspone más allá del horizonte de la actualidad" (VI, 256)¹³. Y, como es sabido, la narración será la única forma válida de aprehender la realidad, esto es, de conocerla. Pero hasta llegar a estas formulaciones de su nuevo "pensar sintético", que desgraciadamente no desarrolló de forma satisfactoria¹⁴, le faltaban aun dos pasos decisivos: el que supondría el reconocimiento de la "calidad" metafórica del concepto, el que todo concepto vaya montado sobre la ironía de sí mismo¹⁵, al tener que ser consciente, quien lo use, de que finge dar la cosa, traerla a presencia, cuando no es así; y la distinción entre ideas y creencias, con el carácter de realidad que tienen las últimas, aun habiendo sido antes meras ideas.

¹³ La narración "irrealiza" o virtualiza: esto solo se entiende si tenemos claro qué significa para Ortega el concepto "realidad" a la altura de 1914. En la "Meditación primera" de MQ se habla de una dimensión de lo real, a la que llama "materialidad", que es opaca al "sentido"; lo real, por tanto, se presenta sobre una dualidad insalvable: "...venimos a la comprensión de que las cosas tienen dos vertientes. Es una el 'sentido' de las cosas, su significación, lo que son cuando se las interpreta. Es otra la 'materialidad' de las cosas, su positiva substancia, lo que las constituye antes y por encima de toda interpretación" (I, 812).

¹⁴ En un lugar ciertamente solemne, al final de su "Anejo al folleto *Kant*", hay una primera referencia al pensar sintético: "Mi vivir consiste en actitudes últimas —no parciales, espectrales, más o menos ficticias, como las actitudes *sensu stricto* teoréticas. *Toda vida es incondicional e incondicionada*. ¿Resultará ahora que bajo la especie de «razón pura» Kant descubre la razón vital?" Y en nota añade: "Sobre todo esto hablo largamente en mi estudio *Sobre la razón vital*, que no tardará en publicarse. Allí espero apuntar por qué y cómo es preciso, a mi juicio, replantear la cuestión del «pensar sintético», otro gigantesco descubrimiento de Kant" (IV, 286).

¹⁵ "Todo concepto, el más vulgar como el más técnico, va montado en la ironía de sí mismo, en los dientecillos de una sonrisa alcióica (...). Lo que el concepto piensa en rigor es un poco otra cosa que lo que dice, y en esta duplicidad consiste la ironía. Lo que verdaderamente piensa es esto: yo sé que, hablando con todo rigor, esta cosa no es *A*, ni aquella *B*; pero, admitiendo que son *A* y *B*, yo me entiendo conmigo mismo para los efectos de mi comportamiento vital frente a una y otra cosa" (IV, 459). Esta tesis está íntimamente relacionada con la distinción creencias/ideas que encontraremos más adelante y con la caracterización que hace de la invención humana de ideas como "mundos interiores": "Todo lo que en ese mundo real encontramos de dudoso o insuficiente nos obliga a hacernos ideas sobre ello. Esas ideas forman los 'mundos interiores' en los cuales vivimos a sabiendas de que son invención... Vivimos estos mundos interiores con dosis diferentes de 'seriedad' o ironía" (V, 405-6). Y para reforzar la complementariedad entre el concepto y la metáfora como "instrumentos irónicos" del conocimiento humano, Ortega atribuye a ésta una dimensión ironizadora: "Entre las cosas más raras del mundo se cuentan las metáforas. Todas las demás cosas y seres exigen de nosotros que los tomemos en serio; solo las metáforas y los payasos nos piden lo contrario" (MNT, p. 158). Citado en D'Olhaberrague, 2009, p. 169. Véase su excelente estudio dedicado a la metáfora en Ortega en loc. cit., pp. 157-186.

Lo que bloquea el paso hacia el “camino seguro” de la razón vital y hace de EE un interesante “error” dentro del conjunto de la producción orteguiana, escrito, paradójicamente, el mismo año que el texto programático de la razón vital, las ya referidas *Meditaciones del Quijote*, es la imbricación de los conceptos “intimidad” y “ejecutividad” y la prioridad ontológica¹⁶ que aquí parece tener el primero sobre el segundo. Más adelante esa prioridad categorial se invertirá: la consistencia primaria de la vida humana es ejecutividad. La intimidad pasa entonces a ser considerada como un ingrediente o mejor como un quehacer del sujeto viviente: el ensimismamiento “produce” por decirlo así la intimidad, que, de otra manera, no existiría. El ser humano se ensimisma y se altera, es decir, actúa hacia “dentro” y hacia “afuera”; crea un a modo de espacio interior, la intimidad, que es a lo que siempre se ha llamado “alma”¹⁷ y, hacia fuera, en su maquinar técnico y en su quehacer con los otros, produce mundo, construye la circunstancia en un marco natural dado, en el que se encuentra siempre proyectado, a un tiempo, espacio de soluciones y de dificultades, obstáculos y amenazas. Aquí en EE sospecha lo esencial cuando escribe: “la vida es la única realidad que tiene un verdadero ‘dentro’, una *intus* o intimidad” (VI, 465). Pero adviértase que esa intimidad es una especie de sustancia (mónada) y no una actividad o el resultado de tal, como más tarde, cuando haga del par ensimismamiento/alteración los movimientos esenciales del acontecer vital (esto es de la vida humana en cuanto mero acontecimiento que no es ni posee nada substancial).

Resumiendo, pues, tenemos dos consecuencias:

1ª.- La prelación de la intimidad sobre la ejecutividad revela un modo sustancial¹⁸ en el pensar orteguiano hacia 1914; más tarde la realidad primaria no será concebida como intimidad que se ejecuta sino como ejecutividad, puro dinamismo que se pone a sí mismo sin necesidad de pensarle un soporte natural o dado. Eso significa que esa ejecutividad no pertenece o no resulta ser la

¹⁶ O quizá solo lógica, pues la dependencia se ve clara en el orden de la definición: la ejecutividad es una propiedad de la intimidad.

¹⁷ Ortega expone magníficamente la idea tradicional de alma en “Vitalidad, alma, espíritu” (1925): “Ahí, el mundo que existe y opera desde su centro metafísico. Aquí, yo, encerrado en el reducto de mi alma, «fuera del Universo», manando sentires y anhelos desde un centro que soy yo y no es el del Universo. Nos sentimos individuales merced a esta misteriosa excentricidad de nuestra alma. Porque frente a la naturaleza y espíritu, alma es eso: vida excéntrica” (II, 582). Solo el alma es “intimidad”, ni la vitalidad ni el espíritu.

¹⁸ El propio Ortega habría podido auto-criticar sus posiciones de 1914 incluyéndose en los rechazos al naturalismo que, oriundo de Parménides, detecta todavía en Kant y en la ciencia natural moderna. Cfr. *Historia como sistema* (1935), §§ 5-6, (VI, 56-64).

expresión de una entidad cósmica, un alma del mundo, una voluntad de poder que reside en los entes naturales, sino una realidad no-sustancial que se hace presente a sí misma en su propio acto de constituirse: el pensamiento es para sí, dirá Ortega de la *cogitatio* cartesiana:

Mi pensamiento es lo que es *para* mi pensamiento: yo soy y existo en cuanto y en tanto y sólo porque pienso que soy y tal y como pienso que soy. Ésta es la innovación que quiso traer al mundo el idealismo... (QF, 1929, VIII, 337).

La crítica al idealismo en este punto es bien conocida: Descartes no cree que el pensamiento no pueda ser cosa y lo sustancializa, "soy una cosa que piensa..." Ese mismo movimiento de crítica le sirve de vínculo sintético con su pensamiento fundamental de la vida humana. Basta con identificar correctamente el verdadero "para sí" que no es la conciencia sino la vida por la que es conciencia la conciencia, vida que le da sus objetos a pensar en cuanto ocupaciones y preocupaciones. El verdadero para sí, el único que en rigor existe es la vida humana:

Soy intimidad, puesto que en mí no entra ningún ser trascendente pero a la vez soy lugar donde aparece desnudo el mundo, lo que no soy yo, lo exótico de mí. El mundo exterior, el Cosmos me es inmediato y en este sentido me es íntimo, pero él no soy yo y en este sentido me es ajeno, extraño. Necesitamos, pues, corregir el punto de partida de la filosofía. El dato radical del Universo no es simplemente: el pensamiento existe o yo pensante existo —sino que si existe el pensamiento existen *ipso facto* yo que pienso y el mundo en que pienso, y existe el uno con el otro, sin posible separación (VIII, 343)

Si el pensamiento mostraba dicha estructura era por la sencilla razón de que un acto de pensar es un acto de vida y posee su misma consistencia.

La conciencia sigue siendo intimidad pero ahora resulta íntimo e inmediato no sólo con mi subjetividad sino con mi objetividad, con el mundo que me es patente. La conciencia no es reclusión sino al contrario es esa extrañísima realidad primaria, supuesto de toda otra que consiste en que alguien, yo, soy yo precisamente cuando me doy cuenta de cosas, de mundo (VIII, 344).

La conciencia ocultaba la vida misma. Pensada la vida humana como pura actualidad, dentro de ella tra(n)sparece una intimidad o yo, mi yo, rodeado de expectativas, urgencias y problemas mundanos, a cuya resolución llamamos vivir.

2ª.- El paso adelante en la determinación conceptual de la metafísica de la vida humana dependía de que Ortega viera claro que el carácter de “para-sí” del pensamiento era idéntico al carácter ejecutivo de la vida humana. Para llegar ahí tenía que postular la tesis de la transparencia de la vida humana a sí misma, como algo distinto de la supuesta transparencia que la conciencia tiene sobre sus contenidos en el acto de la reflexividad. Ahora, en QF con cierta confusión en la expresión, después, en los cursos agrupados en QC con creciente rigor, Ortega piensa la transparencia o capacidad de la vida de asistirse a sí misma como “acontecimiento” y “encuentro”. La presencia de la vida “para sí” es pre-noética: la forma en que me doy cuenta de que “ser” es “estar” yo en mi vida consiste no en un “reparar en” objetivante o de representación de determinados contenidos de mi vida, como cuando pensando en algo que he hecho, “asisto” a ello como espectador, sino en “contar con” una presencia ejecutiva, la realidad misma que me viene formalizada por las creencias. Reparar en algo supone tener ya en presencia ese algo en que reparo, lo que significa que ya lo “daba por descontado”, que ya estaba ahí aunque sea bajo formas negativas como la dificultad, el enigma, la duda o la negación¹⁹.

El problema de Ortega en 1914 y a lo largo de los años 20 era, como ya hemos sugerido, que su concepción de la “vida humana” no terminara pareciéndose demasiado a una especie de espíritu hegeliano vitalizado²⁰. Para ello tenía que dejar claro que la transparencia o la presencia de la vida a sí misma, no ofrece equivalencia (o traducción) en el plano del conocimiento, esto es, no origina ningún saber privilegiado del yo sobre el mundo ni siquiera del yo sobre sí mismo. La razón humana no determina el mundo con sus *a priori*. El Ortega de la segunda navegación está más cerca de Hume que de Kant. La presencia se da como enigma y como conjunto de realidades en las que creo, en razón del tiempo y lugar que me han tocado vivir. Dentro de ese conjunto de realidades está la cultura, en sentido amplio, las técnicas, normas de convivencia,

¹⁹ «Reparar» equivale a lo que tradicionalmente se llamaba «tener conciencia de algo», y el simple «contar con»... expresa esa presencia efectiva, ese existir para mí que tienen todos los ingredientes de mi situación” (XII, 41). Y un poco más adelante precisa que el “reparar en”, tomado como modo de pensar convencional, presume la existencia de otros ingredientes vitales del orden del “contar con”: “esa extraña presencia que ante mí tiene todo lo que forma parte de mi vida. Pero esta presencia ante mí de todo aquello con que al vivir cuento, no es un estar ante mí en la forma especialísima en que un objeto de conciencia está ante el sujeto consciente, en que lo pensado está ante el que piensa (XII, 66).

²⁰ Esto es lo que explica que después de haber explorado la vía antropológica nietzscheana, que a mi juicio abandona pronto, se interesara vivamente por Hegel, hacia 1928, a las puertas ya de la “segunda navegación”.

ciencias, artes, experiencias de vida articuladas en tradición, en fin, lo que en rigor llamamos "mundos interiores". Estos provén al viviente de herramientas intelectuales (métodos, principios, conceptos, teorías) para enfrentarse a las dificultades que les deparan los respectivos cursos vitales que cada cual tiene que asumir. Cuando Ortega dice que la vida es formalmente drama e insiste en que se entienda la proposición como una conceptualización rigurosa confirma que la relación entre el intelecto o razón y la realidad no se puede ya tratar en términos de razón idealista físico-matemática sino que hay que buscar un modelo de racionalidad vital, histórica, narrativa, etimológica, por usar algunos de los nombres de que se fue sirviendo sucesiva y simultáneamente: de un drama brota una historia que contar. Es penoso renunciar a las certezas de la razón inspirada en las otrora orgullosas ciencias experimentales o en las certidumbres de la razón pura desconectada del mundo por la paradójica razón de que cree que lo determina con sus categorías. Pero ninguna de ellas vale para escrutar la realidad radical en la que cada humano se encuentra y que no es otra que su propia vida propuesta como un absurdo que aguarda un sentido.

Vivir es tener que actuar un yo en lo otro que él o circunstancia. Vivir es ocuparse con las cosas²¹. Si Leibniz captó la verdadera estructura de la conciencia humana en la unidad que ideó para pensar el universo, la mónada sin ventanas, todo intento de partir de la conciencia está condenado a permanecer en la inmanencia de sus representaciones que le serán tan claras y veraces como incapaces de traer a presencia el objeto real de que son imagen. Por contra, la vida humana de cada cual es de suyo un ámbito que incluye, con la misma necesidad y presencia, al yo que vive y al mundo en que se vive. Esto no significa que la vida sea para sí misma transparente, consabida. Si el vivir es que hacer y faena eso presume que la vida se escinde en dos planos: uno en el que la vida se manifiesta como problema para sí misma; otro en que la vida es interpretación de sí misma, en parte clara, en parte oscura. Al postular la transparencia de la vida a sí misma no se pretende afirmar que la vida rinde su sentido, sino que es disposición para el sentido, es más, exigencia de sentido²² y su

²¹ Para la definición de la vida como ocupación, varias referencias en los cursos de los años treinta: VIII, 355, 393, 432, 503.

²² Probablemente pueda decirse que si en el mundo existe el "problema del sentido" es porque la vida humana en su estructura lo demanda, no porque seamos "seres racionales". Según San Martín (2012, pp. 177 y 179) una de las grandes aportaciones de Ortega a la fenomenología es haber captado las dos dimensiones de la realidad, "la dimensión efectiva y la dimensión del sentido", o "lo ejecutivo y lo virtual".

ámbito de aparición. Pero si hablamos del sentido concreto, existencial de mi vida, resultará que éste es opaco a cada cual²³, que mi yo, con su conciencia, no es a su vez transparente, y no digamos la circunstancia o mundo, que es definida en muchas ocasiones como lo que “me resiste”²⁴.

2. EL SER EJECUTIVO DE LA VIDA HUMANA

Después de QF, la vida humana en cuanto realidad radical tiene consistencia de “ser ejecutivo” y el problema de la transparencia, replanteado en la lección X, queda referido a la ejecutividad como estructura del ser o lo que hay. Veamos qué significa esto.

Lo que se ejecuta es un yo en una circunstancia. Ese “yo” —como veremos más adelante— no es “algo”, en el sentido de “cosa” o “ente” sino una realidad de la especie “acontecimiento”, un proceso que se ejecuta, si se me permite hablar así, hacia adentro; y de ahí surge la intimidad esencial de la vida humana, que se constituye en el “culatazo” de la ejecutividad. De ahí la insistencia de Ortega en que se le haga caso cuando insiste en sus escritos a partir de los 30 sobre el carácter dramático de la vida humana y en que no se trata de una imagen más o menos afortunada, sino que “ser constitutivamente drama” es lo que da forma al misterio de nuestra vida y permite nombrarlo. ¿Y qué relación guarda el concepto de “drama” con el de “ejecutividad”?

El hombre —escribe en *Historia como sistema* “no es cosa ninguna, sino un drama— su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento” (VI, 64). Esta definición cuasi formal de hombre en cuanto vida humana que rompe con cualquier planteamiento substancialista y naturalista de lo real no hubiera sido posible sin postular el paso del ser objetivo al ser ejecutivo.

Todas las descripciones que hará Ortega a partir de QF y los cursos sobre la vida como realidad radical que le siguieron respetan el mismo patrón: la estruc-

²³ Solo don Quijote y alguno más cortado por el mismo patrón, pueden decir aquello de “yo sé quién soy”. El sentido de la propia vida depende de la vocación, que es, en última instancia, una especie de revelación que no sabemos de dónde nos llega. Véase *infra* hacia el final del artículo la discusión en torno a este concepto.

²⁴ “El mundo en que es arrojado el hombre cuando sale del paraíso es el verdadero mundo porque se compone de resistencias al hombre, de algos que le rodean y con los cuales no sabe qué hacer, porque no sabe a qué atenerse con respecto a ellos” (VIII, 619). Y en el importante PGDD: “Yo soy una cierta individualísima presión sobre el mundo: el mundo es la resistencia no menos determinada e individual a aquella presión” (V, 125).

tura yo / mundo se describe como una estructura polar, con un polo de intimidad, en oposición de dialéctica real, a un polo de exterioridad o circunstancialidad. La vida de cada cual en su vivir-se *crea* un dentro, una intimidad, que estaría vacía a no ser porque los quehaceres de la vida con sus preocupaciones, cargas sentimentales, etc., la van llenando, en un vaivén de alteración y ensimismamiento, los movimientos esenciales de la ejecutividad vital.

La vida humana como "ser ejecutivo" presenta ciertas "formalidades" que Ortega se dedicó a explorar en los ya mencionados cursos de los años treinta. Así, la ejecutividad implica unicidad y autonomía ontológica:

La unicidad hace de mi vida un ámbito ontológico hermético, incomunicable, exclusivo. Nadie puede participar de mi vida. Nadie puede hacer lo que hago y existir mi existir. Es esto consecuencia inmediata de la ejecutividad (QC, 61-62).

La intimidad, efecto de la ejecutividad, no es sustancial o monádica, sino de un género nuevo, al pertenecer a la vida humana y ser ésta historia, devenir, acontecer, que funciona como un ámbito de aparición de carácter absoluto; dicho de otro modo: se trata de una interioridad frente a la cual no queda un "otro- que-ella"; frente al sujeto, hay un objeto y frente al yo un no-yo; pero cada vida humana abraza en el todo de su mismidad el yo y lo otro que yo o circunstancia. El carácter hermético e incomunicable que exhibe la vida humana personal no plantea el problema del solipsismo —porque el mundo así como las vidas de los otros aparecen necesariamente en mi vida, siendo el vivir quehacer *con*, convivencia— sino el *factum* de la soledad radical que toda vida humana es²⁵. No hay ninguna incoherencia entre la cita anterior y ésta:

Pero la vida es la cosa más distante que pueda pensarse de un hecho subjetivo. Es la realidad más objetiva de todas. Es encontrarse el yo del hombre sumergido precisamente en lo que no es él, en el puro *otro* que es su circunstancia. Vivir es ser fuera de sí —realizarse (IV, 400).

El "ser" citado al final puede sustituirse, sin violencia interpretativa, por "ejecutarse" fuera del "sí mismo" o yo-intimidad. ¿Implica esta descripción de

²⁵ Aunque no es fácil de resumir, como todos los temas que afectan a las "formalidades" de la vida humana, ésta es de suyo constitutivamente "solitaria". (Quizá podría decirse: "solitaria" pero "habitada" por los otros). El hecho de que la vida sea "personal, circunstancial, intransferible y responsable" (VII, 114) la convierte en un ámbito metafísico único y, por tanto, abocado a la soledad. Aunque quizá convenga hacer la aclaración de que esta soledad, por decirlo así ontológica, no es incompatible, antes al contrario, es su condición de posibilidad el trato y la compañía en todas sus formas desde la charla al enamoramiento, pasando por la amistad. El hombre las ha inventado para compensar o paliar el referido déficit originario. "Mi vida es intransferible, que cada cual vive por sí solo —o lo que es igual, que vida es soledad, radical soledad" (VI, 415).

la vida como un realizarse “fuera” para actuar un abandono u olvido de la razón? Puesto que el carácter ejecutivo que constituye la vida humana se nos presenta como lo contrario de la objetividad (en el sentido idealista del término), ¿significa eso la incompatibilidad de la vida humana con la razón? No, porque tan error es presumir que la realidad es racional como lo contrario, que es la versión que se ha solido dar a todos los vitalismos. “No se trata —observa Marías (1983, p. 69)— de aplicar la razón a la vida; se trata de mirarla desde dentro, descubriendo en ella la razón”. Para el último Ortega, el de *Apuntes sobre el pensamiento o La idea de principio en Leibniz*, esto puede sonar a supuesto no justificado. Porque también podríamos descubrir la sinrazón. O descubrir que la razón no tiene más alcance que el instrumental y pragmático, a lo sumo, el histórico-vital, como razón que reflexiona sobre sus propios hallazgos y problemas, creencias, dudas, fracasos, pero sin poder *hallar nunca* el origen, el fundamento o, como antes se decía, el ser permanente de las cosas. Y de hecho es lo que ocurre en una construcción radicalmente historicista de la filosofía y de sus modelos de racionalidad. Aunque la forma concreta en que la vida humana se “salva” a sí misma, se construye y se constituye, es a través del uso sistemático de la facultad de pensar.

Quizá una de las mayores dificultades para pensar la “innovación metafísica de Ortega”, según la expresión de Rodríguez Huéscar, consista en que, después de tres siglos de idealismo, cuesta trabajo pensar la conciencia como algo doblemente secundario; secundario respecto de la vida —con la que se confundía en cuanto que ámbito de presencia y de aparición—, y respecto del yo-ingrediente, que tampoco es prioritariamente razón, aunque sea necesaria en las faenas del vivir humano. En efecto, la razón es una dimensión irrenunciable de la vida *humana*, pero no está dada como parte de un lote “natural”, aunque sí sean naturales las “condiciones de posibilidad” del pensar. La razón es una “construcción” histórica y como todo lo histórico, podría no haber ocurrido.

El yo no se cobra a sí mismo como autoconciencia ni se interroga espontáneamente sobre el ser de las cosas:

El hombre no se pregunta por lo que algo es (incluido él mismo), sino cuando experimenta una dificultad en el trato con ello, una falla, una limitación, un estorbo (QC, 89).

Pensar es una labor urgida por “lo que hay” y para “lo que hay”. Y “lo que hay” es una realidad —nuestra vida— “a la que es esencial ser de alguien que es yo. En rigor, toda vida es ‘mía’” (CQ, 53). Ortega señala que el posesivo ha planteado un problema en la historia de la filosofía, primero porque el realismo no reparó en él y el idealismo lo atribuyó a la relación entre la conciencia y la *cogitatio* (Ibid.)²⁶. Pero el yo pienso, oculta en su propia transparencia, otra anterior: “El ‘para mí’ es esa extraña presencia que mi vida tiene ante sí misma” (QC, 55)²⁷. Es, si se quiere, la conciencia idealista, pero ahora sin la substantialidad que le regalaba Descartes, sin la trascendentalidad kantiana y sin la génesis auto-productiva de Hegel, sino como el puro misterio que enfatiza la expresión “extraña presencia” y que más adelante Ortega tematizará como el plano de la vida como enigma, subyacente a los planos que la vida humana ha ido creando para su auto-sustentación y comprensión de sí (creencias y demás productos culturales)²⁸.

La salida que propone Ortega es la de interpretar esa “extraña presencia” que la vida tiene para sí misma como la relación entre lo que le acontece a alguien y ese alguien, su actor/intérprete, en lugar de concebir la estructura originaria de lo que hay como una correlación entre sujeto y objeto. Entonces, el suceso me pasa a mí o es para mí, significando que el suceso me hace, me

²⁶ *Passim* la lección VIII de QF donde Ortega cuestiona la fundamentación cartesiana del idealismo al no haber reparado aquél en la verdadera constitución del “para mí”, citada *supra*.

²⁷ En “La idea de metafísica en Ortega”, García-Gómez “traduce” la fórmula “yo soy yo y mi circunstancia” a las categorías de su metafísica de madurez sirviéndose especialmente del término ejecutividad: “Hemos de afirmar que la vida entendida radicalmente o de acuerdo con el significado del primer «yo» del principio orteguiano, consiste en una presencia inmediata del ser a sí mismo, en una presencia que acontece de modo continuo, no-objetivo o entitativo...” Y añade unas líneas más abajo: “Todo esto se compagina perfectamente con lo que ha menester la filosofía en tanto que búsqueda de la dimensión absoluta de la experiencia vital, a saber: el *descubrimiento en cuanto logro* —Ortega se refería a ello como el *ser ejecutivo* o la *presencia ejecutiva*— que es lo que Patočka puso negativamente al decir que «la respuesta última a la pregunta de la filosofía (...) nunca puede ser un ente» o, afirmativamente, al aseverar que la «*estructura del aparecer debe descansar sobre sí misma*». Es decir, concluye poco después, devolviendo la palabra a Ortega, que “mi vida *no* es un *objeto* que aparezca ante mí explícitamente, sino «algo» que acontece, como tal, *para sí*”. (García-Gómez, 2009, pp 346-347. La cita del fenomenólogo checo en Patočka 1991, p. 43). LO que estas luminosas observaciones nos ayudan a pensar es que Ortega supera realmente el idealismo cuando es capaz de invertir la relación entre intimidad y ejecutividad. Mientras que en EE “intimidad” es otro nombre de la subjetividad, a partir de los textos de 1929-1930, la intimidad se convierte en una realidad secundaria que depende de la realidad originaria, auténtico *para sí*, pura ejecutividad o actualidad. El error de Descartes consistió en no caer en la cuenta de que el acto de pensar presenta una estructura “para sí” tan solo porque es un acto de vivir, el verdadero fenómeno originario: “vivir, en cuanto continuo encontrarse con las cosas pre-reflexivamente —escribe García-Gómez siguiendo muy de cerca a Rodríguez Huéscar— consiste en ser (...) el modo ejecutivo o no-objetivante (aunque «consciente» de sí) que tienen el yo y las cosas de estarme presentes en reciprocidad actuosa” (García-Gómez, 2009, p. 248-249).

²⁸ La vida es descrita en una ocasión como “dramática sustancia de enigma” (VI, 321); y en el famoso “Prólogo a una edición de sus *Obras*” (1932) escribe: “Ver claramente que el enigma de la vida es insoluble, que la sensación de perdimiento no tiene curación es ya dominar nuestro destino, es sentirse en la verdad” (V, 97).

constituye, me “entraña” o me consiste en y con lo otro que no soy yo. No hay, pues, un previo espacio de conciencia en el que aparecen representaciones, sino que el acontecimiento constituye simultáneamente, es decir, “pone” al yo y al mundo²⁹.

Ahora el mundo no se da ni como “cosa” en el sentido del realismo ni como “idea” en el racionalista, sino como asunto, urgencia o *pragmata*. Los asuntos de la perspectiva vital no son nunca epicenos, sino que facilitan o dificultan el acto de vivir. Lejos de ser los objetos de los que luego se ocuparán las ciencias o hechos que se cuenten o describan son antes “practicidades”³⁰ referidas a necesidades, deseos, expectativas de un viviente que es “yo” o, lo que es lo mismo, que es una intimidad en ejecución. Desaparece pues el dilema ejecutividad/objetivación. En EE Ortega aparece perplejo ante el hecho de que la metáfora le dé al poeta y al lector la realidad misma, siendo así que es lo más irreal. Ahora sabemos que es la creencia lo que da al acto de vida su contenido pre-noético de realidad, al mismo tiempo que la articulación con el plano de una subjetividad forzada a hacer interpretaciones de todo lo que aparece como problemático.

Ayuda a entender esto el caer en la cuenta que la ejecutividad no es del yo o de la conciencia, sino de la propia vida: ambos ingredientes son igualmente ejecutivos: el yo en tanto que tiene que proyectarse sobre las circunstancias; y las “cosas” por el carácter “instancial” que presentan: son siempre “facilidades” o “dificultades” en el contexto de un quehacer determinado³¹.

Al decir que toda vida humana es de un yo se reconoce que el yo tiene una cierta prioridad sobre la circunstancia —las cosas-instancia responden a un plan o proyecto—. Pero “mi vida” rebasa a “yo”: soy yo “propiedad” de mi vida y no al revés. Ésta encarcela al yo en un espacio impenetrable, opaco y descentrado.

²⁹ En la siguiente cita, Ortega hace todo lo posible para argumentar que el yo de cada cual no se da como conciencia: “Mi vida se compone solo de lo que me es en ese modo presente. La conciencia, la percepción, el pensamiento son potencias especiales de esa presencia universal y constitutiva de cuanto verdaderamente es mi vida. (...) Con el fin de expresar esa extraña presencia no intelectual... diremos que el ‘existir algo para mí’ es un ‘contar yo con’ ello” (CQ, 55). Es difícil exagerar la importancia de esta cita pues es en ella donde Ortega descubre la tesis ontológica que va a caracterizar su metafísica de la segunda navegación: lo real se nos da como creencia

³⁰ “Tenemos, pues, que las cosas, en cuanto servicios positivos o negativos, se articulan unas con otras formando arquitecturas de servicialidad —como la guerra, la caza, la fiesta. Forman dentro del mundo, como pequeños mundos particulares, lo que llamamos el mundo de la guerra, el mundo de la caza, etcétera, como hay el mundo de la religión, de los negocios, del arte, de las letras, de la ciencia. Yo les llamo «campos pragmáticos»” (X, 187). Adviértase que vivir implica estar sumergido en esas arquitecturas cosas y actuaciones, bien por deseo propio, bien por imposición de las circunstancias.

³¹ Véanse las precisiones de Rodríguez Huéscar sobre la realidad como “instancia” en “La presencia como «instancia»” (2002, pp. 129 y ss.)

Más que dueño, soy responsable de ella en el sentido etimológico, el que responde siempre e inevitablemente de lo sucedido, y ello por el *factum* de libertad que emerge del hecho, ya constatado, de que se me da la vida encontrándome yo inserto en ella sin saber muy bien cómo, pero teniendo que hacerla. Mi única posibilidad —soberana y extrema— es la de abandonar mi vida³², negarme a vivirla, pero si decido vivir, antes o después, caigo en la cuenta de que el curso que sigue mi existencia me exige justificarla³³. Por ello es la vida simultáneamente morada y prisión. Las credenciales ontológicas que presenta la vida no son la autarquía, la infinitud, la suficiencia, sino la contingencia, la privación, la finitud³⁴. Y sin embargo, dice Ortega, que es la vida la realidad absoluta. Cómo pueda siendo un absoluto, carecer de los atributos tradicionales que la filosofía y la teología le han otorgado, se comprende al reparar en que lo que limita la dimensión ontológica de la vida humana no es ninguna otra realidad que se le oponga (un no-yo; tampoco Dios es trascendente a mi vida, pues es ésta su necesario ámbito de manifestación), sino su propia estructura o constitución formado por estos dos ingredientes relacionados: por ser acontecimiento está la vida constituida de tiempo, no en el tiempo sino de tiempo, y no de tiempo cósmico, sino de “tiempo irreparable” (V, 37); por serme dada sin hacer es libertad³⁵. Dicho de otro modo: “la vida está constituida por el problema de

³² Tendría cierto interés comparar las implicaciones que George Bataille extrae de la concepción de la libertad humana como plena soberanía sin limitaciones, de acuerdo con su interpretación de la voluntad de poder nietzscheana con la de Ortega. Mientras que éste extrae de la libertad como componente radical de nuestra vida la consecuencia de la inseguridad, de la soledad, de la indigencia ontológica, aunque también del “esfuerzo deportivo” y de la alegría como temples adecuados a nuestra condición no-animal y no-divina, Bataille postula una rebelión metafísica basada en el deseo y la negación. “La vida sólo permanece entera no siendo subordinada a tal o cual objetivo preciso que la supera. La totalidad tiene a la libertad como esencia (...) La totalidad es en mí esta exuberancia: no es más que una aspiración vacía, un deseo desdichado de consumirse sin otra razón que el deseo mismo —que la constituye por entero— de arder. De este modo es ese deseo de reír de que he hablado, ese prurito de placer, de santidad de muerte... No tiene ninguna tarea que cumplir” (Bataille, 1972, pp 20-21). Exactamente el envés de la concepción de vida humana que termina pensando Ortega, la vida como tarea y esfuerzo.

³³ “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).

³⁴ Aunque en algunas ocasiones, Ortega no duda en complicarle la vida al lector, enfrentándole abiertamente con paradojas, como cuando afirma que esa finitud es a su vez, ilimitada: “Esto trae consigo que la limitación o finitud constitutiva del hombre no es cualquiera, no se parece nada a las demás finitudes que en el Universo existen, sino que tiene el paradójico e inquieto carácter de ser una finitud indefinida, una limitación ilimitable o elástica a la cual no es posible marcar términos absolutos. Nadie puede decir de qué el hombre es, en absoluto, incapaz ni correlativamente de qué será capaz” (IX, 868).

³⁵ Más allá de la dimensión moral de la libertad, que nos la hace hasta cierto punto razonable y comprensible, en la filosofía de Ortega adquiere una profundidad casi gnóstica, en el sentido de presentarse como un arcano situado en la raíz misma de nuestra vida, siendo además lo que le da a ésta el carácter de ejecutividad y contingencia (tener que hacer... elección tras elección).

Para la tendencia gnóstica en el último Ortega, véase (Regalado, 1990, p. 289): “En la segunda época, Ortega apunta que el hombre está esencialmente determinado por la voluntad y la imaginación, por un

sí misma" (IV, 403). Es, en rigor, la única realidad que es, al mismo tiempo que absoluta, en el sentido tradicional de la expresión, perfecta, y decididamente indigente.

Una consecuencia, por demás evidente de este rasgo de la vida humana es la insistente caracterización de la vida como naufragio, que da pie a una antropología en la que el hombre no sería pensado tanto por su dotes como por sus carencias: "Todo lo que somos positivamente lo somos gracias a alguna limitación". La limitación esencial que proviene de que el ser de la vida consiste en un "tener que ser". Veamos el significado que esconde esta expresión.

3. EL YO DE "MI VIDA" COMO PROYECTO Y VOCACIÓN

Cometeríamos un error si creyéramos de entrada que sabemos algo acerca de ese componente de la vida humana que venimos llamando "yo". Lo único que tenemos ganado es que es una intimidad que se ejecuta o una ejecutividad que genera una intimidad. Se impone, pues la pregunta: ¿qué género de ser o realidad tengo yo mismo? ¿Qué designamos exactamente cuando usamos el pronombre de primera persona, en su sentido habitual y originario? Cuando cualquier hombre o mujer usa expresiones como "yo estaba allí" o, el ejemplo que da Ortega en *El hombre y la gente*, cuando después de llamar a un timbre y que nos pregunten, ¿quién es?, contestamos: "soy yo", ¿qué significa exactamente esta palabra?

La complejidad del asunto aconseja proceder indicando, primero, lo que no es, para decir después "lo que es".

Por de pronto, el "yo" a que aquí nos referimos no es un sujeto genérico, ni empírico ni trascendental, la conciencia o la imagen de nosotros mismos que cobramos en la introspección. Como ha visto Philip Silver, Ortega comprende ya en EE que el yo no puede acceder inmediatamente a sí mismo sino a través de

aliento extra-natural, ya que no sobrenatural, donde apenas entra en juego el componente biológico. Es en este sentido que retoña la visión gnóstico-cristiana del hombre como un ente indefinible como naturaleza o como parte de un orden objetivo de esencias en la totalidad de la naturaleza".

Véase así mismo la conceptualización de la libertad como uno de los dos a priori de la vida humana por Rodríguez Huéscar (1966, p. 125: "En realidad hay dos y solo dos a priori de todo lo que el hombre hace —y una de las cosas que hace es pensar—: el del «corazón» y el de la libertad, y ambos constituyen, por tanto, las condiciones de posibilidad del pensamiento". Y dada la función vital que es el acto de pensar, puede decirse que la libertad se constituye como a priori de la vida individual en su realidad constitutiva. Véase la argumentación de Huéscar en este sentido en loc. cit., nota 148, p. 429.

las cosas, dando un rodeo por ellas³⁶. Por tanto, la forma de encontrarme yo con las cosas es viniendo de la alteración en lo otro:

Es muy importante esta advertencia de que la *conciencia* de mí mismo es esencialmente, y no accidentalmente, posterior a mi *conciencia* del mundo, o lo que es igual, que sólo *reparo* en mí cuando me desentiendo del mundo, cuando mediante la atención me retraigo o retiro del mundo (VIII, 587).

Porque tengo que hacer mi vida en el mundo, yo comparezco ante mí. Pero me aparezco, en principio objetivado como un "alguien" que toma tales o cuales decisiones, que tiene estas aspiraciones, proyectos, defectos, virtudes, estudios, talentos, rasgos físicos, habilidades o enfermedades, etc., (No es esencial ahora que tales atribuciones estén justificadas. Da igual que el yo se las atribuya, digamos, "sin derecho". Es evidente que el yo que somos, en última instancia, aparece recubierto de máscaras). "El 'yo' que me parece tener tan inmediato a mí, es sólo una imagen de mi 'yo'" (I, 669). El yo que aparece junto a mí es una imagen, representación del *mí*, que, por tanto, es el "quién" ejecutante que crea sus "apariciones" y las condiciones (imaginativas y estimativas) bajo las cuales se dirige y reclama al mundo: "El yo [auténtico] no es 'entidad', ni siquiera es acto, sino *la ejecución de su acto*" (QC, 55). Tenemos entonces que el yo se desdobra en lo que podríamos llamar el yo objetivado, el que puede ser descrito en una autobiografía, del que hay imágenes, y el yo real o yo auténtico, que queda siempre a la espalda de los "dobles" que aparecen en escena (en rigor, escenas, pues son al menos dos: el teatro de la conciencia y el escenario social en que interpretamos nuestro papel ante los otros). Repárese en que el yo que hace de doble (en rigor son varios) parece existir y tener un ser, fruto de la cosificación que nuestra conciencia y el trato social opera en nosotros; mientras que el yo auténtico nunca es ente en un sentido absoluto: es resistente a toda cosificación (aunque no a suplantaciones por los "yo" cosificados). En definitiva, lo que "tiene que ser", si damos a la expresión su sentido preciso, no puede ser ya ni permanecer en el ser. Este segundo yo —que no es una imagen ni una creencia ni una leyenda, ni se deja aprehender por una historia— el *quién* que vive su vida, tiene una realidad problemática: siendo él ante quien aparece —y por lo que aparece— todo aparecer, es, justamente, *lo que no pue-*

³⁶ "No existe un conocimiento de sí [mismo] no mediado", sería la conclusión que establece Ortega en EE, según Silver (1978, p. 119), lo que significa que la relación con el mundo sería pragmática antes que contemplativa.

de aparecer: “mi «yo» es un transeúnte embozado, que pasa ante mi conocimiento, dejándole ver sólo su espalda envuelta en el paño de una capa” (I, 670)³⁷.

Por tanto, el yo ingrediente de la vida humana, no es primariamente sujeto cognoscente, yo auto-transparente que se cobra a sí mismo como objeto de conocimiento. Lo que no significa que no haya un “sujeto” de conocimiento, un yo, centro de la perspectiva noética. Lo que aquí se busca es la consistencia radical del yo *cuya* es la vida, a quien instancian las cosas y sobre las cuales él actúa. Es decisivo al planteamiento orteguiano desprender del yo cualquier adherencia sustancial (y no se pierda de vista que el “sujeto” moderno guarda mucho de sustancial en su carácter de “continente” de ideas). Porque:

...esas mal llamadas cosas [han sido definidas] en su referencia a mí, como actuaciones sobre mí. Si yo resultase ser una “cosa”, una substancia, no habríamos innovado nada. Seguiríamos en un casi idealismo, para el cual, en efecto, las ‘cosas’ del mundo son solo en referencia al sujeto que las piensa, el cual, empero, es la substancia que las lleva en sí como sus estados o modos (QC, 122-123).

Ortega comprende que no estaría sino maquillando la fenomenología si su propuesta consistiera en sustituir la intencionalidad por la ejecutividad, toda vez que la superioridad ontológica del sujeto permaneciera intacta. Cuando hacia 1916 emplea por primera vez la metáfora de los *dii consentes* o *Dioses unánimes*³⁸, la refiere a la necesidad de “un nuevo reparto de jurisdicciones entre el sujeto y el objeto”, aludiendo con ello a la necesidad de superar el planteamiento idealista, que pasaría por hallar “un equitativo régimen para el sujeto y el objeto” (VII, 476). No se pase por alto que Ortega está formulando aquí un propósito, un programa, buscando un camino que aún no sabe bien a dónde le puede conducir. En *Prólogo para alemanes* (VII, 53), él mismo alude al carácter

³⁷ En EE. La metáfora de 1914 resulta ser, años después, descripción rigurosa que indica la imposibilidad de cobrar experiencia de mi propio yo. Por otro lado, Ortega está aquí reconociendo la crítica que Kant dirigiera a los idealismos antes de que estos se dieran como programa “pensar el Absoluto”: “No puedo conocer como objeto lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer el objeto...” (Kant, 1998, A 402, p. 364).

La primera referencia formal al yo como vocación la encontramos en *El hombre a la defensiva* (1929): “Hay una vieja noción que es preciso rehabilitar, dándole un lugar más importante que nunca ha tenido: es la idea de vocación. No hay vida sin vocación, sin llamada íntima. La vocación procede del resorte vital, y de ella nace, a su vez, aquel proyecto de sí misma, que en todo instante es nuestra vida (II, 748). Y en nota explica ese misterioso poder de la vocación como algo coincidente con lo que Kant llamó “carácter inteligible” (Ib.).

³⁸ Ortega no se sirve demasiado de la metáfora de los *dii consentes*. Aparece sobre todo en los cursos académicos, pero luego rehúye la expresión en los ensayos publicados. Creo que tiene razón Huéscar cuando dice que no le parece acertada como expresión de la tercera gran metáfora, la que correspondría a la travesía histórica de la razón vital o histórica y propone la de *perspectiva*.

propositivo y programático de la metáfora en cuestión. Pero, como ahora sabemos, lo encontrado rebasa el mero “cambio de jurisdicción entre sujeto y objeto” y le lleva a un replanteamiento en profundidad de tales nociones y a su sustitución por otras que no son equivalentes. Ni se dice lo mismo con “yo” que antes con “sujeto”, ni “mundo” equivale a “objeto”. Hemos visto ya que en Ortega a partir de 1930 no cabe hablar ni de cosas ni de objetos sino de “prágmata”, “urgencias”, “resistencias”, en fin, facilidades o dificultades... Lo mismo puede decirse con respecto a la transformación que experimenta el polo subjetivo de lo real que, como ya hemos visto, no comparece como sujeto racional.

En las notas preparatorias del curso “Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930” y a modo de colofón de su razonamiento escribe: “A diferencia de todo idealismo, en el raciovitalismo el yo no tiene privilegio teórico alguno” (QC, 14). Si hacemos una lectura programática de la afirmación, querrá decir que debemos entender al yo de cada cual como algo diferente del sujeto de la razón físico-matemática que heredaba la visión clásica del hombre como *animal rationale*. Ha quedado establecido que en la vida humana como ejecutividad, su ser-para se da en reciprocidad; las cosas son para el yo en la misma medida en que el yo es para las cosas, si bien este “ser para las cosas” es simultáneamente “para mí”, siempre que se entienda el pronombre personal no como referido al yo sino como referido a “mi vida”. Se trata, no solo de dejar atrás al sujeto moderno con sus privilegios y sus errores (subjetivismo) sino de subrayar que ni siquiera instrumentalmente asume el yo las tareas que le eran encomendadas.

si para entender esta presencia queremos usar instrumentalmente, metafóricamente la idea del sujeto, —de alguien ante quien se presenta lo presente— diríamos que este sujeto no es yo ni lo otro o mundo, sino la vida misma, mi vida (QC, 59)³⁹.

Entendiendo que vida no es sino

³⁹ “Una vida humana no es nunca una sarta de acontecimientos, de cosas que pasan, sino que tiene una trayectoria con dinámica tensión, como la que tiene un drama. Toda vida incluye un argumento y este argumento consiste en que algo en nosotros pugna por realizarse y choca con el contorno a fin de que éste le deje ser. Las vicisitudes que esto trae consigo constituyen una vida humana. Aquel algo es lo que cada cual nombra cuando dice a toda hora: yo” (IX, 805). La cita, tomada de uno de los últimos textos que Ortega dedicó a comentar el problema del yo personal, resume con una mezcla de claridad y complejidad los dos conceptos más difíciles de su metafísica: el de vida humana y el de yo. No hay más sujeto, porque no hay más realidad, que el propio vivir de cada cual. Tal es la realidad ejecutiva, la única que hay. Esta contiene en su interior todas las demás realidades. En cuanto al problema de lo que significa eso que hay, el sentido final de las cosas depende de lo que aquí llama Ortega “yo”, término que intentamos esclarecer en este último apartado, en términos de “proyecto” y “vocación”.

... una mutua implicación [entre 'cosa' y 'yo'], y por eso decía que la actuación es siempre doble. Hasta tal punto y en tan abismática forma están trabados y transidos el uno en el otro, Hombre y Mundo. Esta tremebunda implicación mutua y potencia de trabazón de ambos es precisamente lo que llamamos vida (QC, 128).

Pero compréndase bien dicha implicación. En el idealismo, la consistencia del sujeto está en ir aprehendiendo los objetos del mundo, en "yoificarlos" si es que es admisible esa expresión. Es la historia del espíritu subjetivo en su marcha hacia la síntesis activa con el espíritu objetivo, hasta conseguir unificar-se dialécticamente en el espíritu absoluto, verdadero absoluto y único ser-para-sí. Pero ahora el yo de la razón viviente no se hace más transparente ni se apodera de sus envíos en el curso de la historia, sino que permanece hasta el final inaprensible, equívoco e incierto, al tiempo que sus producciones técnicas y espirituales se le enajenan y oponen formando parte del paisaje del mundo en forma de mundo interiores, los mundos de la producción cultural.

El enfoque idealista no habría ignorado desde Fichte el lado activo del yo, su tener que hacer-se con las cosas y su tener que ser frente a ellas, aunque también en colaboración con ellas. Solo que admitió sin pruebas que sus producciones no se opondrían, o, dicho de otro modo, que la reificación de los productos de la conciencia no era necesaria e inevitable. Pero lo es porque el verdadero sujeto de la historia no es el yo-conciencia humano sino la propia vida cuya racionalidad es limitada e indigente, a pesar de los poderes que exhiba en determinadas circunstancias históricas. Por eso es menester regresar a la metáfora-definición de la vida humana como *res dramática* y a caracterizar al yo como el actor que interpreta un papel que nadie ha escrito.

Sabemos que el yo es una intimidad. Y de acuerdo con la tradición, tendemos a entificarla, esto es, a pensarla como una cosa psíquica (alma) o incluso física (relacionada con el cuerpo: mente), etc. En una carta abierta a un editor alemán que le había pedido un artículo para conmemorar el centenario de Goethe, carta que pasaría a ser uno de los textos más importantes de la metafísica de la razón vital, *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932), expone Ortega su concepción del yo a partir de las descripciones de la vida humana de los cursos anteriores. Ante la pregunta que guía su carta, ¿quién es, en verdad, Goethe?, la respuesta es que Goethe, su yo, y, por analogía, cualquier yo humano...

no es cosa ninguna, es simplemente el que tiene que vivir *con* las cosas, *entre* las cosas, el que tiene que vivir no una vida cualquiera, sino una vida determinada. No

hay un vivir abstracto. Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es (V, 124).

Ahora se entiende mejor la críptica observación de Rodríguez Huéscar: *el yo empieza por no estar*⁴⁰. En cierto modo, el yo comienza por ser un *nadie* que tiene que hacerse *alguien*. Es lo que conlleva el hecho de existir como proyecto. Por eso repite Ortega una y otra vez que “cuerpo y alma son cosas y yo no soy cosa, sino un drama, una lucha por llega a ser lo que tengo que ser” (V, 571). El cuerpo y el alma son objetos de la circunstancia, “cosas”, las más cercanas a mi intimidad y necesarias para mi quehacer, pero, en rigor, no son “yo”. Es verdad que esta escisión, separar al yo de su alma, del conjunto de sus aparatos psíquicos, y del cuerpo en el que encarna plantea no pocos problemas. Por de pronto se trata de subrayar el carácter no cosista del yo. El yo, puro proyectar ejecutivo, encuentra ante sí como facilidades o dificultades sus propias facultades⁴¹. Pero si volvemos a preguntar de nuevo por su consistencia más íntima es menester responder que el yo es una cierta reclamación de llegar a ser o “tener que ser”, una cierta presión sobre las cosas.

La realidad de las cosas es su forma de manifestarse en cuanto que utilizadas, percibidas, imaginadas y, en ocasiones, pensadas... por un yo que las necesita, desea, etc. Ese yo el que “responde” en la situación en que se encuentra, de acuerdo a un plan de vida que de alguna forma pertenece a su interior, un “para qué” que trasciende la inmediatez pragmática de la acción: el presente se apoya en el pasado y viene de éste pero apunta al futuro. El yo es futuriación: “dos palabras poseemos para expresar ese “yo futuro”, ese “yo que tengo que ser”: las palabras anticipación y proyecto” (QC, 132).

Recuérdese que se trata de un proyecto de vida y que vivir es el conjunto de “actos de vida” referidos al yo. Cada acto de vida “viene de” y “va hacia”: pasado y futuro, como ya se ha indicado. El pasado es “la tierra de las soluciones”, donde encuentro los recursos para la acción. Pero lo que determina el sentido de ésta es el futuro: actúo impelido desde un fondo constitutivo o “programa vital”, aquello a lo que pongo mi vida y que Ortega llama “vocación”: “Nuestro yo no es sino esa reclamación —la pretensión incoercible de un cierto

⁴⁰ “De el «yo» lo primero y mínimo que habría que decir es que no lo hay” (Rodríguez Huéscar, 1963, p. 125).

⁴¹ Si entendemos esto como un modelo explicativo de cómo procede el yo para hacer su vida, desaparece parte de la dificultad, que crece exponencialmente si lo interpretamos como una descripción empírica, realista de un ente llamado yo.

existir..." en suma y como ya hemos dicho, una tarea, un proyecto de existencia (IX, 806).

La idea de vocación como la consistencia más propia del yo personal de cada cual, tiene su presentación estelar en la lección VII de "¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931", repetidamente citado:

yo soy el que inexorablemente exige ser realizado, aunque sea imposible su realización = yo soy... vocación. (...) Soy en el más radical ser de mí mismo "vocación", es decir, soy el llamado a ser esto o lo otro (QC, 136-137).

Hay un claro precedente en un artículo muy próximo, *El hombre a la defensiva* citado *supra*. Pero se trata de una de esas ideas que habitaron a Ortega desde muy pronto. Hemos leído alusiones imprecisas en EE. Quizá la intuición más clara sea la descripción de un "fondo insobornable" que aparece en el ensayo sobre de Baroja publicado en 1917, aunque escrito mucho antes y que comienza: "Queremos ser ante todo la verdad de lo que somos (II, 216). Después hay descripciones que van conformando poco a poco la tesis del yo-vocación⁴² hasta llegar a los cursos y ensayos de comienzos de los 30⁴³. La complejidad del asunto de la vocación hace imposible un tratamiento adecuado aquí⁴⁴. Sin rigor, añadiré algunas notas que perfilen la idea.

Una vez más tenemos que partir de la definición de la vida humana como asunto dramático. Podemos entonces describir al viviente como un personaje que ha de interpretar un papel en una obra que ya está en marcha. Somos en efecto el actor encargado de interpretar un personaje. El personaje es el "yo" exigido por la acción dramática, más allá de las preferencias o decisiones del "actor". Éste no conoce el papel por adelantado (a diferencia de lo que ocurre en el escenario de un teatro), tampoco puede ensayarlo ni decide cuando comienza o termina la acción, que ya está en marcha. Todo en esa representación de nuestra vida es forzoso: el papel, que nos llega "dictado" por nuestra vocación y el escenario, la circunstancia o mundo, así como los medios de que disponemos, nuestras facultades, aprendizajes, medio familiar, época histórica, etc. Nada de ello se elige y sin embargo la libertad esencial que describimos antes como un *a priori* de nuestra vida no resulta cuestionada. Retenemos la

⁴² Cfr., IV, 77-78, V, 600.

⁴³ Otros lugares en que Ortega presenta la tesis del yo vocación en PGDD, IV, 395 y ss. y ETG, V, 137-140.

⁴⁴ Lo he estudiado con mayor amplitud en "El papel de la vocación" (Lasaga, 2006, pp. 181-216).

capacidad para decir no a dichas reclamaciones de la vocación. Es decir que somos a la vez libres y estamos destinados a ser y tener que hacer esto y aquello. Autenticidad, plenitud, felicidad son los nombres que recibe la vida humana cuando ésta alcanza a cumplir la misión de su propia vocación.

Por eso y como se ha dicho desde siempre es el hombre un ser constitutivamente moral, por libre. La responsabilidad emerge en la articulación de los *sinos* (yo, circunstancia, azar) que destinan mi vida, que, por ser plurales y opuestos, crean el ámbito en que se juega mi libertad. Y de ahí surge la exigencia de la autenticidad en su doble alcance ontológico y moral. Lo primero porque auténtico es el ser que es lo que es, el ser que iguala su posibilidad con su realidad; lo segundo porque "auténtico" significa también feliz: la conciencia de haber llevado a término la reclamación que nuestra vida exigía.

Ningún ser humano puede decir de sí mismo "yo sé quién soy". Si lo supiera por adelantado, ni su vida sería libre ni su vivir un drama. Estar viviendo es estar realizando la propia vocación y esto en una media luz que nunca nos permite captar con claridad el perfil de nuestro destino. La muerte es la condición ontológica de nuestra identidad⁴⁵. Cuando, ensimismado, miro por dentro mi propio existir no aparece la persona sino la máscara, aparecen una tras otra las capas geológicas de mi fondo, imágenes decantadas de un yo que por ello no es el yo mismo "necesario e irrevocable" del que apenas sabemos que quiere llegar a ser, aunque comprendemos inmediatamente en qué nos hemos equivocado. El saber de la vocación se compone de los no-saberes de nuestros fracasos y melancolías. Pero de una u otra forma se hace entender.

BIBLIOGRAFÍA

BATAILLE, George, (1972): *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Tr. Fernando Savater, Madrid: Taurus.

CEREZO, Pedro., (1984): *La voluntad de aventura*, Barcelona: Ariel.

— (2011): *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid: Ed. Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset.

⁴⁵ Aunque esa identidad es un resto, el fantasma que sobrevive al yo verdadero, que nadie en vida alcanzó a vislumbrar. Asunto de tal envergadura no es posible desarrollarlo aquí: la autenticidad heideggeriana del ser para la muerte —§ 54-§ 60 (Heidegger, 1927)— y la orteguiana, que consiste en ser la realidad de la propia vida, no tienen mucho que ver.

- KANT, Immanuel, (1998): *Crítica de la razón pura*, Tr. Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara,
- GARCÍA-GÓMEZ, Jorge (2009): *Caminos de reflexión:- La teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid*, Madrid: Ed. Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset.
- HEIDEGGER, Martin (1927): *Ser y tiempo*, Tr. José Gaos, México: FCE, 1944.
- LASAGA, José (2003): *José Ortega y Gasset (1883-1955. Vida y filosofía*. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2006): *Figuras de la vida buena*, Madrid: Enigma ed. - Fundación José Ortega y Gasset.
- LÉVÊQUE, Jean C. (2006): "Ortega y Gasset. Crítica del trascendentalismo kantiano: 1929-1934", *Anuario filosófico*, 21, 2005, pp. 147-177.
- MARÍAS, Julián, (1971): "Conciencia y realidad ejecutiva: la primera superación orteguiana de la fenomenología" (1956), *Acerca de Ortega*, Madrid: Revista de Occidente, pp. 139-147.
- (1973) *Ortega: circunstancia y vocación, II*, Madrid: Revista de Occidente.
- (1983): "La teoría de la razón vital", *Sur*, nº 352.
- MOLINUEVO, José L. (1995): "Estudio introductorio", en *El sentimiento estético de la vida (Antología)*, Madrid: Tecnos, pp. 9-63.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco, (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá: Madrid.
- NIETZSCHE, Friedrich (1988): "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, en *Nietzsche*, ed., antología y traducción de Joan B. Llinares, Barcelona: Península, pp. 41-52.
- ORTEGA y GASSET, José (2004-2010): *Obras Completas*, diez volúmenes. Madrid: Taurus - Fundación José Ortega y Gasset.
- (1984) *¿Qué es conocimiento?* Madrid: Alianza ed.
- ORRINGER, Nelson (1979): *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid: Gredos.
- REGALADO, Antonio, (1991): *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial.
- PATOČKA, Jan (1991): *Platón y Europa*, trad. De M. A. Galmarini, Barcelona: Península.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio (1966): *Perspectiva y verdad*, Madrid: Revista de Occidente.
- (2002): *La innovación metafísica de Ortega*, ed. de Jorge García-Gómez, Madrid: Biblioteca Nueva.
- SAN MARTÍN, Javier (1998): *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Madrid: Tecnos.
- (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid: Ed. Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset.
- SILVER, Philip, (1978): *Fenomenología y razón vital. Génesis de Meditaciones del Quijote*, Madrid: Alianza Editorial.