

El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega*

Eduardo Álvarez González

ORCID: 0000-0002-7395-6439

Resumen

Este artículo pretende investigar el significado de la autenticidad en el pensamiento de Ortega y su conexión con el yo en la dialéctica de la vida, haciendo ver su carácter problemático en cuanto implica tanto la fidelidad a la vocación que indica nuestro destino como la invención de sí mismo por parte de la fantasía. La paradoja que resulta de esta doble consideración pone de manifiesto la originalidad del planteamiento de Ortega, así como la tensión sostenida de su pensamiento entre la tentación de una filosofía de la vida de inspiración romántica y la influencia moderna de tipo ilustrado.

Palabras clave

Ortega y Gasset, autenticidad, yo, proyecto, vocación, destino, elección, conciencia, fantasía

Abstract

This paper seeks to research the meaning of authenticity in Ortega's thinking and her connection with the self into dialectic of life, and tries also to explain her problematic character since it involves at the same time fidelity to the vocation indicated by destiny and invention of himself by fantasy. The resultant paradox of this double consideration shows the originality of this approach as well as the maintained tension of this thinking between the temptation of a philosophy of life in the romantic tradition and the modern influence of Enlightenment.

Keywords

Ortega y Gasset, authenticity, self, project, vocation, destiny, election, conscience, fantasy

A la memoria de Julio Bayón

En un texto de un periodo ya avanzado de su vida, y echando la vista atrás, comenta Ortega que el tema de la autenticidad y la inautenticidad es el más antiguo de su pensamiento y también el más constante¹. Sin embargo, entre los estudios sobre Ortega, no suele destacarse este asunto tanto como para hacer justicia a esta apreciación que el gran pensador español hace sobre su propia obra². La cuestión, sin embargo, nos parece fundamental, por-

¹ *Sobre la razón histórica, Obras completas*, tomo XII. Madrid: Revista de Occidente / Alianza Editorial, 1983, p. 204 (en adelante: *Oe83*, XII, 204).

² De entre los muchísimos artículos publicados en la *Revista de Estudios Ortegaianos* acerca de los más diversos temas del pensamiento de Ortega, no hay ninguno que se haya ocupado explícitamente de este asunto. La cuestión sí aparece abordada en el estudio de José Manuel CAMPILLO ORTEGA, "El concepto de la vocación en Ortega", en José GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO (ed.), *Ortega y la filosofía española*. Murcia: Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia y Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispano, 2004, pp. 43-58. Y también en

Cómo citar este artículo:

Álvarez González, E. (2012). El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (25), 163-183.
<https://doi.org/10.63487/reo.435>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 25. 2012
noviembre-abril



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

que su elucidación permite entender el modo en que Ortega se ubica frente a la encrucijada de problemas que delinean la modernidad y, en particular, ante aquéllos que se refieren a la condición del hombre, a su libertad y a su realidad como individuo. Por otro lado, se trata de un asunto complejo, ya que en él se entrecruzan diversos conceptos, cuya discusión, por cierto, es ineludible para aclarar el sentido de aspectos nucleares de su pensamiento. Y es, además, una cuestión sobre la cual vuelve nuestro autor en numerosos pasajes de su extensa producción, tratando de perfilar y de poner de manifiesto sus diversas vertientes y alcances, para cuyo examen no siempre se sirve de los mismos conceptos. Aunque, eso sí, siempre persiste la idea que asocia la autenticidad de la existencia, pensada con un vago sentido moral, a la noción de un yo profundo e irrevocable. Pues bien, para abordar este asunto, trataremos de distinguir sus diversas caras, renunciando de antemano a un enfoque genético de tipo cronológico, para entrar de lleno en el meollo teórico fundamental.

1. El proyecto individual del yo

Ya en las *Meditaciones del Quijote* se presenta la cuestión, aunque ciertamente de manera velada por la formulación que allí adopta el célebre pasaje referido al yo y a su circunstancia. La distinción entre dos momentos en la definición del yo (el yo global, por decirlo así, que es el mencionado en primer lugar, constituido –y renovado– como resultado del encuentro con la circunstancia, y aquel otro, pensado con antelación –aunque es el segundo en el orden de enunciación–, que se proyecta y choca con el entorno) en aquella famosa fórmula³ no entraña la apelación a dos realidades diferentes, sino más bien el reconocimiento del irreducible sentido dinámico de la vida humana precisamente por el papel que en ella juega el yo. En este punto, Ortega prolonga la meditación de Husserl acerca del *ego* como condición de toda experiencia (el *ego* trascendental) al tiempo que se constituye con ésta (de modo que el *ego* de Husserl, paradójicamente, siendo trascendental es a la vez empírico: se anticipa al mundo al que pertenece). Pero Ortega rompe con el intelectualismo que

estudios de mayor amplitud, como por ejemplo en el libro, ya clásico, de Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, II. Madrid: Revista de Occidente, 1973, pp. 274 y ss.; o en el de Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*. Madrid: Ariel, 1984, pp. 356 y ss. Del tema sí se ocupó con mayor extensión y de manera central José LASAGA MEDINA en su Tesis Doctoral *La consistencia del yo en el pensamiento de Ortega y Gasset*, excelente trabajo presentado en 1991 en la UAM y realizado bajo la dirección de Julio BAYÓN. Este mismo autor vuelve más recientemente sobre el tema, aunque dedicándole menor extensión, en su libro *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma Editores, 2006, pp. 181 y ss.

³ *Meditaciones del Quijote*, Oc83, I, 322.

encuentra en las filosofías husserliana y neokantiana en las que se formó, y eso le lleva no sólo a poner en cuestión la supuesta centralidad de la conciencia, sino —en un sentido más amplio— a reinterpretar la experiencia de ésta, el intelecto y el yo mismo como ingredientes de la vida humana cuyo sentido sólo se comprende en la perspectiva de ésta última, que es la realidad íntegra a la que pertenecen. Pues bien, sobre el trasfondo que abre esta última consideración, hay que decir que aquella aparente escisión del yo en la famosa fórmula de las *Meditaciones del Quijote* recoge el esfuerzo por pensarlo en dos momentos, que no forman en rigor sucesión alguna (ni tampoco la autoconstitución de un *ego* trascendental en el sentido de Husserl), sino más bien la totalidad fluyente de la vida del individuo: el yo como un impulso irrevocable que emerge desde no sabemos qué secreto fondo nuestro que nos singulariza, y, al mismo tiempo, como el resultado siempre nuevo y creador que se produce tras proyectarse aquél sobre la circunstancia, moldearse con ésta y recobrase en ella.

Así pues, si la realidad radical es la vida individual, el yo es tan sólo un ingrediente suyo: el que incorpora el sentido que se inyecta a la propia existencia. Y, sin embargo, Ortega retiene el sentido general del enfoque fenomenológico en la consideración de que el yo, aun siendo sólo un ingrediente, en cierto modo reviste de subjetividad a la totalidad a la que pertenece, en tanto el mundo se me presenta siempre en la perspectiva de *lo vivido por mí*, de tal manera que todo lo demás (el entorno, los hombres, todo cuanto vivimos) es lo que es según lo que signifique referido a nuestro yo, pues en definitiva “una vida es lo que es para quien la vive y no para quien, desde fuera de ella, la contempla”⁴. Y esta capacidad del yo, en cuanto intimidad, para situarse siempre en el centro justifica el carácter *extraño* que *por principio* tiene todo cuanto no soy yo. Porque vivir es encontrarse el yo del hombre *sumergido* precisamente en lo que no es él, en algo con lo que se topa su intención proyectiva y que por principio es ajeno e indiferente a ésta. Y eso es precisamente lo que confiere un carácter de dinamismo dramático a la vida humana, ya que ese yo sólo puede ser real —o *realizarse*— fuera de sí. Por lo tanto, el yo no es cosa ni cualidad alguna: no es el cuerpo, ni el alma, ni el carácter, ni la memoria, ni la voluntad, ni tampoco la inteligencia; estas dotes (“la suma de aparatos con que ese yo vive”, configuradores del hombre) son *cosas* que el yo se encuentra viviendo, y tiene que vivir *con* ellas y *mediante* ellas, pues constituyen de algún modo el tejido a partir del cual se va haciendo la vida humana, al igual que ocurre con el entorno material y social. Pero lo que define al yo es el momento del proyecto, lo que actualiza y presta sentido a aquellas dotes, al tiempo que toma posición

⁴ “Goya”, *Oc*83, VII, 551.

ante la circunstancia interpretándola⁵. Por eso señala Ortega que el yo no es una cosa, sino algo cuya consistencia es sumamente extraña y distinta de la de una sustancia, pues es *futurición*: “yo soy el que tiene que existir, y existir de un modo determinado, el *mío* en el futuro próximo y remoto”⁶. En este sentido, el yo de Ortega no es el yo del idealismo moderno, cuya superación precisamente constituye “el tema de nuestro tiempo”: no es una *res cogitans*, ni una unidad sintética de apercepción, ni el posible tema de una egología pura en el sentido de Husserl, sino “el que tiene que ser” en su relación activa con las cosas, que es lo que constituye el punto de partida de la filosofía⁷.

En este punto conviene hacer una precisión en relación con un breve pero intenso texto de *El Espectador*, titulado “Vitalidad, alma, espíritu”, que desarrolla algunas ideas importantes para la definición del yo que están en conexión con lo anterior⁸. En efecto, sobre el trasfondo de una concepción de la persona que distingue en ella tres zonas diferentes, constituyentes de una “topografía de la intimidad”⁹, leemos allí, en primer lugar, que la vitalidad es esa primera región básica, oscura, inconsciente y más carnal de nuestra personalidad en la que la *psique* se encuentra como infusa en el cuerpo, de modo que en ella se funden lo somático y lo psíquico. En segundo lugar, y en el extremo opuesto, el espíritu constituye la capa más elevada y transparente: la cima de nuestra persona. En cuanto tal, está constituido por el conjunto de los actos íntimos de los que cada uno se siente verdaderamente autor y protagonista, como son la voluntad o el pensamiento; en definitiva: el yo. Es —afirma el texto— lo más *personal* en nosotros, pero no lo más *individual*, porque no es lo que ante todo nos separa a los individuos unos de otros, sino más bien lo que hace posible la vida intersubjetiva. Por su parte, finalmente, el alma se extiende entre la vitalidad y el espíritu y se define como todo el campo de los sentimientos y emociones, de los deseos, impulsos y apetitos. Por eso, dice Ortega que el recinto anímico es más claro que el de la vitalidad, pero menos que el espiritual.

⁵ *Goethe desde dentro*, Oc83, IV, 399-400. Allí leemos también: “tal vez se pasa usted la vida protestando del alma con que ha sido usted dotado —de su falta de voluntad, por ejemplo—, como protesta usted de su mal estómago [...]. El alma queda, pues, tan *fuera* del yo que es usted como el paisaje alrededor de su cuerpo. Si usted se empeña, diremos que su alma es, de todas las cosas con que usted se ha encontrado, la más próxima a usted, pero no es usted mismo”. Y, más adelante, habla Ortega del yo como de un personaje programático que necesita realizarse. *Ibidem*, 401.

⁶ *Sobre la razón histórica*, Oc83, XII, 212-3. Y en “Goya”, Oc83, VII, 552, habla de un yo *futurizante* o que se *futuriza* y que, paradójicamente, somos ya por anticipado.

⁷ *¿Qué es filosofía?*, Oc83, VII, 403.

⁸ “Vitalidad, alma, espíritu”, en *El Espectador V*, Oc83, II, 451 y ss.

⁹ *Vid.* José LASAGA MEDINA, *La consistencia del yo en el pensamiento de Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 39 y ss.

Y lo que en él ocurre –los estados y movimientos del alma, así como los afectos e inclinaciones en general– es algo *mío*, pero no soy *yo*¹⁰. A partir de este denso bosquejo, vuelve Ortega sobre alguna de estas sutiles consideraciones. Así, señala por ejemplo que en el dolor me duele mi cuerpo y que la tristeza está en mí, pero ni uno ni otra provienen propiamente de mi yo. Por el contrario, pensar o querer son actos míos, pero –ahora sí– en el sentido de que nacen de mi yo. Y, a partir de esa división tripartita de la intimidad, sostiene que lo que propiamente convierte al hombre en persona no es lo más individual en él. Porque lo que en verdad nos individualiza, lo que más nos separa o aísla como individuos, es ese interior nuestro que se cierra sobre sí mismo y denominamos “alma”: ese ámbito amurallado que distingue a los hombres por sus impulsos, los aísla en la soledad de sus emociones y les permite además ocultarse de los otros encerrándose entre sus afectos e inclinaciones. El espíritu, en cambio, nos arranca de nuestra individualidad separada permitiendo –nos dice– la unión con los demás, de tal manera que lo que nos desindividualiza no es necesariamente lo que nos deshumaniza, pues esa comunicación con los otros, que rompe las barreras del alma, es lo que nos constituye precisamente como hombres. Y es que el espíritu, a diferencia del alma, tiene también, aunque no sólo, un arraigo intersubjetivo y social, de modo que es el espíritu y no el alma lo que culmina la definición del hombre como persona y le hace propiamente capaz de decir “yo”, pues este término no designa en él sólo aquello que le encierra en su recinto anímico y le aísla de los demás, sino también lo que le permite trascender de sí mismo hacia los otros y –a través del pensamiento– elevarse a lo más universal: como ya vio Hegel, el espíritu constituye nuestra subjetividad inextricablemente enlazada con la trama objetiva de la sociedad. Por su parte, la vitalidad –añade Ortega– también nos desindividualiza, aunque de otro modo, y, a través del cuerpo, nos sumerge –en la orgía, por ejemplo– en la vitalidad universal. Sin embargo, es el alma del individuo lo que le hace poseer un centro aparte y suyo, desde el cual –concluye Ortega– vive sin coincidir con el cosmos: vive de manera *excéntrica*. Porque el alma es precisamente *vida excéntrica* que nos hace sentir nuestra individualidad separada. Diríamos, para resumir, que el espíritu es lo que permite al hombre constituirse y reconocerse a sí mismo como un yo, algo que sólo puede alcanzar a hacer a través del intercambio humano con los otros (tú, él, nosotros, ellos), y es igualmente lo que sostiene y alimenta la aspiración a una vida intersubjetiva y cultural de la cual él se siente también protagonista; mientras que el alma, por el contrario, es lo que mantiene al yo atado a la insuperable condición singular del individuo, a sus afectos y deseos, y, por tanto, lo que le permite saberse

¹⁰ “Vitalidad, alma, espíritu”, en *El Espectador V*, Oc83, II, 463.

único y diverso de todos los otros. Por otro lado, nos parece que esta distinción entre alma y espíritu, en los términos en que se plantea, pone de manifiesto en la obra de Ortega una actitud indecisa entre la tendencia romántica a invocar un yo auténtico en su unicidad –reflejada en el aislamiento del alma– y la tendencia ilustrada a concebir la conciencia en términos de autonomía y de razón –que se reflejaría en la dimensión del espíritu¹¹. Pero sobre esto último volveremos luego.

Pues bien, aun cuando el individuo no pueda alcanzar la conciencia de su yo más que a través del intercambio humano con los otros, y aunque tome de la sociedad los moldes con los que se renueva, ese yo sujeto a modificación es sin embargo al mismo tiempo el proyecto único que le distingue y orienta de modo singular sus cambios en cada momento. Por eso dice Ortega que el yo es siempre actualidad y pura ejecutividad¹²: es, por decirlo así, el ingrediente de acción subjetiva que en la situación vivida singulariza a nuestra existencia e impide que ésta pueda reducirse a la dinámica objetiva de los movimientos biológicos o de la inercia social. Lo que nos pasa en nuestra vida no está en nuestra mano, pero sí lo está el sentido que prestemos a eso que nos pasa. Hay siempre un momento de interpretación de la circunstancia y de sí mismo en ella, con el cual el individuo deja su impronta en la situación. Pero lo fundamental y original de esta idea orteguiana –que se formula antes de que Sartre aborde este tema en *El ser y la nada*– consiste en la consideración de que esa proyección de sí en la que el yo consiste no se deduce de lo que el hombre es fácticamente de antemano, pues si así fuera ello significaría reducir el yo a lo ya acontecido, a los hechos. Más bien viene a decir que aunque ciertamente cada uno de nosotros es un yo, éste en realidad no está hecho ni tiene realidad fáctica, sino que se encuentra, por el contrario, frente a todos los hechos: sólo está delineado como proyecto al cual ha de darse realidad. Pues nuestro yo propiamente es tan sólo una reclamación: “la pretensión incoercible de un

¹¹ Es interesante y sintomático a este respecto que Ortega no proponga ninguna mediación entre el alma y el espíritu, de modo que pudiera darse cuenta en términos racionales de la conexión entre una y otro.

¹² *Íbid.* “El «yo» como lo ejecutivo”, en “Ensayo de estética a manera de prólogo”, *Oc*83, VI, 250 y ss. Allí explica Ortega que el yo, en tanto pura intimidad, no es algo respecto de lo cual pueda uno tener una actitud utilitaria. Sobre la cuestión del yo véase el artículo de José HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR, “La idea del yo en Ortega y Gasset”, en Fernando LLANO y Alfonso CASTRO (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005, pp. 109 y ss., donde se analiza el planteamiento de Ortega en la perspectiva de la filosofía analítica. Desde una perspectiva fenomenológica, es interesante el estudio de Pedro CEREZO GALÁN en su libro ya citado *La voluntad de aventura*, pp. 256 y ss., así como pp. 356 y ss. Y también el libro ya citado de Julián MARÍAS Ortega. *Circunstancia y vocación*, II, pp. 198 y ss., así como el estudio ya mencionado de José LASAGA MEDINA *La consistencia del yo en el pensamiento de Ortega y Gasset*.

cierto existir”¹³. El pasado nos acompaña, pero no es yo, pues éste —en tanto actualidad— “es siempre presente, y lo que se presenta en ese presente es el futuro —un radical sentir que necesitamos ser en el instante inmediato. [...] De suerte que el modo de estar en el presente nuestro *yo* es un constante estar viniendo a él desde el futuro”¹⁴. Tan sólo el pasado sujeta la vida a la forma de los hechos, aunque como tal vida siempre está abierta a la posible negación de lo que ella fue hasta ese momento. Por eso sólo al llegar la muerte puede decirse que la vida de un hombre pasa íntegramente a formar parte del conjunto de los hechos. De ahí el sentido de la famosa fórmula de las *Meditaciones del Quijote*, de la que acaso no se ha destacado suficientemente lo fundamental, a saber: esa aparente duplicación del yo es la manera en que el lenguaje lucha con su natural tendencia identificadora para expresar eso no-idéntico o procesual de un yo que se proyecta en la circunstancia, se reencuentra y se recobra en ella, y se redefina en función de su modo de afrontarla y padecerla. En este sentido, según decíamos, Ortega recoge la idea de Husserl sobre el yo que se anticipa a sus propias vivencias para poderse comprender como condición de las mismas, a pesar de renovarse al mismo tiempo con ellas. Así explica el *hacerse* de la vida humana como un proceso (*quehacer*) cuya temporalidad está marcada por la *futureización* que incorpora la constante proyección de sí en que el yo consiste¹⁵.

Así pues, el yo es tanto la acción como el resultado de la misma, y es en realidad único en su aparente duplicación, de modo que el desdoblamiento que parece producirse en él cuando atendemos a la célebre formulación que comentamos es sólo el modo en que el eco de ese proceso (el de la temporalidad de la vida en la que se distiende el yo) es recogido en la conciencia. En este punto, sin embargo, es necesaria una aclaración. Hay que recordar que la filosofía de Ortega no es una filosofía de la conciencia y que este término apenas tiene peso

¹³ “Goya”, *Oc83*, VII, 549. Las páginas que siguen a ésta desarrollan el epígrafe titulado “[El proyecto que es el yo]”, fundamental para nuestra discusión.

¹⁴ *Ibidem.*, 551-2. Y en otro lugar leemos: “La vida es constitutivamente un drama, porque es la lucha frenética con las cosas y aun con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto”. *Við. Goethe desde dentro*, *Oc83*, IV, 401.

¹⁵ Vivir —dice Ortega— es anticipar el porvenir: es *profetizar*. *Við. En torno a Galileo*, *Oc83*, V, 137. Sobre la vida como *quehacer*, *við.* “V. La vida como fabricación de sí misma”, en *Meditación de la técnica*, *Oc83*, V, 341 y ss.; también *Historia como sistema*, *Oc83*, VI, 13 y ss., y 32 y ss.; así como “A una edición de sus obras”, en *Prólogos (1914-1945)*, *Oc83*, VI, 348. Por otro lado, esta consideración sobre la no-identidad como un rasgo esencial de la vida humana, así como la referida a la temporalidad, se asemeja —según hemos dicho ya— a la interpretación que años después desarrollará Sartre en *El ser y la nada*, pero hay una diferencia esencial entre los dos pensadores en cuanto a la interpretación que uno y otro hacen de la conciencia y del yo: Ortega rescata la importancia del yo y rechaza, en cambio, la centralidad de la conciencia, mientras que Sartre hace justamente lo contrario, ya que convierte a la conciencia en cierto modo en un absoluto, al cual es ajeno el yo, que sería una mera ilusión trascendente a aquélla.

en su obra ni se halla entre sus conceptos fundamentales. Y este dato es un aspecto más de su ruptura con la filosofía moderna de la subjetividad, que otorgaba un lugar de privilegio a la conciencia y a sus funciones cognitivas a partir de la autotransparencia que le asignaba. En contra de ese intelectualismo, Ortega propone un descentramiento de la conciencia, que queda así desplazada de su lugar de privilegio para convertirse en una función más de la vida, cuyo fondo es en principio oscuro y opaco. El hombre se hace consciente de una parte de su existencia, y eso significa que se hace capaz de escenificar en ese ámbito de la conciencia mucho de lo que le ocurre, aunque esto que le pasa no se explique por ningún movimiento que nazca en el plano de la propia conciencia. En ella se registra el modo en que se le hace presente el mundo que percibe, y ella da voz también a aquel oscuro impulso que procede de regiones recónditas e inconscientes de su vida, impulso que se perfila como su fondo más auténtico y que se le llega a descubrir (a hacérsele consciente) cuando conoce su *vocación*. Pero en todos los casos la conciencia es una instancia de segundo grado y no una palanca que dé principio desde sí a la vida. Nada parece acontecer de inicio en ella ni es realidad radical alguna. Pues ésta consiste, por el contrario, en ese supremo acontecimiento de que un yo se encuentra en una circunstancia. Y la conciencia, que es posterior a dicho encuentro, se limita a tomar nota del mundo en derredor, así como a prestar voz al yo que precede al encuentro con la circunstancia y se abre paso guiándose a través de ella. Ahora bien, la escisión que introduce la conciencia, según el modo en que ésta fue concebida por toda la modernidad, significa que el yo se recobra a sí mismo de su encuentro con la circunstancia *salvándose* en ella –según la famosa fórmula de 1914– y situándose así frente a lo que él es en ella. Y esto significa que la conciencia, considerando a la vez su carácter secundario y su naturaleza escidente, no puede sino reflejar la dinámica del yo con las cosas en las que se proyecta y con las que forma la textura temporal de la vida humana: una reflexión en la que aparece tanto el yo proyectado como también aquél que se presenta –por decirlo así– como ya refractado en el nuevo elemento (el mundo en el que el yo se reconoce, recobra y reorienta siempre de nuevo) en que aquél se sumerge y retoca su sentido. No se trata, como en el dualismo de Kant, de la distinción entre un yo inteligible y un yo empírico entre los cuales no hay mediación alguna, sino que es uno y el mismo yo el que se distiende en sus vivencias, les presta sentido y se renueva y modifica con ellas¹⁶, de modo que su expresión múltiple no es sino el modo en que el sentido temporal de la vida es recogido por la conciencia.

¹⁶ El yo es siempre presente –dice Ortega– y, sin embargo, “nuestro yo de hace un instante, ese que fuimos, ni *es* ya ni es *yo*. Es una mera *cova* que ha pasado a nuestro yo de ahora y cuyo efecto sobre nuestro único y auténtico yo, que es el presente, resuena en éste como un eco próximo”. *Vid.* “Goya”, *Oc*83, VII, 551.

Ahora bien, el yo también es único en otro sentido, que es el que propiamente corresponde al yo *auténtico*, pero la discusión de este punto nos obliga a ocuparnos del concepto de la autenticidad. Sólo a partir de ahí podemos obtener una idea cabal de ese yo del que participan el alma y el espíritu (de modo que es individual pero se alimenta del intercambio humano), que mantiene su identidad al tiempo que se renueva cuando se hace mundano, que es único aunque parece desdoblarse, y cuyo origen último desconocemos. ¿De dónde procede ese yo?

2. El concepto de la autenticidad

El modo en que Ortega desarrolla la discusión sobre la autenticidad es esencial para entender su posición crítica respecto de la filosofía de la conciencia que caracteriza a la modernidad. Pero, según nos parece, dicho concepto no se presenta de manera unívoca en el conjunto de su obra, sino que aparece interpretado mediante diversas nociones que no tienen el mismo peso en términos filosóficos y entre las cuales se advierte un grado variable de interconexión. Las principales son las siguientes:

2.1. La veracidad o sinceridad acerca de sí

En algunos lugares, Ortega habla de la autenticidad prestando al término un sentido preferentemente psicológico-moral, como una cualidad del hombre que no quiere engañarse acerca de sí mismo y que, sobre todo en el trato con los otros, lleva a la expresión de su gesto y de su acción aquello que constituye su interioridad. En este sentido, ya en *El Espectador*, se alude al fondo insoportable que arrastra todo hombre consigo¹⁷ y al cual puede éste atender en mayor o menor medida en su existencia cotidiana volcada al exterior oponiendo la sinceridad consigo mismo al autoengaño que conduce a la falsificación de la vida. Así, por ejemplo, a propósito de Pío Baroja, desarrolla Ortega esta reflexión reconociendo en el gran novelista una actitud íntima caracterizada por el afán de sinceridad ante la farsa que le parecía a aquél ser una nota imperante en su mundo¹⁸. Por lo tanto, en términos generales, la autenticidad adquiere

¹⁷ *El Espectador IV*, Oc83, II, 349.

¹⁸ *El Espectador I*, Oc83, II, 83 y ss. En un contexto muy diferente, y por señalar otro ejemplo en que también aparece el término “autenticidad” empleado con este sentido referido a la posible adecuación entre nuestro interior y su expresión externa, reflexiona Ortega sobre la dificultad que encuentra en nuestra época el católico europeo que quiere ser auténtico, ya que no puede conciliar su fe con la creencia liberal hoy dominante en la atmósfera cultural. *Vid. La rebelión de las masas*, Oc83, IV, 212, nota.

aquí el sentido de veracidad o sinceridad, la cual se cumple cuando el gesto externo corresponde al ser íntimo. Fingir o suplantarse –que es lo propio del far-sante–, lo mismo que engañarse acerca de sí –que añade a lo anterior un sentido más dramático– son, por lo tanto, modos de ser inauténtico que no sólo afectan al valor con que se nos presenta nuestra propia vida, sino que incluso le restan realidad por lo que ella tiene de falsa. En este sentido, señala Ortega que el pecado original, raíz de todos los males en la vida, es no ser auténticamente lo que se es, fingir que somos lo que no somos, consentir en estarnos a nosotros mismos y habituarnos a esa mentira sustancial, pues ello conduce a la desmoralización y el envilecimiento, ya que “no es posible acomodarse a la falsificación de sí mismo sin haber perdido el respeto a sí propio”¹⁹. Por otro lado, esa facultad que permite suplantarse a sí mismo y falsificar la vida permite entender qué extraña realidad es el hombre: no hay ninguna otra realidad que pueda ser precisamente lo que no es, “la negación de sí misma”, “el hueco de sí misma”²⁰.

Ahora bien, esa especie de sinceridad consigo, que se opone a toda suplantación, fingimiento o engaño acerca de sí, presupone una atención dirigida hacia el propio ser íntimo y una voluntad sostenida de volcarlo hacia afuera. Como tal, comporta el significado de revelación o desocultamiento de sí ante los otros, de cuya fidelidad puede cada uno dar íntimo testimonio.

2.2. La búsqueda solitaria de sí mismo

La anterior consideración implica una divisoria fundamental e insuperable en la vida humana, que es la que necesariamente se establece entre el ámbito de la intimidad y el entorno que nos envuelve, entre el yo vuelto hacia sí y el mundo como espacio de enajenación, confrontación y acción. Nuestra existencia bascula entre esos dos movimientos, uno hacia sí mismo y otro hacia lo que yo no soy, a los que Ortega denomina respectivamente ensimismamiento y alteración. Aunque sería una simplificación identificarlos sin más con la autenticidad y la inautenticidad, pues, en rigor, hay que decir que la acción –y no la alteración–, como tercer término del trinomio concebido por Ortega, es lo que mejor define el modo en que nos hallamos cuando nos ocupamos –ya sea au-

¹⁹ *Misión de la Universidad*, Oc83, IV, 327.

²⁰ *Goethe desde dentro*, Oc83, IV, 402. De nuevo se adelanta Ortega a Sartre en esta caracterización de la existencia como nihilidad o ahuecamiento, por emplear ahora los términos de este último. Sin embargo, paradójicamente, existe también aquí de nuevo una diferencia esencial entre uno y otro pensador, pues el afán de sinceridad (o de autenticidad) es interpretado por Sartre –y no por Ortega– como una forma de mala fe, en tanto pretende una coincidencia consigo que se opone a la esencial no-identidad en que la vida humana consiste.

téntica o inauténticamente— del mundo que nos rodea²¹. No podemos suspender indefinidamente nuestra atención al entorno, pues somos parte de él, pero ocuparse de las cosas no entraña inautenticidad, del mismo modo que la autenticidad no consiste tampoco en un estado de perpetuo ensimismamiento. Más bien la autenticidad debe interpretarse en este contexto como esa forma que adquiere la vida del individuo cuando en su trato con el entorno se encuentra al mismo tiempo dentro de sí, recuperándose a sí mismo en aquél y volcando hacia afuera su ser íntimo; cuando es él quien decide en vez de dejarse guiar por la inercia que le llega del medio.

Ahora bien, como parte de este entorno, la sociedad es inevitablemente un elemento constituyente de nuestra existencia, pero un elemento en el cual ésta corre el riesgo de *perderse* y hacerse inauténtica. Pues los usos y convenciones en que la vida social consiste significan una amenaza para el individuo: la de ser arrastrado según la dinámica que impone *la gente* y ser arrancado así de su más genuina singularidad, tan sólo en la cual puede aflorar el auténtico yo. La vida del individuo, cuando es tan sólo *gente*, está dominada por la *alteración*: es —dice Ortega— una vida atropellada y falsa²². En este punto se pone de manifiesto el recelo de Ortega hacia la fuerza arrolladora de la sociedad moderna, que impone la uniformidad de sus formas impersonales; coincide así con muchos intelectuales de su generación en la mirada cautelosa ante la sociedad de masas y el predominio que la opinión pública y los mecanismos de formación de la conciencia adquieren sobre el individuo. Sin embargo, pensamos que se encuentra también aquí —al igual que en el caso de Heidegger, aunque con un sentido diferente— el trazo de una antropología de corte individualista. Por eso escribe que la socialización —y toda cultura lo es, según él mismo señala— arranca al hombre de su soledad, tan sólo en la cual es posible la autenticidad. La cultura —nos dice—, en

²¹ En realidad, la alteración es ese estado límite de tensa atención al entorno que identifica inicialmente el lado animal del hombre y, una vez constituido éste, la conducta que está enteramente en función del entorno. A través de la mediación que supone el ensimismamiento, el hombre se recoge en sí, desde donde puede luego hacer retornar la atención al medio que le rodea, pero la acción que así surge estará ya transida por la conquista de aquel espacio interior al que se retiró y desde donde dicha acción —hecha así posible— ha podido proyectarse. Así pues, ésta se construye mediante la interpretación que hacemos del mundo tras atender a él así como también a nosotros mismos y al modo en que nos vemos en aquél. Por lo tanto, al igual que ocurre en Fichte, la teoría orteguiana de la acción implica el momento prevalente de afirmación del yo, aunque el modo en que éste se enfrenta a la circunstancia o no-yo no obedece a ninguna dialéctica ideal, sino a la dialéctica propia de la vida, que Ortega considera irreducible a aquélla. *Við. Ensimismamiento y alteración*, Oc83, V, 295 y ss.

²² *En torno a Galileo*, Oc83, V, en particular 37 y ss., 73 y ss., y 138. *Við.* también *El hombre y la gente*, Oc83, VII, 178, donde opone convencionalidad a autenticidad.

tanto algo recibido, hace que la vida de cada hombre sea cada vez menos suya: “su yo individual, efectivo y siempre primitivo es suplantado por el yo que es «la gente», por el yo convencional, complicado, «culto»”²³. Y añade que el hombre se ha distanciado y separado de sí merced a la cultura, la cual acaba por ser, inexorablemente, falsificación de la vida. Y en otro lugar señala que “toda realidad social es inauténtica”²⁴. Es decir: aunque Ortega reconoce la importancia de la interacción humana en el origen mismo y en la constitución de la vida espiritual del individuo, la sociedad para él siempre representa, no obstante, también un escenario de ruido y distracción cuyo efecto perturbador dificulta el solitario encuentro del yo con su propia autenticidad. En ese sentido, según su criterio, el yo auténtico sólo puede aflorar a través de ese tipo de aislamiento que consiste en combatir en sí mismo la tendencia a dejarse arrastrar por las convenciones sociales recibidas, para que el *yo profundo* triunfe sobre el *yo convencional*. Pero de esta manera da a entender, yendo más al fondo, que existe un ámbito de la persona que es pre-social (recordando lo que antes vimos, sería aquél que se mantiene atado al alma) y –como dirían los románticos– que pertenece en exclusividad al individuo, en la medida en que éste representa una expresión singular y única de la vida que se abre paso hasta manifestarse en él por caminos indescifrables. Y esto significa un apego sostenido al subjetivismo desarrollado por el idealismo moderno, aunque en Ortega el idealismo adopte una forma anti-intelectualista que se decanta en la dirección de una filosofía de la vida humana divergente del camino ilustrado seguido por la modernidad.

Ahora bien, aun cuando el yo auténtico se presenta como un yo solitario en cierto modo, en rigor quizás habría que entender ese encuentro solitario consigo más bien como una condición de la autenticidad que como la más rigurosa definición de ésta. Y esta consideración nos lleva a una determinación más precisa del concepto en cuestión.

2.3. La fidelidad a la vocación

En múltiples textos se refiere Ortega a la autenticidad para calificar ese modo de vivir en que, primero, se escucha una misteriosa voz interior cuyo eco acoge la conciencia y, segundo, se sigue el sentido de su llamada²⁵. Se trata de

²³ *En torno a Galileo*, Oc83, V, 78.

²⁴ “Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier”, Oc83, VI, 399. Allí mismo escribe más adelante que la preexistencia social de las organizaciones humanas nos invita constantemente a la inautenticidad. *Ibidem*, 402.

²⁵ *Vid. Goethe desde dentro*, Oc83, IV, 401; *En torno a Galileo*, Oc83, V, 137 y ss.; “Misión del bibliotecario”, Oc83, V, 210 y ss.; *Vive!-Goethe*, Oc83, IX, 513-14 y 557-9.

una voz silente que procede de no sabemos qué íntimo y secreto fondo nuestro, cuya escucha requiere del aislamiento y que contrasta con el ruido que predomina en nuestra conciencia cuando ésta se distrae haciéndose eco del bullicio de la sociedad. El contenido de dicha voz es la vocación (esa llamada que sentimos hacia un tipo concreto de vida), que Ortega identifica con el yo auténtico²⁶. Su mensaje nos incita a realizar el personaje que cada uno de nosotros sabe que *tiene que ser*, su auténtico ser. De modo que aunque sean diversas las posibilidades que se nos brindan en cada momento, esa voz extraña y emergente indica al individuo cuál elegir entre ellas, es decir: “cuál es más suya”, “cuál da más realidad a su vida” y la hace, en ese sentido, “más verdadera”²⁷. Pues lo que tenemos que hacer depende de “la figura general de vida que nos parece ser la más nuestra, la que tenemos que vivir para ser el que más auténticamente somos. De suerte que cada acción nuestra nos exige que la hagamos brotar de la anticipación total de nuestro destino y derivarla de un programa general para nuestra existencia”²⁸. Y eso quiere decir, por otra parte, que la vida auténtica consiste en “la aceptación del inexorable destino, de nuestra incanjeable limitación”, de modo que “limitarse es la verdad de la vida”, ya que nuestro destino, eso que somos, es nuestra limitación²⁹.

Esta apelación al destino se repite en relación con la vocación (que sería así la llamada a cumplir con él) y se plantea como una *misión* que nos concierne, de modo que se cumpla así el mandato de Píndaro: llega a ser el que eres³⁰. La *misión*, que se nos revela como un destino, es la conciencia que cada hombre tiene de su más auténtico ser que está llamado a realizar: la obligación sentida de cumplir la vocación. El destino no tiene, por lo tanto, el significado que le atribuían los antiguos, pues no se trata de una fuerza ciega e invencible. Por el contrario, aunque la *misión* del hombre es cumplir su vocación y, como tal, se le presenta como un imperativo, se trata sin embargo de una “necesidad” *sui generis* y específicamente humana, pues él puede ser fiel o no a su vocación, *puede no hacer* aquello que *tiene que hacer*. Por eso, el hombre es el único ser que tiene destino, pues se trata de una fatalidad que se puede o no aceptar³¹.

²⁶ *Vives-Goethe*, Oc83, IX, 513.

²⁷ Este último sentido de la autenticidad como verdad le lleva a Ortega a definir esta última como la coincidencia del hombre consigo mismo. *Vid. En torno a Galileo*, Oc83, V, 81. Por su parte, José Luis Molinuevo comenta en este sentido que autenticidad es sinónimo de realidad: *vid.* su libro *El idealismo de Ortega*. Madrid: Narcea, 1984, p. 158.

²⁸ “Misión del bibliotecario”, Oc83, V, 211.

²⁹ *Misión de la Universidad*, Oc83, IV, 338.

³⁰ *Vives-Goethe*, Oc83, IX, 514.

³¹ “A una edición de sus obras”, en *Prólogos (1914-1945)*, Oc83, VI, 350. Este significado con que se presenta el destino es lo que convierte a la vida humana en un drama, en cuanto consiste en “la lucha del hombre con su íntimo e individual destino”. *Vid. Goethe desde dentro*, Oc83, IV, 403.

Ortega dice que no le es impuesto, sino propuesto³², pero pensamos que estas palabras suyas deben matizarse atendiendo al conjunto de su meditación sobre el tema, ya que eso *propuesto* se presenta a su vez con el carácter de una *imposición*: “vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es”³³. En efecto, si la vida auténtica se comprende como la realización de un imperativo, no está en nuestra mano la *determinación* de lo que tenemos que hacer, sino sólo la *elección* de cumplir o no con la misión que el destino nos impone. Así pues, ante la libertad se alza aquélla, la vida auténtica, con un carácter de necesidad. Por otra parte, este tener-que-ser, esta *forzosidad*, no es sino la manifestación de nuestro yo, pues –como vimos antes– éste es propiamente una reclamación, “la pretensión incoercible de un cierto existir”³⁴. Y es que el yo es lo más irrevocable en nosotros, pues actúa en regiones más profundas que la voluntad o la inteligencia (éstas son más *superficiales*, pues pertenecen al ámbito de la conciencia). Y así, si la voluntad se apoya en razones, el yo por su parte, que es lo previo en todo vivir y manda sobre la voluntad, no se funda en razones ni se digna justificarse³⁵. Así pues, el proyecto en que el yo consiste no es una idea o plan ideado y libremente elegido por el hombre, sino que es anterior a todas las ideas de la inteligencia y a las decisiones de la voluntad: es nuestro auténtico ser, nuestro destino³⁶. Pero eso quiere decir que ese proyecto no lo hemos adoptado con deliberación ni albedrío; es decir: a cada cual le es impuesto su yo, eso que él es y que, sin embargo, puede negarse a ser. Se trata de toda una paradoja que nos obliga a considerar el modo en que la fatalidad en que el yo consiste –y que constituye nuestro destino– se conjuga con la afirmación de que la vida es elección de sí mismo. ¿Cómo se concilian estas dos ideas?

³² “Misión del bibliotecario”, *Oc83*, V, 210.

³³ *Goethe desde dentro*, *Oc83*, IV, 400.

³⁴ “Goya”, *Oc83*, VII, 549. En otro lugar, y a propósito de Goethe (quien habría sido el primero que toma conciencia de que “la vida humana es la lucha del hombre con su íntimo e individual destino, es decir, que la vida humana está constituida por el problema de sí misma”. *Við. Goethe desde dentro*, *Oc83*, IV, 403), comenta Ortega que la personalidad es el destino individual del hombre y que Goethe logra realizar su personalidad de modo consciente. *Við. Vives-Goethe*, *Oc83*, IX, 557-8.

³⁵ “Goya”, *Oc83*, VII, 550.

³⁶ O, como dice Ortega distinguiendo su concepto del destino del que usaron los antiguos: “el verdadero destino es nuestro ser mismo. Lo que fundamentalmente nos pasa es ser el que somos”. *Við. “No ser hombre de partido”, en Artículos (1950)*, *Oc83*, IV, 77.

2.4. La elección de sí mismo

En aparente contradicción con la tesis del destino, sostiene Ortega que la vida del hombre tiene que ser elegida³⁷: está forzado a elegir entre varias posibilidades, de modo que uno se elige a sí mismo entre muchos posibles “sí-mismos”.³⁸ Y no sólo eso, sino que dicha elección de sí deja un amplio campo de acción a la creatividad, a la invención y a la fantasía: “el imperativo de autenticidad es un imperativo de invención”, de modo que la vida humana es en este sentido “faena poética, invención del personaje que cada cual [...] tiene que ser. El hombre es novelista de sí mismo”³⁹. Por lo tanto —llega a decir Ortega—, “en la medida que se es auténtico, se es creador”⁴⁰. Pues el auténtico ser del hombre, el proyecto vital que cada uno es y da sentido a lo que nos pasa, es obra de la imaginación, lo elabora la fantasía entre varios posibles: se elige una posibilidad de ser porque ésta realiza algo del proyecto general de vida que para nosotros hemos decidido⁴¹. Pero entonces, si el auténtico yo —según habíamos visto antes— es la vocación que nos llama a cumplir un destino con antelación a toda decisión por nuestra parte, ¿cómo entender ahora la afirmación de Ortega de que “nuestro yo es siempre un futuro”⁴², obra de la imaginación, y que la vida es invención de sí misma? ¿Es posible conciliar ambas afirmaciones? Ortega dice que el proyecto vital que uno va realizando lo elabora la fantasía discriminando entre los varios posibles que se dibujan ante nosotros en cada momento y considerando al mismo tiempo la voz extraña que nos llama a elegir uno de ellos y excluir a los demás. De modo que la autenticidad es al mismo tiempo elección de sí mismo y fidelidad a la vocación, que orienta esa elección hacia el sí-mismo que estamos llamados a ser. La invención de sí hecha por la fantasía conforme a un programa posible es a la vez, si quiere ser auténtica, elección de algo que ya somos con antelación a toda decisión de nuestra voluntad. Parece que a la libertad de elegir se anticipa de algún modo la necesidad de lo que ya somos en algún sentido y está de alguna manera “ya decidido” de antemano sobre nosotros. Del mismo modo que no elegimos ser o no libres en el sentido indicado, tampoco elegimos nuestro destino: esa reclamación que somos como fondo insobornable. Tan sólo podemos elegir escuchar su llamada para no

³⁷ “Misión del bibliotecario”, *Oc*83, V, 211.

³⁸ “A una edición de sus obras”, en *Prólogos (1914-1945)*, *Oc*83, VI, 349.

³⁹ *Prólogo para alemanes*, *Oc*83, VIII, 29.

⁴⁰ *Meditación del pueblo joven*, *Oc*83, VIII, 430. Y en otro lugar dice que “la vida verdadera es inexorablemente invención”. *Vid.* “Para el «archivo de la palabra»”, en *Artículos (1951-1952)*, *Oc*83, IV, 366.

⁴¹ *En torno a Galileo*, *Oc*83, V, 137.

⁴² *Vives-Goethe*, *Oc*83, IX, 513.

falsificar nuestra vida. Por lo tanto, la libertad está mediada de algún modo por la necesidad, aunque Ortega trata de eludir la contradicción en el sentido dialéctico refiriendo una y otra, la libertad y la necesidad, a distintos planos operativos: se opta libremente entre posibilidades, una de las cuales se alza con el signo de la necesidad, aunque se trate de una necesidad propiamente humana⁴³. Y, sin embargo, Ortega no puede evitar la afirmación compleja –y dialéctica, añadiríamos nosotros– de que el yo es *en verdad* el que la vocación nos desvela ser nuestro destino previo a toda decisión por nuestra parte y, al mismo tiempo, un futuro inventado por nuestra fantasía. ¿Cómo conjugar ambas cosas? ¿Cómo puede la autenticidad ser un imperativo de invención y a la vez la escucha fiel de lo más irrevocable y fatal para nosotros?

Antes de abordar esta última y decisiva cuestión, hagamos notar que la noción de la autenticidad implica una cierta coincidencia de uno consigo mismo para ser de verdad el que somos, sólo que eso nunca se alcanza del todo al tratar el yo de hacerse realidad en el mundo, en tanto este último es un elemento extraño y distorsionante en el cual aquél no puede dejar de transformar su impulso original en su pugna con la circunstancia, de modo que se trata entonces para la imaginación de encontrar la forma de seguir siendo fiel al proyecto en su propia reconducción y eventual modificación.

3. El problema del destino y la libertad

En todo caso, la respuesta a la cuestión anterior nos lleva de nuevo a la consideración que hacíamos antes sobre la no-identidad o el desdoblamiento del yo, que es, por cierto, un trasunto de la dialéctica vital, según la cual el yo se escinde y se recobra una y otra vez en su unidad. Por eso escribe Ortega que “el auténtico ser del hombre no es algo que le constituya de antemano, sino algo que debe realizar: cada uno es algo que aún no es”⁴⁴. Ese yo se va construyendo entre el actor y el personaje, entre el yo que actúa en cada momento y el yo que tengo que ser, de modo que el yo-actor tiene que escuchar al yo-personaje, pues lo más auténtico es el papel que uno tiene que interpretar según la inspiración que viene desde dentro⁴⁵. Pero eso que emerge de nuestro fondo

⁴³ “La libertad es la capacidad de no aceptar una necesidad”, escribe Ortega. *Vid.* “A una edición de sus obras”, en *Prólogos (1914-1945)*, Oc83, VI, 349. Pero en otro lugar añade que “nuestra libertad no nos liberta de nuestra necesidad”, la cual consiste, por cierto, en “el terrible imperativo de la autenticidad”. *Vid.* *Prólogo para alemanes*, Oc83, VIII, 28.

⁴⁴ *Vives-Goethe*, Oc83, IX, 559.

⁴⁵ *Goethe desde dentro*, Oc83, IV, 401. Allí mismo, y jugando con esa imagen del desdoblamiento en realidad y posibilidad, dice Ortega que “inventar es hallar”, jugando con el doble sentido de este último término: buscar y encontrar. Y a continuación escribe que “toda vida es, más o

es sólo un proyecto sin realidad: una reclamación, un personaje programático que necesita realizarse. Para adquirir realidad es preciso que entre en el mundo, para lo cual la fantasía debe inventar el modo en que él pueda concertarse con la circunstancia. Pero ésta, que puede facilitar o dificultar dicha tarea, es a su vez interpretada en su sentido posible en el horizonte de lo que ella significa para el yo. De modo que éste se anticipa siempre a aquello que lo delimita, y se vierte en un mundo que, aunque está previamente interpretado por él, modifica su propia manifestación, es decir, su realidad, ya que antes de manifestarse es tan sólo un proyecto. Y aquel yo, aunque quiera llegar a ser auténticamente el que es, no puede darse realidad más que en un proceso en el cual la fidelidad a uno mismo es al mismo tiempo la construcción en medio de las cosas de aquel que tengo que ser y quiero ser. De tal modo que el juego de la imaginación y la acción de la voluntad se desenvuelven en un plano posterior a aquel otro que le precede –y con el que necesariamente se cruza–, del que emerge lo más insobornable que hay en nosotros.

De las consideraciones anteriores se deduce, por otra parte, que la conciencia no es vista aquí como ese ámbito en el que cada uno autónomamente crea para sí el personaje que siente que debe llegar a ser, sino como un espacio en el que se encuentran fuerzas fatales que le son por principio ajenas: por un lado, la llamada imperativa a realizar la vocación, que aunque emerge del fondo de nuestra vida sólo allí se recibe y hace consciente; y, por otro, la presión de la circunstancia, que significa siempre dificultad y resistencia a aquel impulso primitivo, e incluso la posibilidad de que éste se tuerza o se pierda enteramente a sí mismo. Ambos movimientos se mezclan en la conciencia y de ese encuentro surge un modo de vivir más o menos auténtico, en función de la elección que aquélla hace. Por lo tanto, la conciencia parece gozar de una cierta actividad, en tanto es el espacio de la imaginación y le cabe un margen de deliberación y de elección; pero dicha actividad se revela como una transfiguración de aquella pasividad que la constituye. Y hay que decir que, en este punto, Ortega se sitúa en ese límite aparentemente irrebasable alcanzado por los más grandes pensadores, que desde la tradición dialéctica hasta ciertos planteamientos de la fenomenología, como el de Merleau-Ponty, han explicado cómo la vida humana está hecha de actividad-pasividad⁴⁶. Ahora bien, el

menos, una ruina entre cuyos escombros tenemos que descubrir lo que la persona tenía que haber sido. [...] [Pues] todos sentimos nuestra vida real como una esencial deformación, mayor o menor, de nuestra vida posible”.

⁴⁶ El profesor Julio Bayón ha insistido precisamente en esta estructura dialéctica conforme a la cual concibe Ortega la vida humana, que es actividad y pasividad en cuanto consiste en la coexistencia recíproca del yo y su circunstancia, de tal modo que estos dos elementos que la constituyen no se pueden separar de la totalidad en la que siempre se hallan, ni se encuentran

modo en que Ortega desenvuelve la cuestión es ambiguo, pues no queda claro que la conciencia carezca de una fuerza propia e independiente que funde la actividad que la define. Esa fuerza sería la fantasía, que es una potencia inventiva. De modo que siendo la conciencia una instancia subordinada que –según decíamos antes– parece limitarse a la doble función de recoger el eco silencioso de nuestro destino y de interpretar la circunstancia a la luz de eso que ya somos de antemano, Ortega parece reconocer en ella también un papel activo que la haría capaz de sobreponerse en cierto modo a aquella pasividad. Y pensamos que la indecisión ante esa tensa encrucijada define la posición de Ortega ante la modernidad.

El papel subordinado de la conciencia se pone de manifiesto en las consideraciones sobre la moral. A este respecto señala Ortega que “el *deber ser* de la moral” no debe confundirse con el imperativo vital de la autenticidad, que es “el *tener que ser* de la vocación personal”, cuya exigencia no define en principio un problema moral⁴⁷. En efecto, el deber ser de la moral habita en la región intelectual del hombre, mientras que el imperativo de la autenticidad está situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser. Con ello insiste Ortega en su tesis anti-ilustrada según la cual todo lo intelectual y volitivo (o sea, todo el campo de la actividad propiamente consciente) es secundario, pues es ya reacción provocada por nuestro ser radical. Y añade: “si el intelecto humano funciona, es ya para resolver los problemas que le plantea su destino íntimo”⁴⁸. Este planteamiento está en línea con el desarrollado en *El tema de nuestro tiempo*, donde formula ideas sobre la cultura y sobre la llamada “vida espiritual” cuya inspiración –próxima a Nietzsche– apunta a una posible interpretación materialista, pues parece querer superar el enfoque del idealismo imperante en la tradición germana, tanto el del neokantismo como el de la fenomenología. Sin embargo, la posición de Ortega ya en ese mismo texto descarta esa interpretación y de hecho no rompe con el idealismo, aunque se trate de una nueva y original formulación del mismo. Por eso comprende allí la cultura como vida que se autotransciende y rebasa su nivel estrictamente orgánico, en cuanto vida espiritual con su propia legalidad objetiva: “ese repertorio de funciones vitales, cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvital”⁴⁹. Pero el idealismo de Ortega se manifiesta sobre todo en la fractura que contempla entre la vida en general y la vida

tampoco estáticamente el uno frente al otro, sino en actividad recíproca. *Vid.* su excelente libro *Razón vital y dialéctica en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente, 1972.

⁴⁷ *Goethe desde dentro*, Oc83, IV, 406.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *El tema de nuestro tiempo*, Oc83, III, 167-8. En cuanto a la compleja relación de Ortega con la tradición del idealismo, *vid.* Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982.

específicamente humana, caracterizada por el poder creador e inventivo. Y ello nos devuelve al problema de la ambigüedad en su posición teórica, referido ahora a la distinción entre la vida en general y la vida consciente, que se presenta subordinada a aquélla y, sin embargo, investida también con un poder propio.

Volviendo a lo anterior, Pedro Cerezo formula la paradoja que venimos comentando en estos términos: ¿cómo puede ser querido y elegido libremente algo que, ya antes de todo querer, está actuando desde la raíz de nuestra condición? Y señala que la respuesta a esta cuestión no se satisface apelando a la distinción entre naturaleza e historia, sino más bien identificando nietzscheanamente el ser con la voluntad de poder, pues sólo puede quererse libremente lo que se es cuando se trata de una libertad interpretada en ese sentido, de modo que la voluntad de poder consistiría entonces en querer ser sí-mismo⁵⁰. Pensamos que esta interpretación es interesante y pone de manifiesto el fondo parcialmente nietzscheano y, antes que eso, romántico, del pensamiento de Ortega; y que encaja además con sus ideas sobre la vida como invención y potencia creativa. Pero dicha interpretación es difícilmente conciliable, sin embargo, con la insistencia orteguiana en la importancia de la *elección entre posibilidades* que lleva a cabo la conciencia bajo *la guía de la imaginación*, pues esta última formulación, que encontramos también reiteradamente, habla a favor de un espacio de deliberación en el que la conciencia aspira a dirigir la vida.

Pues bien, pensamos que dicha ambigüedad se encuentra en el núcleo de su pensamiento precisamente porque éste es tributario al mismo tiempo de dos tradiciones opuestas: de la ilustrada y de la romántica. De esta segunda, que acaso sea la dominante en él –y que es también la que de otra manera se manifiesta en Nietzsche–, recoge Ortega la idea de la vida como una realidad siempre previa, que por caminos insondables para la razón determina en cada individuo un modo de ser esencial, un destino cuya llamada él ha de atender. La conciencia se limita aquí a hacerse eco de esa reclamación silenciosa, cuya escucha le exige el aislamiento y el recogimiento interior. Este es el punto en el que Ortega se encuentra cerca de Heidegger y de la tentación anti-ilustrada del pensamiento pseudorreligioso que conduce a mantenerse a la espera del ser que nos constituye y supuestamente nos llama, y a limitar la existencia auténtica –dicho en los términos del pensador alemán– a la resolución solitaria por la que nos decidimos en favor del más original ser propio. Y aquí encontramos también la distancia que le aleja de Sartre, a pesar de la coincidencia de uno y otro en fundar la extraña y singular condición del hombre en que es el único ser que puede no ser el que es. Pues para Ortega la realidad humana es extraña porque *puede no ser* la que es (si incumple su destino), mientras que para

⁵⁰ Vid. Pedro CEREZO GALÁN, ob. cit., 357-8.

Sartre el hombre *necesariamente no es* el que es. Y la razón de esta diferencia estriba en que para el primero –y no para el segundo– el destino es anterior a la elección de sí mismo. Sin embargo, Ortega combina de manera original ese componente de su pensamiento con aquel otro de fondo nítidamente moderno e ilustrado, que en contradicción con el anterior atribuye un papel central a la razón y a la actividad de la conciencia. En cuanto a la primera, le atribuye la capacidad de dar cuenta de la vida humana mediante categorías que pretenden arrojar luz sobre ella en un sentido que le aleja de Heidegger. Y, en cuanto a la conciencia, ya de entrada le asigna un papel relevante en su capacidad para reflejar el desdoblamiento del yo, por cuya virtud éste se enfrenta no sólo a la circunstancia, sino que también se coloca frente a sí mismo; y además reconoce en ella un margen de actividad: el poder inventivo de la fantasía que guía la elección entre las posibilidades. Ciertamente, Ortega pone en cuestión el principio moderno de la autotransparencia de la conciencia, cuyo momento de opacidad insuperable se pone de manifiesto con las nociones de vocación y de misión: ella recibe una llamada y está sujeta a una tarea. Y, en ese sentido, la conciencia no es dueña de sí misma y queda desplazada del centro en que la colocó la modernidad en sus inicios. Tampoco la concibe Ortega como principio incondicionado de su propia actividad, pues ésta sólo alcanza a buscar de manera tentativa el modo de salvar el proyecto vital en su encuentro con la circunstancia. Y, desde luego, si uno de los principios clave de la modernidad ilustrada es el concepto de *autonomía*, hay que decir que esta noción no encaja en el planteamiento orteguiano, porque la autonomía implica una soberanía sobre sí mismo que es incompatible con la fatalidad que supone para el hombre tener un yo irrevocable que él no ha elegido. Para Ortega la libertad no queda consagrada como autonomía, pero tampoco es escamoteada o sustituida –dicho en términos heideggerianos– por la *decisión* a través de la cual nos *resolvemos* a favor de nuestro auténtico ser. Entre una posición y otra, Ortega se mantiene en la tensión de una ambigüedad que define al mismo tiempo un enfoque original: la libertad es elección de la voluntad guiada por la fantasía para llegar a ser el que ya soy en un medio –el mundo– cuyas determinaciones me transforman. Esa libertad está, por lo tanto, sobrepasada –y, en cierto modo, transida– por dos formas de necesidad: el destino por el que me encuentro configurado de antemano y la circunstancia a la que me encuentro *destinado*. Y la dificultad de Ortega para conciliar los dos enfoques de los que es tributario es el límite en el que nos coloca su filosofía. ●

Fecha de recepción: 26/01/2012
Fecha de aceptación: 22/06/2012

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAYÓN CERDÁN, J. (1972): *Razón vital y dialéctica en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente.
- CAMPILLO ORTEGA, J. M. (2004): "El concepto de la vocación en Ortega", en J. GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO (ed.), *Ortega y la filosofía española*. Murcia: Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia / Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispano.
- CEREZO GALÁN, P. (1984): *La voluntad de aventura*. Madrid: Ariel.
- HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR, J. (2005): "La idea del yo en Ortega y Gasset", en F. LLANO y A. CASTRO (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar.
- LASAGA MEDINA, J. (1991): *La consistencia del yo en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Tesis Doctoral presentada en la Universidad Autónoma de Madrid.
- (2006): *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma.
- MARÍAS, J. (1973): *Ortega. Circunstancia y vocación*, II. Madrid: Revista de Occidente.
- MOLINUEVO, J. L. (1984): *El idealismo de Ortega*. Madrid: Narcea.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983): *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente / Alianza.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1982): *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia.
- SARTRE, J.-P. (1984): *El ser y la nada*. Madrid: Alianza.