

La ética de la alegría creadora

Pedro Cerezo Galán

ORCID: 0000-0003-3297-6430

Resumen

El presente ensayo pretende fijar el núcleo directriz del pensamiento ético de Ortega en la idea de "salud", que interpreto en el sentido spinozista del *amor mundi* y la alegría creadora, en que concurren el ímpetu de amor, el ideal de integración y la actitud del héroe de ser fiel a sí mismo. Estas tres raíces preparan el imperativo de la vida en forma, en posesión de sí y vital eficiencia, mediante el equilibrio del experimento creativo y la reflexión ponderadora. La salud expresa la potencia para inventar y proyectar la meta, donde gravite íntegro el sentido de la vida, y poder integrar la propia muerte en un gesto de querer puro e incondicionado. En este sentido, el régimen de salud es lo más opuesto al morbo de la desesperación y el desencantamiento en que desembocan respectivamente el idealismo ético alucinado y el mero naturalismo. A partir de esta idea de salud, Ortega lleva a cabo, inspirándose fundamentalmente en Nietzsche y Scheler, su crítica tanto a la moral utilitaria como a la ética formal kantiana del deber. Y a través del concepto de potencia, Ortega se abre a la idea de valor y desde ella a la aristotélica de bien, y del bien personal, en la fórmula pindárica de "llega a ser el que eres". Un segundo esquema en que se vierte la idea de salud es la actitud deportiva, en tanto implica exigencia, disciplina y esfuerzo agonal, a diferencia del héroe meramente lúdico, como Don Juan, y del héroe alucinado como Don Quijote. Y, por último, el tercer esquema de la salud es la potencia para afrontar el destino y convertirlo en vocación, tema en que intenta Ortega paradójicamente equilibrar una doble herencia contradictoria entre Nietzsche y Fichte. El ensayo se extiende, en última instancia, en la consideración de la ironía y la melancolía cervantinas como dos ingredientes que implican la madurez de la salud al afrontar el destino, siempre incompleto, que es la vida del hombre.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Salud/alegría creadora, crítica al idealismo ético y al esteticismo, deporte como juego trágico, vocación y destino

Abstract

This paper intends to establish the core ethical guideline of Ortega's thought on the idea of "health" which is interpreted like the meaning of Spinozist *amor mundi* and the creative joy, in contributing to the momentum of love, the ideal of integration and Hero's attitude of being true to himself. These three roots are preparing the imperative of life, in possession of it and vital efficiency, through the balance of the experiment and creative thought into consideration. Health is the power to create and project the goal, where gravity full meaning of life, and to integrate one's own death in a gesture of wanting pure and unconditional. In this sense, the health system is the opposite of morbid despair and disenchantment that leads respectively ethical and haunted idealism and mere naturalism. From this idea of health, Ortega carried out, drawing primarily on Nietzsche and Scheler, its critical to both the utilitarian moral and Kant's formal ethics of duty. And through the concept of power, Ortega open to the idea of value, and from it to the Aristotelian good, and personal good in the form of Pindar "become that you are". A second outline show the idea that health is a sporting attitude, as demand requires discipline and agonal effort, unlike the hero merely playful as Don Juan, and Don Quixote as hero haunted. And finally, the third outline of health is the power to address the fate and turn it into a vocation, theme where, paradoxically, Ortega is trying to balance two contradictory inheritance: Fichte and Nietzsche. The essay runs, ultimately, in consideration of "cervantina" irony and melancholy as two ingredients that involve maturation of health to address the destiny, always incomplete, which is man's life.

Keywords

Ortega y Gasset, Health/creative joy, criticism of the ethical idealism and aestheticism, sport like tragic game, vocation and destiny

Cómo citar este artículo:

Cerezo Galán, P. (2009). La ética de la alegría creadora. *Revista de Estudios Orteguianos*, (18), 128-170.

<https://doi.org/10.63487/reo.549>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
N° 18. 2009
mayo-octubre

A José Lasaga,
agradeciéndole su bello y sugestivo libro
Figuras de la vida buena.

En diversas ocasiones me he referido al círculo anular orteguiano entre ética y metafísica, pues si aquella es de base ontológica, ésta, a su vez, es de raíz ética, al estar exigida por la necesidad de justificación del quehacer en que consiste el hombre. “Paladina o larvadamente –advierte Ortega– la filosofía implicó siempre el «primado de la razón práctica». Fue, es y será, mientras sea, *ciencia del quehacer*” (VIII, 268)¹. De modo que el hecho de que Ortega haya dedicado escaso desarrollo temático a la ética, dentro de su obra, pese a ser su tono dominante, no contradice sino que más bien abona la idea de la fusión de ética y metafísica. No se trata de una fusión con-fusiva o in-determinada, sino sobre-determinada, pues potencia ambas dimensiones en su recíproca penetración. Si la metafísica es primera en el orden de la justificación, lo es, en cambio, la ética en el de la inspiración. No obstante, cabe diferenciar metódicamente ambos dominios: la metafísica en cuanto sistema de la razón vital, y la ética en cuanto actitud en que fragua existencialmente dicho sistema; o bien, la metafísica como la urdimbre conceptual de la vida, y la ética como su forma ejemplar de existencia. Y este vínculo se mantiene con extrema consecuencia desde el inicio de su camino original de pensamiento en el giro fenomenológico de *Meditaciones del Quijote*, porque la ética orteguiana es un constante y fecundo manantial que inspira su pensamiento. Del núcleo ético germinal de *Meditaciones* quisiera recordar ahora tres ideas capitales que van a servir de armadura a este nuevo ensayo²: la primera, el ímpetu de amor en cuanto aspiración a la perfección en lo amado y experiencia del valor ético en persona, pues el amor es clarividente y conduce derechamente a “la intuición viva y siempre nueva de lo perfecto” (I, 316). Ligada con ella, el “ideal integrador”, pues, como repite Ortega con Flaubert, éste “solo es fecundo –entiéndase moralmente fecundo– cuando se hace entrar todo en él. Es un trabajo de amor y no de exclusión” (*idem*). Y, como síntesis de ambas, la actitud del héroe, quien por amor busca lo ideal y lo quiere incondicionalmente, resis-

¹ Las citas de Ortega y Gasset, incluidas en el texto, pertenecen a la edición de *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.

² Para completar este ensayo, puede verse el cap. 7.º, “La moral del héroe”, en mi obra *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984, pp. 339-375, donde expongo con más densas referencias textuales las líneas directrices de la moral orteguiana. Este segundo ensayo supone una ordenación y repristinación de tan vasta problemática, en diálogo, sobre todo, con el bello libro de, José LASAGA, *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma Editores, 2006, que me ha servido de estímulo para esta revisión.

tiéndose a cuanto lo aparta de su íntima querencia, con tal de ser fiel a “sí mismo”, o lo que tanto vale, a la exigencia de su amor incondicionado. Amor como apertura y generosidad vital, ideal como reclamo exigente de perfección, y esfuerzo heroico y alegre por lo digno de ser hecho marcan, para Ortega, la nervadura ética de la vida. Lo contrario, es el rencor que niega, el ideal extraño, convencional, de la ejemplaridad postiza, y, la actitud villana de quien no se atreve a encarar su aventura.

1. La idea de salud

Creo que la “salud” es la definición más completa y satisfactoria de lo que sea lo bueno, el contacto más directo e inmediato con el “valor ético en persona”. Se diría, en lenguaje aristotélico, que la salud es el analogado principal de cualquier otro bien. Y al igual que el cuerpo siente su salud, como su bien intrínseco, posibilitante de cualquier otro, el “yo” personal experimenta su salud, por metafórica trasfusión de campo, como su “estar en forma”, esto es, en “quicio y vital eficiencia”. Esta es la intuición originaria de la ética orteguiana. Por el contrario, como se dice del villano en *Meditaciones*,

ignora el rebasar y el sobrar de la vitalidad. Vive atenido a lo necesario, y lo que hace lo hace por fuerza. Obra siempre empujado; sus acciones son reacciones. No le cabe en la cabeza que alguien se meta en andanzas por lo que no le va ni le viene; le parece un poco orate todo el que tenga la voluntad de aventura (I, 393).

He aquí el dibujo en negativo de la actitud ética, la del héroe, que no es el loco alucinado o desilusionado, sino quien tiene fuerza, coraje y decisión (esto es, *virtus*) para acometer la empresa de su vida. El villano, por el contrario, es el “siervo de la gleba” en su modo de vivir, y lo es por falta de salud, o lo que es lo mismo, de potencia para sacudir su esclavitud a la costumbre, a la presión social, y emprender un nuevo rumbo. Como he mostrado en otra parte³, la idea de la salud representa el giro fenomenológico de Ortega en cuestiones de ética, abandonando la cultura neokantiana de la norma por otra del tónico vital. Ortega busca ahora, tras su etapa neokantiana, una cultura nutricia, elemental, que restaure la fuerza vital en lugar de deprimirla. Ni “cultura anémica”, espectral, ni cultura superlativa, “ornamental, farsante”. Comentando la fuerte sensibilidad vital barojiana en “Ideas sobre Pío Baroja” (1916) escribe lapi-

³ *La voluntad de aventura*, ob. cit., pp. 26 y ss.

dariamente: “lo que no nos incita a morir, no nos excita a vivir” (II, 88), paradoja ética, que analiza Ortega en un sentido spinozista:

Sólo nos empuja irresistiblemente hacia la vida lo que por entero inunda nuestra cuenca interior. Renunciar a ello sería para nosotros mayor muerte que con ello fenecer (...). *La muerte regocijada* es el síntoma de toda cultura vivaz y completa, donde las ideas tienen eficacia para arrebatar los corazones. Mas hoy estamos rodeados de ideales exangües y como lejanos, faltos de adherencia sobre nuestra individualidad (...). Padecemos una absurda incongruencia entre nuestra sincera intimidad y nuestros ideales. Lo que se nos ha enseñado a estimar más no nos interesa suficientemente, y se nos ha enseñado a despreciar lo que nos interesa fuertemente (*idem*).

Líneas antes cita Ortega una expresión provocativa de Baroja de tono nietzscheano: “Tenemos que inmoralizarnos. El tiempo de la escuela ha pasado ya; ahora hay que vivir” (*apud*, II, 87), en que se reconoce el carácter elemental, hirsuto y bronco, en una palabra “cínico” de Baroja. Y en este contexto se refiere a Nietzsche y su poder de incitación a la vida: “Y Nietzsche, no obstante sus patéticos ademanes, logra seducirnos cuando nos invita a una danza en honor de la vida y de cada instante en la vida” (II, 89). La salud se identifica así con la idea nietzscheana de la “vida ascendente”. Sin embargo, Ortega se cuida de esquivar cualquier asomo de patetismo. Lo patético es lo exagerado, extremo, y por lo tanto, mórbido. “Ahora bien, la salud es la liberación de todo *pathos*, la superación de todas las fórmulas inestables y excéntricas” (I, 188). Lo sano y fuerte es el talante clásico con su régimen de equilibrio de fuerzas en tensión. Frente al *pathos* hay que consagrar el *ethos*, esto es, la forma y la proporción; frente a la patética de los sentimientos, disfrazados de designios morales superlativos, se necesita una ética, un modo de ser vigoroso y disciplinado, en la tensión interior entre la cultura y la vida, opuestos seculares, pero forzados a convivir en un régimen de potenciación recíproca.

Y al año siguiente, 1917, en la meditación/salvación dedicada a la obra de *Azorín* y de nuevo al filo del comentario a su estilo literario, la idea de salud se perfila con un nuevo elemento. A diferencia de la cultura objetiva y canónica, de normas trascendentales, se trata de una “cultura de la persona”, del cultivo de la propia individualidad. “Cultura -escribe- es fidelidad consigo mismo, una actitud de religioso respeto hacia nuestra propia y personal vida (...), un ser que desprecia su propia realidad no puede *verdaderamente* estimar nada ni haber en él nada verdad” (II, 161). Es la conquista orteguiana del egotismo como la sana afirmación del yo en su vida y obra, que contrapone a la cultura del espíritu colectivo, hipertrofiado como un designio moral o un destino social, la

“cultura democrática”, a la que más tarde, de nuevo en registro nietzscheano, va a calificar de “morbosa”. Al modo griego, la ética es esta actitud de libertad ganada desde y en el seno mismo de la vida. Como dirá más tarde,

De ahí el doble imperativo que condensa toda la ética griega: primero, ser libre de los demás, o, lo que es lo mismo, no ser esclavo de nada, no necesitar nada, bastarse a sí mismo: *suficiencia*; segundo, ser, en cambio, dueño de sí mismo, poseerse a sí mismo, dominio de la persona por la persona: *enracia* (III, 542).

Estos dos radicales permanecen constantes en su actitud ética, aun cuando los modula, en su evolución posterior, en atención a la sensibilidad más personalista del hombre moderno. La salud es justamente esta capacidad para encontrar la forma desde el fondo mismo de la vida. “Vivimos en actual y plena posesión de nuestra vida y la hacemos gravitar sobre cada hora transeúnte” (II, 162). Y en este contexto, acierta Ortega con una formulación, que expresa fielmente el secreto de la nueva cultura de la persona:

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 o al silbido. Y esto debe ser la vida de cada cual: a la vez un armonioso espectáculo y un valiente experimento (II, 162).

Se trata de una variante de la conjunción vida y cultura, de cuño fenomenológico, bajo la doble dimensión del experimento inventivo y de la reflexión potenciadora. Conjugando ética y estética, Ortega entiende la vida como una obra de arte, a la vez experimento y espectáculo, lo que requiere tanto del esfuerzo imaginativo, creativo, como del autoexamen correctivo. Si se desquician estos dos polos, surge de nuevo lo morboso, la espontaneidad gratuita o la reflexión inhibidora, campando cada cual por sus fueros. La idea de salud conjuga ambos elementos en un régimen de tensión, que es potencia interior de la vida. “Vida alerta” ciertamente, que no es lo mismo que el morboso *vivere periculose*, pero vida jovial, lúdica, en ensayo de existencia, en lujoso esfuerzo deportivo. En suma, “vida en forma”, según la consigna deportiva. Quizás sea ésta la expresión más justa para la idea de salud: estar en forma, esto es, estar bien dispuesto, en condiciones para proyectar e intentar alcanzar determinadas metas desde la potencia creativa de la vida. Lo moral en la vida es, antes que nada, *virtus*, capacidad de hacerse cargo y determinar su propio quehacer:

Por eso yo prefiero que el lector lo entienda por lo que significa, no en la contraposición *moral-inmoral*, sino en el sentido que adquiere cuando de alguien se dice que está *desmoralizado*. Entonces se advierte que la moral no es una *performance* suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficiencia. Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida y por ello no crea, ni fecunda, ni hincha su destino (IV, 72).

“Estar en forma” se opone, pues, a “estar desmoralizado” y esta bipolaridad concierne, como es fácil de ver, al potencial de vivir. “Vida ascendente” y “vida decadente” de Nietzsche podrían valer como expresiones análogas si no comportaran tan fuerte carga ideológica sobre el sentido de la decadencia. De ahí que Ortega emplee una expresión más simple e intuitiva, “ser con plenitud y perfección” y “ser en ruina” (VII, 447), en que se hace más expresa la imagen matriz de la salud. José Luis Aranguren en su perspicaz ensayo sobre *La ética de Ortega*, -un estudio clásico del tema por su valor canónico-, subraya a este propósito que esta pareja se mueve en el plano ontológico del *genus moris* (a diferencia del *genus naturae*, dicho con terminología escolástica), o lo que es lo mismo, de la constitución moral del hombre -“moral como estructura”, según Zubiri- anterior a toda especificación de bueno o malo, honesto o deshonesto; es decir, en el plano de la forma de la moralidad y no del contenido. Y la forma tiene que ver con la constitución libre del hombre, o, en términos orteguianos, con tener que hacer su vida. “La moralidad -concluye- está así anclada en la realidad misma del hombre”⁴. Y así es, en efecto, en congruencia con lo que vengo llamando la idea de salud, porque la vida en forma no es más que la libertad en posesión de sí, mientras que el desmoralizado se encuentra en dimisión de sí. El bien como salud concierne a la estructura misma de la condición humana, en tanto que libre. Bien y mal en sentido pre-moral, esto es, no conforme a una *regula morum*, pero intensa y profundamente real, como que es la potencia misma. Y aquí ya se da el primer imperativo ético, meramente formal, es cierto, pero radical e incondicionado, pues es la condición de toda posible vida moral: el imperativo de la vitalidad, del apetito y el gusto por incrementar la vida y mantenerla en trance creador. Esto es la salud.

⁴José Luis ARANGUREN, *La ética de Ortega*, en *Obras completas*, ed. de Feliciano BLÁZQUEZ. Madrid: Trotta, 1994, II, 515.

2. Deber, valor y perfección

Es oportuno tener a la vista una declaración autobiográfica de Ortega, como punto de partida de un segundo círculo de reflexión. Es un texto de plena madurez en sus conferencias sobre *¿Qué es Filosofía?* (1929):

Yo me he creído muy pocas veces en deberes durante mi vida. La he vivido y la vivo casi entera empujado por ilusiones, no por deberes. Es más: la ética que acaso el año que viene exponga en un curso ante ustedes se diferencia de todas las tradicionales en que no considera al deber como la idea primaria de la moral, sino a la ilusión. El deber es cosa importante, pero secundaria —es el sustituto, el *Ersatz*, de la ilusión. Es preciso que hagamos siquiera por deber lo que no logramos hacer por ilusión (VII, 426).

¿Cómo? ¿Una ética de la ilusión? ¿Es posible casar la ilusión con el imperativo moral? La clave de la salud despeja todas estas perplejidades. Desde el imperativo vital, busca Ortega un tipo de quehacer que genere ilusiones, sin caer en lo iluso, que exija entusiasmo sin rayar en lo morboso, que implique esfuerzo pero del que no quede baldío. Cualquier extremosidad en este punto llevaría a un *pathos* mórbido y arruinaría con ello la salud. El deber-ser es una de estas extremosidades, pues desciende desde el cielo normativo de la razón práctica como la ley puramente racional que ha de gobernar la vida. Y desde allí se impone rígidamente, como una orden militar, frente al gusto, al apetito, a las ganas de vivir. La obligación del puro deber, sin contar con la inclinación, la ilusión y con el ser virtual del mundo, se pervierte en insano rigorismo; hace odiosa la moral. “Yo insisto —clama Ortega— en que debemos aprender a respetar los derechos de la ilusión y a considerarla como uno de los haces propios y esenciales de la vida (...). Reservemos buena parte de nuestra seriedad para el cultivo del amor, de la amistad, de la metáfora, de todo lo que es virtual” (II, 143). Recuérdese que éstas eran las objeciones que hacían los románticos al severo imperativo kantiano. La norma había que reconstruirla, pensaba Schiller, desde el espíritu del juego, es decir, de un quehacer gratificante que por su forma libre y móvil logre encantar a la vida. Por aquí van, entre Schiller y Nietzsche, las críticas orteguianas a la doctrina kantiana del deber -por lo general mal comprendida y tergiversada, porque lo entiende como un ideal, en lugar de lo que es, un criterio formal de una acción justa-. Repite Ortega la ya tópica objeción al vacío formalismo kantiano, en lo que coincide con Max Scheler, ya que propone un modelo genérico de perfección, un rostro arquetípico, válido para todo el mundo, pero que violenta y desencaja las líneas de la personalidad individual. El análisis estético, de estilo fenomenológico, que lleva a cabo Ortega en su fi-

no ensayo “Estética en el tranvía” se trasfunde metafóricamente al orden moral, porque estética y ética son, como en los griegos, hermanas gemelas que *eros* descubre al unísono. No hay canon estético único, piensa Ortega, como no hay un canon moral absoluto, “El deber no es único y genérico. Cada cual traemos el nuestro inalienable y exclusivo” (II, 38). Es el primer y madrugador anticipo del tema de la vocación. Y al igual que en la belleza, por encima del canon estético, está el rostro personal y único de cada individuo, con su insinuación ideal, “así en la moralidad –concluye Ortega– yo creo ver todo hombre que ante mí pasa como inscrito en una silueta moral de sí mismo: ella precisa lo que su carácter individual sería en perfección” (II, 38). Pero, más allá del formalismo, lo que más sañudamente critica Ortega en el deber-abstracto es su impotencia vital, su anemia o su falta de profunda motivación para mover la vida, y, claro está, su tenaz empeño, pese a todo, de conformarla enteramente, pues el deber tiene que ser posible, so pena de destruirse como deber.

(Lo cual) lleva a una de estas dos inmoralidades: o el afán de que sean prácticas, según suele decirse, nos hace elevar a la dignidad de normas torpes recetas extraídas inductivamente de la experiencia, o la vana exigencia de realizar lo irrealizable siembra en nuestra vida constante inquietud, nociva dualidad, descontento, sensación de íntimo fracaso. Esto no puede ser, no puede ser: una interpretación de la Ética que obliga formalmente al hombre a estar descontento de sí mismo, prueba *ipso facto* su falsedad. Y esa morbosa interpretación de la Ética es la vigente desde que Grecia se esfumó como un ensueño fugaz. Kant conduce hasta lo extremo esta equivocación (II, 142).

En el primer caso alude Ortega a una física de las costumbres, positivismo moral, socialmente impuesto como obligación y presión, y en esta clase de moralismo empírico/social podría situarse el utilitarismo, la moral burguesa por antonomasia, que Ortega despacha con un desplante vitalista y la crítica, un tanto simplificadora, de tratarse de un querer negociante o de mercader; en el segundo, a la metafísica de las costumbres de Kant, bien definida por el dualismo de lo transcendental y lo empírico, al que también dirige su abierta reprobación. Frente a Kant orienta ahora su mirada hacia la costa lejana de los griegos y su ética del ser. El ideal no sobreviene llovido de los cielos, ya sean platónicos o cristianos o ilustrados neokantianos, sino de lo que las cosas son o pueden dar de sí, de su medida interna de perfección. A veces Ortega insiste con Hegel en que el deber no puede suplantar al ser, ni al real ni al virtual; que el deber es una inane abstracción. En este sentido critica la “magia del de-

ber ser”, como una fórmula fetichista, en la que se cree por superstición, esperando que se realice por el simple hecho de haber sido invocado.

El *debe ser* del moralista, del jurista, es, pues, un *debe ser* parcial, fragmentario e insuficiente. Pero, al mismo tiempo, ¿no es sospechosa una ética que al dictar sus normas se olvida de cómo es en su íntegra condición el objeto cuya perfección pretende definir e imperar? Sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es* (III, 101).

Otras veces su crítica se vuelve más desnudamente nietzscheana, utilizando la vía genealógica de la sospecha para derrocar la cultura venerativa del deber con su consecuente hipocresía moral. Desde este punto de vista el falso ideal envenena la vida y la conduce a la falsificación de sí misma. Eso ocurre cuando se pretende ser “ejemplar” a toda costa, por imitación de un modelo foráneo o por ostentación social, pero sin cultivo serio de ninguna excelencia personal. El pseudoejemplar “quiere ser para los demás, en los ojos ajenos, la norma y el modelo. No advierte la contradicción que en este propósito hay. Porque la ejemplaridad es un resultado automático y como mecánico de alguna perfección, y éste no se consigue si no existe un frenético amor y apasionada entrega a una labor determinada” (II, 356). No tiene sí mismo, porque no aspira a ser nada de por sí, en virtud de su querer y poder originarios, sino todo de prestado. Es un mascarón de virtud, estéril e inane. A diferencia del “buen ejemplar (que) no puede serlo si no es fecundo, creador de algo, el mal ejemplar no crea nada positivo y valioso” (II, 356-357). Y la razón de su infertilidad es bien sencilla: “desconoce el amor generoso y directo al mero ejercicio de una potencia” (*idem*). En otra ocasión, bajo el rótulo del “deporte de los ideales”, denuncia Ortega el interés por la falsa idealidad como una compensación imaginaria de un déficit de ser:

¡Uno ha visto tantos hombres que de buena fe necesitan, además de su destino real, dar a su vida una especie de segundo piso imaginario donde poder representar una comedia de grandes actitudes y hacer cuadros plásticos de virtud, de ascetismo, de sacrificio! (II, 434).

De ahí que sea necesaria, para evitar tanta inflación moral y decadencia de la vitalidad, una “higiene de los ideales”, expurgándolos y repristinándolos, y sobre todo, radicándolos en la vida y en su apetito de perfección. La alternativa a la moral de librea no es otra que fundar la ética en un acto vital de generosidad:

Si hay, pues, en el hombre, un acto plenamente moral, lo es, a no dudar, ese juramento que asciende de la entera personalidad, como la savia en el árbol. Y basta que haya durado un punto de plenitud de “amor” para que esté justificado y con él sus consecuencias (II, 144).

La crítica al idealismo ético, con su cohorte de “fantasmáticos ideales”, paralela a su crítica al idealismo gnoseológico, va a la mano con la denuncia de la vida decadente, como en Nietzsche, y la apología de la otra virtud, la que “hace regalos” por exceso de vitalidad y sobreabundancia. De ahí que en el *El tema de nuestro tiempo* (1923), la obra de más impregnación ética de todas las suyas, y, a la vez, la más nietzscheana, defina la vida como “el hecho cósmico del altruismo, y existe sólo como perpetua emigración del Yo hacia lo Otro” (III, 187). La apertura al mundo denuncia aquí su raíz ética de voluntad de salvación de la circunstancia. El entusiasmo de la vida se dirige a constituir mundo y erigirlo sobre algo digno de ser hecho: el valor.

Una moral geoméricamente perfecta, pero que nos deja fríos, que no nos incita a la acción, es subjetivamente inmoral. El ideal ético no puede contentarse con ser él correctísimo: es preciso que acierte a excitar nuestra impetuosidad (III, 171).

El mismo año de *El tema de nuestro tiempo*, dedica Ortega a la teoría de los valores un estudio monográfico de estricta ortodoxia scheleriana, como si buscara un contrapunto al vitalismo nietzscheano. En él critica la teoría subjetivista de los valores, en paralelo, como ya venía haciendo Ortega, desde 1914, con el subjetivismo epistemológico. “Valorar no es dar valor a quien por sí no lo tenía; es reconocer un valor residente en el objeto. No es una *quaestio facti*, sino una *quaestio iuris*” (VI, 327). Subraya, por tanto, el carácter objetivo del valor como una cualidad ideal, y, por tanto, irreal, a cuya luz percibimos el bien concreto que pueda haber en las cosas; destaca el preferir estimativo como la facultad orientada hacia su descubrimiento:

El estimar es una función psíquica real –como el ver, como el entender– en que los valores se nos hacen patentes. Y viceversa, los valores no existen sino para sujetos dotados de la facultad estimativa, del mismo modo que la igualdad y la diferencia sólo existen para seres capaces de comparar. En este sentido, y sólo en este sentido, puede hablarse de cierta subjetividad en el valor (VI, 330).

Y, por último, alude brevemente a la teoría scheleriana de la persona, “un ser capaz de acciones, es decir, sujeto causante de sus actos”, como el único soporte/depositario de los valores morales (VI, 333), por cuya realización se hace digno de respeto. Es, pues, la ética material de los valores la que modera con su rigor fenomenológico el frenesí constructivo de la vida, a la que se puede comparar con un escultor, pleno de fuerza, pero a quien evita caer en el capricho su devoción por las formas. También en la ética busca Ortega una correlación trascendental entre lo subjetivo/vital y lo objetivo/valioso. Habla así de un doble imperativo, el vital/subjetivo, que concierne a la radicalidad, originalidad y autenticidad con que actúa el yo, y el cultural/objetivo, como polo intencional axiológico de referencia. Por ejemplo, la verdad, la bondad, la belleza, que son cualidades valiosas trascendentales, constituyen así el correlato de una actitud dinámica y subjetiva, vital, que es respectivamente, la sinceridad con que nos adherimos a lo que creemos por verdad, la impetuosidad con que perseguimos lo bueno y el deleite que experimentamos ante lo que juzgamos como bello. Pero, en última instancia, el énfasis se decanta en *El tema de nuestro tiempo*, pese a la brida scheleriana, por el polo originario de la vida:

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. No quiero decir con esto que todas estas grandes cosas sean ficticiamente valiosas; sólo me interesa advertir que no es menos valioso ese poder de encenderse por lo estimable, que constituye la esencia de la vida (III, 188).

Otro tanto le ocurre al mundo de la cultura. “La cultura –dice Ortega– nace del fondo viviente del sujeto y es, como he dicho con deliberada reiteración, vida *sensu stricto*, espontaneidad, subjetividad” (III, 172). Incluso denuncia, al modo de Nietzsche, la alienación cultural, pues cuando se pierde el vínculo viviente con la vida, la objetividad del valor puede degenerar en una visión sustantiva, autónoma, de la cultura, como un mundo en sí (VI, 173) al que la vida se rinde enajenada. En estricta inversión del idealismo neokantiano, Ortega acentúa ahora el vitalismo, con que la vida se erige como polo creativo. “Se trata –subraya Ortega en letra cursiva– *de consagrar la vida, que hasta ahora era sólo un hecho nulo y como un azar del cosmos, haciendo de ella un principio y un derecho*” (III, 179) –tesis, sin duda, metafísica, pero no menos ética, ético/metafísica, pues de ella surge una nueva actitud. “La vida –concluye Ortega– vale por sí misma”, de lo que cabe inferir que ella es la que otorga el valor. En esta instancia, el lenguaje remite a una intuición originaria, muy afín a la mística, porque se trata de expresar lo que es último y supremo. No en vano

recurre al maestro Eckart: “quien durante mil años preguntase a la vida: ¿por qué vives?, y si ésta pudiese responder diría: vivo para vivir”, a lo que añade Ortega como comentario: “procede esto de que la vida vive de su propio fondo, y mana de su mismidad. Por eso vive sin por qué, viviéndose sin más a sí misma” (III, 189 nota). Esto supone una inflexión decisiva a la ética del valor, cuyo vocabulario acaba empalideciendo en Ortega dejando paso al ontológico del bien y la perfección. Lo que importa es aquel ideal, en que pueda reconocerse la vida, alcanzar en él su plenitud vital y convertirlo en su propia obra, en que encuentre su *pondus* de felicidad. Atravesando a Scheler, Ortega se abre a la ética aristotélica del bien como el supremo objetivo (*telos*) al que se lanza la *enérgeia* vital, desde su propio fondo. De ahí que el imperativo de la vitalidad, de la vida en forma, encuentre ahora su versión ontológica adecuada en el pindárico “llega a ser el que eres”⁵. Es la forma del círculo o de la espiral entre la potencia y su *télos*, pues, a través de sus metas, de sus objetivos de decisión y acción, la vida creadora vuelve constantemente sobre sí, sobre su propio fondo, reengendrándose de continuo en la perfección de su puesta en obra, hasta consumir, a ser posible, su potencia. ¿Supone esto acaso una *entelécheia* natural o una caída en el naturalismo? En modo alguno. Pese al lenguaje vitalista con que subraya Ortega el polo ordinario de la vida, la potencia se llama amor, virtud que hace regalos, y su medida, secreta en cada uno, es fruto de la libertad que asume el último *pondus* de la vida.

3. El querer incondicionado

Se diría mejor que Ortega retoma un cabo suelto y lo anuda firmemente a una ética, ya resueltamente metafísica. En un temprano ensayo de 1917, con el sugestivo título de “Muerte y resurrección”, percibe ya la actitud ética en el gesto con que San Mauricio invita a sus compañeros a afrontar la muerte. Al modo fenomenológico, se le revela el sentido de lo ético en el análisis de una instancia ejemplar —en este caso una obra estética, “El martirio de San Mauricio y la legión tebana” del Greco—. “San Mauricio —comenta— está aquí en la cima de su propia existencia, ha tomado en vilo su propia vida y la va a regalar” (II, 152). Automáticamente recordamos el lema de 1915, en que hemos visto el secreto de la salud: “lo que no nos incita a morir, no nos excita a vivir” (II, 88). “La cima de la existencia” apunta a este instante pleno de vigor, en que la vida está concentrada en una obra, puesta a un sentido y expuesta a las últimas consecuencias, con tal de perseverar en su empeño:

⁵ Imperativo que curiosamente también recoge NIETZSCHE en *Así habló Zaratustra*, trad. de Andrés SÁNCHEZ PASCUAL. Madrid: Alianza Editorial, 1972, p. 323.

Precisamente porque conservándola no sería su vida. Para ascender a sí mismo, para ser fiel a sí mismo, necesita volcarse íntegro en la muerte. Siempre en la voluntad de morir se busca una resurrección. Y el mismo acto en que se renuncia a la propia vida significa la suprema afirmación de la personalidad: es un volver de la periferia a nuestro centro espiritual (II, 153).

No es la bondad puntual de un acto, lo que cuenta, sino el sentido íntegro, total de la existencia. Como subraya José Luis Aranguren, la ética orteguiana no es de actos aislados, sino “del *ethos*, carácter o personalidad moral, apropiado a través de la vida”⁶. De ahí que la actitud ética resplandezca en esos instantes decisivos en que toda la vida se pone en juego, polarizando la voluntad en lo que estima su bien intrínseco. “No las cosas son buenas o malas –comenta Ortega– sino nuestro querer o no querer” (II, 152). La fórmula podría ser kantiana por lo que respecta al carácter incondicionado del querer, y no en vano, la contrapone Ortega al querer condicionado, utilitario, que “convierte nuestra morada íntima en una casa de contratación” (II, 152). Pero nótese que el deber aquí presenta una connotación vitalista y egotista,

Por tal razón yo veo la característica del acto moral en la plenitud con que es querido. Cuando todo nuestro ser quiere algo –sin reservas, sin temores, integralmente, cumplimos con nuestro deber, porque es el mayor deber de la fidelidad con nosotros mismos (II, 153).

Parecería esto, tomado a simple vista, una forma extrema de idealismo ético/religioso, como la de Don Quijote. Pero no es tal. Un par de años antes, en el ensayo “Meditación del Escorial” (1915), Ortega ha ajustado las cuentas con los héroes del esfuerzo puro, que representan la primacía del querer o voluntad, en la filosofía moderna, tanto en el idealismo alemán como en el romanticismo. “No le interesa al esforzado la acción: sólo le interesa la hazaña” (II, 558) –puntualiza Ortega–, es decir, no el sentido de lo puesto en obra, sino la ardua dificultad del quehacer mismo, que intenta lo imposible. Son los héroes de la voluntad desnuda, del arranque frenético, del entusiasmo alucinado, “del estallido de la voluntad ciega, difusa, brutal” (II, 557), a “la manera grande”, grandiosa, tan española. Curiosamente, en este contexto menciona Ortega, ¿casualmente?, a dos grandes iconos filosóficos de su galería íntima, Nietzsche y Fichte, dos inspiradores de su razón vital, enzarzados en una herencia conflictiva. Nietzsche recuerda la historia que contaba la hermana sobre la idea que tenía éste de los españoles. “¡Los españoles! ¿Los españoles?”. He aquí hombres que han querido ser demasiado” (II, 557). De Fichte, menciona su ca-

⁶ *La ética de Ortega*, ob. cit., II, 525.

tegoría de *Tatbandlung* o acción originaria de autoposición del yo –de la que se vale Thieck, según la fina observación de Cohen, para verter al alemán la “hazaña” quijotesca. Son dos confidencias muy reveladoras, como luego se verá, de cuál es la urdimbre en que se va tejiendo la razón práctica orteguiana. Don Quijote es, en efecto, el símbolo de todos los héroes de la pura voluntad, a los que Cervantes sometió a juicio con su “crítica del esfuerzo puro”. “Mas ¿adónde puede llevar el esfuerzo puro? A ninguna parte; mejor dicho a la melancolía” (II, 559). Es bien sabido, desde Aristóteles, que el esfuerzo baldío genera melancolía, como la que destila el alma de Don Quijote.

Mas en el gesto de San Mauricio, si bien se observa, no hay el menor asomo de melancolía; tampoco de necio entusiasmo. No es el querer de San Mauricio una voluntad loca, que se precipita a la muerte. Aquí es la muerte asumida, interiorizada, producida desde dentro de la afirmación de la vida, “muerte regocijada”, en el instante del gran sí a la propia vida, cuando ésta cree estar en el juicio de sí misma. La lección ética, esencialmente antiutilitarista, que emana de su actitud, es que la vida “no es ganar, sino al contrario regalar” (II, 302 nota). Y en este contexto, inopinadamente, menciona Ortega a Don Juan. ¿Qué extraña asociación de ideas permite la evocación de este nombre? Se diría que el antípoda de don Quijote es don Juan, el héroe lúdico por excelencia, me atrevería a decir que el no-héroe, porque se evade de vivir en serio. Y, sin embargo, Ortega toma a don Juan por “una figura de altísima moralidad”, porque también “lleva siempre en la mano su propia vida” y la vive con el garbo de quien se la juega a la muerte. Ortega ve a don Juan metafóricamente, quiero decir, a través del aura simbólica que se desprende de la figura de San Mauricio en el cuadro del Greco. “Esa mano y la mano de nuestro Don Juan, poniendo su vida a una carta bajo la luz de un candil en el algún garito ominoso, tienen secreta afinidad, que bien merecía ser meditada” (II, 151-152). Sin duda, la comparación tiene el propósito retórico, provocativo, de hacernos reparar en algo que escapa a la simple mirada:

Lleva siempre en la mano su propia vida, y como todo le parece del mismo valor, consecuente con su corazón, está dispuesto a ponerla sobre cualquier cosa, por ejemplo, sobre este caballo de copas. Tal es la tragedia de Don Juan: el héroe sin finalidad (II, 154).

En tan sorprendente paradoja, ayuda tener en cuenta que la definición kantiana del juego es justamente la “finalidad sin fin”. Sin duda, Don Juan juega con su vida, con su muerte, con todo lo que le sale al paso, con Dios mismo, porque a sus ojos todo tiene el mismo valor, esto es, ninguno para embarcar resolutivamente la vida. Podría decirse que Don Juan es el héroe nihilista, por

excelencia, la contrafigura de don Quijote. Sobre esta línea, prosigue Ortega años más tarde, en su “Introducción a Don Juan” (1921), la recuperación del tema barroco del galán sevillano, burlador y libertino, su elevación a mito de significación universal. Desde luego, el “aura” de la actitud ética la sigue teniendo San Mauricio. Basta con reparar en la enfática confesión orteguiana:

Declaro que no conozco otro rasgo más certero para distinguir un hombre moral de un hombre frívolo que el ser capaz o no de dar su vida por algo. Ese esfuerzo, en que el hombre se toma a sí mismo en peso todo entero y se apresura a lanzar su existencia allende la muerte es lo que de un hombre hace un héroe. Esta vida que hace entrega de sí misma, que se supera y vence a sí misma, es el sacrificio —incompatible con el egoísmo (VI, 136).

¿Qué hay de esto en Don Juan? Sólo el aliento de la muerte al jugarse la vida. “Es la muerte el fondo esencial de la vida de Don Juan” (VI, 136) —enfatisa Ortega, para dar fuste a su interpretación:

La leyenda de Don Juan, más bien que una broma, es un terrible drama. La inminencia constante de la muerte consagra sus aventuras, dándoles una fibra de moralidad, y presta a sus horas como una vibración poderosa de espaldas (VI, 136).

Pero exponerse a la muerte no es de suyo ningún síntoma de virilidad (*virtu*) ética, si no va acompañado de una profunda afirmación de un sentido en la vida. Cabía pensar si el fuste del personaje se presta a exponer su vida a algo y por algo. El propio Ortega, andando los años, en un nuevo ensayo sobre “La estrangulación de Don Juan” (1935), esta vez a propósito de la versión de Zorrilla, da una nueva vuelta de tuerca al mito. Refiriéndose a los dos personajes antagonistas, Don Juan y Don Luis, desliza esta sospecha:

Estos hombres no tienen su vida puesta a nada, Son existencias huera, sin equipaje de trascendencia. Por eso pesan tan poco, por eso parecen tan ágiles. Creen que no creen en nada, y esto les proporciona una fabulosa ilusión de libertad, son ateos de todo (V, 244-255).

Y por ser existencia huera, proyecta Zorrilla una salvación de don Juan “a lo romántico”, dejándose tocar el corazón a última hora.

¿De modo que Don Juan y Don Luis eran todo eso precisamente porque no lo eran en serio, definitiva e irrevocablemente, sino al revés. Porque sabían que todo eso que eran —ateos, insolentes, preocupados sólo por sí mismos, imprevisores del porvenir— no lo eran en realidad, sino... metafóricamente —que su vida era retórica de sí misma? (V, 245).

Lo que ha extirpado Zorrilla del mito hasta el punto de esterilizarlo es el valor del libertino retador, tan presente en la obra de Tirso de Molina, y esto es lo único que podía darle a su vida la gravedad de un destino irrevocable, pues lo que hace de Don Juan un héroe nihilista, por antonomasia, es jugarse su vida en la burla permanente de ideales que no satisfacen su corazón. Es un “heroísmo negativo” –dice Ortega– negativo y trágico:

Pero entonces Don Juan no es un botarate, sino terrible símbolo de una semente trágica que, más o menos incubada, llevamos dentro todos los hombres: la sospecha de que nuestros ideales son mancos e incompletos, frenesí de una hora embriagada que culmina en desesperación, embarque jovial que una vez y otra hacemos en naves empavesadas, las cuales siempre al cabo periclitán (VI, 124).

Don Quijote y Don Juan, pese a sus diferencias, representan dos formas de heroísmo extremoso, mórbido, trágico, la una por servir a un fin arduo, excelso, pero vacío, y la otra por el vacío de finalidad, con lo cual, a la postre, los extremos se tocan. “Si éste consiste –comenta finamente José Lasaga– en querer cosas imposibles, en despreciar y rechazar el mundo en torno, la conciencia melancólica de nihilidad proporciona al héroe trágico su más deseado paisaje: el paisaje vacío”⁷. Pero moverse en el vacío conduce a la disolución de toda ética, ya sea en la locura inane del “caballero de la virtud” o en el esteticismo del juego respectivamente. A mi juicio, entre Don Quijote y Don Juan queda San Mauricio como el verdadero exponente para Ortega de la actitud ética, por el desprendimiento con que lanza su vida, lejos de sí, en pos de un ideal. Él sí sabe a qué pone su vida y lo hace sin reservas ni regateos. Su querer es incondicionado. Sólo que su fin es trascendente, eterno, y la filosofía sólo lo entiende de aquella finalidad que se juega en el mundo, el lugar de la existencia ética. El idealismo religioso puede generar otra suerte de nihilismo. Su blanco es tan lejano y sublime que no sabemos bien a dónde apunta. Creo que en este tema Ortega es básicamente un agnóstico⁸. De ahí que se vea obligado a volver del heroísmo religioso del cuadro del Greco a un emblema filo-

⁷ José LASAGA, *Figuras de la vida buena*, ob. cit., p. 82.

⁸ Sostiene José Luis ARANGUEN que la filosofía orteguiana, (y, por tanto, ha de entenderse, creo, que también su ética) “está, *de facto*, abierta a la trascendencia” (*La ética de Ortega*, ob.cit., II, p. 512). No lo creo. Tal vez pudiera abrirse, pues es una ética de la plenitud vital y la felicidad, pero en Ortega es rigurosamente intramundana, consecuente en este punto con el finitismo histórico de su razón vital como “ser-en-el-mundo”. “Dicho de otra manera –precisa Lasaga– la novedad que subyace a esta propuesta reside en sostener que sólo es moral el acto que no se desliga de su intención biográfica y, fiel a sus inspiración, busca ejecutarse como fin en el mundo” (*Figuras de la vida buena*, ob. cit., p. 87).

sófico, de la mano de Aristóteles. Si el cuerpo elástico de San Mauricio, lanzando su vida, como una flecha, fuera de sí, se contrae y encorva, esto es, se mundaniza o convierte hacia el mundo, da lugar a un arquero, que invita a sus amigos a dispararse a un blanco. Es el símbolo aristotélico del vigor en la *Ética a Nicómaco*.

Este símil del ideal como un blanco y nuestra existencia como una flecha no es mío: tiene clásico prócer abolengo. En el comienzo de su *Ética*, dice Aristóteles: “busca el arquero con la mirada un blanco para sus flechas, ¿y no lo buscaremos para nuestras vidas?” Bajo tal metáfora pierde la ética el cariz pedantesco que en nuestro tiempo ha tomado, y parece convertirse en una noble disciplina deportiva, que puede resumir su imperativo así: ¡Hombres, sed buenos arqueros! (VI, 137).

El mismo Nietzsche, como recuerda Ortega, había incidido en este símbolo a propósito de Napoleón al definirlo como “el arco con máxima tensión” (III, 191). La ética se ha mundanizado en la modernidad, recreando el amor al mundo de los griegos, aun cuando al final se hace posesivo y despótico. Lleva razón José Lasaga al ver en la figura del arquero la salida orteguiana de la aporía sobre la actitud ética (por exorbitación del idealismo o del naturalismo), y, a la vez, la síntesis superadora de las figuras heroicas de vida buena, en la serie dialéctica de Don Quijote –San Mauricio– Don Juan⁹. El arquero, con los pies firmes sobre el suelo, los músculos elásticos y la vista clavada en el blanco, en plena tensión vital, es ahora el símbolo inequívoco de la salud. No lanza sus flechas al vacío, ni al alto cielo para que lluevan sobre su cabeza. Apunta a lo que sabe puede alcanzar y tiene voluntad de alcanzarlo, y se mantiene dentro de la realidad virtual del mundo. En este trance, es obligado representar al arquero vigoroso, atento y concentrado en su meta, como una figura salida de un friso renacentista:

Una de las cimas del Renacimiento, el extraño Leonardo de Vinci, acuñó para siempre la norma certera: *Chi non può quel che vuol, quel che può voglia*. “El que no pueda lo que quiere, que quiera lo que puede” (V, 89).

⁹ “La serie dialéctica se despliega hacia los componentes de un nuevo modelo de héroe. Éste no es Don Juan, el burlador representa el momento de negatividad en el proceso que conduce al héroe de la razón vital, simbolizado por un arquero que no sólo debe acertar en el blanco-ideal, sino atinar a definirlo” (*Figuras de la vida buena*, ob. cit., p. 91).

No es la norma de la resignación, sino de la salud, en perfecto equilibrio del querer y el poder, sin autoengaños ni desilusiones¹⁰. Quiere la posibilidad y hace el poder de ella, incrementando, a la par, la realidad del mundo y la potencia creadora de la vida. Las metas más altas posibles vendrán impuestas por el dinamismo de la acción. Desde este planteamiento se resuelve aquel *desideratum*, formulado por Ortega, de una ética de la ilusión sin hacerse ilusiones, del esfuerzo no baldío, del entusiasmo sin alucinación. De otra parte, la simple mención del blanco, al que dirigir la mirada, exige el tránsito del imperativo formal de la vitalidad al material de lo digno de ser alcanzado, conexionando ambas dimensiones. Porque no cabe vida en forma sin contar con el blanco posible de su esfuerzo, ni posible meta sin la disciplina del esfuerzo y la ilusión por alcanzarla. La conexión de ambas dimensiones, subjetiva y objetiva de la moral, la llama Ortega “vocación”. Pero antes de abordar este punto clave, es preciso dar un nuevo rodeo metódico: ¿cómo lograr ese equilibrio de querer y poder para el régimen de la vida buena, en un mundo cultural, como el moderno, donde la inflación de los ideales y la deflación de las fuerzas, sobreestimadas, están a la orden del día?

4. El bucle de la ironía y la actitud jovial

En *Meditaciones del Quijote* glosa Ortega la receta cervantina contra los ideales caballerescos, haciéndola suya: la ironía. Para no caer ni en la alucinación ni en la desilusión (I, 386), la única cura es la ironía, ese supremo gesto de elegancia y de ingenio, con que el danzarín, para mantenerse en vilo, evita la solidez del suelo. Está bien probado que todo lo sólido, lo compacto y duro, lo que genera certidumbres definitivas, degenera en una suerte de dogmatismo, ya sea de lo ideal o de lo empírico. La ironía es el modo de esquivar pseudocertezas absolutas, sin encallar en el escepticismo. Pero, no menos de evitar el relativismo, entrelazando sutilmente las diversas perspectivas. En una palabra, la ironía es dialéctica, pues se mantiene de camino, en búsqueda de una síntesis, que nunca puede estar dada, sino en construcción incesante, mediante la relativización y el entrelazo. “Y este ir y venir de uno a otro extremo –dice Ortega a propósito de la actitud de Renan– esta suavísima ondulación puede darnos la clave de su morada interior” (I, 450). Me atrevo a pensar que también de la de Ortega, más renaniano de lo que él podía imaginarse:

¹⁰ También lo había advertido NIETZSCHE: “No queráis nada por encima de vuestra capacidad: hay una falsedad perversa en quienes quieren por encima de su capacidad” (*Así habló Zaratustra*, ob. cit., p. 386).

¡Vivir en zig-zag! Aquí se tiene deliciosamente expresada la subjetividad de Renan. El espíritu zig-zagueante no va de una verdad a otra; ésta sería la línea recta. Va de una verdad a una mentira, de esta mentira a otra verdad, y para él no es lo importante el punto de llegada ni el punto de partida, sino se mismo movimiento indeciso de uno a otro polo (I, 450).

Se diría que se trata de una dialéctica abierta pero sin afán ni programa de síntesis, porque sabe que la realidad es de suyo multilateral, y no hay modo de reducirla a una mirada integradora. Pero tampoco desespera por ello en la mera agonía, porque creer en la contradicción trágica no es que el revés de la creencia en la identidad. Quizá por ello se mueve en la ambigüedad, y más que a la verdad bien redonda, aspira, como Renan, a la verosimilitud –“una existencia intermedia, semi-verdad, semi-error, que puebla un mundo infinitamente más amplio, más viejo y más rico que el de las realidades inequívocas. Es el mundo de lo verosímil” (I, 452).

Ahora bien, el riesgo más fuerte de encallar en dogmatismo, lo ofrece la actitud realista/naturalista de la vida inmediata, espontánea, con su creencia ingenua en las meras cosas subsistentes y su envasamiento en la costumbre. La *epoché* o bien la duda metódica que suspende esta creencia es un gesto de ironía, porque no niega el mundo dado, pero lo elude en cuanto dado y lo alude hacia y desde otra nueva forma. Bien se advierte que la ironía va unida estrechamente a la libertad de ensayar en el mundo, y por tanto, al autoensayo o experimento que es la propia vida. Se niega el mundo como mera naturaleza ahí y se lo abre como cultura. Ironía es, pues, en su esencia, la cultura. Como precisa Ortega, al filo de su “Renan”, “la cultura es siempre negación de la naturaleza, y como en el hombre a lo natural llamamos espontáneo, tendremos que definir la cultura como la negación de lo espontáneo, es decir, la ironía” (I, 460). Y, en cuanto cultura, lo es también la educación, cuando evita lo dado por lo virtual, y la espontaneidad por la disciplina, o la ética, cuando refrena el instinto sin sofocarlo y suspende el inmediato y natural egoísmo de la mera conservación de la vida. Históricamente, al hablar de ironía ética pensamos en Sócrates, el ironista, por excelencia, que socavaba las creencias más firmes, desarraigaba costumbres, y sobre todo lo fijo ponía el signo agudo de una interrogación. “Pero un día –señala Ortega con énfasis retórico– en las plazuelas de Atenas, Sócrates descubre la razón” (III, 175). La razón es también irónica, pues es la hija de un gran rodeo reflexivo para disciplinar la imaginación, y procurarse así, mediatamente, a través del sentido objetivado, como dice Ortega en las *Meditaciones*, la vuelta táctica a lo inmediato. Al menos, habría que decir que con Sócrates ha nacido la razón práctica como razón de vida. Ésta era su tarea, la que marcaba un *daímon* o vocación irrevocable.

El tema *del tiempo de Sócrates* consistía, pues, en el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón. Ahora bien: esta empresa trae consigo una dualidad en nuestra existencia, porque la espontaneidad no puede ser anulada: sólo cabe detenerla conforme va produciéndose, frenarla y cubrirla con esa vida segunda, de mecanismo reflexivo, que es la racionalidad (III, 176).

He aquí la *epoché* o suspensión táctica de la vida, madre de la cultura y cuna natal del racionalismo, al que define Ortega en estas páginas “como un gigantesco ensayo de ironizar la vida espontánea mirándola desde el punto de vista de la razón pura” (III, 177). Obviamente, en este gran ensayo de la modernidad, además del racionalismo *sensu stricto*, caben también con derecho propio el idealismo trascendental, el absolutismo hegeliano del concepto, y, en lo que respecta a la moral, el idealismo ético kantiano/fichteano del deber absoluto, que acaba convirtiéndose, en su puesta en práctica histórica, en la obra del absoluto querer/poder. La razón acaba así negando la vida y sacrificándola a su potestad soberana. Por primera vez en Ortega no está visto Sócrates con el aura de haber sido el partero de la razón, en el ágora griega, sino puesto bajo la sospecha insidiosa de suplantar la vida. Uno no puede menos que recordar la visión nietzscheana de aquel tábano de Atenas, que echó a pique el arte trágico de los griegos, insuflando en su cultura un hálito de muerte¹¹. La ironía socrática es, sin duda, un gesto de libertad, pero que encierra el germen del distanciamiento y desprecio del mundo. Cuando la ironía se ignora a sí misma y queda fascinada por el nuevo mundo que descubre, creyéndolo autónomo y soberano, su libertad se trueca en resentimiento. Tan sólo tres años más tarde, en el ensayo “Ética de los griegos” (1926) lo va a confesar abiertamente:

Sócrates, con su sonrisa nihilista, feroz, a lo Lenin, en medio del ágora, dejando *knock-out* a un estratega ilustre, a político famoso, a un agudo sofista (...) Sócrates pone al hombre griego de espaldas al universo y frente a frente consigo mismo. En una sola generación el espíritu griego gira ciento ochenta grados. (...) Una vez más topamos con el paradjismo helénico. ¿Cómo vivir bien? –preguntamos. Y Sócrates responde: No viviendo, haciendo de nuestra vida una defensa contra la vida (III, 541-542).

¹¹ “Mientras que en todos los hombres productivos el instinto es precisamente la fuerza creadora y afirmativa, y la conciencia adopta una actitud crítica y disuasiva: en Sócrates el instinto se convierte en un crítico, la conciencia, en una creador –[una verdadera monstruosidad por *defectum*” (Friedrich, NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*. Trad. de Andrés SÁNCHEZ PAS-CUAL. Madrid: Alianza Editorial, 2001, pp. 122-123).

En suma, con Sócrates se anuncia la alienación cultural como venganza contra la vida. En ética dará lugar a los idealismos más exasperados y alucinantes, como el de Don Quijote, o a los héroes románticos; en política, al progresismo y el utopismo con su carga revolucionaria. ¿Cómo compensar este despropósito de la razón pura? No se trata, sin más, de invertir la inversión platonizante como propone alguna vez Nietzsche, pues de este modo se repone un mero naturalismo. Esto sería Rousseau, a quien desdeña Ortega por su populismo y democratismo. La pura afirmación de la espontaneidad es barbarismo y cinismo, útil como debelador de convenciones, pero falto de sentido constructivo. La solución no puede ser meramente negativa, destructiva, sino esquiva, elusiva, esto es, una nueva ironía, la del burlador de ideales trascendentales y absolutos, un don Juan libertino. “Tal es la ironía irrespetuosa de Don Juan, figura equívoca que nuestro tiempo va afinando, puliendo, hasta dotarla de un sentido preciso” (III, 178)¹². ¡Y tan equívoca!, como que a veces lo entrevé bajo la máscara del “caballero de la mano en el pecho” (II, 307), casi un Quijote, casi un místico, pero, claro está, en negativo. Don Juan contra Don Quijote, daría para una fascinante novela de intriga, como creía Unamuno. Y en este contexto, Ortega invoca de nuevo a Nietzsche:

A los hombres del antiguo estilo tal vez parezca que es esto una falta de respeto. Es posible pero inevitable. Ha llegado irremisiblemente la hora en que la vida va a presentar sus exigencias a la cultura. “Todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización, tendrá que comparecer un día ante el juez infalible Dionisos” -decía proféticamente Nietzsche en una de sus obras primeras (III, 178).

No obstante, hay que precaverse también del riesgo opuesto de primar el gesto de Don Juan como la actitud ética del vitalismo. Esto sería tanto como disolver la propia ironía en juego intrascendente. Recuérdese que Don Juan representa la finalidad sin fin, el espíritu del juego, y esto es, esteticismo, pero no ética, donde tiene que darse un *ponduw* de la vida. “Nuestra actitud –precisa Ortega– contiene, pues, una nueva ironía de signo inverso a la socrática” (III, 178). De estas palabras cabe inferir que encierra en sí la otra, la socrática, sólo que invertida. La doble ironía forma un bucle, ¿infinito?, de relativización recíproca, de contrapunto y tensión entre cultura y vida. De lo contrario, ni la vida sería razón vital ni el nuevo ideal sería vida en posesión de sí misma. Hay, pues,

¹² “Ironía *realista*” la llama José LASAGA, esto es, “con vocación de reconocer lo que hay y lo que somos” (*Figuras de la vida buena*, ob. cit., p. 100); yo la llamaría sencillamente vitalista; para reconocer lo que hay y lo que somos, se necesita la integridad de la razón vital.

como una ironía ya incubándose en el seno de la vida inmediata y espontánea, por su inseguridad y problematicidad, y que la cultura va consumar como ironía expresa de la reflexión contra la vida, como la hay también en el seno de los ideales, aparentemente más firmes, cuando asalta la sospecha de que pueden ser insatisfactorios. De ahí que el idealismo de los héroes del puro esfuerzo, que conduce fatalmente a la melancolía, tiene que ser eludido con la burla irónica cervantina, para superar la alucinación, sin destruir, empero, la posibilidad de un sentido de y para la vida. Pero no menos ha de ser eludido el naturalismo vitalista de los deseos, instintos y caprichos, para no quedar desilusionados o desesperados por la falta de sentido. Es esta otra forma sutil de melancolía, incluso de desesperación, que ya vio Kierkegaard en el desenlace de la actitud estética, cuando se experimenta la disipación de las experiencias más inmediatas. Si bien se observa, hay, pues, una doble melancolía: —de un lado, el desengaño a que conduce el esfuerzo puro, sustantivado como un sublime dinámico, y del otro, el no menor y contrapuesto desengaño tras el puro abandono estético a la embriaguez del momento. Y, en contrapunto, doble ironía respectivamente, contra la cultura venerativa de los ideales de un lado, y del otro, contra la exaltación vitalista y naturalista de los impulsos. Ni alucinados ni desilusionados, según el texto de *Meditaciones*. La libertad implica el bucle de esta doble ironía, cuyo fruto es tanto el esfuerzo realista por afrontar la realidad sin autoengaños consoladores, como la ilusión constructiva, metódica, en poder transformarla, convertirla en un posible sentido para la vida. Encuentro, pues, un secreto hilo de continuidad entre *Meditaciones del Quijote* y *El tema de nuestro tiempo*. Ni Don Quijote ni Don Juan pueden ser la última palabra:

Don Juan se resuelve contra la moral, porque la moral se había antes sublevado contra la vida. Sólo cuando exista una ética que cuente, como su norma primera, con la plenitud vital, podrá Don Juan someterse. Pero esto significa una nueva cultura: la cultura biológica. La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital (III, 178).

Lo de “cultura biológica”¹⁵, que ha disparado tantas interpretaciones crasamente vitalistas de este texto, aparte de ser una paradoja frente a la cultura abstracta y exánime, hay que tomarlo en el ancho sentido biográfico, personal, de la vida. La pura biología es incompatible con la ética. Ahora bien, la *natura*

¹⁵ Ortega utiliza el término “biológico”, no para provocar, como buen orador, sino por las connotaciones dinámicas, que tenía la nueva biología: “la actividad original y primera de la vida es siempre espontánea, lujosa, de intención superflua, es libre expansión de una energía preexistente” (II, 609).

naturans, el impulso originario de creación, la fuente del poder y la posibilidad, todo eso que la cultura desdeña como un fondo bárbaro y primitivo, puede dar lugar a una ética si encuentra ese punto de equilibrio entre el poder y la forma, si se quiere, por continuar con el lenguaje nietzscheano, Diónysos y Apolo, que paradójicamente se potencian y contrarrestan. Ésa es la norma de la plenitud vital, de la vida en forma y en obra, en potencia y disciplina, ante la que tiene que someterse Don Juan, por la sencilla razón de que desaparece tanto el espíritu intrascendente del juego como el trascendente de la utopía idealista. La plenitud vital no es un éxtasis dionisiaco. Tampoco un insustancial ensueño apolíneo. A primera vista, la plenitud vital parecería un ideal del superhombre, rayando en la *hybris*, frente a la ética socrática del límite y la medida;

Hay un término en Platón y en alguno de sus sucesores muy poco estudiado todavía y capaz, en mi opinión, de un fecundo desarrollo; me refiero a la palabra que para ellos definía la vida: *pleonexía*, es decir, aumento, henchimiento. Vivir es crecer ilimitadamente; cada vida es un ensayo de expansión hasta el infinito. El límite nos es impuesto; es una resistencia que nos opone otra vida que a nuestro lado, e incitada por análoga energía, ensaya su acaparamiento del universo. Cada cosa –afirma Spinoza– aspira a perseverar en su ser. No, no; la fórmula no es suficiente; cada cosa viva aspira a ser todas las demás. La biología exige que introduzcamos la categoría de henchimiento (I, 455).

Este texto, claramente antisocrático, de su “Renan”, en 1909, con un Ortega joven, plétórico de fuerzas e ilusiones, asombrosamente unamuniano, como si se le hubiera contagiado algo del espíritu frenético de creación, que en la raya del 1900 impulsa el vasco, nos puede dar la pauta para entender el lema de “más vivir” de 1923. La cita de Spinoza, que Ortega hipertrofia unamunianamente, sacándola de quicio, sugiere, no obstante, cierta contención. La potencia sólo es infinita en la *natura naturans*, pero no en sus modos particulares. La plenitud vital tiene un límite intrínseco que constituye la forma. Cada ser se afirma y expande en su ser, y a la vez, se concentra en su raíz propia, en su singular individualidad. Compite con los otros en virtud exclusivamente del desarrollo del *quantum* de su poder, puesto en obra. Sólo por eso la metafísica es ética, porque hay un orden y una ley. A través de Spinoza, el texto tiene la virtud de sugerirnos un tema permanente en Ortega, la alegría creadora, el espíritu jovial, porque ensaya la vida en el orden virtual de lo posible, y a la vez, ateniéndose a la realidad y a la medida interna de su poder. Es la actitud serena y confiada del alción, el pájaro que anida en los días de tormenta porque confía en la calma. Se trata de una ética del *conatus*, del apetito de perfección, donde la inspiración y aspiración para alcanzarla, conjugan la ética con la es-

tética, la seriedad del deber autoimpuesto, libérrimo, con la ligereza del arte. Pero justamente esta conjunción le obliga a adoptar un punto intermedio, que sin eliminar el esfuerzo y la ilusión, sea equidistante del esfuerzo baldío, sin meta, como del esfuerzo impuesto -el trabajo y todas las éticas laboriosas de la modernidad- y, a la vez, de la ilusión pura, gratuita y la ficción libre del juego, por situarse éste fuera del marco virtual de la realidad. Esa actitud, esforzada e ilusionante, pero no baldía ni ilusa, radicalmente antiutilitaria y a la vez, plenamente felicitaria, aun en medio del riesgo que conlleva, es el deporte. En el entusiasmo del hallazgo, o quizá con cierta intención provocativa, Ortega se deja llevar por el fervor retórico:

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

Para evitar fáciles críticas, que se salen por la tangente, hay que tener en cuenta, como advierte oportunamente José Lasaga, “que el deportista en que está pensando Ortega es el Arquero aristotélico”¹⁴. Al modo barroco, éste es el emblema matriz de su ética, ajustado al lema: “busquemos el mejor blanco a nuestras vidas”. Ciertamente el deporte es juego, pero al tener en cuenta la exposición al peligro y la resistencia que le opone el mundo, al entrar en contacto con el entero peso de la realidad, se abre al agonismo, que implica la finitud y limitación. O dicho de otra manera, el deporte es juego que integra en su exposición la muerte, “la muerte regocijada”, aceptada como buril interno de la figura de la propia vida. El arquero encara su blanco sin interés ni utilidad, por amor a la cosa misma, al poder que se pone en obra. “La perfección moral, como toda perfección, es una cualidad deportiva, algo que se añade lujosamente a lo que es necesario e imprescindible” (II, 358-359). El deporte exige ideales y metas, autoexigencia y disciplina, que se impone libérrimamente; busca lo perfecto por lujoso y generoso empleo de fuerzas y energías. Uno está obligado a lo “justo”, o a la “conveniente” para la salud social, pero no a lo perfecto. El apetito de perfección viene de una superabundancia de vida, que es propiamente amor, o virtud que hace regalos, casi sin proponérselo, en su misma superabundancia. Por lo demás, la actitud deportiva, pese a ser tonificante y competitiva, tiene un punto de “elisión”, cuando el esfuerzo, al máximo de su rendimiento, si aún así no alcanza la meta, antes de despeñarse en la desilusión, se burla jovialmente de sí mismo. Este punto es decisivo. “De aquí que, como

¹⁴ *Figuras de la vida buena*, ob. cit., p. 109.

en todo deporte, contenga la perfección moral un grano de ironía, y se sienta a sí misma sin patetismo alguno” (II, 358-359). De esto justamente se trata: ética, no patética, tensión creadora sin agonía, bucle irónico de la cultura y la vida, respectivamente, entre la dura disciplina de la ascesis, como entrenamiento, y el lujoso derroche de energía. El deporte como ética y estética, como bien saben los buenos y exigentes deportistas, y, recíprocamente la ética como deporte -pero no el de “los ideales” compensatorios y vanos, sino de aquellos otros que brotan del propio querer cuando se pone en obra, o del propio poder cuando se quiere a sí mismo. El deporte, en fin, como el símbolo de la actitud moral intramundana, cuando se elimina del cuadro de San Mauricio su mirada religiosa trascendente, polarizada, como en los santos del Greco, en la idealidad celeste del sentido. Por supuesto, esto no es toda la ética, ni la de lo justo o correcto ni la de lo conveniente, pero sí la ética sustantiva, personal, de vida buena o de la vida en forma:

La mera corrección moral es cosa con que no tiene sentido jugar, porque significa el mínimo de lo exigible. Pero la perfección moral no nos la exige nadie; la ponemos o intentamos nosotros por libérrimo acto de albedrío y, sin duda, merced a que nos complace su ejercicio (II, 359).

¿Es el símbolo orteguiano del arquero/deportista una imagen insuficiente o deficiente de la conducta ética? Formulada la aporía en los términos, en que lo hace José Luis Aranguren, ¿cómo ha de entenderse la vida, según Ortega, cómo quehacer moral, responsable, auténtico, o cómo deporte y juego?”¹⁵. Es cierto que Aranguren, a continuación, disuelve el dilema, al hablar de una “aparente antítesis”, pero lo hace a base de rebajar el alcance de lo lúdico/deportivo, o bien de ver una cesura entre el Ortega “vitalista” antes de Heidegger y el dramático/existencial posterior a Heidegger. “Si la filosofía de Ortega no es vitalista, tampoco su ética es deportiva o lúdica, como en algún momento pudo parecerlo, como incluso pudo parecérselo acaso, en esta etapa de su pensamiento, al propio Ortega”¹⁶. Discrepa Lasaga de esta opinión, insistiendo en que los motivos fundamentales de la ética de Ortega quedan recogidos en la imagen del deporte, “de modo –dice- que al hablar del deporte como *ethos* se están tocando los temas éticos por antonomasia, los de la individualidad, la libertad, la felicidad y la muerte”¹⁷. Estoy de acuerdo con él, con tal de discernir, como he indicado, entre el juego o el arte, como “finalidad sin

¹⁵ *La ética de Ortega*, ob. cit., II, p. 518.

¹⁶ *Ibidem*, p. 520.

¹⁷ *Figuras de la vida buena*, ob. cit., p.114.

fin”, y la actitud deportiva, que “posee la vida para exponerla con sentido” (II, 432), donde el término “sentido” introduce todo el horizonte de la real y efectiva perfectibilidad. Pero el sentido no puede venir de fuera a la vida, sin restarle su autonomía, sino que nace de su propio fondo, cuando ella se pone o expone libremente a algo. Y esto es más que juego. Téngase en cuenta que el juego es un “oasis de la felicidad”, según la certera calificación de Eugen Fink¹⁸. Pese a su apología del juego y su papel creador de cultura, Ortega fue también muy sensible a su aire frívolo e intrascendente

El juego, pues, es el arte o técnica que el hombre posee para suspender vitalmente su esclavitud dentro de la realidad, para evadirse, escapar, *traerse* a sí mismo de este mundo en que vive a otro irreal. Este *traerse* de su vida real a una vida irreal imaginaria, fantasmagórica, es *dis-traerse*. El juego es distracción. El hombre necesita descansar de su vivir y para ello ponerse en contacto, volverse a o *verterse* a una ultravida. Esta vuelta o versión de nuestro ser hacia lo ultravital o irreal es la *diversión* (VII, 469).

Este carácter evasivo y felicitario lo extiende también al arte. “La forma más perfecta de evasión a otro mundo son las bellas artes (...) porque consiguen, en efecto, libertarnos de *esta* vida más eficazmente que ninguna otra cosa” (VII, 470). No es extraño que Ortega perciba cierta disparidad entre la actitud lúdica y la gravedad de la existencia:

El arte, todo arte, es entidad muy respetable, pero superficial y frívola, si se la compara con la terrible seriedad de la vida. Evitemos, pues, aludir ligeramente a un arte de vivir” (IV, 403)¹⁹.

El vivir, pues, no es sólo arte, sino conquista de un *ethos* personal, que está vinculado a imperativos, y como se ha indicado, no sólo al formal de la vitalidad sino al material de encontrar un buen blanco para la vida. No se trata de jugar a la vida, que es puro esteticismo, sino jugarse la vida puesta y expuesta en una carta. Ciertamente, el juego tiene reglas a las que atenerse, pero son reglas autoimpuestas, convencionales, que nada tienen que ver con el rigor de la necesidad objetiva. El deporte, en cambio, complica el juego en una empresa,

¹⁸ E. FINK, *Oasis de la felicidad. Pensamientos para una ontología del juego*. México: FCE, 1966.

¹⁹ Es muy significativa a este respecto su confesión autobiográfica: “Y añadiré que lo mismo me ha impedido entregarme a ningún arte, inclusive al literario. Nunca he podido extirpar de mí la sospecha, la entrevisión de que en todo arte hay una dosis de capricho. Tal vez por eso abunda entre los artistas el hombre sin peso de humanidad, de entraña frívola” (VI, 350).

en que cuenta el destino. Y esto le otorga a la libertad aquella gravedad, ligera y jovial, atendida y responsable, de la genuina actitud ética. Pero, si le abrimos la puerta al destino, que llama insistentemente ¿no arrasa con su fuerza a la libertad?

5. El destino y el deporte de la vocación

He aquí el centro de gravedad de la ética orteguiana²⁰. La reiterada tesis de que el hombre tiene que hacer su vida, y no de modo caprichoso, sino acertando con un quehacer que sea el suyo propio, le arranca a Ortega, en el “Prólogo a una edición de sus obras” -buena ocasión para una revisión de su postura- una confesión autobiográfica, muy indicativa de su actitud:

De este pensamiento sale lanza en ristre otra de las batallas incesantes que cursa por toda mi obra: la guerra al capricho. La presencia de lo caprichoso me exaspera. Y no se vaya a creer que por razones de beatería. No es porque el caprichoso ofenda a la seriedad y yo me constituya en paladín de esta señora. Esto sería invitar al caprichoso a que lo fuese más, porque en el fondo de él late siempre una secreta voluntad de ofender a algo serio. Por sí misma la seriedad me trae sin cuidado. Lo que pasa es que, al hacer algo por capricho, se elude precisamente lo que hay que hacer por necesidad, y el que no es lo que necesariamente tiene que ser aniquila su propia sustancia (VI, 349).

Desde la altura de esta confesión, en 1932, cabe recordar la cita que hace un brioso Ortega, en 1909, casi un cuarto de siglo antes, de otra confesión autobiográfica de Goethe, uno de sus iconos familiares: “*Yo he sido un combatiente / y esto quiere decir que he sido un hombre*” (I, 126). Que esto sea una constante intelectual y moral en la vida de Ortega es innegable, si se tiene en cuenta la rectilínea fidelidad con que acepta, ya desde muy joven, con todas sus consecuencias, su misión intelectual de ser (él que podía haber sido tantas otras cosas) un pensador *in partibus infidelium*. Incluso su ajuste de cuentas con su admirado Goethe, a partir de esta misma fecha de 1932, se debe a su creencia de que el gran poeta, tan celoso en la búsqueda de su “sí mismo”, ha traicionado en la bonanza de la Corte de Weimar su vocación. Goethe prefiere “la potencialidad ilimitada”, el libre juego de la expresión simbólica de su capacidad, en vez de “entregarse a una figura determinada” de existencia. “Goethe

²⁰ Para mejor comprender este párrafo, remito a las densas y prolijas páginas que dedico al tema de la vocación y el destino en mi obra de 1984, *La voluntad de aventura*, ob. cit., cap. 3, pr. 5 y cap. 7, pr. 4.

rehúye –precisa Ortega– encajarse en un destino, que, a fuer de tal, excluye, salvo una, todas las demás posibilidades. Goethe quiere quedarse... en *disponibilidad*. Perpetuamente” (IV, 415). El simbolismo es el índice de una actividad autoexpresiva y creadora, pero sin engranar en el curso del mundo, porque no se decide a elegir, no se resuelve... “¡Pero el destino –sentencia Ortega– es estrictamente lo contrario que el «tanto da», que el simbolismo!” (IV, 414). De ahí que el superdotado Goethe acabe traicionando la vida,

Porque vivir es precisamente la inexorable forzosidad del determinarse, de *encajar en su destino exclusivo*, de aceptarlo, es decir, resolverse a *serlo*. Tenemos, queramos o no, que realizar nuestro “personaje”, nuestra vocación, nuestro programa vital, nuestra “entelequia” (IV, 415).

Dejando al margen el rigor de esta lectura de Goethe, lo decisivo es el juego mismo de bipolaridades: destino *versus* simbolismo, como la necesidad se opone al capricho, y la actitud ética, seria, responsable, autosujeta a la norma, a la actitud estética, suelta e indeterminada. Pero, ¿de qué “necesidad” se trata? El término “destino” es esencialmente equívoco, porque designa una de esas encrucijadas constitutivas de la multilateralidad de la vida. La lengua alemana distingue hasta tres dimensiones o aspectos, que el español confunde en un mismo término. Destino como *Schicksal* o *fatum*, destino como *Geschick* (algo así como envío, la imagen clásica del destino, que llama apremiantemente a la puerta, esperando una respuesta) y destino como destinación o determinación (*Bestimmung*). La fatalidad es un aspecto fácilmente reconocible, porque designa una necesidad ciega, externa, complemetante ajena a la libertad, aun cuando la delimita con su cerco inexorable. El destino, como *Geschick*, concierne en cambio a la libertad, en cuanto se destina a ella, instándola y provocándola a una respuesta forzosa, algo así como la carta apremiante que se nos dirige sin que podamos excusar nuestra respuesta. Frente a ella, el destino/destinación es la determinación (*Bestimmung*), con que la libertad responde, con más o menos holgura, en el margen de lo posible, tal vez, en última instancia, con un sí o un no, aceptación o rechazo respectivamente, a aquello que se le destina. Esta destinación, como figura de personalidad, es vocación cuando el cercado por la fatalidad (*Schicksal*) e interpelado por el destino (*Geschick*) se reconoce a “sí mismo” en la figura de su respuesta (*Bestimmung*). Se diría que la libertad convierte entonces el destino en destinación. La arista de intersección de estas tres dimensiones, aguda como el filo de una navaja, es posible porque la vida es siempre el afronte de un yo en, y, con la circunstancia. Sin la fatalidad de la circunstancia, el yo levita libremente en un éter, donde todo es posible, porque no hay límite a la acción autoexpresiva. Pero, a la inversa, sin

la imaginación creadora, animadora e inventiva del yo, la circunstancia se torna ciega y muda. No tiene nada que decir ni que imponer, ni posible envío con que interpelar e inquietar la vida. Fatal, en este sentido estricto, es la circunstancia, como suelo y paisaje natal, en que el hombre desarrolla su quehacer. Es lo dado, lo impuesto, el cerco inexorable, la condición y el límite de nuestras posibilidades. Ahora bien, en la medida en que la circunstancia no sólo cerca sino que insta y apremia, se convierte en un envío que fuerza a mi libertad a replicarle. Mi respuesta, proyecto vital, esto es, lo que me propongo ser o llegar a ser, es la destinación que doy a mi vida. Obviamente ésta no es gratuita ni arbitraria, porque es la determinación de una libertad forzada por el destino. No sólo somos forzosamente libres por tener que elegir, como a menudo repite Ortega con acento dramático, preexistencialista, sino forzosamente libres, en cuanto presionados y apremiados por el envío de la realidad en una dirección determinada:

De aquí su consustancial perplejidad. De aquí también que sólo el hombre tenga “destino”. Porque destino es una fatalidad que se puede o no aceptar, y el hombre, aun en la situación más apretada, tiene siempre margen –este margen es la libertad- para elegir entre aceptarla o dejar de ser (VI, 350).

Pero, *¿quod vitae sectabor iter?*, ¿cómo resolverse a una figura determinada?, ¿cómo elegir?, ¿por cuál de las vías posibles determinarse?; ¿todas, pocas o muchas, me son indiferentes por equivalentes, o hay alguna, que puedo sentir, experimentar con más *pondus* vital, esto es, con más carga perfecta, y llegar a reconocerla como la propia mía? En otros términos, ¿hay una *possibilitas necessaria* (VII, 552), que sea la medida interna de la vida? De no haberla, sólo queda la mera fatalidad externa o la mera indeterminación simbólica. De darse, en cambio, esta posibilidad necesaria, aun cuando “insegura”, hay en la vida destino y libertad, libertad trabada en el destino, o destino/envío (*Geschick*) que apremia a mi libertad a la destinación o determinación (*Bestimmung*) integral de la vida. Para Ortega no se trata de una libertad de libre arbitrio electivo, sino de gravedad y autenticidad resolutive. Se diría que hay más libertad de elección cuando hay menos densidad de existencia, esto es, cuando estoy más a flor de la superficie, individual o social, de mi vida. Pero cuando ésta se ahonda y se agrava, la libertad resulta ser de-cisión re-solutiva, un “trágico sí o no dado a la realidad”, y a la vida. Como advierte Ortega,

La libertad no puede consistir en elegir entre posibilidades equivalentes, es decir, que ellas, las posibilidades, sean también libres. No; la libertad adquie-

re su propio carácter cuando se es libre frente a algo necesario; es la capacidad de no aceptar una necesidad (VI, 349).

Aparte, pues, de la necesidad externa, que me cerca y apremia y hasta impele, ¿hay una necesidad interna, que por así decirlo, me llama y reclama como la verdad de mi vida? Ésta sería mi vocación, como aquella figura de existencia en que fragua mi personalidad moral, mi “individualidad ética”, según Max Scheler, o en expresión orteguiana, mi yo “necesario e inexorable”. “El yo, en cambio, nos manda a nosotros, manda sobre nuestra voluntad, aunque ésta puede con una dolorosa subversión desobedecer el mandato” (VII, 550).

La resolución del problema que se plantea Ortega intenta conjugar la doble herencia Fichte y Nietzsche, que pesa sobre su pensamiento²¹. De un lado el modelo ético del campeón del querer/poder moral, con la tesis de la acción originaria (*Tatbandlung*) del yo en una forma de destinación (*Bestimmung*), que sea la vocación (*Ruf*) genérica humana. Pero Ortega no puede aceptar el idealismo extremo con que Fichte fundamenta la moral incondicional del héroe, a) como autoposición pura del yo, que pone lo otro de sí para poder realizarse a sí mismo y b) el carácter infinito de esta auto-posición en transcendimiento de sí hacia sí mismo. Este yo hipertráfico, absoluto, que se pone a sí mismo poniendo el mundo consigo, enloquece en el desvarío de los héroes del puro esfuerzo, como Don Quijote, porque no encuentra límite ni resistencia a su voluntad incondicionada, y a la postre, se despeña en melancolía. En suma, no es un yo en circunstancia. Para él no existe propiamente ni fatalidad (*Schicksal*) ni destino/envío (*Geschick*), sino la destinación (*Bestimmung*) de su acto, conforme a la ley moral. Fichte quiere consagrar así la profunda seriedad de la vida, como obra moral de autocreación, pero paradójicamente la disuelve en un juego del espíritu libre consigo mismo, donde no hay otro destino que su resolución soberana. Pero el hombre es finito. Su límite es la circunstancia, como lo ajeno a su poder. En ella está ya puesto de antemano como arrojado a la vida. Su destino no ha de ser el genérico humano, sino la medida propia y exclusiva de su perfección individual, su personalidad moral (Scheler), que fragua como una obra de arte, según una inspiración originaria.

Del otro lado está la metafísica del artista de Nietzsche, que obra y actúa por superabundancia de su voluntad de poder y no ya por la motivación moral de transformar la realidad en el horizonte de un sentido -lo que es una ética del trabajo- sino en el libre impulso del desarrollo de sus potencialidades. Su acción es expresión de una voluntad de creación, que juega, como el niño de

²¹ *Ibidem*, p.370.

Heráclito, en la mañana del mundo. Éste es el modelo de la voluntad de poder como arte. Pero paradójicamente, la actitud creativa se transforma, a la postre, en el juego del destino (*Schicksal*), el sí trágico al gran juego del ser. Y es esto lo que tampoco puede aceptar Ortega, porque implica una renuncia al sentido ético de la vida, como ansia de perfección. El afronte dramático del yo en la circunstancia elimina el espíritu libre del juego. Este afronte no anula la libertad, sino que la posibilita en la intersección de la fatalidad, el destino y la vocación:

Vida es, a la vez, fatalidad y libertad, es ser libre dentro de una fatalidad dada. Esta fatalidad nos ofrece un repertorio de posibilidades determinado, inexorable, es decir, nos ofrece diferentes destinos. Nosotros aceptamos la fatalidad y en ella nos decidimos por un destino. Vida es destino (VII, 431).

Ciertamente hay en Ortega, como en Nietzsche, un sí incondicional a la vida, aun en medio de la fatalidad (*Schicksal*), pero se vehicula a través de destino/vocación (*Bestimmung/Ruf*), como el yo necesario e inexorable, un imperativo “material”, que “asciende de nuestro más radical fondo” (V, 212). Es la vida la que me llama y reclama a ser en una figura determinada.

Es decir, que cada hombre, entre sus varios seres posibles, encuentra siempre uno que es su auténtico ser. Y la voz que le llama a ese auténtico ser es lo que llamamos vocación. Pero la mayor parte de los hombres se dedican a acallar y desoir esa voz de la vocación. (...) En cambio, sólo se vive a sí mismo, sólo vive de verdad, el que vive su vocación, el que coincide con su verdadero “sí mismo” (V, 138).

Y yo soy libre para responder, aceptando o rechazando su envío (*Geschick*). La idea fichteana de vocación ha sido, pues, modificada en la clave ontológica del “llega a ser lo que eres”:

No se confunda, pues, el *deber ser* de la moral, que habita en la región intelectual del hombre, con el imperativo vital, con el *tener que ser* de la vocación personal, situado en la región más profunda primaria de nuestro ser (IV, 406).

Ahora bien, si la vocación no surge en virtud de una ley moral incondicionada, sino al filo de la acción y la experimentación vital, su invención tiene mucho que ver con la inspiración del arte, en que el artista creador alcanza a ver el arquetipo, que mueve su mano. La vocación no se alcanza por introspección analítica del yo, sino al filo del diálogo del yo con la circunstancia, pro-

curando conjugar la necesidad externa con la interna, como en una obra de arte. Y este nuevo giro le permite a Ortega reabsorber la metafísica nietzscheana del artista, rectificándola igualmente en el marco de la vocación:

Todo arte implica aceptación de una traba, de un destino, y como Nietzsche decía: “el artista es el hombre que danza encadenado”. (...) No se diga tampoco que la fatalidad no nos deja mejorar nuestra vida, 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 (VII, 436).

Esta síntesis permite verificar aquella doble ironía, en que la cultura se burla de la vida espontánea, dejando surgir el horizonte de la determinación, pero, a la inversa, la vida se burla de la cultura, reabsorbiendo el sentido en la espontaneidad creadora del artista. El deber, desgravado de su sentido moral trascendente, se convierte en vocación vital, al igual que el juego libre se metamorfosea en el juego impuesto del destino. La síntesis de ambas dimensiones, reconvertidas dialécticamente por el bucle irónico, es el deporte en lo que tiene de juego dramático, serio y hasta trágico, en que el hombre se juega la vida en la carta de su vocación/destino. El deporte como vínculo del arte y de la ética, del esfuerzo libre y la vocación, del impulso felicitario de juego y de la autodisciplina. El deporte como actitud doble, ético/estética y como símbolo de la vida humana.

Tan difícil conjunción no deja de ser problemática. Como acabo de sugerir, Ortega ve el deporte como un *tertium quid* tanto a la moral del deber puro como a la amoralidad hedonista de los impulsos ciegos e irreflexivos, o bien, en sentido complementario, al cálculo técnico de utilidades. El ‘deporte de la vocación’, si se me permite esta expresión provocativa -esto es, el perseguirla y afanarse por ella, dedicándole la vida-, significa para él tanto la superación del deber-ser moral como del puro juego intrascendente. Indicaba antes que Schiller y Nietzsche, cada uno a su manera, le facilitaron a Ortega una salida del rigorismo kantiano/fichteano, auspiciada por la idea scheleriana de la vocación como “individualidad ética”. ¿Pero hay salida satisfactoria a la aporía entre la ética y la estética, tan finamente planteada por Kierkegaard? ¿Puede haber “necesidad interna”, aun cuando sea la de la vocación, y norma o medida de perfección, incluso siendo la propia, o precisamente por ser la propia, si no hay constricción y sentido de incumplimiento y culpa? ¿Y puede darse espontaneidad creadora sin reabrir el espíritu de la “finalidad sin fin” del juego? Dejo el problema abierto, pues realmente se trata de una verdadera *quaestio disputata*, que renace de cada intento de resolverla.

Entrando en el fondo de la cuestión, el *ethos* deportivo orteguiano significa expresamente la recusación orteguiana del utilitarismo, desde el nuevo arquetipo de un hombre “vitalmente lujoso para quien vivir no es ganar, sino regalar” (II, 302 nota), y de ahí que, en mi comentario, venga asociando esta propuesta con el tema nietzscheano de la “virtud que hace regalos”, conectando así con el viejo texto de *Meditaciones* sobre *eros* como impulso que persigue lo perfecto. Pero aquí nos surge una aporía. En el deporte hay ciertamente esfuerzo y sacrificio, pero su intencionalidad se dirige más a la perfección propia que a posibilitar la ajena. Se da en la actitud deportiva un predominio del egotismo, como es propio de una ética aristocrática. “Para mí –precisa Ortega– nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que ya es a lo que se propone como deber y exigencia” (IV, 183)²². Eso es lo que significa propiamente la actitud deportiva. El deporte es, en efecto, agonal, competitivo, pero le falta aquel punto de generosidad trans-itiva, de autodonación gratuita, que vinculamos habitualmente con la ética, pues no parece avenirse con la franquía hacia la alteridad, y el interés por anudar el vínculo intersubjetivo como signo característico de la vida moral. El problema ético para Ortega está planteado exclusivamente en los términos dicotómicos nietzscheanos entre una moral plebeya y una moral de la vida noble, quizá a la altura de su tiempo, frente a la pleamar del plebeyismo, pero no en el nivel radical y propio de la moral. El deportista está presto a jugarse la vida en aras de su afición e impulso hacia lo mejor, pero esto no equivale a jugársela por el otro. Trasponiendo el asunto a la clave de la vocación, cabe argüir que está concebida en términos estrictamente individuales y aristocráticos, atendiendo a la perfección propia, pero sin tener en cuenta la ajena. Se puede alegar, no obstante, a favor del egotismo que quien dedica su vida al cultivo de la excelencia personal acaba redundando en la perfección del conjunto. El “deporte de la vocación” estimula e incita a que los otros hagan otro tanto, y de todo ello se sigue, por redundancia de vida, el acrecentamiento del interés social colectivo. El respeto a la propia vida, el cultivo de la personalidad, la exigencia implacable de perfección son la mejor garantía de la vida ascendente y con ello de la riqueza y afinamiento de la vida social:

Imagínense ustedes por un momento que cada uno de nosotros cuidase tan sólo un poco más cada una de las horas de sus días, que les exigiese un poco

²² Siempre guarda Ortega alguna reserva sobre el lenguaje nietzscheano, por su tono vitalista y desdeñoso. “Cuando Nietzsche distingue entre «moral de los señores» y «moral de los esclavos», da una fórmula antipática, estrecha y, a la postre, falsa de algo que es una realidad innegable” (III, 609).

más de donosura e intensidad, y multiplicando todos estos mínimos perfeccionamientos y densificaciones de unas vidas por las otras, calculen ustedes el enriquecimiento gigante, el fabuloso ennoblecimiento que la convivencia humana alcanzaría (VII, 436).

¡Inobjetable! Cabe, no obstante, seguir preguntando: ¿y el altruismo? Es en este punto donde, a mi juicio, el modelo del deporte se queda corto como símbolo de la actitud ética. Pues el caso es que sí hay vocaciones altruistas, casi todas ellas, que se producen y prosperan en un medio social orientado por relaciones de reciprocidad y ayuda mutua. Claro está que, según el planteamiento orteguiano, el que es profesor o médico o militar siente su vocación primariamente como tal y no por su motivación altruista o por su alcance social. ¡Convenido! Pero ¿y en el caso de la vocación de padre, o de educador, o de político –(¡qué paradoja!)? ¿Cómo entender estas vocaciones sin introducir una dimensión moral estricta de cuidado y responsabilidad por el otro, que trasciende el modelo felicitaro y aristocrático de la actitud deportiva? La respuesta orteguiana a este problema, ingeniosa, sin duda, y de cuño nietzscheano, subraya de nuevo el aspecto creativo de la vida noble:

La oposición entre egoísmo y altruismo pierde sentido referida al grande hombre, porque su “yo” está lleno hasta los bordes con “lo otro”: su *ego* es un *alter* –la obra. Preocuparse de sí mismo es ocuparse del Universo (III, 610).

Pero por mucho énfasis retórico que se ponga en el asunto, la obra no es un *alter*, si no surge ya de antemano destinada a él. Lo contrario es ponerse “más allá del bien y del mal”, cosa que en modo alguno hizo Ortega. Cabría objetar, incluso, si no hay vocaciones inmorales, por ejemplo, la de “ladrón”, a la que Ortega alude en algún momento (IV, 406), en un tono, como ha advertido José Luis Aranguren, abiertamente paradójico, que suele pasar desapercibido²⁵. “El problema decisivo –dice Ortega en la citada nota– es si, en efecto, el ser ladrón es una forma de auténtica humanidad” (*ídem*). Pero este problema sólo se deja resolver desde una instancia de perfección genérica, de destino o vocación de humanidad, que sería el orden integral de la vida buena. Obviamente, este nivel no está en modo alguno excluido de la vocación, sino incluido en ella, como su núcleo de humanidad. La vocación personal, para ser vocación, lo presupone e implica, y lo lleva a su realización concreta en una

²⁵ “Se trata aquí, como muy claramente explica la nota que Ortega puso al pie, de un clásico razonamiento *per impossibile*, vestido de orteguiana paradoja” (*La ética de Ortega*, ob. cit., II, p. 530).

forma o figura determinada de vida. Ortega lo reconoce así expresamente en varios lugares: “La mayor parte de lo que tenemos que hacer para ser auténticos nos es común con los demás hombres lanzados sobre el área de la vida a una misma altura del largo destino humano, es decir, con los demás hombres de nuestra época” (V, 138). En el sentido de la determinación (*Bestimmung*) fichteana como de la “individualidad ética” scheleriana, hay un fondo común de humanidad, como base de la moral y de la vocación. Pero eso es destinación, pero no destino, mientras no haya un envío (*Geschick*), que sólo a mí me concierne. Tal como precisa en otro momento,

Sólo quiero hacerle notar que, aunque la vocación es siempre individual, se compone, claro está, de no pocos ingredientes genéricos. Por muy individuo que usted sea, amigo mío, tiene usted que ser hombre, que ser alemán o francés, que ser de un tiempo o de otro, y cada uno de estos títulos arrastra todo un repertorio de determinaciones de destino. Sólo que todo eso no es propiamente destino mientras no queda modulado individualmente (IV, 410-411).

El caso es que Ortega no insistió en este nivel de vocación genérica humana, o del individuo *qua hombre*, que es el tema relevante de la ética. Tal vez porque lo daba por resuelto en la ética material de los valores de Max Scheler. O quizá porque lo llevaba en una dirección normativa contraria al vitalismo, o bien porque su planteamiento dicotómico de vida plebeya/vida noble le impedía profundizar en esta dirección de radicalidad. He aquí, sin embargo, el problema ético relevante: ¿qué significa que la vida nos impone, nos llama apremiantemente a todos y a cada uno, *singulatim*, a una vocación genérica de humanidad, por encima o por debajo de las diferencias culturales, sociales e individuales? ¿Es un simple vínculo de cohesión colectiva (moral cerrada en sentido bergsonianos) o un vínculo de solidaridad en potenciación y ascensión vital creciente (moral abierta)? ¿Hay también para la sociedad, cada sociedad, y para el todo humano, un imperativo de salud? La meditación orteguiana sólo entreabrió su puerta a estas preguntas, que son, a mi juicio, las cuestiones éticas fundamentales. ¿Qué es lo “decente” (?) (*quod decet*) o lo correcto, un asunto de utilidad social pública o de justicia o de incremento perfectivo de la vida genérica humana? ¿Y cómo poder evaluarla en un juicio inclusivo de toda la humanidad? A mi entender, el imperativo de la plenitud vital exige una respuesta positiva a estas preguntas en la dirección de aquello que entendía Fichte por la determinación/destino (*Bestimmung*) del hombre en cuanto hombre.

6. Las virtudes magnánimas

Como vengo repitiendo, la idea directriz de la moral orteguiana, ya desde *Meditaciones*, incluso antes en clave idealista neokantiana, luego “reducida” fenomenológicamente, es la del héroe. El imperativo de la salud subraya esta dimensión del vigor (*virtus*) como potenciación de la energía (*conatus*) a la que he llamado, siguiendo a Spinoza, alegría creadora. El término “creación” hay que tomarlo en un sentido lato, que incluye desde la creación artística, política, científica, jurídica, técnica, etc., propiamente dicha, hasta la invención de la “vocación” personal. El quehacer, como ya se indicó, incluye la doble dimensión de “hacer mundo” y de crear el argumento de la propia vida. Y, por tanto, en última instancia, de hacer o hacerse del yo, entre el yo autor/actor, sujeto de inspiración, y el “yo necesario e inexorable” que ejerce sobre él su apremiante llamada. De ahí que la disposición fundamental o virtud matriz de tal ética sea la magnanimidad. “El magnánimo es un hombre que tiene misión creadora: vivir y ser es para él hacer grandes cosas, producir obras de gran calibre” (III, 609). ¿Y qué obra es más ardua y atrayente que la de la propia vida? Resueltamente, Ortega se desembaraza del ideal equívoco del “superhombre”, al que estuvo trabado en algún fervor de juventud, por del de “alma grande” de la vida noble, eterna aspirante y autoexigente. La virtud agonal de la *megalopsichía*, característica de las épocas heroicas, con su ideal de vida en lucha, fue traspuesta por Aristóteles a la vida civil, como capacidad para acontecer grandes empresas, exponiéndose al peligro de perder la propia vida²⁴. En la época moderna fue entendido como “generosidad” vital, no sólo grandeza de aspiraciones y miras, sino fuerza moral para un comportamiento racional y libre, que le dé al hombre la autoestima por llegar a ser señor de sí mismo²⁵. Más tarde, el romanticismo la asocia con el entusiasmo heroico y el espíritu de creación. La magnanimidad mira así a la perfección y aspira a realizar los ideales supremos de existencia. Ortega abrevia esta evolución histórica en la metamorfosis del *ethos* del guerrero en el *ethos* del deportista. El hilo de continuidad entre ambos, es, pues, el alma noble, cuya magnanimidad opone Ortega a la pusilanimidad del alma plebeya:

Sus actos emanan de una necesidad creadora, originaria, inspirada e ineludible –ineludible como el parto. El pusilánime por sí no *tiene* nada que hacer:

²⁴ El texto aristotélico de *Ética a Nicómaco* IV, 3, 1124b7-10 es el antecedente inmediato, al que recurre directamente Ortega en su definición del magnánimo.

²⁵ René DESCARTES, “Les passions de l’ame”, Arts. 152-153, en *Oeuvres et Lettres*. París: Gallimard, 1953, pp. 768-9.

carece de proyectos y de afán riguroso de ejecución. De suerte que, no habiendo en su interior “destino”, forzosidad congénita de crear, de derramarse en obras, sólo actúa movido por intereses subjetivos —el placer y el dolor (III, 609).

Ortega subraya explícitamente este rasgo de la voluntad creadora, lo que justifica su exposición al peligro y su asunción regocijada de la muerte. La magnanimidad es el *ethos* específico del creador: “Esto es lo que no comprenderá nunca el pusilánime: que para ciertos hombres la delicia suprema es el esfuerzo frenético de crear cosas —para el pintor, pintar; para el escritor, escribir, para el político, organizar el Estado” (III, 610). Y para el hombre sin más aditamentos, para todo hombre, claro está, inventar su vocación. Hablando propiamente se trata del “deporte de la vocación” o bien del esfuerzo heroico por servir a la vocación. Los términos del texto recién citado —“necesidad creadora, inspirada e ineludible”— corresponden justamente a la actitud vital ante el “yo necesario e inexorable”, en su movimiento incesante de inspiración y aspiración.

Desde la virtud matriz de la magnanimidad surge toda una constelación de virtudes heroicas, fuertes y creadoras, de “virtudes magnánimas”. La primera en el orden de la derivación práctica es la “autenticidad”, que consiste, antes que nada, en la seriedad y extrema consecuencia con que se da el “sí a la vida”, aceptando el afronte dramático del yo en la circunstancia²⁶. Se es auténtico cuando se acepta la vida como ardua tarea de ser, sin descargarse en el peso de la costumbre y la opinión común establecida. Heidegger había destacado la autenticidad del *selbst*, que se “empuña” a sí mismo originariamente desde el fondo existencial anónimo de la existencia gregaria (*man*), de vivir como se vive, esto es, de sentir y pensar, actuar y hablar como hace el común de la gente. La angustia sería la línea divisoria implícita en ambas actitudes, pues el hombre inauténtico rehúye la angustia de hacerse responsable de sí y del mundo, refugiándose en lo anónimo social, y el auténtico encara en la angustia su “resolución” (*Entlossenheit*) a ser, arrojado en el mundo y confiado al cuidado de sí mismo. Ortega no margina esta dimensión, pero más en consonancia con el talante griego que con el quejumbroso y gnóstico del existencialismo, acentúa la “soledad radical” del que tiene que hacer su vida, a la vez que la alegría creadora, trágica en el fondo, con que asume esta tarea. “¿La vida como angustia, señor Heidegger? ¡Muy bien! Pero... además: la vida como empresa” (XII, 219). Su *pathos* no es de angustia sino de “ánimo esforzado” en el naufragio, y

²⁶ José LASAGA incluye en esta virtud el doble imperativo de salvar al yo y a la circunstancia, como los dos lados implicados de un mismo destino (*Figuras de la vida buena*, ob. cit., p. 184).

en consonancia, su *ethos* es el esfuerzo deportivo por mantenerse a flote por uno mismo.

Ahora bien, si “ser héroe” consiste en “ser uno, uno mismo”, como se afirma en *Meditaciones del Quijote*, otra de sus virtudes capitales ha de ser “la originalidad práctica, activa” (I, 390), para inventar su vida, su propio y exclusivo quehacer y argumento vital. No es sólo la autonomía de no aceptar otra ley que la que proceda del fondo de su ser, sino su “resistencia a lo habitual y consueto” (*idem*), esto es, a la presión social y la obligación establecida. “Cada movimiento que hace ha necesitado primero vencer a la costumbre e inventar una nueva manera de gesto” (*idem*). Creo que este enfoque del origen, que va más allá de la mera autonomía formal para incidir en la dimensión material de la figura concreta y propia de la vida buena, guarda una secreta afinidad con la agudeza práctica o “de acción” del ingenio de Gracián²⁷, encargada precisamente de resolver las cuestiones prácticas en un sentido original y creativo. Pero donde hay invención de quehacer, ha de darse conjuntamente aquella resolución activa por mantenerse en “fidelidad” al personaje, que se ha decidido ser, contra toda presión, coacción o resistencia. Fidelidad que no es obstinada y ciega, sino fina y perspicaz para ir perfilando este personaje al filo del reto de las circunstancias.

Como sugería al comienzo, indudablemente el fondo de toda esta ética del héroe es su metafísica de la razón vital, pero ésta debe mucho en su génesis e inspiración al modo de sentir la necesidad práctica de una nueva España. La razón práctica del naufrago ha de ser salvadora de su circunstancia, porque de lo contrario se va a pique con ella. La magnanimidad de raíz es afrontar este peligro de salvarla o de perecer en el intento. Sin esta clave práctica, su obra se mueve en el vacío de una metafísica, sin lema y sin empresa. Pero Ortega tuvo un blanco al que dirigir su esfuerzo:

Es preciso ir educando a España para la óptica de la magnanimidad, ya que es un pueblo ahogado por el exceso de virtudes pusilánimes. Cada día adquiere mayor predominio la moral canija de las almas mediocres (III, 611).

Fue esta constatación de partida, veraz como toda la vida de Ortega, la que polarizó su ética, tenaz y unilateralmente, hacia el ideal del alma noble. “Nobleza obliga”, obliga y mata, pero de una buena muerte.

²⁷ Francisco José MARTÍN ha señalado la afinidad del pensamiento de Ortega en *Meditaciones del Quijote* con el ingenio graciano (*La tradición velada*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999, cap. V, pp. 117 y ss).

7. Coda: la otra melancolía del destino

Al hacer el balance de la vida, ¿cabe alguna melancolía en el héroe de la alegría creadora? Creo que sí, si no ha de ser un iluso. Desde luego Ortega nunca lo fue. El creador serio, por muy jovial que sea su actitud, reconoce todo el peso de la realidad y del destino que lo alcanza. El de Ortega fue vivir y morir del “dolor innumerable de España” (V, 264), que, según él, había matado antes a tantos y tantos españoles, entre ellos a Miguel de Unamuno. El héroe de la vida noble nunca se hace ilusiones. Sabe de antemano del carácter trágico de todo destino, por tratarse de un mortal. El problema, sin embargo, no está sólo en el hecho de la muerte, que cabe asumirlo e internalizarlo en la misma obra de la vida. Un párrafo incitante de “Notas del vago estío”, en que se recrea el horizonte histórico de la vida noble, reza así de fuerte y paradójico: la muerte como creación. No me resisto a citar su párrafo extremo:

La muerte química es infrahumana. La inmortalidad es sobrehumana. La humanización de la muerte sólo puede consistir en usar de ella con libertad, con generosidad y con gracia. Seamos poetas de la existencia que saben hallar a su vida la rima exacta en una muerte inspirada (II, 433).

Lo propio del mortal para Ortega no es tener que morir, verdad sencilla y plana, sino tener que hacer su vida, y ésta, paradójicamente, no está orientada a la muerte, a diferencia del heideggeriano *sein zum Tode*, sino a su vocación, y, por tanto, a la plenitud de su vida. Pero en un ser indigente, de tiempo y muerte, la vocación, como se ha mostrado, es destino, porque toda destinación (*Bestimmung*) implica también a la fatalidad (*Schicksal*) de la circunstancia y al envío (*Geschick*) que ella nos hace. Y el destino nos puede y nos mata, pues nunca cabe creación enteramente libre ni ejecución consumada. El destino es indomeñable, y, por tanto, en alguna medida in-apropiable. De ahí que quede in-concluso, esto es, sin consumación posible. En este sentido, el destino es trágico. Tal como se dice en *Meditaciones*:

Como el carácter de lo heroico estriba en la voluntad de ser lo que aún no se es, tiene el personaje trágico medio cuerpo fuera de la realidad (I, 395).

La expresión se agrava con el destino. No es ya lo que aún no se es, sino lo que nunca puede llegar a ser en plenitud, por su carácter de in-consumado. No es extraño que tanto le impresionara a Ortega, de joven, la sentencia de Madame de Staël: “Lo más grande que el hombre ha hecho lo debe al senti-

miento doloroso de lo in-completo de su destino”²⁸. ¿No es esto un formidable motivo de melancolía?...

Normalmente los animales son felices. Nuestro sino es opuesto. Los hombres andan siempre melancólicos, maniáticos y frenéticos, maltraídos por todos esos morbos que Hipócrates llamó divinos. Y la razón de ello está en que los quehaceres humanos son irrealizables. El destino –el privilegio y el honor– del hombre es no lograr nunca lo que se propone y ser pura pretensión, viviente utopía. Parte siempre hacia el fracaso, y antes de entrar en la pelea lleva ya herida la sien (V, 434).

Es ésta una melancolía humana irremediable, y tanto más cuanto de más fuste sea el héroe y más versado en el secreto de la vida. Sostiene José Lasaga que la figura ética de la actitud deportiva es la del “héroe sin melancolía”²⁹. Se entiende que sin la melancolía a que conducen el entusiasmo loco y el esfuerzo baldío tras falsos ideales. A mi juicio, ésta es la malsana melancolía de Don Quijote, pero no la de Cervantes, ni la de Ortega, buen melancólico de fondo, embozado en la capa de su talante jovial y esforzado. ¿No hay acaso otra melancolía heroica inextirpable, so pena de renunciar al heroísmo? Pero, si, como señala Lasaga, la vida es siempre “libertad amenazada”, si “el acierto nunca está garantizado”, si, en suma, “no hay seguro de vida”³⁰, ¿cómo no admitir el secreto de una grave melancolía como fondo de la existencia? La tarea de ser hombre está siempre en vilo y amenazada de malogro:

Ser hombre significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura o, como yo suelo decir, ser, por esencia, drama. Porque sólo hay drama cuando no se sabe lo que va a pasar, sino cada instante es puro peligro y trémulo riesgo (VII, 89).

La razón está en la constitución ontológica del “ser indigente”, según Ortega, del mero “ensayo o conato de ser” que somos, lo que implica -precisa Lasaga- “un componente de negatividad incorregible, que obliga a pensarla como deficiente en su origen y no garantizada en sus despliegues”³¹. Ser “indigente” no sólo porque le falta ser y necesita serlo, sino como ser “in-suficiente”, “un existente cuya posibilidad de ser o ser más o ser perfecto, no está dada en nin-

²⁸ José ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español*. Madrid: El Arquero, 1991, p. 322.

²⁹ José LASAGA, *Figuras de la vida buena*, ob. cit., p. 249.

³⁰ *Ibidem*, p. 248.

³¹ *Ibidem*, p. 253.

gún sitio³². Ortega ha pensado radicalmente la “contingencia” de la vida, no ya, al modo de Leibniz, como déficit ontológico en relación al “ser necesario”, sino en la in-fundamentalidad de la existencia: “Pero ahora –comenta Lasaga– no hay «necesario», sino una «aprobación» existencial y ejecutiva, de la realidad misma, realidad emergente en lo imprevisto e imprevisible, que exige ser sostenida en su *hic et nunc* para no regresar a la nada”³³. Después de esta cierta exégesis de la ontología orteguiana, que hace Lasaga y que le lleva hasta entender el mal metafísico en cuanto “virtualidad de esta defección”³⁴, es imposible, a mi juicio, cerrar la puerta a la melancolía. Mientras más radical es una vocación, un destino, más cerca está de experimentar el “no-ser” clavado como una cuña en la contingencia e in-fundamentalidad del ser propio. Esto le ocurre a la teoría, especialmente a la filosofía, cuya vocación de radicalidad la expone al “fracaso permanente”, a “quedar abortada”. “Es la perenne fatiga de Sísifo -dice Ortega- elevando, una y otra vez vanamente, la pesadumbre del peñasco desde el valle a la cumbre” (VIII, 282)³⁵. Y otro tanto puede decirse del héroe de acción, mientras más noble y arriesgada es su vocación y más alta pone su meta.

¿Qué es, pues, del “héroe sin melancolía” que es Don Juan? Don Juan encarna, según se ha indicado, un héroe “sin finalidad”, puesto que, a sus ojos, todos los ideales son insatisfactorios. Por eso Don Juan es el héroe que juega. “Finalidad sin fin” no tiene, pues, un sentido metafísico, sino lúdico. Incluso admitiendo que no haya un fin en sí absoluto o que de haberlo nos sea incognoscible, nada impide, sin embargo -piensa Ortega- que la constitución de fines en, por y para la vida humana, tenga un sentido. Y aun cuando Don Juan fuera un personaje nihilista, no es este el secreto que enseña a Ortega. Tal como reconoce Lasaga de buen grado, Ortega no es un “nihilista”. “Pero este actuar sin garantías -dice- no induce a ningún nihilismo”³⁶. Así lo veo también yo: traduce tan sólo el carácter enigmático del mundo y el dramático de la vida, y, en última instancia, la contingencia del propio destino. Y esto es una espina clavada en el esfuerzo del héroe. A Don Quijote le sobra la melancolía malsana por la conciencia progresiva de su empeño alucinado. Ciertamente Don Juan se ha liberado de ella, pero le falta aquel punto de melancolía del que

³² *Ibidem*, p. 239.

³³ *Ibidem*, p. 231.

³⁴ *Ibidem*, p. 226.

³⁵ A este propósito nos recuerda Ortega que para Nietzsche, Sísifo, conforme a la etimología, es “*el sophós, el sabio, Sapiens*” (VIII, 282).

³⁶ *Figuras de la vida buena*, ob. cit., p. 248. “Por eso dice Ortega que la realidad *puede* ser defectiva, no que lo sea. No cabe, por tanto, deducir de esta posición metafísica ningún nihilismo trascendental” (*idem*, nota). Véase texto referido de Ortega en IX, 68.

abraza su destino, su verdadero yo, y lo persigue y prosigue aun consciente de la precariedad de su esfuerzo por consumarlo. Es la serena aceptación de la relatividad del esfuerzo humano. Esta lección le vino a Ortega del único maestro de vida, con quien simpatizaba plenamente: Cervantes. Cervantes ha enseñado a Ortega, con el secreto de la ironía, también el de su melancolía. Si la ironía cervantina relativiza tanto el sentido absoluto como el absoluto sin-sentido, con el fin de que el esfuerzo heroico no degenera en terca obstinación ni en juego intrascendente, es decir, para no quedar alucinados ni desesperados, la melancolía cervantina, a su vez, pone una gota de acíbar en el deporte de la vocación, porque sabe que, a la postre, ésta ha de quedar incumplida. Es el "sí trágico" a la vida con todas sus consecuencias, a la vida y a la realidad: "La moral más elevada y el arte mejor dependen de esa anuencia valerosa, del trágico sí dado a la realidad" (II, 233). Y donde hay tragedia, hay melancolía. A esta moral heroica le cuadran bien las palabras finales de *Así habló Zaratustra*: "¿Aspiro yo acaso a la felicidad? ¡Yo aspiro a mi obra!" ●

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANGUREN, José Luis, *La ética de Ortega*, en *Obras completas*, ed. de Feliciano Blázquez. Madrid: Trotta, 1994.
- CEREZO GALÁN, Pedro, *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984.
- DESCARTES, René, "Les passions de l'ame", Arts. 152-153, en *Oeuvres et Lettres*. París: Gallimard, 1953.
- FINK, Eugen, *Oasis de la felicidad. Pensamientos para una ontología del juego*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- LASAGA, José, *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma Editores, 2006.
- MARTÍN, Francisco José, *La tradición velada*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1972.
- , *El nacimiento de la tragedia*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas*, vol. 12. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983.
- , *Obras completas*, 11 vols. Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- , *Cartas de un joven español*. Madrid: El Arquero, 1991.