

# Páthos, éthos, lógos (en homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar)\*

Pedro Cerezo Galán

ORCID: 0000-0003-3297-6430

## Resumen

El presente ensayo analiza la estructura circular de estas tres dimensiones de la vida —páthos éthos lógos—, en relación de implicación y mutualidad, a partir de la constitución ontológica de la indigencia, según Ortega y Gasset. Sólo el ser indigente siente su penuria, hace por ser en su menesterosidad y necesita pensar en función de un “afuera” al que está abierto de modo constitutivo. Esta unidad pato-etológica de la vida humana es la réplica orteguiana al ser subsistente de la ontología clásica (ser como substancia), tal como se ha desarrollado desde Aristóteles a Leibniz, tanto en el realismo como en el idealismo. A esta unidad estructural se accede fenomenológicamente en aquella situación histórico/existencial de crisis radical, en que florece la filosofía. Vivir es ciertamente un acto traslúcido, un vivirse, darse-cuenta, pero tal acto no supone una autoconciencia en sí subsistente, como creyó Descartes, sino un darse cuenta, no objetivo sino ejecutivo, que abraza e implica las tres dimensiones, en tanto ejerce su nudo acto de ser sin previa razón constituyente (contingencia). Darse cuenta es así, a la vez y conjuntamente, un sentirse ya arrojado en la circunstancia —sentimiento originario de facticidad—, un activo resolverse a ser o hacer por ser —voluntad de auto-determinación práctica— y un percatarse de las posibilidades abiertas a mi proyecto de ser —pensar originario del mundo—. En la primera dimensión —orden del pathos—, es analizado el sentimiento de indigencia en confrontación con Heidegger, pues para Ortega es un sentimiento de enigmaticidad del estar-afuera, equívoco entre la angustia y el arrojado esperanzado. En la segunda dimensión, el acto volitivo (querer ser) es una resolución de ser originaria, que responde al instar de la circunstancia, transformando la necesidad (Not) en razón praxica (Grund). En la tercera, el lógos como pensar originario, interpreta la circunstancia (su sentido para la vida) y construye históricamente mundo.

## Palabras clave

José Ortega y Gasset, Antonio Rodríguez Huéscar, sentimiento de necesidad, facticidad y enigmaticidad, voluntad como auto-determinación constituyente, pensar originario como orientación e interpretación, razón vital: metafísica de la contingencia y ontopraxeología

## Abstract

The present essay aims to analyse the pato-etological structure of life, in the J. Ortega y Gasset's philosophy, as a circular relation of mutuality, from the ontological constitution of indigence. Only the indigent being feels his dearth, tries to be in his penury and needs to think in relation with an outside, which is opened to in a constitutive manner. This pato-etological unity of human being is the orteguian critical reply to the subsistent being of the classic ontology developed from Aristotle to Leibniz. The phenomenological access to this structural unity is made through that existential radical crisis of beliefs, in which philosophy breaks out. Living is certainly a translucent act, it is to live, to realize, but this act does not imply a subsistent self-consciousness, as Descartes believed, it means to become aware, not in an objective manner but in a executive one, that embraces and implies the three dimensions. To realize is at the same time a feeling of being thrown in the circumstance (original feeling of facticity, perplexity), it is an active resolution of being (a practical autodetermination of will), and it is to become aware of the options opened to my own project of being (original thought as construction of world).

## Keywords

José Ortega y Gasset, Antonio Rodríguez Huéscar, feeling of penury, facticity and perplexity, will as constitutive selfdetermination, metaphisic of indigence and contingency vital reason as ontopraxeologic

\* Texto basado en la conferencia inaugural pronunciada, el 15 de noviembre de 2011, en el Congreso Internacional *Ortega y Gasset. Nuevas lecturas. Nuevas perspectivas. A propósito de la nueva*

### Cómo citar este artículo:

Cerezo Galán, P. (2012). Páthos, éthos, lógos (en homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar). *Revista de Estudios Orteguianos*, (24), 85-107.  
<https://doi.org/10.63487/reo.449>

Revista de  
Estudios Orteguianos  
Nº 24. 2012



Espero que a nadie se le oculte que tomo prestado este título del excelente libro póstumo fragmentario *Éthos y lógos* de Antonio Rodríguez Huéscar, filósofo de cuerpo entero, el más metafísico de los discípulos de Ortega y maestro de ilustres orteguianos, a quien quiero dedicarle hoy un homenaje de profundo reconocimiento. Tan sólo he añadido para completar la tríada constituyente el término “páthos”, y no por disentir de él, sino por asen- tir más radicalmente a su planteamiento. Se trata de dimensiones o funciones heterogéneas, que se encuentran entrelazadas necesariamente en una relación de “mutualidad”, por utilizar su expresión, formando lo que podríamos llamar la estructura pato-eto-lógica de la vida. Y este enlace im- plicativo *ad invicem* y com- plicativo o complexivo se produce sobre la base ontológica de la indigen- cia. “*Nada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre* –subraya Ortega con ener- gía en su ensayo *Ensimismamiento y alteración*–. Todo tiene que hacérselo él” (V, 537)<sup>1</sup>, todo, es decir, incluso su “sí mismo”, incluso su razón, que no es una do- te natural sino una conquista histórica: el hacerse o devenir racional, como ya vio Kant. Sólo, pues, el ser indigente siente su penuria, hace por ser en su me- nesterosidad y necesita pensar. Estas tres funciones salvan a la vida *en* su indi- gencia y se salvan ellas mismas en la vida<sup>2</sup>. Wilhelm Dilthey se había referido a la circularidad interna entre las distintas figuras de vivencia (*Erlebniss*) –pá- ticas, representativas y volitivas–, en una “conexión estructural” (*Zusammen- hang*)<sup>3</sup>, término que retiene Ortega en sus últimas obras, pero reacuciándolo ontológicamente, más allá del psicologismo historicista en que se mueve Dilthey. Esta co-pertenencia e implicación recíproca de los tres radicales en la unidad interna de la vida ha sido reconocida, antes que en la filosofía, por la poesía. Puede valer como testimonio ejemplar por su valor literario un certero verso de Hölderlin:

---

*edición de sus Obras completas*. El Congreso contó con financiación del Ministerio de Ciencia e Innovación vía la Acción complementaria FF12011-13002-E.

<sup>1</sup> Se cita a José ORTEGA Y GASSET según la nueva edición de *Obras completas*. Madrid: Fun- dación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010.

<sup>2</sup> La mutualidad misma de su co-pertenencia en la vida salva a cada función de su hipertro- fia y aberración. El páthos es ciego sin lógos e incontinente sin éthos. El lógos, a su vez, sin páthos, es exangüe en su abstracción, e impotente sin éthos. Y en cuanto al éthos, si no tiene páth- os, se extravía en el puro deber abstracto y sin lógos en el puro esfuerzo insensato. Como es- cribió Antonio Machado, “el éthos no se purifica, sino que se empobrece por eliminación del páthos, y aunque el poeta debe saber distinguirlos, su misión es la reintegración de ambos en aquella zona de la conciencia en que se dan como inseparables” (“De un cancionero apócrifo: Abel Marrín” (CLXVII), en *Obras. Poesía y prosa*, ed. de Aurora de ALBORNOZ y Guillermo de TORRE. Buenos Aires: Losada, 1973, p. 331).

<sup>3</sup> Véase *El mundo histórico*, traducción y prólogo de Eugenio IMAZ. México: Fondo de Cultu- ra Económica, 1944, pp. 26-27, 253 y 269-270.

Quien piensa hondo, ama lo más vivo,

del poema “Sócrates y Alcibíades”, traído a cuento de la afición de Sócrates por el joven y brillante general ateniense. Frente a las disociaciones habituales en el platonismo, Hölderlin capta páthos y lógos en una unidad esencial, que remite a un éthos o forma de vida. El poema continúa:

Comprende la suprema juventud,  
quien ha indagado en el mundo,  
y muy a menudo los sabios  
se inclinan al final por lo bello<sup>4</sup>.

Se diría que este acorde definitivo expresa una cima de la vida lograda. Pero se da también en la cima más radical y profunda, como canta la elegía *Pan y vino*:

Así es el hombre, cuando la dicha está a su alcance  
y un dios en persona se la trae, no lo reconoce.  
Pero desde que sufre, sabe entonces nombrar lo que más quiere,  
entonces las palabras apropiadas se abren como flores<sup>5</sup>.

Esta fuerza del sentimiento de penuria como fuente de donde mana la palabra más clarividente me permite enlazar con un texto de Goethe, citado por Ortega, sobre el que se ha reparado poco y que constituye un primer criterio pático de orientación:

“Pero de sí mismo (el hombre) sabe sólo cuando goza y cuando sufre, y sólo sus sufrimientos y sus goces le instruyen sobre sí mismo, le enseñan lo que ha de buscar y lo que ha de evitar” (Goethe). [...] ¿Quién es este “sí mismo” –se pregunta Ortega– que sólo se aclara *a posteriori*, en el choque con lo que le va pasando? (V, 130-131).

Sobre esta cuestión va a centrarse mi pesquisa de hoy. José Lasaga, que ha llamado la atención sobre el texto, confiesa sentirse impresionado por la “fra-

<sup>4</sup> “Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste / Hohe Jugend versteht, wer in die Welt geblickt / Und es neigen die Weisen / Oft am Ende zu Schönem sich” (“Sokrates und Alcibíades”, en *Friedrich Hölderlin Werke*, I. Frankfurt: Insel, 1986, p. 69).

<sup>5</sup> “So ist der Mensch; wenn da ist das Gut, und es sorget mit Gaben / selber ein Gott für ihm, kennet und sieht er es nich / Tragen muss er zuvor; nun aber nennt es sein Liebstes / nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen, entstehn” (“Brot und Wein”, en *Werke*, ob. cit., I, p. 169).

gilidad” de este criterio, y aclara que la autenticidad de la vida moral “no se fía” a un sentimiento, sino a la entera experiencia de la vida<sup>6</sup>, lo cual es indudablemente cierto, pero conviene no pasar por alto la primaria función del sentimiento como percatación del valor. El sentimiento es la forma de nuestra apertura estimativa a la circunstancia, al mundo en derredor, el modo primario de estar-en realidad y de experimentar cómo nos va en ella. Sentir-se es conjuntamente sentir lo otro, esto es, padecer la realidad circundante en un determinado temple o disposición anímica (*Stimmung*), de distinta valencia afectivo/valorativa según los casos. Ortega se limita aquí a repetir una doctrina clásica relativa a la función de los afectos, que ya conocieron los estoicos, y que fue reelaborada luego en el neoestoicismo del XVII y en la analítica de los sentimientos morales del XVIII hasta la ética material de los valores. Y puesto que la vida tiene muchos lados, (*mehseitig*) según Dilthey, se presta también a muchos sabores –comenta Ortega– en las múltiples experiencias que de ella hacemos según la variabilidad de situaciones, edades y coyunturas.

## 1. El páthos de la indigencia

¿Cabría hablar, no obstante, de un sentimiento fundamental, que nos diera el sabor de la vida en cuanto tal? Pudiera parecer que esto es una vana y ociosa interrogación de los filósofos, pues habría para todos los gustos. Optimismo y pesimismo disputan desde antiguo la relevancia de su interpretación del mundo, sin otro derecho que la fuerza de su disposición básica respectiva, que tiñe de un color u otro nuestra experiencia de la realidad. Obviamente, el arte y la religión, saben mucho de estas experiencias páticas fundamentales, pero les falta la acribia de su originariedad. Ahora bien, de darse un primario y fundamental sabor de la vida, tiene que trascender, de un modo u otro, a través de los demás sabores, imponiendo de fondo su diapason afectivo. Y, sobre todo, sería reconocible en aquellas situaciones en que la vida queda más al desnudo, esto es, más descargada de interpretaciones culturales, que la cubren y encubren en su menesterosidad. Tales son las situaciones de crisis radical de las creencias, en que se apoya *a tergo* la vida. “El hombre de la crisis –precisa Ortega– se ha quedado sin mundo, entregado de nuevo al caso de la pura circunstancia, en lamentable desorientación” (VI, 423). En tales coyunturas extremas de crisis personal o colectiva suele florecer la extraña planta de la filosofía. La filosofía no es una ocupación espontánea con el mundo, que pudiéramos practicar al filo de

<sup>6</sup> *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma, 2005, p. 233, nota 11.

nuestros humores cotidianos; por su extrañeza con todo lo ordinario y habitual, necesita, por el contrario, partir de un estado de penuria y justificarse ante el tribunal de la vida. De ahí que la filosofía comience siempre con un páthos específico, en que la vida está más al “rojo vivo”, si se me permite la expresión, en su condición de extrema necesidad:

La vida es darme cuenta, enterarme de que estoy sumergido, náufrago en un elemento extraño a mí, donde no tengo más remedio que hacer siempre algo para sostenerme en él, para mantenerme a flote (VIII, 584).

Es, pues, según Ortega, la experiencia de un “naufragio”, retomando un simbolismo muy específico en la cultura barroca, especialmente en Baltasar Gracián, cuya novela *El Criticón*, libro de experiencias de crisis, se abre precisamente con el lamento del náufrago Critilo: “¡Oh vida, no habías de comenzar, pero ya que comenzaste, no habías de acabar! No hay cosa más deseada ni más frágil que tú eres, y el que una vez te pierde, tarde te recupera: desde hoy te estimaría como a perdida”<sup>7</sup>. Tengo la sospecha de que Ortega se inspira en este pasaje para su metáfora, y no tanto por el sabor ácido que destila, que algunos, como Schopenhauer, tomaron por pesimismo, sino justamente por lo contrario, por la disposición atrevida e ingeniosa que adopta el náufrago en su crisis:

De esta suerte hería los aires con suspiros, mientras azotaba las aguas con los brazos, acompañando la industria con Minerva<sup>8</sup>. Pareció ir sobrepujando el riesgo, que a los grandes hombres los mismos peligros les temen o les respetan; la muerte a veces recela el emprenderlos, y la fortuna les va guardando los aires<sup>9</sup>.

Al fin, Critilo, “fluctuando entre uno y otro elemento, equívoco entre la muerte y la vida, hecho víctima de su fortuna”, como describe su lucha Gracián, en un último esfuerzo de arribada, encontró una mano en que agarrarse, la de Andrenio, que representa simbólicamente la confianza ingenua en la vida. Tomando la actitud de ambos a una, pues son dos mitades simbólicas de la condición humana, queda definido un temple fundamental, que no es ni mera desesperación ni mera confianza instintiva, sino una mezcla de ambos,

<sup>7</sup> *El Criticón*, I, 1, edición de Santos ALONSO. Madrid: Cátedra, 2000, p. 66.

<sup>8</sup> Minerva designa la sabiduría, y, por tanto, al ingenio con que en esos apurados trances se pone a prueba. Lo de “guardarle el aire la fortuna” nos sabe hoy a Nietzsche, anticipado aquí como en tantos otros textos de Gracián.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 67.

puesto que el naufrago no se abandona a su mala suerte ni se entrega al paio de las olas, sino que lucha y bracea y se ingenia para mantenerse a flote en medio del peligro. Claro que Ortega suele atenuar el patetismo de la escena, y en alguna ocasión, toma el símbolo del naufragio para significar, no la crisis existencial, sino el vivir sonámbulo de la vida ordinaria, dormitando, como decía Heráclito, de la que viene a despertarnos, de tarde en tarde, precisamente en las situaciones críticas, un rayo de conciencia:

El hombre vive habitualmente sumergido en su vida, naufrago en ella, arrastrado instante tras instante por el torrente turbulento de su destino, es decir, que vive en estado de sonambulismo sólo interrumpido por momentáneos relámpagos de lucidez en que descubre confusamente la extraña faz que tiene este hecho de su vivir, como el rayo con su fulguración instantánea nos hace entrever, en un abrir y cerrar de ojos, los senos profundos de la nube negra que lo engendró (IX, 682-3).

A este sentimiento lo llama a veces Ortega “extrañamiento” (sentirse en tierra extraña), en el sentido preciso de desarraigo de la naturaleza como la tierra firme, en que ha quedado varada la vida animal. “Así, pues, este ser, precisamente el hombre, no sólo es extraño a la naturaleza, sino que ha partido de un extrañamiento” (VI, 813). Por decirlo de una vez, Adán no está en el paraíso, ni nunca estuvo en él, sino fuera, expulsado de la feliz Arcadia, en un elemento extraño, la circunstancia o el no-yo, sin rostro ni figura, esto es, sin determinación. En alguna ocasión, se refiere Ortega a este elemento como “el absoluto Fuera” (IX, 159), al que está abierto existencial o vitalmente el hombre, sin poder restañar nunca esta herida de su finitud. A diferencia del animal, el hombre sabe del Afuera, en el que nunca puede acampar definitivamente y que lo mantiene siempre allende de sus creaciones culturales y estrategias metódicas por dominarlo. Otras veces, lo caracteriza como “perplejidad” o caída en la duda, en un mar de dudas, que no es la metódica cartesiana, sino aquella otra duda existencial, dramática, de quien se encuentra, viviendo, en un elemento equívoco sin saber por qué ni para qué. “La duda es la entraña viviente de la verdad” (IX, 1156), porque ésta no es verificable sino en su calidad de respuesta ajustada al alvéolo previo de una cuestión. No obstante, Ortega declina tanto la versión barroca del engaño, porque supone demasiado –un genio maligno engañador, que nos hace perdernos en teologías–, como la cientificista del problema, por ser demasiado objetiva y plana:

En este sentido digo que la realidad auténtica y primaria no tiene por sí figura. Por eso no cabe llamarla “mundo”. Es un enigma propuesto a nuestro

existir. Encontrarse viviendo es encontrarse irrevocablemente sumergido en lo enigmático (V, 677).

El enigma es más que un problema objetivo y menos que un misterio insondable. Sería más propio definirlo como un problema que envuelve al mismo que lo formula, y lo implica en todo trance. Podríamos decir, utilizando una temprana fórmula orteguiana, todavía de sentido neokantiano, “Adán, el hombre, es el problema de la vida” (II, 65), del sentido y valor de la vida universal, pero no, esto es mero humanismo. También Adán se ha vuelto problema para sí mismo, ha descubierto su destino opaco, irreductible e ineliminable. Su duda es por eso más universal y radical que la de Descartes, porque no admite residuos o presuposiciones, al extenderse a la totalidad de la herencia cultural de Occidente<sup>10</sup>. El problema que se plantea es, pues, un problema absoluto, ilimitado en extensión y radicalidad. “No sólo es el problema de lo absoluto, sino que es absolutamente problema” (VIII, 270), pues ha puesto en cuestión la creencia básica de todo intelectualismo de que lo real responde a las exigencias del puro pensamiento.

El término “enigma” es, como se sabe, un préstamo del vocabulario diltheyano, aun cuando Ortega encuentra su primer antecedente en la sentencia heraclíteica de que la “*physis* gusta de ocultarse”. “Dilthey –dice Ortega– había ya descubierto que la vida es *eben mehrseitig*, que la vida es «precisamente multilateral», que es siempre lo uno y lo otro, es decir, lo más radical del fenómeno Vida es su carácter equívoco, su sustancial problematicidad. De ahí viene todo, pero muy especialmente de ahí viene la filosofía” (IX, 1141). Según Dilthey, son la complejidad de la vida, la multilateralidad de sus aspectos y, sobre todo, la interna tensión de sus factores los determinantes del enigma:

Si contemplamos el conjunto de las cambiantes experiencias de la vida, surge la faz de la vida misma, llena de contradicción, al mismo tiempo, vida y ley, razón y arbitrariedad, mostrando siempre aspectos nuevos, y si clara acaso en los detalles, en su totalidad misteriosa. El alma trata de abarcar en un todo la trama vital y las experiencias que sobre ella se montan, y no puede<sup>11</sup>.

Para Ortega, en cambio, el enigma es de orden ontológico. El problema sustancial no está para él en la complejidad de la vida, y mucho menos en su

<sup>10</sup> Desfondando la duda metódica cartesiana, escribe Ortega: “Nosotros dudamos más radicalmente que Descartes: dudamos de que la duda sea, sin más ni más, *cogitatio*, pensamiento, dudamos de la noción escolástica, aristotélica y en general griega del existir y dudamos de la idea misma tradicional de verdad lógica” (IX, 678).

<sup>11</sup> *Teoría de la concepción del mundo*, edición y traducción de Eugenio IMAZ. México: Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 114.

interna contradicción, como cree el agonismo, sino en la propia constitución indigente. El fenómeno de la vida es de suyo sistémico, y no contradictorio, pero se presenta, como dije, con una herida de finitud, que no es la muerte, sino algo más profundo que la muerte misma: la dependencia de lo otro de sí, de lo irrebasable e irreductible. “Lo que verdaderamente *hay* y es dado es la *coexistencia* mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: un yo *en* sus circunstancias” (IX, 158). Este “ser-en” la circunstancia es forzoso y necesariamente vinculativo, pues entrelaza mi destino con la suerte del mundo. He aquí el *Faktum* originario en su nuda facticidad: mi vida, la realidad radical, “presencia, anuncio o síntoma de cualquier otra realidad” (IX, 1120) –dice Ortega– porque está cabe sí misma:

Vivir es esa realidad extraña, única que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo –donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial, sino que es esa sorprendente presencia que su vida tiene para cada cual (VIII, 353).

Este originario “vivirse” o darse cuenta, de carácter ejecutivo, es la raíz común del sentirse, saberse y hacer por ser. Ahora bien, aun siendo la vida presencia a sí, y condición de cualquier otra presencia a ella y en ella, este lugar no es el fanal traslúcido de la conciencia, sino el turbio ámbito ejecutivo de un yo viviente confrontado con su circunstancia, que lo cerca y limita, que lo insta y fuerza a ejecutarse perentoriamente en su acto de ser. “No es un objetivo existir para sí” –puntualiza Ortega, lo que nos llevaría al idealismo–, “sino un activo existir para sí [...] La vida es *para sí* porque es por su propio esfuerzo, es lo que de sí haga” (VIII, 199). Su darse cuenta, su reflexividad es, pues, activa o ejecutiva, en tanto que ejerce su acto de ser en la circunstancia. Este elemento equívoco, la circunstancia, es insoslayable, en contra de la ilusión de todo idealismo de reducirlo a mero objeto de conciencia; se impone de por sí. Por eso la vida no es, no puede ser, primariamente conciencia ponente, sino experiencia dramática de esta im-posición. Como precisa Ortega frente a Husserl:

Lo “puesto por sí”, lo impuesto al pensamiento del filósofo, es aquello de donde éste viene, que lo engendra y, por lo mismo, queda a su espalda. El hacer filosófico es inseparable de lo que había antes de comenzar él y está unido a ello dialécticamente, tiene su verdad en lo prefilosófico (IX, 160).

Más certera y radicalmente aún, Feuerbach se había referido a lo *no-filosófico*, esto es, lo que en el hombre “no filosofa, más aún, lo que está en contra

de la filosofía, lo que se opone al pensamiento abstracto<sup>12</sup> porque resiste a lo trascendental y puro, a saber, la “miseria humana”, la carne sufriente del hombre, y no obstante, precisamente por eso, exige perentoriamente ser tomado en consideración. Este ser-ya-en, arrojado al mundo, o mejor, a la nuda circunstancia y en diálogo dramático con ella, es sentido y padecido como indigencia de ser. Y, sin embargo, el sentimiento originario de ella, siendo pasivo, como todo sentimiento, no es inhibitor en su ambigüedad, por moverse en un “elemento equívoco”, como lo define Gracián, y, por tanto, abierto a lo uno y a la otro. No es tan sólo de desesperación y angustia, aun teniendo parte de angor o constricción, sino también de arrojo esperanzado para afrontar el peligro y el riesgo de ser. De ahí el interés de Ortega por marcar su distancia con Heidegger. La angustia revela ciertamente la *Faktizität* del *Dasein* en su *Geworfenheit* o estado de yecto en el mundo, y a través de la experiencia de la falta de significatividad de todo lo intramundano, le hace aparecer la estructura misma ontológica de la mundanidad, según Heidegger<sup>13</sup>. Libera así al *Dasein* para su soledad y el afronte de su destino y lo muestra en cuanto proyecto/yecto, como un fundamento de nulidad para todos sus posibles, dados en una situación arrojada y referidos, en última instancia, a la posibilidad necesaria e ineluctable de la muerte (*sein zum Tode*). Pero, supuesta una nada en el ser –arguye Ortega–, esto no condena al viviente a la devaluación de su esfuerzo o cuidado por ser en su heroica resolución hacia la muerte:

Aun admitiendo –con reservas, cuya enunciación es aquí inoportuna– que la Vida es el fenómeno del ente mortal y, por tanto, peligro viviente y Nada existiendo, resulta que sólo puede ser esto *si es además* aceptación del peligro, consagración jovial y fecunda de la Muerte (IX, 1140).

Dicho en otros términos, la vida, según Ortega, no se proyecta resolutivamente hacia la muerte<sup>14</sup>, sino que se esfuerza en ser “más vida y más que vida”, según la fórmula de Georg Simmel, en dar razón de sí, aun en medio de su indigencia, incluso al precio de arrostrar la muerte, integrándola en la obra de la propia vida. En este sentido, el sentimiento originario es ambivalente o de doble faz:

<sup>12</sup> *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, en *Kleinere Schriften*, II. Berlín: Akademie Verlag, 1970, p. 254.

<sup>13</sup> *Sein und Zeit*, pr. 40, *Ser y tiempo*, trad. española de Jorge Eduardo RIVERA. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, pp. 206-213.

<sup>14</sup> Según Ortega, “comenzar a vivir o terminar de vivir no pertenecen a la vida, no son conceptos que parezcan posibles bajo la óptica de la vida, precisamente porque son las dos cosas que no toleran reflexividad activa” (VIII, 200). Más directamente, la vida no conoce la muerte. Siente y sabe de su finitud, pero en cuanto vida sólo aspira a incrementar su propio caudal y a vivir de sí y para sí.

La vida es precisamente la unidad radical y antagónica de esas dos dimensiones entitativas: muerte y constante resurrección o voluntad de existir *malgré tout*, peligro y jocundo desafío al peligro, “desesperación” y fiesta, en suma, “angustia” y “deporte” (IX, 1140).

Se diría que lo extraño y enigmático de la circunstancia, con su constante “instancias” sobre la vida, como la denomina Rodríguez Huéscar<sup>15</sup>, lejos de repeler e inhibir el ansia vital, incita y excita a la vida a dar de sí en un valiente experimento y en una incisiva indagación; que al sentir la vida como peligro por estar en lo extraño, el naufrago “*cree que tiene fuerzas*” (V, 683), para arrojarse y se esfuerza en bracear para salvarse. No busca ninguna tabla de salvación en las viejas creencias, pues todas se le han ido a pique. Se encuentra irremediamente solo, “solo *con ellas*” –las cosas– (X, 165), sin más remedio que atenerse a sus propias fuerzas, que agarrarse al pensamiento, como dice Ortega gráficamente:

Pero en tal situación es cuando el hombre ejercita un extraño hacer que casi no parece tal: el hombre se pone a pensar [...]. Cuando todo en torno nuestro falla, nos queda, sin embargo, esa posibilidad de meditar sobre lo que nos falla. El intelecto es al aparato más próximo con que el hombre cuenta. Lo tiene siempre a mano. Mientras cree no suele usar de él, porque es un esfuerzo penoso. Pero al caer en la duda se agarra a él como un salvavidas (V, 671).

Pero esto implica ya una resolución por vivir. He aquí cómo desde la raíz misma del *páthema* se abre la doble función volitiva y pensante de la vida. Es el sentirse indigente lo que nos fuerza a un pensamiento radical y a una resolución originaria ante el jaque continuo del instar de la circunstancia. Todo posible “ideoma” depende del “draoma” o decisión resolutoria, que surge desde este fondo necesitante e instado que es la indigencia humana. Y aun cuando el ideoma aporte un sentido a la acción, es el querer el que lo ha impulsado originariamente desde el padecimiento de la necesidad. Es “el acto primario y primitivo de mi voluntad –comenta Rodríguez Huéscar– el *querer vivir*, esto es, el de afirmarse *ante y contra* toda instancia hostil de la realidad. Pero para ello hay que comenzar por *aceptar* ésta. Ortega dirá que quien quiere vivir *quiere*, por ello mismo, todo lo que la vida le traiga”<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Véase su preciso análisis del tema en el párrafo tercero la “presencia como instancia”, en *Éthos y lógos*. Madrid: UNED, 1996, pp. 36-49.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 47.

## 2. El éthos de la contingencia

“La conciencia del náufrago –dice Ortega–, al ser la verdad de la vida, es ya la salvación. Por eso yo no creo más que en los pensamientos de los náufragos” (V, 122). Hasta tanto no se descubre esta verdad de la vida, esto es, su indigencia constitutiva, toda la cultura está en fraude. Lo que tiene de salvífico el pensamiento del náufrago, aparte de su radicalidad, es que remite, en la soledad irremediable, a la autenticidad con que el yo afronta su vida y pulsa de nuevo la necesidad originaria de la cultura:

Pero ésta no puede iniciarse sino desde el fondo sincerísimo y desnudo del propio yo personal. Tiene, pues, que volver a tomar contacto consigo mismo. Mas su yo culto, la cultura recibida, anquilosada y sin evidencia, se lo impide. Esta cosa que parece tan fácil –ser sí mismo– se convierte en un problema terrible. El hombre se ha distanciado y separado de sí merced a la cultura; ésta se interpone entre el verdadero mundo y su verdadera persona. No tiene, pues, más remedio que arremeter contra esa cultura, sacudírsela, desnudarse de ella, retirarse de ella, para ponerse de nuevo ante el universo en carne viva y volver a vivir de verdad (VI, 430-431).

Obviamente, vivir de verdad, sin autoengaños, es la condición ontológica para todo estar en la verdad. Sin esta disposición subjetiva no es posible establecer ninguna relación veritativa con la circunstancia. En este punto Ortega acierta con una fórmula admirable que lo acredita de gran pensador: “Me pierdo *en* las cosas porque *me* pierdo a mí. La solución, la salvación es encontrarse, volver a coincidir consigo, estar bien en claro sobre cuál es mi sincera actitud ante cada cosa” (VI, 437)<sup>17</sup>. La coincidencia del hombre consigo mismo, su veracidad y consecuencia interior, es el suelo de la coherencia mental y la coincidencia con la realidad. “La verdad no existe si no la piensa el sujeto –dice Ortega–, si no nace en nuestro ser orgánico el acto mental con su faceta ineludible de convicción íntima” (III, 581). Hay así una doble cara o faz de la verdad que es conjuntamente ético/existencial y mental/objetiva. Escindir las, como ha hecho el intelectualismo, separar la vida y la verdad, conduce a la falsificación de la vida por aceptación de ideas o creencias que ya no responden a su intrínseca necesidad de ser, a lo que verazmente se necesita para poder vivir.

<sup>17</sup> Sobre este punto remito a la fina hermenéutica de Jorge GARCÍA-GÓMEZ en *Caminos de la reflexión. La teoría orteguiana de las ideas y creencias en la Escuela de Madrid*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2009, especialmente el capítulo segundo, pp. 45-86.

Sería un grave error tomar la indigencia como un estado de penuria vital, transitorio como todo estado, del que hubiera que salir. Como bien subraya José Lasaga, la indigencia no es un estado, sino una condición o modo de ser<sup>18</sup>. El “ser necesitado”, que es ahora el verdadero punto de partida frente al ser necesario de la ontoteología racionalista, se vivencia en su falta originaria de fundamento ontológico previo, en el vacío de sentido, en que se le hunde el mundo y se siente perdido el yo, y, conjuntamente, en el apremio de hacer por ser. No es el sentimiento de un caos, del que no fuera posible salir, pero sí, al menos de una matriz en sombra, de una experiencia de in-suficiencia en ser. Pero justamente en eso, porque sufre y en tanto que sufre, tiene la corroboración de su existencia. Paradójicamente, como ya vio certeramente Feuerbach en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*:

Sólo el ser necesitado (*das notleidende Wesen*) es el ser necesario (*das notwendige Wesen*). Una existencia sin necesidad (*Bedürfnislose Existenz*) es una existencia superflua. Lo que en general está libre de necesidad, tampoco tiene ninguna necesidad (*Bedürfnis*) de existir. Una existencia sin necesidad (*ohne Not*) es una existencia sin fundamento (*ohne Grund*)<sup>19</sup>.

Esta extrema paradoja de que la necesidad (*Not*) tenga que ser fundamento de sí (*Grund*) constituye el secreto de la contingencia. Literalmente, contingente es un hecho que no presenta de suyo razón de ser. Es pura facticidad, es decir, “*crudo hecho* irracional [...] este carácter de ser sin razón de ser, de puro acontecer, es la *contingentia*” (VI, 526) –dice Ortega. En este sentido radical metafísico, contingentes no son sólo las cosas que nos ocurren, sino, ante todo, la propia vida como “absoluto acontecimiento” (IX, 158), que todo lo envuelve y penetra. Viviendo nos pasa ser, estar ahí, sin necesidad lógica alguna, pero con necesidad vital de hacer por ser. Contingente no es sólo la “insurgencia” con que, en cada caso, nos asalta la circunstancia en el *hic et nunc*, por utilizar una expresión de Rodríguez Huéscar<sup>20</sup>, sino la in-mergencia con que, náufragos, nos encontramos en la vida, que nos ha sido disparada a quemarropa, sin pedirnos cuentas, y la im-pelencia, *sit venia verbo*, a “decidir lo que vamos a ser” (VIII, 358). Contingencia es también el modo de su presencia enigmática transida de no-ser, de su acaecer temporal, abierto extáticamente por el apremio del presente, la forzosidad del pasado y la inminencia del porvenir. No es, pues, extraño que ante el hecho nudo de la contingencia, tanto *ex parte rei* como *ex parte subiecti*, el pensamiento metafísico haya sufrido un escándalo mayúsculo y

<sup>18</sup> *Figuras de la vida humana*, ob. cit., p. 239.

<sup>19</sup> *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, en *Kleinere Schriften*, II, ob. cit., p. 253.

<sup>20</sup> *Éthos y lógos*, ob. cit., pp. 147-150.

procurado su atenuación, buscando una sustancia estable en el devenir, como en el pensamiento griego, o un fundamento de ser frente a la nada, en la filosofía cristiana. Leibniz sí se enfrentó con el crudo hecho del ser contingente, fuera de la nada y traspasado por ella, y trató hercúleamente de buscarle un fundamento en el orden de una necesidad esencial. Su expresión más alta es la metafísica de la modalidad, una compleja estrategia teórica de gran alcance para resolver el problema de la contingencia. “Tal vez –dice Ortega– el enigma más profundo de la filosofía se encuentre tras la relación entre posibilidad y realidad, como nos ha enseñado el inmortal Leibniz” (VI, 814). Para el racionalista la mera realidad fáctica sin razón compromete la confianza en la razón, en su capacidad de dar cuenta de lo real. ¿Cómo es posible que sea lo que no presenta de suyo una razón de ser? –se pregunta el racionalista, sin advertir que en la forma en que hace esta pregunta va ya envuelto un principio de solución. El obstáculo lo salva con una hipertrofia de la razón misma, convirtiéndola en absoluta. “De aquí –arguye Ortega– que sea preciso formular especialmente un imperativo de comportamiento intelectual que podría enunciarse así: a lo que se presenta sin razón o fundamento hay que buscárselo” (VI, 528). Es el *principium reddendae rationis*, como un postulado de la pura razón, que no puede aceptar, sin alterarse, que lo real sea i-rracional. Ciertamente, el mero hecho existente no exhibe de suyo una razón de ser. O no la tiene en absoluto, lo que lo hace literalmente impensable, o ha de advenirle desde un fundamento absoluto, que sostenga su deficiencia, es decir, que lo haga y mantenga en el ser. A este razonamiento subyace el axioma fundamental del racionalismo: el reino de la realidad se extiende hasta donde rigen los derechos de la idea. “La unidad del pensar es, pues, el criterio del ser a la vez que del conocer” (I, 649). Por tanto, lo im-posible, esto es, lo im-pensable porque envuelve contradicción, no puede ser. A su vez, lo posible, cuyo estatuto es la no-contradicción de su idea, puede ser o no ser: está en un punto de encrucijada. Si pasa al ser, ha de ser en virtud de alguna razón. Leibniz la cifra en la *quantitas essentiae*, es decir, en el propio contenido inteligible, que ejerce una pretensión o *nixus ad existendum*. Y, puesto que no pueden darse todos los posibles, pues esa totalidad sería contradictoria, sólo lo com-possible exige un derecho a existir en razón de su perfección, entendiendo por ella la conjunción de la máxima riqueza cualitativa y de la máxima unidad. He aquí la genealogía lógico/metafísica de lo real.

Mirado inversamente el proceso: aun cuando lo real existente no exhiba de suyo su razón de ser, por lo cual es contingente, si ya es y en cuanto es ha de ser posible. “Ahora bien, esto implica –arguye Ortega– que es inteligible, que es en virtud de razones” (VI, 531). Todo esto supone, como declara la creencia racionalista, que el fundamento de la existencia está en el orden esencial de lo posible, y éste, para su traspaso a la existencia, dependa de un ser necesario, que

ya no puede no-ser, porque en su perfección tiene en sí su razón de ser (argumento ontológico). De ahí la necesidad lógica de referir la realidad existente a una esencia objetiva posible y preexistente idealmente, y puesto que hay muchos mundos posibles, en última instancia, a una com-posibilidad de lo posible, que implique la mayor perfección, entendida como derecho ontológico a ser. Esta remisión a lo posible lógico, buscando razones del existir, por ser puramente racional acontece en el seno de la mente divina. “*Cum Deus calculat, fit mundus*”: Sin el andamiaje metafísico de la ontoteología no es, pues, viable ni comprensible el mundo real. “Todo descansa, pues, —concluye Ortega— en que la tesis «lo “real” es posible» sea verdadera” (VI, 531). Ahora bien, si como sostiene Leibniz contra Descartes, no basta con admitir el concepto de ser-posible y el de ser-necesario como no contradictorios, sino que hay que probar que lo son, este proceso de prueba o bien se lleva a cabo *a priori*, demostrando sus condiciones de posibilidad, lo cual llevaría, en el mejor de los casos, a simples lógicos compatibles que ya no admiten prueba sino mera evidencia, o bien *a posteriori*, en un análisis progresivo de las verdades de hecho, que por su finitud quedaría siempre in-acabado. Como ya adelantaba una temprana crítica orteguiana:

El método de *analyse des concepts*, que Leibniz instauro no puede, según él mismo advierte, *mener l’analyse jusqu’au bout*. Esto es lo que hace inadmisibile el racionalismo para todo espíritu severo y veraz. Siempre acaba por descubrirse en él su carácter utópico, irrealizable, pretencioso y simplista. El método que propone acaba por negarse a sí mismo como todo falso personaje de tragedia, incapaz de llevar su misión *jusqu’au bout* (III, 720).

Desde este texto del ensayo “Ni vitalismo ni racionalismo” de 1924, se alcanza a comprender el ingente esfuerzo intelectual de *La idea de principio en Leibniz*, cuya pretensión no es otra que encarar la historia milenaria del pensamiento racionalista con su inconsistencia metódica, por conducir a la admisión, en su misma base operativa, de un elemento de irracionalidad. Por desgracia esta magna obra quedó también inacabada, aun cuando su alcance se deja ver en el ensayo/apéndice “Del optimismo en Leibniz”. Mostrar, como hace Ortega, que el principio de razón suficiente es, a la vez, paradójicamente “axioma y postulado” y su tesis de la inteligibilidad de lo real esencialmente “problemática, cuestionable, exige emprender una reforma radical de la noción misma de ser y trastornar de arriba abajo la ontología tradicional” (VI, 531). Allí formula la pregunta decisiva:

¿Por qué no dejamos a lo “real” en su desnudez de puro hecho sin fundamento y razón? ¿Por qué le suponemos esa razón que *prima facie* no tiene? (VI, 531).

Esto supone admitir, sin más, la realidad en su estricta condición de contingencia, en su nuda facticidad, irreductible a un *ordo rationum*. Con ello el concepto mismo de ser, heredado de la metafísica, “el ente [...] autárquico, [...] suficiente, [...] de suyo logro” (VI, 531) se viene abajo, es decir, nada menos que todo el orden trascendental del *ens verum et bonum*. Ortega invierte así radicalmente toda la teoría metafísica de la modalidad leibniziana. Lo que queda, como residuo del fracaso, “es un modo de ser –precisa Ortega– que consista en mero ensayo o conato de ser, el cual no incluye garantía alguna de que no se malogre, es decir, de que su intento de ser no sirva sólo para demostrar que es imposible” (VI, 531-2)<sup>21</sup>. Éste es precisamente “el inaudito enigma”, al que venimos llamando vida. La respuesta a este enigma no se le exige a la razón teórica, como en la ontoteología, sino primariamente a la razón práctica, es decir, a una ontopraxeología o metafísica de la praxis, como la iniciada por Kant y consumada en la *Doctrina de la ciencia* de Fichte. En Ortega, la primaria respuesta del naufragio de resolverse a vivir<sup>22</sup> supone un uso de la razón, que no consiste en explicar, sino en justificar su pretensión de ser:

No se puede vivir sin una interpretación de la vida. Es esta una extraña realidad que lleva en sí su propia interpretación. Esta interpretación es, a la par, justificación. Yo tengo, quiera o no, que justificar ante mí cada uno de mis actos. La vida humana es, pues, a un tiempo delito, reo y juez (VIII, 632).

Metafóricamente, no hay más delito que haber nacido, en sentido calderoniano de estar ya-en, arrojado en la circunstancia, como en un elemento extraño. Reo tan sólo en cuanto obligado, en mi indigencia, a dar cuenta de mi vida, y hacer la cuenta de sus experiencias, no tanto ante mí, sino ante el tribunal de la vida, cuyo juez infalible es Dionysos. El ser indigente, en cuanto ensayo, desde la experiencia de su necesidad, como decía Feuerbach, ha de convertir su indigencia o penuria de ser (*Not*) en fundamento (*Grund*) de sí, y esto significa darse a sí una razón de ser. Hay ciertamente un yo ejecutivo en el seno de la vida, pero le falta el suelo de un sí mismo, en que poder estribar. Necesita orientarse (hacia qué estrellas vivir) y justificar el rumbo de su singladura. El

<sup>21</sup> Sobre este tema ha llamado la atención José Lasaga, a propósito del problema ontológico del mal. “La nada pertenece al hiato de realidad absoluta que separa al yo y a la circunstancia” (*Figuras de la vida buena*, ob. cit., p. 240). Sobre la discusión del tema de la contingencia, puede verse el ensayo de Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, “La ecuación de la contingencia”, en *Éthos y lógos*, ob. cit., pp. 141-160 y la obra ya citada de José LASAGA, *Figuras de la vida buena*, ob. cit., pp. 222-242.

<sup>22</sup> Esta resolución por ser, desde el seno del naufragio, es una cuña que se introduce entre el orden del páthos y el del lógos, impidiendo su inmediatez. Así, pues, ni el páthos anega al lógos en actitudes patológicas o irracionales ni el lógos anula el páthos en un ascetismo formalista.

querer vivir del indigente es necesariamente la forzosidad de determinarse a sí desde su propia nadeidad. De ahí que la razón vital sea razón práctica, como sostiene Ortega en un apunte final de su “Anejo a mi folleto *Kant*” de 1929:

La razón práctica consiste en que el sujeto (moral) se determina a sí mismo absolutamente. Pero... ¿no es esto “nuestra vida” como tal? Mi vivir consiste en actitudes últimas –no parciales, espectrales, más o menos ficticias, como las actitudes *sensu stricto* teoréticas. *Toda vida es incondicional e incondicionada*. ¿Resultará ahora que bajo la especie de “razón pura” Kant descubre la razón vital? (IV, 286).

No es una ocurrencia ingeniosa. Kant inspira a Ortega más de lo que pudiera sospecharse. Si el aparato trascendental kantiano es la forma constituyente del mundo objetivo de los fenómenos, el imperativo moral abre el otro mundo inteligible de la obra de la libertad. Para Kant, uno es el mundo que el hombre construye objetivamente y otro el que hace o se hace por obra de su libertad. Pero este dualismo será luego superado en la filosofía fichteana de la praxis. Otro tanto ocurre en la obra de Ortega, donde ambos mundos están inseparablemente unidos, pues la vida es, conjuntamente, en su unidad radical, proyecto de ser y construcción de mundo (VI, 380-1). Me referí antes a una ontopraxeología y entiendo por tal una posición para la que la determinación del sentido de lo entitativo depende de la praxis vital. La trascendentalidad constituyente del mundo la ejerce ahora el proyecto existencial. La justificación, pues, de la vida tiene que ver con el sentido del proyecto del yo, que es también, por lo mismo, la clave arquitectónica de su mundo. Y el sentido exige una justificación o razón de ser. Tal justificación no implica una *regula morum* previa, ni siquiera un imperativo incondicionado, que le prescriba abstracta y formalmente su deber, sino el imperativo vital de aceptar el destino concreto, que es su vida, y tratar de descubrir, fundido con ella, el sentido de su vocación. Decía Dilthey, con frase que repite Ortega, que “la vida es una misteriosa trama de azar, destino y carácter” (VI, 226). Estos tres ingredientes definen la contingencia radical de la vida. El azar es lo que me pasa por el simple y nudo hecho de vivir en el medio extraño de la circunstancia, entretejido carnalmente con el mundo. Por ser indigente y necesitar ser con todo lo que ella no es, la vida es “constitutivamente azarosa” (X, 70), expuesta y vulnerable a los golpes del azar o la fortuna, como un “poder trascendente”. El destino, por su parte, designa lo que me encuentro siendo en aquellas determinaciones carnales, temporales y sociales, que me constituyen fatalmente: una sangre, (hoy diríamos una herencia genética) una lengua, un pueblo, un determinado nivel histórico. Destino es incluso la libertad como la forzosidad de tener que hacer la vida. Pero lo que quiero y puedo hacer con mis circuns-

tancias, lo que decido hacer en cada caso, soportando el azar y asumiendo mi destino, lo que hago efectivamente con ellas, es la propia obra de mi libertad, mi carácter, según Dilthey, en una expresión que procede de los estoicos y luego fue reacuñada por Kant, como carácter inteligible. No todo viene dado o impuesto fatalmente. Hay siempre huelgo suficiente para que el yo se resuelva a vivir, afrontando su circunstancia:

No se diga tampoco que la fatalidad no nos deja mejorar nuestras vidas, porque la belleza de la vida está precisamente no en que el destino nos sea favorable o adverso –ya que siempre es destino– sino en la gentileza con que le salgamos al paso y labremos de su materia fatal una figura noble (VIII, 372).

Para Ortega, carácter tiene la vida en la medida en que intenta realizar en y con las circunstancias, tramándola con el azar y el destino, su propia vocación. Como ha escrito Rodríguez Huéscar, “uno de los modos o aspectos cardinales del «instar» de la «instancia» consiste en que ésta *solicita, urge, clama* o *reclama*, no anárquicamente, por así decirlo, sino en un determinado «orden», «sentido» y «dirección». Este «reclamo» o «*llamada*» de la instancia es percibido o sentido como vocación”<sup>25</sup>. Tal demanda le adviene al yo, conjuntamente de la secreta solicitud de la circunstancia y de las profundidades de su fondo vital, de lo que siente ser su tarea esencial en la vida, su “programa íntegro e individual de existencia” (V, 126), su yo necesario e inexorable. La voz secreta de la vocación parece decirnos como la vida a Goethe: “No basta con *actuar*. Tienes que *hacer* tu yo, tu individualísimo destino. Tienes que resolverte... irrevocablemente. Vivir con plenitud es ser algo irrevocablemente” (V, 138). De ahí que Ortega tomara por lema de su *Ética* la sentencia de Píndaro: “*genoi' hoios essi* –llega ser el que eres” (IV, 304), el que necesitas ser y estás llamado a ser, so pena de ser infiel a ti mismo; es decir, realiza la medida interna de tu poder de ser. No se trata aquí de un deber-ser abstracto sino de un concreto e individual tener-que-ser. Se podría decir, en consecuencia, que la vocación juega en Ortega el papel de determinación intrínseca necesaria, que Kant concedía al imperativo categórico. Sólo por ella la vida escapa a la arbitrariedad, al estar anclada en una necesidad moral. La vocación es lo contrario tanto al simbolismo romántico de la mera disponibilidad vital como al necesitarismo naturalista. En puridad, no somos libres ante nuestra vocación, aun cuando seamos libres para seguir su voz y para realizarla, como tampoco lo somos ante el imperativo categórico como ley de la pura razón, pero una y otra nos liberan para el mejor poder-ser de sí mismo. La vocación es un imperativo formal de autorrealización en la verdad de sí mismo,

<sup>25</sup> *Éthos y lógos*, ob. cit., p. 131.

pero, a la vez, envuelve un núcleo material de valor o una personalidad moral. Con la vocación, por lo demás, busca Ortega superar la escisión kantiana de deber e inclinación, y concordar igualmente la tarea moral con la felicidad, sorteando los escollos respectivos del rigorismo y el hedonismo.

### 3. El lógos de la indagación

Quizá nos hemos precipitado un tanto en este planteamiento, por subrayar la primacía de la razón práctica, dejando desatendido el otro cabo de la razón teórica, hermenéutica e histórica. Es el caso que el proyecto vital que necesitamos trazar de antemano para el quehacer de la vida no puede concebirse sin contar con el lógos como comprensión de sentido<sup>24</sup>. “Mas porque la vida es perplejidad –precisa Ortega– y es tener que elegir nuestro hacer, ello nos obliga a comprender, esto es, a hacernos cargo de la circunstancia” (IX, 846). En realidad, el lógos no crea el proyecto, que es obra de la imaginación creadora, ni lo justifica, que es tarea, como acabo de decir, de la razón práctica, pero lo concibe en su posibilidad de ser. Señalaba antes que la circunstancia es una instancia que se nos enfrenta de modo ambivalente: de un lado resiste a la vida, como un límite al puro capricho, del otro, empero, la asiste facilitándole materiales para su tarea. Las meras cosas, piensa Ortega, antes de ser las cosas de la praxis vital, son puras dificultades o facilidades para nuestro quehacer. Es el lógos el que se encarga de escrutar lo que las cosas son para poder configurarlas como posibilidades efectivas de acción. Se trata, pues, del lógos de la indagación de lo que hay disponible en orden al proyecto, con que pretendo justificar, esto es, dar cuenta de mi propia vida.

En su dimensión primaria vivir es estar yo, el yo de cada cual, en la circunstancia y no tener mas remedio que habérselas con ella. Pero esto impone a la vida una segunda dimensión consistente en que no tiene más remedio que averiguar lo que la circunstancia es. En su primera dimensión lo que tenemos al vivir, es puro problema. En la segunda dimensión tenemos el esfuerzo o intento de resolver el problema (VI, 380-1).

Obviamente el problema de la vida, por ser de índole práctica acerca de para qué y cómo vivir, sólo admite una resolución práctica, pero ésta debe estar sustentada, para ser viable, sobre la función noética o cognoscitiva. La

<sup>24</sup> Como sostiene Rodríguez Huéscar, “en toda presencia se incoa un lógos, o bien, en toda instancia hay un momento lógico (es decir, toda instancia insta –entre otras cosas– a ser expresada, pensada, conocida dicha...)”, a lo que llama estructura de sentido para diferenciarla de la proto-estructura ética o dramática (*Éthos y lógos*, ob. cit., pp. 130-131).

“orientación” vital es, pues, obra conjunta de la razón práctica (o querer-ser originario) y la razón teórica, con su averiguación acerca de lo que hay y lo que cabe hacer con ello. Si la teórica ofrece las posibilidades, la práctica lleva a cabo la elección o de-cisión entre los posibles. Para la razón teórica usa Ortega la expresión “habérselas con las cosas”, esto es, saber conducirse respecto a ellas y poder tratarlas conforme a lo que son o pueden dar de sí, integrándolas en mi proyecto vital. En este sentido, el saber tiene ya una dimensión pragmática en su propia inspiración: no es el abstracto conocer objetivo ni tampoco el simple contar con, sino, según frase acuñada por Ortega, “saber a qué atenerse”.

Porque entonces el ser de las cosas no lo tendrán ellas por sí solas, sino que surgiría únicamente cuando un hombre se encuentra entre las cosas teniendo que habérselas con ellas, y a este fin necesita formarse un programa de su conducta frente a cada cosa, esto es, qué puede hacer con ella, qué puede no hacer, qué puede esperar de ella. En efecto, yo necesito saber a qué atenerme respecto a las cosas de mi circunstancia. Éste es el sentido verdadero, originario del saber: saber a qué atenerse. El ser de las cosas consistiría, según esto, en la fórmula de mi ateniencia con respecto a ellas (VI, 435-6).

También en este planteamiento acusa el lógos indagativo su carácter de función estructural de un ser indigente, que necesita conocer lo que las cosas son. Quien no ha menester de ellas, como Dios, asegura Ortega en similitud con Heidegger<sup>25</sup>, no precisa hacer ontología pues “tiene siempre las cosas a su disposición” (VI, 436). En cambio, el necesitado de ser tiene que proyectar un mundo como escenario de su realización y saber lo que, en función de su tarea vital, las cosas son o pueden llegar a ser. Su “ser” mismo supone su encuadre en el mundo del proyecto del yo, pero la posibilidad de tal encuadre es asunto del lógos. La mutualidad de éthos y lógos se muestra así en esta implicación de poder-ser realizativo y de ser disponible o fungible de la circunstancia, como vertientes del mundo único de la vida. De ahí que el lógos orteguiano sea propiamente, más que razón lógico/objetiva, una razón hermenéutica, que responde a la “necesidad de interpretar *lo que hay*” (IX, 1155) o comprender su ser o su sentido en el envolvente horizonte vital. “Todas las cosas –asevera Ortega–, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar a lo que encuentra. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone” (VI, 64). Incluso el más alquitarado conocimiento científico es para Ortega meramente simbólico y conjetural, inseparable de los contextos práctico/activos del

<sup>25</sup> Véase *Kant y el problema de la metafísica*, parte cuarta. México: Fondo de Cultura Económica, 1954, pp. 171-205.

mundo de la vida. No hay, por tanto, una ciencia pura objetiva de lo que son las cosas de suyo y en sí. Pero aun admitiendo que la hubiera, tal conocimiento teórico no tendría para el hombre ningún alcance práctico normativo, salvo que revelara un orden objetivo de naturaleza, al que esté sujeto. Nada hay más contrario al espíritu y la letra de Ortega:

Pero el hombre no sólo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar *lo que va a ser*. Es *causa sui* en segunda potencia (VI, 65).

Esta tesis auto-creativa del yo en su “sí mismo” no se compadece con un orden normativo abstracto. Atenerse, pues, a las cosas no es para regirse por ellas o tomarlas como guía de la conducta, sino para poder salvarlas. Ciertamente me salvo con ellas, pero no por ellas, sino en virtud de la justificación que doy a mi vida según a qué la entrego o a qué carta la pongo. Tal determinación de sí es fruto exclusivo de la razón práctica. El antiintelectualismo orteguiano implica un antiesencialismo antiplatónico.

Junto a esta razón hermenéutica, habría otro uso técnico del lógos, como posibilitador instrumental del proyecto de vida. Éste, como insiste Ortega, es “pre-técnico”, esto es, independiente y allende la técnica, aun cuando tenga que recurrir a ella como un órgano instrumental vicario de su realización. Aquí de nuevo el lógos técnico remite a la razón práctica y su programa vital, “la invención por excelencia, que es el *deseo original*” (V, 575). De él parten y a él remiten todas las demás invenciones, que son segundas:

En definitiva, los deseos referentes a cosas se mueven siempre dentro del perfil del hombre que deseamos ser. Éste es, por tanto, el *deseo radical*, fuente de todos los demás. Y cuando alguien es incapaz de desearse a sí mismo, porque no tiene claro un sí mismo que realizar, claro es que no tiene sino pseudo-deseos, espectros de apetitos sin necesidad ni vigor (V, 576)<sup>26</sup>.

Volvemos así, remitidos por la fuerza gravitatoria del problema, a enlazar con el magno y problemático tema de la vocación en Ortega. En él gira toda su filosofía sobre el gozne de la razón práctica, la clave única que dota de necesidad interna o determinación todo su planteamiento, salvándolo del subjetivismo y del idealismo. Pero aquí nos asaltan múltiples preguntas acerca de la “vocación”, cuyo tratamiento en pormenor sobrepasaría el marco de este ensayo. Ante todo, ¿es racional o moral la vocación? ¿No hay también vocaciones

<sup>26</sup> Los subrayados de V, 575 y 576 no pertenecen al texto y pretenden sólo destacar el alcance praxeológico de este deseo (o *conatus*), al que caracteriza Ortega de original y radical.

inmorales o perversas? De pasada y con intención paradójica, como ha señalado José Luis Aranguren<sup>27</sup>, señala Ortega la “vocación de ladrón”, en un “razonamiento *per impossibile*”, pues es claro que ser ladrón no responde a ninguna necesidad social ni a ninguna forma de humanidad, y si por acaso respondiera, si fuera ser ladrón por estado de necesidad o por remediar a los pobres, como el bandido generoso, o no es vocación en absoluto, en el primer caso, o es, en el segundo, una vocación moral, la del justiciero. No puede haber vocaciones perversas, pues resulta inconcebible una instancia o necesidad social, que demande para su remedio de actos negativos o destructivos, y, por ende, inmorales. Por lo demás, la vocación, en cuanto forma de vida, aun cuando no sea fundamentalmente moral, como en el caso de la vocación artística o la política, incluye siempre relaciones de valor desde un determinado escorzo práctico/individual. La vida es “*el hecho cósmico del altruismo*”, según la define Ortega, siguiendo a Simmel, “y existe sólo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro” (III, 601). Es, pues, trans-itiva desde su pura inmanencia y se siente disparada hacia un reino de objetividad ideal. Y, sin embargo, estos valores no se le im-ponen, sino que ella los pone o pro-pone desde sí. “No son, pues, los valores trascendentes quienes dan un sentido a la vida, sino, al revés, la admirable generosidad de ésta que necesita entusiasmarse con algo ajeno a ella” (III, 602). Cabe incluso en Ortega, en lugar de un imperativo formal abstracto, la idea de una vocación genérica humana en la esfera del valor, al modo como ha desarrollado la ética material de los valores de Max Scheler frente al formalismo moral kantiano.

Pero, supuesta la vocación, ¿cómo estar seguros de ella?, ¿cómo estribar en este punto en alguna certeza? Como en la doctrina protestante de la justificación por predestinación, no hay aquí ningún criterio *a priori* de haberla alcanzado, sino que todo se remite a los signos y barruntos que nos ofrece el curso de la vida. En este aspecto, la indagación del sentido, ahora referido al quicio de la propia vida, se hace más grave y acuciante. Se trata de saber si nuestro proyecto vital, imaginado y concebido en vistas a las circunstancias y ateniéndose a ellas, responde a la medida interna de nuestra vocación o yo inexorable. Hay, sin duda, dimensiones cognitivas envueltas en el tema de la vocación, como el conocimiento del medio social, del nivel histórico de la vida, y de la propia dotación psíquica e inclinación. Pero las dimensiones valorativas son, con todo, las determinantes. Como referí al principio, los sentimientos de satisfacción interna o de desagrado ofrecen pautas orientativas acerca del valor interno de nuestro que-hacer vital. Pero creo que es preciso ir más lejos y contrastar críticamente el

---

<sup>27</sup> “La ética de Ortega”, en *Obras Completas*, II, edición de Feliciano BLÁZQUEZ. Madrid: Trotta, 1994, p. 530.

sentido de nuestro quehacer, de un lado con la exigencia inapelable que nos llega del fondo de la vida social, reclamando como necesaria una determinada figura de existencia, y del otro, con nuestro originario poder/querer para llevarla a cabo. La conjunción de estas dos dimensiones es una prueba de que la vida está encontrando su quicio, aquella razón de ser que se da a sí misma en su indigencia. Se la da a sí misma, como el legislador moral la ley, en la medida en que la lleva incorporada en sí misma. De ella depende su exégesis y aplicación. Ortega no ha cedido a la tentación romántica de fiar la vocación a un sentimiento inmediato o a la convicción interior. Se trata, por el contrario, de un proceso de percatación, de autoanálisis incesante en que la vida se flexiona y reflexiona sobre sí, corrigiendo su rumbo:

Yo creo que todo hombre superior ha tenido esta facultad de asistir a su propia existencia, de vivir un poco inclinado sobre su propia vida, en actitud a la vez de espectador exigente y de investigador alerta, pronto a corregir una desviación o un desperfecto, presto al aplauso y al silbido. Y esto debe ser la vida de cada cual: a la vez *un armonioso espectáculo y un valiente experimento* (II, 295).

Las últimas expresiones subrayadas hacen referencia a la sinergia de razón hermenéutica y razón práctica respectivamente. Hay así un constante re-ajuste entre páthos, éthos y lógos, buscando su re-integración plenaria en la vida y modalizándose *ad invicem* en su interacción. Al cabo, el sentimiento originario de “nafragio” se modaliza tónicamente cuando sobre él incide la doble acción salvadora del querer y del pensamiento. Enlazando con la imagen con que abrí este ensayo y cediéndole una vez más la palabra a Ortega:

El mundo de nuevo es el horizonte vital que como la línea del mar encorva en torno nuestro su magnífica comba de ballesta y hace que nuestro corazón sienta afanes de flecha, él, que ya por sí mismo, cruento, es siempre herida de dolor o de delicia (VIII, 350-1).

De ahí que el signo más inequívoco de estar llegando a ser lo que ya se es no sea otro que la alegría creadora<sup>28</sup>. Es el sentimiento que atestigua que la unidad pato-eto-lógica de la vida se encuentra en su verdadero quicio. ●

*Fecha de recepción: 30/01/2012*  
*Fecha de aceptación: 11/04/2012*

<sup>28</sup> Inversamente, del malogro de la vida por infidelidad a la propia vocación sabemos por el sufrimiento de im-potencia y des-moralización con que la vida siente su fracaso.

## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANGUREN, J. L. (1994): "La ética de Ortega", en *Obras Completas*, ed. de BLÁZQUEZ, F. Madrid: Trotta.
- DILTHEY, W. (1944): *El mundo histórico*, trad. y prólogo de IMAZ, E. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1954): *Teoría de la concepción del mundo*, ed. y trad. de IMAZ, E. México: Fondo de Cultura Económica.
- FEUERBACH, L. (1970): *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, en *Kleinere Schriften*. Berlín: Akademie Verlag.
- GARCÍA-GÓMEZ, J. (2009): *Caminos de la reflexión. La teoría orteguiana de las ideas y creencias en la Escuela de Madrid*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset.
- GRACIÁN, B. (2000): *El Criticón*, ed. de ALONSO, S. Madrid: Cátedra.
- HEIDEGGER, M. (1954): *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1997): *Ser y tiempo*, trad. española de RIVERA, J. E. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- HÖLDERLIN, F. (1986): *Friedrich Hölderlin Werke*. Frankfurt: Insel.
- LASAGA MEDINA, J. (2005): *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma.
- MACHADO, A. (1973): *Obras. Poesía y prosa*, ed. de ALBORNOZ, A. de y TORRE, G. de. Buenos Aires: Losada.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1996): *Éthos y lógos*. Madrid: UNED.