

Arturo Gaete

VOCACION Y AUTENTICIDAD*

ABORDEMOS ahora un tema central. Aunque sea una de las partes más originales de la obra de Ortega y clave para la comprensión de las demás, su importancia no ha sido suficientemente señalada. Partidarios y adversarios se han empeñado en discutir los méritos o inconvenientes de la razón vital, y han dejado un poco en sombras la vocación. Es cierto que el mismo Ortega hizo recaer la atención sobre aquélla. Basta recordar los títulos citados en el capítulo tercero: *Principios de metafísica según la razón vital*, *Sobre la razón viviente*, *Aurora de la razón histórica*. Sin embargo, sin una idea clara de la vocación, nada es suficientemente claro en la filosofía de Ortega. Para él, la auténtica razón es la vida, una historia. Pero, ¿qué es concretamente mi vida sino una vocación que intento realizar históricamente? Es, pues, cierto que la metafísica de Ortega es una metafísica de la razón vital, a condición de que se tenga en cuenta lo que tal fórmula implica. Ortega jamás ha explicitado esta relación entre la vocación y la razón vital, pero nosotros la creemos evidente y este capítulo bastará para mostrarlo.

En los escritos de Ortega hay una fórmula que se repite con ligeras variantes: “Yo no soy mi cuerpo ni mi alma”¹. Parecería excluir así todo lo que hay en el hombre. Pero “alma” tiene en la terminología de Ortega una significación más restringida que la usual. A semejanza de Klages, él distingue tres elementos en la estructura de la persona: vitalidad, alma y espíritu. La vitalidad es “esa porción de nuestra psiqué que vive infusa en el cuerpo”². El alma es “la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos”³. Finalmente, el espíritu o el yo es “el conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista”. El ejemplo más claro es la voluntad. Ese hecho interno que expresamos con la frase “yo quiero”, ese resolver y decidir, nos aparece como emanado de un punto céntrico en nosotros, que es lo que estrictamente debe llamarse “yo”. Cuando obramos en virtud de un deber penoso, lo hacemos contrariando una porción de inclinaciones opuestas que en nosotros hay, frente a las cuales se yergue ese núcleo personalísimo del “yo” que quiere, monarca riguroso de un Estado inquieto⁴.

* El presente texto corresponde a la Sección v del Curso sobre la Metafísica de Ortega y Gasset, que dictó el autor en junio de 1961 en el Instituto de Filosofía

de la Universidad Católica de Chile, y constituye un capítulo de un libro de próxima aparición. (N. de la R.).

Pero si mi cuerpo y mi alma no son yo, ¿qué son entonces? Son cosas que me rodean, “circunstancia”. El hombre se encuentra rodeado de una serie de medios para realizar su vida: la tierra en que habita, la sociedad en que vive, una rica herencia que le ha caído en suerte, etc. El cuerpo y el alma caen también, filosóficamente hablando, en la categoría de medios para realizar un proyecto de vida. Del mismo modo que uno se encuentra con un vestido para cubrirse, se encuentra igualmente con su cuerpo, sano o enfermo, y con un alma mejor o peor dotada. Este tendrá, por ejemplo, memoria para las fechas, pero no para las palabras, aquél tendrá facilidad para el razonamiento matemático, pero “poca fuerza de voluntad”, etc.⁵. El cuerpo y el alma son lo más próximo que hay a nosotros, pero no nosotros mismos⁶. Pero ¿quién es, entonces, ese yo hasta ahora definido en forma negativa?

Usted 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. Ese 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. Nuestra voluntad es libre para *realizar o no* ese proyecto vital que últimamente somos, pero no puede corregirlo, cambiarlo, prescindir de él o sustituirlo. Somos indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse⁷.

En *Goethe desde dentro*, Ortega identifica yo, vocación y proyecto. ¿Quién soy yo? Mi vocación, es decir, un cierto programa de existencia⁸. A la pregunta en qué consiste el hombre no se responde indicando lo que *de hecho* es, sino “lo que tiene que llegar a ser”, aunque en realidad no lo alcance nunca⁹. El hombre es definido, pues, por su finalidad.

¿Cuál es la categoría ontológica de este proyecto? Ciertamente no es algo existente y Ortega lo reconoce explícitamente. “He aquí la tremenda y sin par condición del ser humano, lo que hace de él algo único en el universo . . . Un ente cuyo ser consiste, no en lo que ya es, sino en lo que aún no es, un ser que consiste en aún no ser. Todo lo demás del universo consiste en lo que ya es”¹⁰. ¿En qué ámbito lo colocaremos, puesto que no es la pura nada? Esta pregunta ya no se la hace Ortega. Pero hay solamente dos alternativas: el proyecto es idea de la mente divina, o es a la manera de una esencia individual subsistente en un mundo ideal, análogo

al mundo de los valores. Creemos que la segunda alternativa tendría más afinidad con la filosofía de Ortega. En efecto, éste reconoce en los valores “una sutil casta de objetividades que nuestra conciencia encuentra fuera de sí, como encuentra los árboles y los hombres . . . Los valores no son cosas, no son realidades, pero el mundo de los objetos no se compone sólo de cosas”¹¹.

Ortega aprovecha admirablemente su maestría de lo concreto para ilustrar con ejemplos sus intuiciones filosóficas. Exagerando un poco las cosas para darse a entender mejor, nos dice acerca del proyecto-vocación.

El lector es el que sólo sería capaz de amar una mujer que tuviese tales y tales cualidades. Es inútil que el contorno le presente figuras sustitutivas y que él ponga su mejor voluntad para enamorarse: si aquella mujer peculiarísima no aparece en su horizonte, el lector habrá fracasado en una de las grandes dimensiones vitales. Parejamente, el lector es el que tiene que ser hombre de mundo. Pero ha nacido en una familia humilde, sin medios de fortuna, no ha tenido suerte en sus negocios y posee un talle sobremanera desgarbado. El lector no podrá llegar a vivir su vida. Su “yo”, el que él es, no llegará a realizarse, pero eso no quita que él siga siendo eso, el que tiene que ser hombre de mundo. Somos el que somos indeleblemente y sólo podemos ser ese único personaje¹².

Al hombre su vocación no le es dada ya hecha; él no la inventa sino que la descubre. El fenómeno revelador es la felicidad: cuando nuestra vida efectiva coincide con el proyecto que somos, nos sentimos felices¹³.

Ortega no desarrolló nunca una teoría completa de la vocación. Lo que dice en *Goethe desde dentro* (1932) es, según él mismo lo reconoce, sólo un aspecto de ella¹⁴. Un año más tarde, en el curso universitario *En torno a Galileo*, expone una idea de la vocación que parece oponerse a la anterior.

Ese programa de vida que cada cual es, es, claro está, obra de imaginación. . . Todos sabemos muy bien que nos hemos forjado diversos programas de vida entre los cuales oscilamos realizando ahora uno y luego otro. En una de sus dimensiones esenciales la vida humana es, pues, una obra de imaginación. . . Nos construimos exactamente, en principio, como el novelista construye sus personajes. Somos novelistas de nosotros mismos. . . Pero aquí viene lo más importante: esos diversos proyectos vitales o programas de vida que nuestra fantasía elabora, y entre los cuales nuestra voluntad, otro mecanismo psíquico, puede libremente elegir, no se nos presentan con un cariz igual, sino que una voz extraña, emergente de no sabemos qué íntimo y secreto fondo nuestro, nos llama

a elegir uno de ellos y excluir los demás. Todos, conste, se nos presentan como posibles, pero uno, uno sólo se nos presenta como lo que tenemos que ser... Y la voz que le llama a ese auténtico ser es lo que llamamos "vocación"¹⁵.

Las diferencias son claras. Aquí el hombre es "novelista de sí mismo", allí es descubridor. Aquí el proyecto que somos es obra de nuestra fantasía; allí no es una idea o plan ideado por el hombre, "es anterior a todas las ideas que su inteligencia forma". Aquí la vocación es una voz que brota del fondo íntimo que *ya somos*, por tanto algo actualmente existente; allí la vocación es el proyecto, aquello *que todavía no somos* y que tenemos que llegar a ser.

La formulación de *En torno a Galileo* es la que prevalece en sus escritos posteriores¹⁶, e incluso en algunos ya no habla de vocación y se limita a exponer la idea del proyecto como obra de imaginación, novela de nuestra vida¹⁷.

Por de pronto, en lo que hace a la "vocación" no hay oposición, sino diferencia de énfasis. También en Goethe habla de la vocación como una voz. "¡Tiene que *ser!*", le decía la vida, que posee siempre una voz y por eso es vocación¹⁸. Pero mientras en este ensayo su atención se concentra en la vocación como programa, en los otros destaca el papel de la vocación como "grito imperativo"¹⁹, que nos llama desde nuestro íntimo fondo. También en nuestro lenguaje ordinario es un término análogo, que designa el llamamiento y aquello para lo cual se llama.

Pero aun en el otro punto de discrepancia tampoco creemos que haya verdadera oposición. Es cierto que ya no vuelve a hablar en los términos de *Goethe desde dentro*, pero no olvidemos que son ensayos y no tratados. Ortega desarrolla solamente aquellos puntos de su doctrina que le son necesarios para el tema que en cada caso trata: las crisis, el bibliotecario, las carreras, etc. En todos estos trabajos habla de la vocación de pasada; ella constituye, en cambio, el tema central del estudio sobre Goethe. *Historia como sistema* es el que más produce la impresión de un relativismo historicista; la vida es presentada exclusivamente como obra de imaginación. Pues bien, ahí nos remite en nota a *Goethe desde dentro*.²⁰

Hay todavía otra razón más importante y es ésta: lo que afirma en *Galileo* es inteligible sólo a condición de que siga adhiriendo a la anterior doctrina. Nuestra fantasía *elabora* varios proyectos vitales, pero no *discierne* entre ellos. Es la vocación quien decide cuál es el que verdaderamente somos. Este discernimiento supone una norma y Ortega no dice

que sea obra de la fantasía. No puede ser otra que el proyecto de su estudio sobre Goethe.

La doctrina de la vocación se encuentra dispersa en diferentes ensayos; pero nos es posible reunir los fragmentos en una concepción orgánica. El hombre consiste en “aquel que tiene que llegar a ser”, en un proyecto-norma. Ese proyecto le es dado hecho, pero el hombre lo conoce apenas y tiene que esforzarse en descubrirlo. A este fin pone en acción su fantasía, que elabora diversos proyectos a tentar. Uno de ellos representa adecuadamente el proyecto que somos. La voz de la vocación, guiándose principalmente por el criterio de la felicidad, es quien lo reconoce y discierne. El proyecto-norma es del orden ideal y puede no llegar a realizarse. Pero la falsificación no es nunca completa; hay un núcleo que se realiza siempre: es el “fondo insobornable”.

A continuación trataremos en detalle de la vocación y de su relación con la autenticidad. Este tema de importancia decisiva, establece con evidencia la originalidad de Ortega. Al igual que otros pensadores contemporáneos, habla con frecuencia de la autenticidad. Pero no sería motivo suficiente para deducir una identidad de pensamiento. La noción de autenticidad es genérica: ser auténtico significa ser uno mismo, “autós”. Los diferentes filósofos entienden de maneras muy diversas este “ser uno mismo”, que constituye al hombre. No es lo mismo decir que el hombre es libertad sin límite (Sartre) que decir que es vocación, destino irremediable (Ortega). La autenticidad de la vida es la aceptación de ese proyecto que somos, “autós”. La primera sección de este capítulo tratará del proyecto considerado en sí; la segunda, de su descubrimiento por el hombre.

CARACTERÍSTICAS DE LA VOCACION

La vocación es un programa individual de existencia.

Para descubrir su vocación, el hombre imagina un proyecto, pero no lo inventa del todo, sino que mira a los que ya están ahí en la sociedad, buscando uno que puede satisfacerle. Y encuentra una serie de vidas típicas: médicos, ingenieros, industriales, escritores, comerciantes, etc. Alguna de éstas le atrae y se dice que tiene vocación para ella²¹. Pero hablando en rigor, el hombre no tiene vocación para una carrera. *La vocación estricta del hombre es vocación para una vida concretísima, individualísima e integral, no para el esquema social que son las carreras*²². Lo social es, por definición, impersonal, mecánico, como se explicará

largamente en el capítulo séptimo. En el orden de la profesión, como en todos los demás, el hombre puede inspirarse en los esquemas sociales que encuentra delante de sí. Pero, para que éstos lleguen a ser vocación, tiene que personalizarlos, modularlos individualmente²³. El hombre no tiene vocación a ser médico simplemente, sino a serlo de aquella insustituible manera que es la suya. La vocación es, pues, “una individualísima presión sobre el mundo”²⁴, un “individualísimo destino”²⁵, un “perfil individualísimo de existencia”²⁶. Estas y otras expresiones análogas emplea Ortega para calificar la vocación; de tal manera le parece esencial el carácter individual de ella.

Pero la individualidad, como todo lo humano, admite grados.

El destino no es nunca abstracto y genérico, aunque no todos los destinos posean el mismo grado de concreción. Hay quien ha venido al mundo para enamorarse de una sola y determinada mujer, y, consecuentemente no es probable que tropiece con ella. Por fortuna, la mayor parte de los hombres tienen un destino amoroso menos diferenciado y pueden realizar su sentimiento en amplias legiones de feminidad homogénea —como quien dice, el uno, en las rubias; el otro en las morenas. Hablando de la vida, todo vocablo tiene que ser completado con el índice oportuno de individuación²⁷.

En la vocación de los individuos hay elementos genéricos o comunes de orden humano, comunitario e histórico.

El solo hecho de ser hombre comporta ya una serie de elementos genéricos²⁸. Así los expuestos en los capítulos precedentes. Además, los individuos de una misma raza o nación tienen algo en común. No ya en los actos colectivos, sino aun en los que cada cual realiza en la radical soledad de su yo hay algo de semejante. Por eso cabe hablar de la “sensibilidad radical” de una raza²⁹. Hay una manera española de sentir la existencia, así como hay una manera india y una francesa³⁰. Finalmente, los individuos de una misma generación tienen algo de común en su “sensibilidad radical”³¹ y también los de una época³². Sobre este tema ya hemos dicho algo en la PRIMERA PARTE y volveremos a tratarlo en el capítulo séptimo.

La vocación es el destino de cada hombre.

El término “moira” tenía entre los griegos varias significaciones, de las cuales dos nos interesan en especial.

Los antiguos usaban confusamente de un término cuyo verdadero significado coincide con ese que he llamado proyecto vital: hablaban del

Destino y creían que consistía en las cosas que a una persona le pasaban. Pronto se advierte que una misma aventura puede acontecer a dos hombres y, sin embargo, tener en la vida de uno y otro valores distintos y hasta opuestos, ser para uno una delicia y para otro un desastre. Lo que nos pasa, pues, depende para sus efectos vitales, que es lo decisivo, de quien seamos cada uno. Nuestro ser radical, el proyecto de existencia en que consistimos, califica y da uno a otro valor a cuanto nos rodea. De donde resulta que el verdadero Destino es nuestro ser mismo. Lo que fundamentalmente nos pasa es ser el que somos³³.

Precisemos algo más. Para los griegos, la “moira” no era simplemente lo que a cada uno sucede, sino lo que inexorablemente le sucedía. Heródoto nos cuenta que Creso, vendido por Ciro, hizo preguntar a Apolo si no se avergonzaba de haberlo arrastrado con sus oráculos a una guerra desastrosa. A lo cual la Pitia responde: “El destino fatal es imposible de evitar hasta para un Dios”³⁴. También la vocación es un destino inexorable para Ortega.

“Moira” significó originariamente la parte³⁵. La porción asignada a cada uno, lo que se recibe en suerte. Acabó por significar la suerte misma. Así, pues, el sentido indicado en la cita es un sentido derivado. Esta palabra encierra sobre todo la idea de limitación. Si la suerte fatal ha sido llamada “moira” por los griegos es precisamente por ser una suerte limitada. También en este sentido la vocación es destino. “Y este ser limitados, este ser mancos, es lo que se llama destino, vida”³⁶.

No vayamos a creer que la vocación sea en un principio múltiple y con el correr del tiempo vaya contrayéndose. No, la verdadera vocación es, desde un comienzo, muy limitada. La vida no hace más que revelar esta limitación esencial. De nuevo, esta limitación admite grados. “Cuanto más delicado y perfecto es un ser, menor es su libertad en la vida, mayor su sujeción a un destino y órbita determinados. El que sirve lo mismo para una cosa que para otra es que no sirve egregiamente para ninguna. Del mismo modo, el que cree gozar parejamente de estilos contrapuestos es que en rigor no percibe la fina estructura de ninguno”³⁷.

La filosofía de Ortega es netamente autobiográfica. No es extraño entonces que uno de los mejores ejemplos de destino limitado sea su descripción de la vocación intelectual. Se trata no de un intelectual cualquiera, sino de uno que lo es cien por ciento, “con desesperada autenticidad”.

Como acontece con todo modo esencial de ser hombre, al Intelectual le parece que serlo es lo más natural del mundo, y empieza por creer que todos los demás ciudadanos son como él. Por eso es un modo esencial de humanidad: incluye todo lo humano, pero orientado en cierta dirección, y el que es de tal modo cree ingenuamente que eso es ser hombre, confundiendo a los demás consigo mismo. . .

. . . Porque es la pura verdad: la existencia del Intelectual es maravillosa. Vive permanentemente en la cima de un Tabor donde se producen increíbles transfiguraciones. Cada instante y cada cosa le es peripecia, fantasmagoría, gran espectáculo, melodrama, aurora boreal. . .

. . . Pues todas las jornadas del Intelectual son un poco eso: presencia una vez y otra el nacimiento de las cosas y estrena la gracia de que sean lo que son. Va de sorpresa en sorpresa. Su cotidianeidad está hecha de exclusivas sorpresas. Lleva la pupila dilatada de asombro. Camina alucinado. Es borracho de nacimiento. . .

. . . Tarda mucho en descubrir que el prójimo no es intelectual, sino precisamente el Otro, el absolutamente Otro. . . Es una discrepancia integral. La mayor que puede haber. Se trata de dos maneras radicalmente opuestas de tomar la vida, de estar en el universo. Cuando descubre esto, el Intelectual siente profunda vergüenza, un súbito pudor. Comprende que ha hecho el ridículo y que no ha hecho otra cosa. . . Al mismo tiempo, siente desolación, angustia, por el prójimo al averiguar hasta qué radical punto no es intelectual. . . ¿Cómo puede vivir el prójimo siendo el Otro? ¿Qué género de existencia es ésa?

. . . El Intelectual *no puede*, aunque quiera, ser egoísta respecto a las cosas. *Se hace cuestión de ellas*. Y esto es el síntoma máximo del amor. No le están ahí para aprovecharlas sin más, como hace el Otro, sino que su vida es servicio a las cosas, culto a su ser. . . De aquí que para el Intelectual vivir significa andar frenéticamente afanado en que cada cosa llegue de verdad a ser lo que es, exaltarla hasta la plenitud de sí misma. . . Para que las cosas *sean*, quiérase o no, hace falta el Intelectual. Lo que el Otro usa como realidades no es sino un montón de viejas ideas del Intelectual, vetustos petrefactos de sus fantasías³⁸.

A un hombre así no se le pide que se interese por la acción, por transformar las cosas y plasmar destinos humanos. Ya tiene bastante con tratar de descubrir lo que las cosas son. E incluso si encontrara en su vida tiempo libre que ocupar, no lo podría hacer. La misma estructura espiritual que le hace abrirse a la realidad le impide su manejo. La acción, la política por ejemplo, exige un juicio rápido y seguro sobre los acontecimientos siempre cambiantes, pronta y enérgica reacción a los estímulos que nos llegan de la "circunstancia". Pero el intelectual se complace en intercalar cavilaciones entre estímulo y respuesta. Siempre dispuesto a la contemplación, llega con frecuencia demasiado tarde a la cita de la acción. Miseria y esplendor de su vocación.

La vocación puede experimentar cambios radicales.

Aun siendo destino inexorable, la vocación no nos ancla definitivamente en una sola forma de vida. Hay hombres que se anquilosan, es cierto, pero son justamente seres de “vitalidad descendente”, cuyo prototipo es el buen burgués. Lo normal es que la vocación experimente dos o tres cambios radicales en la vida, permaneciendo sin embargo solidaria consigo misma. “Nuestro ser profundo parece en cada una de esas dos o tres etapas girar sobre sí mismo unos grados, desplazarse hacia otro cuadrante del Universo y orientarse hacia nuevas constelaciones”³⁹. Confirma esta idea el hecho de que los amores verdaderos por los que pasa el hombre normal suelen ser dos o tres. En efecto, una de las situaciones que mejor revelan en el hombre su vocación auténtica es el tipo de mujer que escoge en el amor⁴⁰. Pero además de estos cambios normales, está el fenómeno de la “conversión”. Se trata en ese caso de una “mutación súbita, de cariz catastrófico, que a veces sufre la persona”. Ortega prefiere dejar intacto este difícil tema⁴¹.

La vocación no coincide con los dones⁴².

Recordemos el ejemplo de aquel que “tenía que ser hombre de mundo”. Le faltan las dotes y, sin embargo, su vocación es indiscutible. “Se dirá que entonces nuestra vida tiene una condición trágica, puesto que, a lo mejor, no podemos en ella ser el que inexorablemente somos. En efecto, así acontece”⁴³.

A veces, también la abundancia de dotes puede ser obstáculo para la vocación: la desorienta y perturba. Tal es el caso de Goethe. ¿Será necesario decir otro tanto del mismo Ortega?

Pero estos obstáculos no deben sorprendernos demasiado. En efecto:

La vocación es esencialmente utópica⁴⁴.

La vocación es utópica en el sentido corriente del término, esto es irrealizable. No lo es, en cambio, en el sentido de “no circunstancial”, explicado anteriormente⁴⁵. De tal manera es consustancial a la vocación esta característica, que Ortega publicó en alemán algunos de sus ensayos bajo el título *Der Mensch als utopisches Wesen*.

Verdad es que cada día me acuesto más a la opinión de que todo lo que el hombre hace es utópico. Se ocupa en conocer sin conseguir co-

nocer plenamente nada. Cuando hace justicia acaba indefectiblemente haciendo alguna bellaquería. Cree que ama y luego advierte que se quedó en la promesa de hacerlo. No se entiendan estas palabras en un sentido de sátira moral, como si yo censurase a mis colegas de especie porque no hacen lo que pretenden. Mi intención es, precisamente, lo contrario: en vez de inculparles por su fracaso quiero sugerir que ninguna de esas cosas se puede hacer, que son de suyo imposibles, que se quedan en mera pretensión, vano proyecto y además inválido. La naturaleza ha dotado a cada animal de un programa de actos que, sin más, se pueden ejecutar satisfactoriamente. Por eso es tan raro que el animal esté triste. Sólo en los superiores —en el perro, en el caballo— se advierte alguna vez algo así como tristeza, y precisamente entonces es cuando nos parecen más cerca de nosotros, más humanos. Tal vez el espectáculo más azorante por lo equívoco, que presenta la naturaleza sea —en el fondo misterioso de la selva— la melancolía del orangután. Normalmente los animales son felices. Nuestro sino es opuesto. Los hombres andan siempre melancólicos, maniáticos y frenéticos, maltraídos por todos estos morbos que Hipócrates llamó divinos. Y la razón de ello está en que los quehaceres humanos son irrealizables. El destino —el privilegio y el honor— del hombre es no lograr nunca lo que se propone y ser pura pretensión, viviente utopía. Parte siempre hacia el fracaso, y antes de entrar en la pelea lleva ya herida la sien⁴⁶.

El “quehacer” del hombre es utópico: su carencia de medios le impide realizar sus propósitos. A veces, hay contradicción en las entrañas mismas de aquello que su vocación le impele a realizar. Tal es por ejemplo el caso del católico contemporáneo. Forzado por el imperativo de su vocación a vivir “a la altura de los tiempos”, tiene que ser liberal, en el sentido de aquellas libertades condenadas por el Syllabus. Pero no puede ser auténtico en esa parte de su ser si quiere ser fiel a otra parte de su vocación: su fe religiosa. Tenemos, pues, que los diferentes componentes de la vocación pueden ser antagónicos⁴⁷.

Ortega mira la vida sin ilusión, pero también sin amargura. Sus escritos respiran una mezcla de desilusión y alegría vital. En *Historia como sistema*, nos explica cómo habiendo hecho el hombre a fondo la experiencia del racionalismo moderno, lo único que le queda es su “desilusionado vivir”⁴⁸. Pero a pesar de los textos citados, puede decirse que una nota de alegría campea en su obra total. “Jóvenes, la vida auténtica consiste en la alegre aceptación del inexorable destino, de nuestra incanjeable limitación”⁴⁹. Tal vez la clave para la comprensión de esta aparente contradicción se encuentre en su *concepción deportiva de la vida*. Frecuentemente en sus escritos, la vida aparece considerada como un fenómeno “deportivo”. Léanse, por ejemplo, los tomos II y III de

sus Obras Completas y se verá cómo la metafísica⁵⁰, la ciencia⁵¹, el arte⁵², la moral⁵³, aparecen como actividades deportivas. “La existencia del hombre tiene un carácter deportivo, de esfuerzo que se complace en sí mismo y no en su resultado”⁵⁴. He aquí, a nuestro juicio, lo que explica las dos actitudes del espíritu en apariencia contradictorias: desilusión con respecto a los *resultados* de nuestro esfuerzo; alegría en el *esfuerzo mismo*.

Pero volvamos a la utopía. Aunque parezca extraño, el carácter de utopía consustancial a todo quehacer humano es para Ortega fuente de coraje. Distingue dos utopismos: uno falso, ya definido en el capítulo II, y uno verdadero, el que aquí consideramos. Esta distinción la propone en un texto acerca de los problemas que suscita la traducción.

En el humilde asunto que ahora nos ocupa podemos apreciar el sentido opuesto de ambos utopismos. El mal utopista, lo mismo que el bueno, consideran deseable corregir la realidad natural que confina a los hombres en el recinto de lenguas diversas impidiéndoles la comunicación. El mal utopista piensa que, *puesto* que es deseable es posible, y de esto no hay más que un paso hasta creer que es fácil... El buen utopista, en cambio, piensa que puesto que sería deseable libertar a los hombres de la distancia impuesta por las lenguas, no hay probabilidad de que se pueda conseguir... que es imposible...
 ...la misión propia del hombre, la que proporciona sentido a sus afanes. es llevar la contra a la naturaleza.
 ...la característica esencial del buen utopista al oponerse radicalmente a la naturaleza es contar con ella y no hacerse ilusiones... Sólo cuando está seguro de que ha visto bien, sin hacerse la menor ilusión y en su más agria desnudez, la realidad, se revuelve contra ella garboso y se esfuerza en reformarla en el sentido de lo imposible, que es lo único que tiene sentido⁵⁵.

La vocación es un drama.

En los escritos de Ortega, el término “drama” tiene diferentes significaciones, lo cual crea en una primera lectura cierta confusión, ya que en ninguna parte se hace constar esta significación polivalente. Hay algo claro: no se trata aquí de una metáfora, sino de un concepto de contenido metafísico⁵⁶.

“Drama” designa por de pronto el “proyecto”, argumento de una cierta vida, por oposición a los medios con cuya ayuda el hombre realiza este proyecto⁵⁷.

“Drama” significa también “acontecimiento”. Al carácter estático de

la cosa, Ortega opone el carácter dinámico de la vida, y dice de ésta que es un “drama”, un “puro y universal acontecimiento”⁵⁸.

“Drama” es a veces sinónimo de “peligro”⁵⁹.

“Drama” puede significar finalmente “lucha”. “Cuerpo y alma son cosas, y yo no soy una cosa, sino un drama, una lucha por llegar a ser lo que tengo que ser”⁶⁰. La lucha no es simplemente un hecho, sino un constitutivo esencial de nuestra vida. Por ser la vocación un imperativo, el hombre está luchando por realizarla desde que nace; y por ser utópica, esta lucha no está nunca acabada, dura lo que dura la vida.

La vocación es una misión.

“Ser sí mismo” es para Ortega el supremo imperativo. Si hay algo que dé unidad y sentido a todo lo que él hizo, es la búsqueda apasionada de “sí mismo”. o se entienda, sin embargo, este “sí mismo” en un sentido egoísta y exclusivo. Para llegar a ser “sí mismo” el hombre tiene que perderse, darse a algo o alguien distinto de sí. En esto consiste la vocación como misión. Ortega ha expuesto la idea de “misión” a propósito de algunos problemas de la vida colectiva que le interesaron vitalmente: la situación espiritual de Europa hacia 1930 y la actitud del hombre argentino ante la vida.

La vida humana, por su naturaleza propia, tiene que estar puesta a algo, a una empresa gloriosa o humilde, a un destino ilustre o trivial. Se trata de una condición extraña, pero inexorable, inscrita en nuestra existencia. Por un lado, vivir es algo que cada cual hace por sí y para sí. Por otro lado, si esa vida mía, que sólo a mí me importa, no es entregada por mí a algo, caminará desvencijada, sin tensión y sin “forma”. Estos años asistimos al gigantesco espectáculo de innumerables vidas humanas que marchan perdidas en el laberinto de sí mismas por no tener a qué entregarse. Todos los imperativos, todas las órdenes, han quedado en suspenso. Parece que la situación debía ser ideal, pues cada vida queda en absoluta franquía para hacer lo que le venga en gana, para vacar a sí misma. Lo mismo cada pueblo. Europa ha aflojado su presión sobre el mundo. Pero el resultado ha sido contrario a lo que podía esperarse. Librada a sí misma, cada vida se queda en sí misma, vacía, sin tener quehacer. Y como ha de llenarse con algo, se inventa o finge frivolamente a sí propia, se dedica a falsas ocupaciones que nada íntimo, sincero, impone. Hoy es una cosa; mañana, otra, opuesta a la primera. Está perdida al encontrarse sola consigo. El egoísmo es laberíntico. Se comprende. Vivir es ir disparado hacia algo, es caminar hacia una meta. La meta no es mi caminar, no es mi vida; es algo a que pongo ésta y que por lo mismo está fuera de ella, más allá. Si me resuelvo a andar sólo por dentro de mi vida, egoísticamente, no avanzo, no voy

a ninguna parte; doy vueltas y revueltas en un mismo lugar. Esto es el laberinto, un camino que no lleva a nada, que se pierde en sí mismo, de puro no ser más que caminar por dentro de sí.

Después de la guerra, el europeo se ha cerrado su interior, se ha quedado sin empresa para sí y para los demás⁶¹.

No queremos decir solamente que el hombre está, por su constitución misma, referido a algo distinto de sí. Esto ya lo expresamos al definir la vida como diálogo entre el yo y el contorno. La idea de “misión” agrega algo más: el hombre en virtud de su vocación tiene que darse, ponerse irrevocablemente al servicio de algo distinto de sí. Pero no de cualquier cosa, sino sólo de aquélla a la cual llama su vocación.

A veces la vocación del individuo coincide con las formas de vida, que se denominan según los oficios o profesiones. Hay individuos que, en efecto, son vitalmente pintores, políticos, negociantes, religiosos. Hay muchos, en cambio, que ejercen esas profesiones, sin serlas vitalmente. Pues bien; yo creo que son sobre manera insólitas en la Argentina las vocaciones profesionales; o dicho inversamente: que el argentino típico no tiene puesta su vida, de manera espontánea a ninguna ocupación particular. . .

. . .el europeo es de todos los hombres conocidos, hoy y ayer, el que más se entrega. Ni el asiático ni el grecorromano han sentido tan esencialmente la vida como misión, como servicio a algo, más allá de él mismo. Por esta razón ha sido el más creador. Vivir para él consiste en hacer cosas. El estoico aguanta con dignidad la vida; es decir, el destino, que ve, por tanto, como un poder cósmico externo a él, tal cual la roca vería el mar que la bate. El europeo se entrega a la vida, al destino, y, por tanto, hace del destino su vida misma, lo toma y acepta. A esto llamo sentir la vida como misión.

No hay verosimilitud de que sin entrega radical a un modo de vida, los gestos, actos, ideas, emanaciones de esa vida posean plena sustancia y densidad. Todo lo que el sujeto haga en tal disposición parecerá no más que ademán y finta. El argentino, no resolviéndose a olvidar su propio ser en algo más allá de él, a sumergirse en alguna misión, es un hombre que no acepta el destino. Sabe sufrirlo con entereza —el hombre del Plata es muy bravo ante el destino—, pero no lo asume⁶².

La consideración de la vocación como “misión” nos conduce naturalmente a tratar de la autenticidad.

El hombre puede asumir su vocación (vida auténtica) o rechazarla (vida inauténtica).

Se trata de una decisión previa a todo acto de voluntad. Por la manera de hablar, se diría que Ortega distingue —notemos que no lo hace explí-

citamente— dos clases de decisiones: la decisión radical, en la cual el hombre toma posición con respecto a su destino, y las decisiones derivadas, por las cuales trata de realizar el personaje que se ha propuesto ser. Son éstas, propiamente hablando, las decisiones de la voluntad. La decisión radical es, desde un principio, global. A medida que uno avanza por la vida, mejor se da cuenta de lo que ella implica. Pero todo estaba ya contenido en ella de una cierta manera. A menudo la entrevemos vagamente, pero en todo caso no la confundimos nunca con las decisiones de la voluntad.

...si somos un proyecto vital, somos también, inseparablemente, el que decide o no su aceptación. Esta decisión es previa a todo acto de voluntad. Hay quien inequívocamente acepta su destino, su ser, pero se encuentra mal dotado de voluntad. Yo decido no fumar porque perjudica mi salud y estorba mi trabajo, que es mi destino. Mi decisión es plena y auténtica. Sin embargo, sigo fumando porque mi voluntad es débil. Nuestro idioma habla muy agudamente del hombre “decidido” que es cosa muy distinta del hombre dotado con fuerte voluntad. El “decidido” es el que está, desde luego e íntimamente, puesto a su destino, que lo ha aceptado, que desde siempre y para siempre está encajado en él. Hállase, pues, por completo al servicio de aquel que tiene que ser⁶³.

La decisión en cuestión es libre, libre con la única libertad que el hombre posee: la libertad frente a la fatalidad⁶⁴. De aquí que la vida humana comporte en concreto dos posibilidades: vida auténtica e inauténtica⁶⁵. Y esto da a la vida humana un carácter peculiar.

“En la naturaleza no hay grados”⁶⁶. Es cierto que existen las que podríamos llamar “realidades intermedias”. Los zoólogos, por ejemplo, trazan la línea de evolución del caballo y nos dicen que hay especies primitivas que son menos “caballo” que el actual. En la naturaleza podemos admitir grados, si comparamos diferentes realidades con una que tomamos como arquetipo. Pero, si comparamos una realidad consigo misma, entonces no hay grados. Podemos ordenar en forma escalonada los diferentes tipos de caballo aparecidos sucesivamente sobre la tierra. Cada caballo pertenece a un escalón o a otro. En su escalón no hay grados. Si fuera más perfecto o menos perfecto, pertenecería simplemente a un escalón superior o inferior. En cambio, “es característico de lo humano poseer los grados más diversos de realidad. Todo lo que el hombre hace puede ser más o menos auténtico, y por lo tanto, más o menos real... toda realidad humana posee una escala de modos deficientes frente a un modo plenario que es su autenticidad”⁶⁷. Es decir que una misma realidad

humana, una acción por ejemplo, sin necesidad de ser comparada con ninguna otra puede ser más perfecta o menos, más auténtica o menos. La razón de estos grados de autenticidad hay que buscarla en la libertad. Una acción puede ser más suya o menos suya.

...“ser sí mismo” nos representa la caricia más secreta y profunda, es como si acariciaran nuestra raíz. Es la promesa de la máxima voluptuosidad. Recordad los versos más citados de Goethe: “Suma delicia de las creaturas sólo es la Personalidad” (el ser sí mismo). Como Nijinsky en *Scherazade*, sin preocupación alguna, apenas abierta la puerta de la prisión, damos el enorme brinco hacia la delicia de ser sí mismo. Vamos a palpar, temblando de placer, las morbideces del yo⁶⁸.

Paralelamente a lo que podríamos llamar “himno a la vida auténtica” corre a lo largo de la obra orteguiana la maldición de la vida inauténtica. A la vocación no se renuncia impunemente. Cuando un hombre se niega a vivir su vida, ésta se transforma en sombra y fantasma acusador que apunta perennemente al envilecimiento de la propia sustancia. El hombre que se miente a sí mismo, no sólo falsifica su vida, sino que falsifica también su universo. Sólo a este precio puede seguir manteniéndose en la existencia⁷⁰. Es peor que el ocioso. Este, al menos, no falsifica nada. La laboriosidad del hombre inauténtico es estéril, radicalmente viciada, y sus esfuerzos, simples fenómenos de compensación⁷¹.

Uno ha visto tantos hombres que... necesitan, además de su destino real, dar a su vida una especie de segundo piso imaginario donde poder representar una comedia de grandes actitudes y hacer cuadros plásticos de virtud, de ascetismo y de sacrificio.

A este linaje pertenecen todos aquellos que se creen con una “misión” —salvar la política de un pueblo, reformar la sociedad, mantener la pureza del arte. Se trata, casi siempre, de individuos que sienten confusamente su falta de aptitudes para el destino primario y efectivo en que cayeron y han menester de ese otro vago y caprichoso oficio para fingirse una compensación. Así, el escritor de poco talento... tenderá a convencerse a sí mismo y a los demás de que escribir no es tener ideas, imágenes, gracia, amenidad, música verbal, etc... sino defender el socialismo o combatir por la libertad. ¡Qué sería, en efecto, del pobre hombre si no creyese tal cosa! Porque defender el socialismo o combatir por la libertad son cosas muy fáciles; tener ideas, en cambio, cosa tan difícil que no le ha acontecido nunca.

Esa función compensatoria de los ideales es más frecuente de lo que parece. El hombre aspira, mediante ellos, a equilibrar el déficit de su destino real, precisamente porque no es fuerte ni sano ensaya frente al espejo gestos de atlética virtud⁷².

En el prólogo a la primera edición de sus Obras, Ortega hace una especie de autobiografía de su filosofía. Nos muestra cómo toda ella ha brotado de unas pocas grandes intuiciones: la vida como realidad radical y circundante, la vocación y autenticidad⁷³. La búsqueda de la autenticidad y la guerra a toda falsificación es uno de los grandes temas en cuyo derredor es posible unificar la obra de Ortega, al parecer tan dispersa. La mayor parte de los hombres se ocupa denodadamente en huir de su propia vocación y se hunde en la falsificación⁷⁴. Este fenómeno corriente en la historia se ha acrecentado de una manera sin precedentes en el siglo pasado. Dotado de una gran sensibilidad para la vida, Ortega lo estaba de un modo especial para su dimensión histórica. Viviendo en una época de crisis, en que los hombres ensayan a la desesperada unas y otras formas de vida, sin sentirse solidarios de ninguna, Ortega siente que su vocación es llamar al hombre a la autenticidad. Este llamado, para ser eficaz, reclama ideas claras sobre la estructura general de la vida, pero también sobre la contextura peculiar de la vida de hoy. Vemos cómo el tema de la autenticidad podría introducirnos a cada uno de los asuntos de nuestro trabajo. Examina desde este punto de vista no sólo las estructuras generales, sino algunos componentes fundamentales como la inteligencia, el lenguaje, el amor, la diversión, etc. . . . Le preocupa también la autenticidad de ciertos esquemas particulares de vida: el intelectual, el funcionario, el profesional, el escritor, el bibliotecario, el traductor. Su omnívota curiosidad y las exigencias de su medio le llevan a interesarse por la autenticidad de ciertos tipos nacionales: el español, el argentino. Ha escrito también sobre la autenticidad de ciertas instituciones: el Estado, la Universidad; sobre la autenticidad de las diferentes formas del saber: filosofía, ciencia; sobre la autenticidad histórica de ciertas épocas y generaciones. Su preocupación constante por “filiar los rasgos de nuestra época” se comprende perfectamente a la luz de su llamado a la autenticidad, que dirige al hombre actual. Su gran obra *La rebelión de las masas* no es otra cosa que un diagnóstico, desde el punto de vista de la autenticidad, respecto a la situación de Europa hacia 1930.

La vocación es el imperativo ético originario.

Ortega distingue dos imperativos éticos: originario uno, derivado el otro. El primero es la vocación de cada cual, la forzosidad de *tener que ser* tal individuo determinado; el segundo es el *deber ser* de la moral, norma de supererogación que la vida libre y lujosamente se impone. Uno está si-

tuado en “la región más profunda y primaria de nuestro ser”, no es algo yuxtapuesto a la vida, de lo cual ésta podría prescindir, sino que “forma parte integrante de su propia realidad”. El otro, en cambio, “habita en la región intelectual del hombre” y sabemos que para Ortega “todo lo intelectual y volitivo es secundario, es ya reacción provocada por nuestro ser radical. Si el intelecto humano funciona, es ya para resolver los problemas que le plantea su destino íntimo”⁷⁵.

¿Qué problema es el que nos lleva a crearnos una norma de supererogación? La necesidad de *ideales* que experimenta la vida, metas diferentes de la vocacional, a las cuales aspirar. Ortega juzga necesario rectificar la función de los ideales. Para el utopista cultural del siglo XIX los ideales son cosas sublimes, ajenas a la vida. “Diríase que ésta cuando asciende a ellos sale de sí misma y se eleva sobre su modesta órbita natural . . . Los que favorecen tal equívoco dejan suponer que la vida, por sí, pudiera funcionar sin intervención alguna de los ideales, de modo que éstos serían la quinta rueda del carro y un añadido tan honroso como superfluo”⁷⁶. Para Ortega, el ideal es tan esencial a la existencia que ninguna vida, por exigua que sea, puede prescindir de él; “el ideal es un órgano constituyente de la vida”⁷⁷; es el órgano que excita nuestra vida, ya que no hay vida posible sin excitación. En el primer cuarto de este siglo la Biología descubrió la relación que existe entre el medio ambiente y el ser vivo. Se vio entonces que para comprender una planta o un animal no bastaba considerar sus órganos y actividades, sino que era preciso estudiar el medio ambiente. La razón es que esas actividades, aun las más elementales, como la nutrición, por ejemplo, no se ponen en movimiento si no son excitadas. Tal es precisamente la función del medio ambiente. Ortega utiliza esta idea y generalizándola la integra en su teoría de la vida.

Y así como la presión atmosférica, la temperatura, la sequedad, la luz excitan, irritan nuestras actividades corporales, hay en el paisaje figuras corpóreas o imaginarias cuyo oficio consiste en disparar nuestras actividades espirituales que, a su vez, arrastran en pos el aparato corporal. Esos excitantes psíquicos son los ideales, ni más ni menos. Cese, pues, la vaga, untuosa, pseudomística plática de los ideales. Son éstos, en resolución, cuanto atrae y excita nuestra vitalidad espiritual, son resortes biológicos, fulminantes para la explosión de energías. Sin ellos la vida no funciona. Nuestro contorno, que está poblado, no sólo de cosas reales, sino también de rostros extraterrenos y hasta imposibles, contiene un repertorio variadísimo de ellos. Los hay mínimos, humildes, que casi no nos confesamos; los hay gigantes, de histórico tamaño, que ponen en tensión nuestra existencia entera y a veces la de todo un pueblo y

toda una edad. Si el nombre de ideales quiere dejarse sólo para estos mayúsculos no hay inconveniente con tal de recordar que lo que tienen de ideales no es lo que tienen de grandes, no es su trascendencia objetiva, sino lo que tienen de común con lo más pequeños estímulos del vivir: encantar, atraer, irritar, disparar nuestras potencias. El ideal es un órgano de toda vida encargado de excitarla. Como los antiguos caballeros, la vida, señora, usa espuela⁷⁸.

Los ideales pertenecen a la dimensión lujosa y deportiva de la vida⁷⁹. Es lo propio de ésta no ser cosa “seria” sino juego superfluo, aunque en cierto modo necesario⁸⁰.

Las normas morales son una de las tantas formas de ideales⁸¹. Por eso también la moral es “una noble disciplina deportiva”⁸². Ortega es en este aspecto un entusiasta de la ética griega, que contrapone a la kantiana⁸³.

La ética en Kant se hace patética y se carga de la emoción religiosa vacante en una filosofía sin teología. ¡Cuán otra tonalidad gozaba en el mundo antiguo! En vez de “moral” e “inmoral”, se decía lo laudable y lo vituperable. El deber en el estoico era, lo decente, lo correcto. Diríase que para el mundo antiguo la moral empieza en el plano superfluo de las finuras vitales, que es una destreza y como gracia más de la persona, pero no un sino trágico y elemental de la vida. Se trata sencillamente de fijar el régimen más certero de conducta, a fin de que nuestra existencia sea intensa, armoniosa y ornada. “Busca el arquero con los ojos un blanco para sus flechas, y ¿no lo buscaremos para nuestras vidas?” Con este ademán deportivo comienza Aristóteles la *Moral a Nicómaco*, y da al viento gentilmente su dardo vital⁸⁴.

La metáfora del arquero, a juicio de Ortega, es la que más profundamente expresa el sentido de la vida humana. He ahí la razón del sobrio grabado que figura en la portada de sus libros.

El hombre de vida intensa se forja ideales inmensos, inalcanzables. Justamente son quienes verdaderamente encienden la vida. “Ninguna moral que verdaderamente lo sea se puede cumplir”⁸⁵. Ni tampoco hace falta. Su función es señalar los máximos, no los mínimos inexcusables; eso es lo propio del otro imperativo, el vocacional. “Su papel consiste más bien en erguirse más allá de la realidad, influyendo simbólicamente sobre ésta, a la manera que la estrella influye sobre la nave. Norte y Sur no son puertos adonde quepa arribar: son gestos remotos y ultrarreales, que definen rutas y crean direcciones”⁸⁶.

Así se comprende que la moral sea un imperativo que el hombre libremente se impone a sí mismo. Es un conjunto de normas que nadie nos exige; somos nosotros quienes las ponemos “por libérrimo acto de

albedrío”⁸⁷. Y puesto que valen como metas “lo importante es correr hacia ella y el que no la alcanza no queda por ello ni muerto ni deshonrado”⁸⁸.

Ortega no simpatizaba con la idea del deber. “Yo he creído muy pocas veces en deberes durante mi vida. La he vivido y la vivo casi entera empujado por ilusiones, no por deberes”⁸⁹. El deber le parece una forma deficiente de la moral. Cuando la norma carece de fuerza ideal para excitar nuestra vida, para provocar en nosotros la ilusión, entonces hay que acudir a la idea del deber.

No se crea que una moral de la ilusión es una moral puramente subjetiva. La ilusión es sólo una cara del ideal, la que mira a la subjetividad, es “ese don de encantar y atraer nuestros nervios, de encajar perfectamente en nuestra sensibilidad”⁹⁰. Pero *eso* que encanta nuestros nervios no es creación de ellos, sino algo objetivo con que se encuentran: los valores. Si Ortega atiende de preferencia al aspecto subjetivo, es porque piensa que el Occidente ha insistido en el reverso con persistente exclusividad durante veinticinco siglos. Tenemos que hacer la síntesis de ambos; tal es “el tema de nuestro tiempo”⁹¹.

En *Introducción a una estimativa* trata largamente de los valores. Muestra allí que éstos no son algo subjetivo sino objetivo⁹² y los considera como “un linaje peculiar de objetos irreales que residen en los objetos reales o cosa, como cualidades *sui generis*”⁹³. Al llamarlos objetos irreales no quiere decir que sea nada o mera obra de nuestra imaginación, sino que quiere oponerlos a las cosas existentes con una existencia física. Los valores no se ven, ni se entienden, pero cabe “sentirlos” o estimarlos. Tal es la manera adecuada de percibirlos. “El estimar es una función psíquica real —como el ver, como el entender— en que los valores se nos hacen patentes. Y viceversa, los valores no existen sino para sujetos dotados de la facultad estimativa, del mismo modo que la igualdad y la diferencia sólo existen para seres capaces de comparar. En este sentido, y sólo en este sentido, puede hablarse de cierta subjetividad en el valor”⁹⁴. Es la misma tesis del perspectivismo expuesta en *El tema de nuestro tiempo*. Paralelamente a la reforma de la noción de ser expuesta en *¿Qué es filosofía?*⁹⁵ desarrolla aquí una reforma de la noción de valor.

El perspectivismo no trae consigo necesariamente un relativismo moral. Si las distintas subjetividades tienen algo de común, tendrán también valores comunes. Pero Ortega niega que haya una naturaleza humana, algo efectivamente común a todos los hombres. Además, las metas morales son de libre elección. Por estas dos razones, no puede

admitir una moral universal. “Es un error considerar la moral como un sistema de prohibiciones y deberes genéricos, el mismo para todos los individuos. Eso es una Abstracción. Son muy pocas, si hay algunas, las acciones que están absolutamente mal o absolutamente bien. La vida es tan rica en situaciones diferentes que no cabe encerrarla dentro de un único perfil moral”⁹⁶. Así la mentira, dentro de ciertos largos límites, estará bien en el político y mal en el intelectual. La misma discrepancia existe entre las diferentes clases sociales: habrá una moral doméstica para la dama elegante y otra para la mujer *petite bourgeoise*. Pero hay algo de común entre los hombres de un mismo grupo social o histórico y por lo mismo hay una moral propia de una clase, de un pueblo, de una época⁹⁷. Pero ésta, como los ingredientes genéricos de la vocación, tiene que ser modulada individualmente. “Lo que yo sostengo es que no hay acto alguno indiferente, y que lo bueno en un hombre es malo en otro . . . cada individuo tiene su decencia intransferible y personal, su repertorio ideal de acciones y gestos debidos”⁹⁸.

Esta es en síntesis la ética de Ortega: lo demás es reacción, polémica. Hay en sus primeros escritos resabios de la “zona tórrida de Nietzsche”⁹⁹ que no merecen ser retenidos en una formulación madura. Mucho de lo que Ortega ha escrito sobre moral es polémica, con la consiguiente exageración propia del género . . . El vive a la vez en dos mundos: la España Tradicional y la Europa Cultural de las Universidades alemanas, francesas e inglesas; contra ambos reacciona. Aquí y allá hay frases de crítica a la moral cristiana; pero todo el énfasis de su ataque se dirige contra lo que siempre fue su gran bestia negra: el utopismo cultural del siglo XIX. En concreto, se trata del utilitarismo inglés¹⁰⁰, y el formalismo kantiano¹⁰¹.

La moral que hemos expuesto carece de imperativo. Pero sería un error considerar que Ortega desconoce esa experiencia humana básica, constitutiva de toda verdadera moralidad. El reconoce el imperativo, aunque le da otro nombre —vocación—, y normalmente prefiere reservar el calificativo de moral para las normas ideales. Pero hay dos textos bien explícitos, en que hace constar que aquélla es la moral en el sentido más radical de la palabra¹⁰². De aquí que hayamos llamado a la vocación “el imperativo ético originario”.

Descubrimiento de la vocación.

Ortega plantea la cuestión del descubrimiento de la vocación a propósito de Goethe, primer occidental en haber tomado conciencia de que la vi-

da es la lucha del hombre con su destino, que no es una cosa ya hecha —una sustancia— sino que está por hacer, una tarea problemática¹⁰³. Goethe es llamado, en un artículo, “El Libertador”, por haber intentado liberarse y porque su ejemplo es para nosotros liberador. La liberación de que aquí se trata es una “liberación hacia sí mismo”. El poeta, ya añoso, nos invita a evadirnos de todo el resto como de una prisión y a instalarnos en nosotros mismos. La invitación no puede ser más seductora. Pero, ¿dónde encontrar ese yo escondido?

Lo buscamos en torno y no lo hayamos. Penetramos en nuestro interior seguros de encontrarlo. . . Nos imaginamos nuestro interior como un recinto, una cámara hermética y limitada, donde no puede perderse nuestro yo, escabullirse, fugarse. Allí no habrá escape: podremos echarle a nuestro Yo la mano al cuello, como hace el policía con el ladrón acorralado. Y, en efecto, nuestra intimidad tiene sus cuatro paredes bastante definidas. Lo problemático es el fondo, *nuestro* fondo. Nos preguntamos: ¿creo yo en *el fondo* eso que parezco creyendo en política, en arte, en ciencia, en amor? Porque el “mi mismo” consistirá en lo que yo sea en el fondo. Y empiezo a levantar los suelos de mi intimidad, como un arqueólogo que busca bajo la gracia del paisaje visible la Troya auténtica, la Troya de Príamo y Eneas. ¿Vano empeño? Las capas geológicas de mi *fondo* se suceden unas bajo otras, con su fauna variada, suave o atroz. Yo no soy últimamente éste, ni éste más bajo. Son falsos yos que me han colonizado, que han venido de fuera: ideas recibidas, preferencias que el contorno me ha impuesto, sentimientos de contagio, personalidades mías que en todo momento puedo revocar, sustituir, modificar. Y yo incitado por Goethe a esta excursión vertical, busco mi yo *mismo*, no un yo cualquiera: mi yo necesario, irrevocable.

Nuestro fondo es más abismático de lo que suponíamos. Por eso no hay medio de capturar nuestro “yo mismo” en la intimidad. Se escapa por escotillón, como Mefistófeles en el teatro. Goethe nos propone otro método, que es el verdadero. En vez de ponernos o contemplar nuestro interior, salgamos fuera. La vida es precisamente un inexorable ¡afuera!, un incesante salir de sí al Universo. . .

El *dentro*, el “sí mismo” no es una cosa espiritual frente a las cosas corporales del contorno. La psique no es sino un casi-cuerpo, un cuerpo fluido o espectral. Cuando miro, de espaldas, al contorno físico, 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 conducta¹⁰⁴.

El término “cosa” tiene en Ortega distintas significaciones¹⁰⁵. Aquí designa la realidad *ya hecha* por oposición a la que está *todavía por hacer*. Es evidente, dice Ortega, que sólo se contempla lo que ya está

hecho. Pero el yo consiste en lo que todavía no es. El yo es una norma y la norma sólo se revela *en* la acción, no antes.

El hombre debuta en la vida como un actor puesto en escena sorprendentemente: Sabe que ha de desempeñar un papel, pero ignora cuál exactamente. Una única diferencia: el actor tiene una realidad propia y el personaje que se encarga de representar es diferente de él. El hombre en cambio no representa el papel de persona: es el personaje que tiene que desempeñar y ningún otro. ¿Qué hacer, pues? Descubrir el personaje, nos dice Ortega. En verdad, la búsqueda no es tan desesperada, ya que el hombre tiene indicaciones sucintas de parte de la vocación y también de la “circunstancia”.

En primer término, la vocación tiene un vago conocimiento de sí misma¹⁰⁶.

“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”¹⁰⁷. De hecho los proyectos son múltiples: ensaya primero uno, luego otro¹⁰⁸. En el curso *En torno a Galileo* nos dice que una voz emergente de nuestro fondo íntimo nos llama a elegir uno y excluir los demás. Pero ¿qué proyectos formular?, ¿con qué criterio elegir entre ellos? Ortega nos da allí detalles; mas, esparcidos a lo largo de su obra, están los elementos que nos permiten una respuesta. Recordemos nuevamente que sus formulaciones de la vocación son fragmentarias y que, lejos de oponerse entre sí, se completan y aclaran mutuamente. ¿Qué proyectos formular? La vocación es ya “un fervor congénito” que nos inclina en determinada dirección. Pero siendo ésta todavía vaga, la “circunstancia” ayuda a concretarla.

Hay que hacer nuestro quehacer. El perfil de éste surge al enfrentar la vocación de cada cual con la circunstancia. Nuestra vocación oprime la circunstancia, como ensayando realizarse en ésta. Pero ésta responde poniendo condiciones a la vocación. Se trata, pues, de un dinamismo y lucha permanente entre el contorno y nuestro yo necesario. Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas. Acaso este fervor congénito me hizo ver muy pronto que uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad. Y desde luego se fundieron en mí la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que era ello, además, un servicio a mi país¹⁰⁹.

El papel de la “circunstancia” es doble: positivo y negativo. Por de pronto positivo: ella plantea al hombre ciertos problemas y omite pro-

ponerle otros. Si llegamos a un lugar en momento de un incendio, seguramente nuestro deber consistirá en colaborar en su extinción. Sucede lo mismo, si entramos en la escena del mundo cuando nuestro país yace en estado de postración, o si nuestra época pasa una aguda crisis. Es sobre todo al nivel social e histórico que la “circunstancia” más contribuye a descubrir nuestra propia vocación. Pero también nos ayuda en el plano de la vida estrictamente individual. Ortega compara nuestra situación a la de un poeta a quien se da un pie forzado. “Este pie forzado es la circunstancia. . . Ella es quien nos marca con un ideal perfil lo que hay que hacer”¹¹⁰.

Juega también un papel negativo. El niño vive en el mundo del deseo¹¹¹ y el joven en el de las posibilidades sin límites¹¹². Es importante que el hombre viva así un cierto tiempo, pero esta tendencia pluralista de las primeras etapas de la vida no facilita el hallazgo de la sola posibilidad que es la nuestra. Nuevamente aquí juega la “circunstancia” un papel determinante. Propone obstáculos: —No, tú no podrás ser esto; aquello tampoco. ¿Entonces, qué?, dice el yo. Busca, busca. Ahora cobra un sentido más profundo la definición de la vida como diálogo dramático entre el yo y la “circunstancia”.

La vida es abandono del ser en disponibilidad. La mera disponibilidad es lo característico de la juventud frente a la madurez. El joven, porque no es aún nada determinado, irrevocable, es posibilidad de todo. Esta es su gracia y su petulancia. Al sentirse en potencia de todo, *supone* que ya lo es. El joven no necesita vivir de sí mismo: vive en potencia todas las vidas ajenas —es a un tiempo Homero y Alejandro, Newton, Kant, Napoleón, Don Juan. Ha *heredado* todas esas vidas. El joven es siempre *patricio*, “señorito”. La inseguridad creciente de su existencia va eliminando posibilidades, lo va madurando. Pero imagine usted un hombre que en plena juventud queda sometido mágicamente a condiciones de anormal seguridad. ¿Qué pasará? Probablemente, no dejará de ser joven nunca, sentirá halagada y fomentada y estabilizada su tendencia a quedar en disponibilidad. A mi juicio, es éste el caso de Goethe. Había en él, como suele en los grandes poetas, una predisposición orgánica a ser siempre joven. . . Para un temperamento así era decisiva la situación externa en que le sorprendiese el término de su primera juventud: la originaria. De ordinario es la primera hora en que nos sentimos apretados por el contorno. Comienzan las graves dificultades económicas, comienza la lucha con los demás hombres. Se descubre la aspereza, la acritud, la hostilidad de la circunstancia mundanal. Este ataque primero, o aniquila para siempre la resolución heroica de ser el que secretamente somos y nace en nosotros el filisteo, o, por el contrario, en el choque con el *contra-mi* que es el universo se aclara a sí mismo nuestro yo, se decide a ser, a

imponerse, a acuñar con su esfigie el destino exterior. Pero si en vez de tropezar a esa hora con la primera resistencia del mundo, cede éste ante nosotros, se ablanda de pronto en derredor de nuestra persona y con mágica docilidad cumple sin más nuestros deseos, nuestro yo se adormecerá voluptuosamente; en vez de aclararse, quedará envaguecido. Nada debilita tanto los profundos resortes del viviente como el exceso de facilidades. Esto fue Weimar para Goethe en aquella sazón decisiva. Facilitó el enquistamiento de su juventud y quedó para siempre en disponibilidad... Weimar fue el capullo de seda que el gusano segrega de sí para interponerlo entre sí y el mundo¹¹³.

Pero, en fin de cuentas, todo esto es preliminar, mero índice. ¿Dónde se revela el yo a sí mismo de manera clara, definitiva? En el “prodigioso fenómeno de la felicidad”¹¹⁴. Cuando la vida efectiva coincide con la vida proyecto, con la vocación, el hombre se siente feliz. Por el contrario, cuando se aleja del personaje que tiene que ser, experimenta mal humor, aburrimiento, la angustia y el vacío propios de la infelicidad. En consecuencia el fenómeno felicidad-infelicidad es la aguja del aparato registrador que advierte al hombre si se aleja o aproxima a su auténtico programa de vida.

La felicidad no es lo mismo que el placer, aunque éste se entiende en sentido muy elevado. “El placer es un acontecimiento pasivo, y conviene volver a Aristóteles, para quien era evidente consistir siempre la felicidad en una actuación, en una energía y en un esfuerzo”¹¹⁵. El placer acompaña siempre a la felicidad, pero sólo es un subproducto. El esfuerzo feliz, a medida que se realiza, segrega un cierto placer, pero también dolor. La caza, por ejemplo, llena al cazador de vocación, de felicidad, pero le ocasiona también frecuentes aburrimientos. “La felicidad consiste en encontrar alguna cosa que nos satisfaga plenamente”¹¹⁶. Como tantas otras definiciones ortegianas, tiene el aspecto de no decirnos nada; su sentido aparece si descendemos a lo concreto y a la imagen. Dos cuestiones hay que examinar sucesivamente: ¿En qué consiste el estado subjetivo de plena satisfacción? y ¿cuáles son las condiciones objetivas de aquello que nos satisface plenamente? Ortega toma como punto de partida de su análisis una definición de Mérimée. “La felicidad, decía éste, es como una gana de dormir”. No es una definición filosófica, pero la imagen le agrada. Parecería a primera vista decir lo contrario de la felicidad, supuesto que ésta es esfuerzo, actividad, todo lo contrario del sueño...

¿Cómo es posible que imaginemos la felicidad con el semblante del sueño, que es la negación de todo eso? El propio Mérimée no dice que sea

como el sueño, sino como la gana de dormir, y esta gana es una voluntad, un deseo, bien que de apagarse y sumirse en la nada. Alude, pues, a ese estado intermedio en que de la vigilia pasamos al sueño. En tales momentos parecen haberse borrado de nuestro espíritu todos los impulsos que lo constituyen: sólo queda uno en pie, y es precisamente el deseo de ese dulce aniquilamiento. Y como en cada estadio de la situación va cumpliéndose mejor ese deseo, única actividad que nos queda, crece este de una manera progresiva, va siendo un deseo cada vez mayor, de más completo apagamiento, de total desaparición. Y en el instante preciso de dormirnos llega a su extremo esa actividad de anhelar nuestro propio desvanecimiento.

De esta suerte se hace comprensible aquel primer pronto de evidencia que no podemos negar a la metáfora de Mérimée. En la "gana de dormir" somos una sola actividad, pero ésta logra ejecutarse y expansionarse ilimitadamente. Lo que tiene de feliz semejante situación no es, por tanto, lo que tiene de sueño e inacción, sino, al contrario, lo que tiene de vida infinita. En ella, todo el potencial se vierte en actuación: todo lo que somos en potencia, lo somos en acto¹¹⁷.

Siendo la satisfacción en el esfuerzo un sentimiento totalmente primario no es susceptible de una definición en sentido estricto. Ortega se limita a atraer nuestra atención sobre una experiencia que a todos nos pertenece. ¿Qué es la felicidad? Lo que experimentamos cuando, en determinado orden, somos en acto lo que ya eramos en proyecto.

Vengamos al segundo punto. ¿Qué condiciones objetivas ha de cumplir una cosa para satisfacernos plenamente? Llenar nuestros deseos, se responderá corrientemente. Pero ¿cómo explicar el caso de hombres a quienes sonrío la fortuna, cuyos deseos están satisfechos y que, a pesar de esto, se consumen en la infelicidad?¹¹⁸. Ortega atribuye a las cosas un papel diferente: ellas no deben absorber nuestra capacidad de gozo, sino nuestra capacidad de actividad. "¿Puede hacer esto la ciencia, o el arte o el placer? Todo depende de que esas cosas dejen o no en nosotros porciones de vitalidad vacantes, inejercidas y como en bostezo"¹¹⁹.

Aquí está, aquí está el origen de la infelicidad. ¿Quién que se halle totalmente absorbido por una ocupación se siente infeliz? Este sentimiento no aparece sino cuando una parte de nuestro espíritu está desocupada, inactiva, cesante. La melancolía, la tristeza, el descontento son inconcebibles cuando nuestro ser íntegro está operando. Basta en cambio, que en nuestra actividad se haga un calderón para que asciendan del espíritu quieto —como los vahos maléficos en un agua muerta— esas emociones de desazón, de desamparo y vacío infinito. Entonces advertimos el desequilibrio entre nuestro ser potencial y nuestro ser actual. Y eso es la infelicidad. . .

... No sentimos más que aquello de nuestra personalidad que está o pasa a estar en situación potencial. Cuanto menor sea la expansión de nuestras actividades, en mayor grado seremos espectadores de nosotros mismos. Y el espectáculo que se nos ofrece es nuestro yo atado como un Prometeo que pugna por moverse y no lo logra; nuestro yo convertido en puro anhelo, en propósitos irrealizados, en tendencias paralíticas y conatos reprimidos.

Si en los momentos de infelicidad, cuando el mundo nos parece vacío y todo sin sugerencias, nos preguntan qué es lo que ambicionamos, creo yo que contestaríamos: salir de nosotros mismos, huir de este espectáculo del yo agarrotado y paralítico. Y envidiamos los seres ingenuos, cuya conciencia nos parece verterse íntegra en lo que están haciendo, en el trabajo de su oficio, en el goce de su juego o de su pasión...

Los lamentos de acedia que salen de todas las literaturas románticas son los ladridos de la sensibilidad, irritada como un can ante ese espectro que es el propio espíritu inactivo¹²⁰.

En consecuencia, aquello que en un objeto nos hace felices, no son sus cualidades tomadas independientemente, sino en relación con nuestra vocación. Somos felices no cuando poseemos algo que deseábamos sin más, sino cuando deseando algo por vocación, lo procuramos y nos entregamos plenamente a su consecución. El político, quien de veras lo es por vocación, se sentirá feliz en medio de las intrigas y vaivenes de la lucha política. Allí, en la conducción de los hombres, realiza su inexorable destino. Lo mismo para el intelectual, perdido en la maraña de sus problemas, que para el poeta en el curso de su dolorosa creación.

El hombre sólo aprende lo que él es, siéndolo. Ensayo múltiples caminos. Y cuando encuentra el bueno, experimenta "el prodigioso fenómeno de la felicidad".

NOTAS

- ¹ v. 414. *En el centenario de Hegel* (1937);
² II. 455. *Vitalidad, Alma, Espíritu* (1924).
³ II. 462. *Vitalidad, Alma, Espíritu* (1924).
⁴ II. 461. *Vitalidad, Alma, Espíritu* (1924).
⁵ IV. 76. *No ser hombre de partido* (1930);
 v. 414. *En el centenario de Hegel* (1931).
⁶ H. G. 100; IV. 399. *Goethe desde dentro* (1932).
⁷ IV. 400. *Goethe desde dentro* (1932).
⁸ IV. 401. *Goethe desde dentro* (1932).
⁹ IV. 405. *Goethe desde dentro* (1932).
¹⁰ v. 338. *Meditación de la técnica* (1939).
¹¹ VI. 328. *Introducción a una estimativa* (1923).
¹² IV. 77. *No ser hombre de partido* (1930).
¹³ IV. 407. *Goethe desde dentro* (1932).
¹⁴ IV. 419. *Goethe desde dentro* (1932).
¹⁵ v. 137-138. *En torno a Galileo* (1933).
¹⁶ v. 168. *Sobre las carreras* (1934); v. 212. *Misión del bibliotecario* (1935); v. 505. *Aventuras del Capitán Alonso Contreras* (1943).
¹⁷ v. 338-341. *Meditación de la técnica*

- (1939); vi. 33-4. *Historia como sistema* (1935).
- ¹⁸ iv. 415. *Goethe desde dentro* (1932).
- ¹⁹ v. 212. *Misión del bibliotecario* (1935).
- ²⁰ vi. 34. *Historia como sistema* (1935).
- ²¹ v. 168-169. *Sobre las carreras* (1934).
- ²² v. 171. *Sobre las carreras* (1934).
- ²³ iv. 411. *Goethe desde dentro* (1932).
- ²⁴ iv. 461. *Goethe desde dentro* (1932).
- ²⁵ iv. 415. *Goethe desde dentro* (1932).
- ²⁶ v. 169. *Sobre las carreras* (1934).
- ²⁷ iv. 411. *Goethe desde dentro* (1932).
- ²⁸ iv. 534. *La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología* (1928).
- ²⁹ i. 362. *Meditaciones del Quijote* (1914).
- ³⁰ ii. 376-379. *El Espectador*; iv. *Temas de viaje* (1922).
- ³¹ iii. 151. *El tema de nuestro tiempo* (1923).
- ³² iii. 421. *El arte en presente y en pretérito* (1925).
- ³³ iv. 77. *No ser hombre de partido* (1930).
- ³⁴ HERÓDOTO, I, 91.
- ³⁵ Es de la misma razón que "méros".
- ³⁷ iv. 68. *Vicisitudes en las ciencias* (1930).
- ³⁸ ii. 551. *El Espectador*; vi. *Nuevas casas antiguas* (1926).
- ³⁹ v. 511-515. *El Intelectual y el Otro* (1940).
- ³⁹ v. 609. *Estudios sobre el amor* (1927).
- ⁴⁰ v. 609-610. *Estudio sobre el amor* (1927).
- ⁴¹ v. 609. *Estudios sobre el amor* (1927).
- ⁴² iv. 411. *Goethe desde dentro* (1932).
- ⁴³ iv. 77. *No ser hombre de partido* (1930).
- ⁴⁴ v. 305. *Ensimismamiento y alteración* (1939).
- ⁴⁵ Cf. c. II, p. 5.
- ⁴⁶ v. 433-434. *Miserias y esplendor de la traducción* (1937).
- ⁴⁷ iv. 212. *La rebelión de las masas* (1930).
- ⁴⁸ vi. 49. *Historia como sistema* (1935).
- ⁴⁹ iv. 338. *Misión de la Universidad* (1930).
- ⁵⁰ iii. 432. *La metafísica y Leibniz* (1926).
- ⁵¹ ii. 350. *El espectador*; iv. *Carta a un joven argentino que estudia Filosofía* (1924).
- ⁵² iii. 422. *El arte en presente y en pretérito* (1925).
- ⁵³ iii. 359. *La deshumanización del arte* (1925).
- ⁵⁴ v. 439. *Miseria y esplendor de la traducción* (1937).
- ⁵⁵ v. 438-439. *Miseria y esplendor de la traducción* (1937).
- ⁵⁶ iv. 194. *La rebelión de las masas* (1930).
- ⁵⁷ v. 142. *En torno a Galileo* (1933).
- ⁵⁸ vi. 32. *Historia como sistema* (1935).
- ⁵⁹ iv. 194. *La rebelión de las masas* (1930).
- ⁶⁰ v. 339. *Meditación de la técnica* (1939).
- ⁶¹ iv. 243. *La rebelión de las masas* (1930).
- ⁶² ii. 658-659. *El Espectador* vii, *Intimidades* (1929).
- ⁶³ iv. 78 *No ser hombre de partido* (1930).
- ⁶⁴ Cf. c. II, p. 10.
- ⁶⁵ iv. 401 *Goethe desde dentro* (1932).
- ⁶⁶ vi. 400 *A "Historia de la Filosofía", de Emile Bréhier* (1942).
- ⁶⁷ vi. 400 *A "Historia de la Filosofía", de Emile Bréhier* (1942).
- ⁶⁸ iv. 425 *Goethe, el libertador* (1932). Al igual que los pensadores existenciales, Ortega habla mucho de autenticidad. Admitida una similitud genérica, notamos importantes divergencias en los detalles. Así, para Heidegger, la autenticidad es el modo de vida que posibilita el acceso al ser. El hombre es auténtico, cuando escucha la "vocación de la cura" ("Ruf der Sorge"), el llamado que se hace a sí mismo. Cuando reconoce que está totalmente marcado por la negatividad de la finitud, que debe existir sin ser señor de su origen y de su fin. La autenticidad es la misma para todo ser humano. Para Ortega, en cambio, la autenticidad no tiene una relación privilegiada con el ser, que es mera interpretación de la realidad. Autenticidad consiste en "ser sí mismo", en asumir no la condición humana, sino el proyecto absolutamente individual, que me constituye. Según Heidegger, el hombre inventa libremente este proyecto; según Ortega, lo recibimos totalmente hecho, sólo podemos aceptarlo o rechazarlo.

- ⁷⁰ iv. 79 *No ser hombre de partido* (1930).
- ⁷¹ *Ibidem*.
- ⁷² ii. 434-435. *El Espectador v, Notas del vago estío* (1925).
- ⁷³ vi. 347-354. *A una edición de sus obras* (1932).
- ⁷⁴ vi. 439. *A "Veinte años de Caza Mayor" del Conde de Yebes* (1942).
- ⁷⁵ vi. 406. *Goethe desde dentro* (1932).
- ⁷⁶ iii. 324. *Epilogo al libro De Francesca a Beatrice* (1924).
- ⁷⁷ *Ibidem*.
- ⁷⁸ iii. 325. *Epilogo al libro De Francesca a Beatrice* (1924).
- ⁷⁹ ii. 349-350. *El Espectador iv, "Carta a un joven argentino que estudia filosofía"* (1924).
- ⁸⁰ Cf. c. ii. pp. 17-19.
- ⁸¹ iii. 101. *España invertebrada* (1921).
- ⁸² vi. 137. *Introducción a un Don Juan* (1921).
- ⁸³ *Ibid.*; ii. 143. *El Espectador ii, Para la cultura del amor* (1917); ii. 409. *El Espectador iv, Conversación en el "golf" o la idea del "dharma"* (1925).
- ⁸⁴ iv. 45. *Kant. Reflexiones de un centenario* (1924).
- ⁸⁵ ii. 143. *El Espectador ii, Para la cultura del amor* (1917).
- ⁸⁶ ii. 434. *El Espectador v, Notas del vago estío* (1925).
- ⁸⁷ ii. 359. *El Espectador iv, No ser hombre ejemplar* (1924).
- ⁸⁸ *Ibid.*
- ⁸⁹ *Filosofía*, 248.
- ⁹⁰ iii. 326. *Epilogo al libro "De Francesca a Beatrice"* (1924).
- ⁹¹ *Ibid.*; iii. 174-178. *El tema de nuestro tiempo* (1923).
- ⁹² vi. 325. *Introducción a una estimativa* (1923).
- ⁹³ vi. 330. *Introducción a una estimativa* (1923).
- ⁹⁴ *Ibid.*
- ⁹⁵ Cf. c.I., pp. 20-22.
- ⁹⁶ ii. 407. *El Espectador iv, Conversación en el "golf" o la idea del "dharma"* (1925). Ver, también: ii. 38. *El Espectador i, Estética en el tranvía* (1916).
- ⁹⁷ ii. 506. *El Espectador vi, Destinos diferentes* (1926).
- ⁹⁸ ii. 409. *El Espectador iv, Conversación en el "golf" o la idea del "dharma"* (1925).
- ⁹⁹ i. 91. *El sobrehombre* (1908).
- ¹⁰⁰ i. 315. *Meditaciones del "Quijote"*; ii. 152. *El Espectador ii, Muerte y resurrección* (1917).
- ¹⁰¹ ii. 38. *El Espectador ii, Estética en el tranvía*; ii. 143. *El Espectador ii, Para la cultura del amor* (1917); iii. 100-102. *España Invertebrada*; iii. 279-280. *Ni vitalismo ni racionalismo* (1924); iv. 45-46. *Kant. Reflexiones de centenario* (1924).
- ¹⁰² iv. 72-73. *Por qué he escrito, El hombre a la defensiva*; iv. 406. *Goethe desde dentro* (1923).
- ¹⁰³ iv. 403. *Goethe desde dentro* (1923).
- ¹⁰⁴ iv. 425-426. *Goethe, el libertador* (1932).
- ¹⁰⁵ Cf. c. i. pp. 12, 21; c. vi. p. 2.
- ¹⁰⁶ iv. 400. *Goethe desde dentro* (1932).
- ¹⁰⁷ ii. 658. *El Espectador vii, Intimidades* (1929).
- ¹⁰⁸ Cf. c. iv. pp. 2-4.
- ¹⁰⁹ vi. 350-351. *A una edición de sus obras* (1932).
- ¹¹⁰ iv. 367. *Para el archivo de la palabra* (1932).
- ¹¹¹ ii. 304-307. *El Espectador iii, El "Quijote" en la escuela* (1920).
- ¹¹² iv. 417. *Goethe desde dentro* (1932).
- ¹¹³ iv. 417-418. *Goethe desde dentro* (1932).
- ¹¹⁴ iv. 407. *Goethe desde dentro* (1932).
- ¹¹⁵ vi. 428. *A "Veinte años de caza mayor", del Conde de Yebes* (1942).
- ¹¹⁶ ii. 79. *El Espectador i, Ideas sobre Pio Baroja* (1916).
- ¹¹⁷ ii. 80-81. *El Espectador i, Ideas sobre Pio Baroja* (1916).
- ¹¹⁸ ii. 81. *El Espectador i, Ideas sobre Pio Baroja* (1916).
- ¹¹⁹ *Ibid.*
- ¹²⁰ ii. 81-82. *El Espectador i, Ideas sobre Pio Baroja* (1916).