

# Vivir en la circunstancia, existir en la libertad: Ortega y Kierkegaard

Cristian E. Benavides Sarmiento

ORCID: 0000-0001-6980-7265

## Resumen

Este artículo contrasta dos modos de pensar el individuo concreto. Ortega propone que la vida individual constituye la realidad radical desde donde todo pensamiento debe partir, una vida siempre situada, inmersa en un mundo, arrojada en un entorno ineludible que no elige. Kierkegaard sostiene que la existencia se define por el devenir, ese movimiento dialéctico entre posibilidad y realidad que solo la libertad en acto puede consumir. Mientras Ortega piensa el yo circunstanciado que debe realizar su vida como quehacer en su entorno, Kierkegaard afirma una decisión existencial irreductible a mediaciones racionales. El artículo muestra que ambos rescatan lo singular, aunque desde horizontes filosóficos distintos.

## Palabras clave

Ortega y Gasset, vida radical, yo circunstanciado, existencia, devenir, libertad

## Abstract

This article contrasts two ways of thinking about the concrete individual. Ortega proposes that individual life constitutes the radical reality from which all thought must depart, a life that is always situated, immersed in a world, thrown into an inescapable environment that it does not choose. Kierkegaard maintains that existence is defined by becoming, that dialectical movement between possibility and reality that only freedom in action can consummate. While Ortega thinks of the circumstantial self that must realize its life as a task in its environment, Kierkegaard affirms an existential decision that cannot be reduced to rational mediations. The article shows that both rescue the singular, though from different philosophical horizons.

## Keywords

Ortega y Gasset, radical life, circumstanced self, existence, becoming, freedom

*Fecha de recepción: 19/11/2025*

*Fecha de aceptación: 16/01/2026*

## 1. La vida como realidad radical

Frente a las corrientes filosóficas dominantes de principios del siglo XX, que de un modo u otro ensalzaban la conciencia o la cultura como punto de partida fundamental, Ortega se pronuncia de manera inequívoca: “la vida social como las demás formas de la cultura, se nos dan bajo la especie de vida individual”<sup>1</sup>. Para el filósofo español, esta y no otra es la realidad radical, aquella a partir de la cual deriva todo lo demás. Nuestra vida, la vida individual, eso es lo primero, lo demás es genérico, secundario. No se trata de

<sup>1</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, I, 755. En adelante, todas las referencias de Ortega remiten a esta edición, con tomo en romanos y páginas en arábigos.

### Cómo citar este artículo:

Benavides Sarmiento, C. E. (2026). Vivir en la circunstancia, existir en la libertad: Ortega y Kierkegaard. *Revista de Estudios Orteguianos*, (52), 119-138.  
<https://doi.org/10.63487/reo.620>

Revista de  
Estudios Orteguianos  
Nº 52. 2026  
mayo-octubre



un estilo de vida ni de una determinada forma de vivir, sino de la vida misma, la de cada cual, la vida en su inmediatez<sup>2</sup>.

Esta realidad radical no consiste, como ha sostenido el pensamiento moderno, en una conciencia pura, ensimismada, sino en una unidad bifronte, dual, según la célebre expresión orteguiana: “yo soy yo y mi circunstancia”<sup>3</sup>. La conciencia no contempla el mundo desde fuera, como si fuese una entidad aislada, sino que se halla en constante flujo e intercambio con él. No se trata de un monólogo de la conciencia consigo misma, sino de un diálogo permanente y dinámico entre el yo y sus circunstancias. El mundo no se presenta primariamente como objeto de conocimiento para una conciencia pura, la relación yo-mundo no es la de un sujeto cognoscente frente a un objeto de estudio<sup>4</sup>. Antes bien, el mundo se revela como la circunstancia inherente e ineludible del ser humano. Puesto que el hombre está intrínsecamente ligado a su entorno, podemos afirmar que la vida es la interdependencia activa, contractiva, expansiva, entre el sujeto y su medio. Vida individual, circunstancia e inmediatez, por tanto, son términos convergentes que remiten en Ortega a una misma realidad, la existencia concreta y situada que cada uno de nosotros vive<sup>5</sup>.

Asimismo, se ha erigido la cultura como concepto fundamental, pues al colocarse por encima de las particularidades, realiza, apartada de la corrupción, del capricho, de la caducidad de lo individual, aquello que es valioso para todos. Sin embargo, esas refinadas expresiones artísticas, esos elevados conocimientos científicos que constituyen, entre otros, el espectro de la cultura, han sido, en su origen, vida espontánea e inmediata. Mediante una labor reflexiva, esos productos, como purificados, han adquirido una apariencia de atemporalidad e inespacialidad que los ha librado de las determinaciones contingentes de la vida<sup>6</sup>. De este modo, la cultura ha terminado por conformar una

<sup>2</sup> La vida como realidad radical constituye el núcleo de la “metafísica existencial” de Ortega. Esta formulación destaca que ninguna otra forma de realidad puede pensarse al margen del existir del hombre, puesto que toda realidad aparece siempre desde y para un vivir concreto. Cfr. Mijail MALISHEV y Julián HERRERA GONZÁLEZ, “José Ortega y Gasset: La metafísica existencial de la vida”, *Eidos*, 12 (2010), p. 219.

<sup>3</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, 757.

<sup>4</sup> “La vida no es recepción de lo que pasa fuera; antes por el contrario, consiste en pura actuación; vivir es intervenir”, José ORTEGA Y GASSET, “Temas de viaje (julio de 1922)”, en *El Espectador IV*, II, 497. La relación originaria con el mundo no adopta la forma de una contemplación teórica, sino la de una intervención activa que sitúa al yo en una dinámica de ejecución y responsabilidad.

<sup>5</sup> Cfr. *Meditaciones del Quijote*, I, 755.

<sup>6</sup> “La cultura no nace de la cultura, sino de potencias y virtudes preculturales que dan en ella su fruto”, José ORTEGA Y GASSET, “Notas del vago estío”, en *El Espectador V*, II, 544. Ortega no tiene reparos en afirmar que la raíz misma de la cultura se halla en la barbarie y que toda auténtica renovación cultural se engendra, precisamente, en ese fondo de vida primaria del cual proceden las expresiones más elaboradas de la cultura.

esfera ideal que parece situarse más allá de la existencia personal y concreta, siempre problemática. No obstante su aspecto solemne y majestuoso, señala Ortega, los grandes logros culturales son en verdad el resultado de humildes necesidades humanas. Por ello, es menester retrotraerse a la vida individual, que constituye la realidad definitiva de toda manifestación cultural. Es decir, es preciso remontarse a la vida efectiva, a esa realidad primera y última, siempre determinada por un aquí y un ahora.

Inmersos en el vasto panorama del mundo, incardinados en un momento y lugar concretos, el destino del hombre consiste en reabsorber su circunstancia, en asumirla tal y como es, con las limitaciones y peculiaridades que le son propias. Aceptar esta situación particular, lo inexorable de la circunstancia, constituye la base radical de toda existencia. Esto no significa para Ortega que haya que resignarse pasivamente a ella, sino asumirla y transformarla como una obra personal; esto es, reconocer su inevitable necesidad y convertirla mediante la acción y la creación en libertad. El hombre no elige su punto de partida, pero sí puede darle sentido y transmutar lo que le viene dado en algo propio.

Enfrentándose con ímpetu a todo tipo de utopismo y ucronismo intelectualista, la filosofía de Ortega se vertebraba a partir de dos cuestiones fundamentales. La primera, que la vida personal es la realidad más radical de todas, la más originaria, el punto de partida de toda comprensión del mundo. La segunda, de igual dignidad que la primera e inseparable de ella, que la vida es circunstancia y, por tanto, que existe siempre en relación con un entorno, entre cosas, personas, problemas y posibilidades. "Cada cual existe náufrago en su circunstancia"<sup>7</sup>, según la feliz imagen de Ortega, ninguno elige las aguas en las que se encuentra, pero una vez ahí no hay más remedio que nadar, que bracear para mantenerse a flote. Nadie decide, pues, las condiciones en que vive, pero tampoco puede evadirse de ellas. No hay escapatoria posible de la circunstancia porque la vida misma consiste en estar proyectados en una situación que nos precede y nos envuelve. No hay vida fuera de la circunstancia, pues todo lo que hacemos se da siempre en virtud de lo que nos rodea, de lo que nos circunda.

Siendo en esencia circunstancial, la vida es oscuridad, inquietud, perplejidad. Es no saber bien qué hacer, es encontrarse en la penumbra sin un mapa claro que seguir. Vivir es inseguridad, preocupación, incertidumbre. Perdidos en el bosque de nuestra circunstancia, necesitamos orientarnos. Por eso, la vida misma reclama claridad, poder verse a sí misma, entenderse, poseerse de algún modo<sup>8</sup>. Aquí es donde intervienen el arte, la ciencia, la política, como

<sup>7</sup> José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo para alemanes", IX, 152.

<sup>8</sup> La vida se reconoce a sí misma como lo decisivo, como lo verdaderamente importante, como afirma Ortega: "la vida se importa a sí misma, más aún, no consiste últimamente sino en importarse a sí misma", *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 175.

esfuerzos de interpretación, de traducción. La labor cultural constituye un esclarecimiento, una explicación. Es la vida replegándose sobre sí, examinándose, esa suerte de refracción mediante la cual, como la luz al atravesar un cristal, adquiere forma, orden y pulimento. Se trata del intento de poner orden al caos, de imponer forma a lo informe, de superar el carácter problemático de la vida en su estado bruto y dominar ese indócil torrente de lo vital<sup>9</sup>. El hombre no recibe desde fuera esta misión, nada exterior a sí se la dicta. Esta necesidad de elucidación, de comprensión, de orientación, brota desde dentro, es constitutiva de lo que somos. El hombre es el animal que no puede simplemente vivir, que necesita además comprender su vida, que está obligado a pensarse a sí mismo.

Este planteamiento filosófico, al que Ortega había llegado por cuenta propia en su temprano libro *Meditaciones del Quijote* de 1914, precede a la llamada “filosofía de la existencia” que años más tarde cobraría gran relevancia en los círculos académicos. Antes de que el existencialismo se consolidara como corriente, Ortega sostenía que la vida concreta e individual debía ser el punto de partida de toda reflexión filosófica. No obstante, aunque reivindica la originalidad de su pensamiento frente a las tendencias intelectuales emergentes, reconoce que su concepción de la vida como realidad radical presenta ciertas afinidades con aquella filosofía. Ahora bien, al hablar del existencialismo es forzoso referirse a su fundador, el pensador danés Søren Kierkegaard. Y es precisamente en este punto donde Ortega se apresura a marcar distancia de cualquier posible influjo que pudiera atribuírsele.

Con ácidos términos, el filósofo español declara que no puede soportar su estilo y expresa su rechazo hacia lo que considera un exceso de gesticulación literaria. Así, afirma que “soy incapaz de absorber un libro de Kierkegaard. Su estilo me pone enfermo a la quinta página”<sup>10</sup>. Pero detrás de esta crítica estilística se esconde una objeción más profunda. Ortega desconfía del tipo de cristianismo que encarna Kierkegaard. Lo que le reprocha no es la fe en sí misma, sino el modo en que esta se fundamenta en la negación de la razón. Según su interpretación, ese cristianismo no se apoya en algo vital y afirmativo, sino en la constatación de que la razón humana es limitada y trágica. En definitiva, “ese cristianismo se alimenta exclusivamente del presunto *fracaso* de la razón, se nutre de un cadáver”<sup>11</sup>. Pretende entonces presentarse como algo positivo, que vive por sí mismo. Pero toda objeción es parasitaria por naturaleza y carece de sustancia propia, pues solo existe en función de aquello que niega.

<sup>9</sup> Para decirlo brevemente: “Todas las culturas son soluciones o intentos de solución al problema de la vida”, José ORTEGA Y GASSET, “Para un libro no escrito”, en *Espíritu de la letra*, IV, 159.

<sup>10</sup> “Prólogo para alemanes”, IX, 153.

<sup>11</sup> *Idem.*

El hecho de que la razón sea limitada no excluye de ningún modo que constituya una realidad incuestionable. Su carácter trágico no invalida su existencia ni la convierte en algo menos real o menos valioso. El problema del cristianismo kierkegaardiano radica en que se funda constitutiva y permanentemente en la desesperación y el fracaso de la razón. No se trata de un estado pasajero ni de una crisis superable, sino de su condición definitiva. Para Ortega, en cambio, ese límite de la razón forma parte de lo real, pero no representa la última palabra. Se trataría más bien de la tarea de pensar la vida y afirmarla, incluso en medio de sus restricciones. Defiende, de esta manera, una razón viva que, aunque consciente de sus límites, no se anula ni desespera.

A este respecto, el filósofo español considera que el rótulo “filosofía de la existencia” debería ser replanteado cuando se aplica a la obra de Kierkegaard. En efecto, “lo que él llama «pensar existencial», nacido de la desesperación del pensar, tiene todas las probabilidades de no ser, en absoluto, pensar, sino una resolución arbitraria y exasperada”<sup>12</sup>. Frente a este equívoco de la filosofía existencial, Ortega propone una “filosofía de la razón vital”, una filosofía que afirma tanto la vida como la razón. Su propuesta consiste en un pensamiento que, sin negar los límites de lo racional, los asume como parte de su tarea de pensar, aclarar y dar sentido. No se trata de escapar de la tragedia, sino de atender al acontecimiento mismo de la lucha entre el hombre y sus circunstancias. En esto procura distanciarse tanto del irracionalismo religioso como del racionalismo abstracto, proponiendo una razón encarnada en la vida, que piense desde ella y para ella.

## 2. El sí mismo dialéctico

La crítica existencialista de Kierkegaard se dirige, como es sabido, fundamentalmente contra el sistema hegeliano<sup>13</sup>, pero esta se extiende a toda forma de intelectualismo en la que la orientación puramente especulativa reste importancia al individuo concreto, al sí mismo<sup>14</sup>, en la apropiación de la verdad.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 154.

<sup>13</sup> Entre los libros más destacados que atienden a los desacuerdos y convergencias del pensamiento de Kierkegaard con el de Hegel deben mencionarse Mark Clairborne TAYLOR, *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*. New York: Fordham University Press, 2000; Jon STEWART, *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 2003.

<sup>14</sup> Por lo general, las traducciones al español vierten “yo” allí donde el filósofo danés utiliza el término *Selv*. Sin embargo, “yo” introduce una connotación sustancialista que Kierkegaard no acepta, justamente porque concibe la existencia como devenir, como el relacionarse de la relación consigo misma. Ningún pasaje de su obra expresa mejor esta idea que el de *La enfermedad mortal*: “¿Qué es el sí mismo? El sí mismo es una relación que se relaciona consigo misma o es el relacionarse de la relación consigo misma en la relación; el sí mismo no es la relación sino el relacionarse de la relación consigo misma”, Søren KIERKEGAARD, “The Sickness unto Death.

Al atacar las demostraciones racionalistas de la existencia, Kierkegaard señala que constituye la realidad más elevada y pertenece a un orden distinto del pensamiento lógico o conceptual. Las demostraciones dependen del pensamiento, pero la existencia corresponde al ámbito de lo real, de lo vivido. No puede quedar contenida en un razonamiento, ya que ninguna argumentación produce ni garantiza la existencia de algo. La existencia se da, no se deduce.

La existencia es el concepto metafísico-dialéctico más elevado<sup>15</sup>. Constituye un error trasladarse del nivel de lo que algo es al nivel de que algo es, es decir, pasar del orden de la esencia al de la existencia. El pensamiento carece de poder sobre el ser; por consiguiente, ninguna definición, por exacta que sea, puede garantizar que algo efectivamente exista. La existencia se experimenta, no se demuestra; se presenta de manera inmediata y anterior a cualquier prueba. Resultaría absurdo exigir a un hombre vivo que demuestre su existencia. Con ello Kierkegaard subraya una idea central de su pensamiento, a saber, que la existencia pertenece al ámbito de la subjetividad, de la decisión, de la pasión y de la interioridad.

Para el filósofo danés, el cristianismo ha otorgado como ningún otro movimiento la mayor importancia al sujeto individual<sup>16</sup>. En esta dirección se inscribe su distinción entre el pensador objetivo y el pensador subjetivo. El pensador objetivo se orienta hacia el resultado, hacia una ley, definición o principio universal, con independencia de quién lo piensa. No se interesa por la existencia concreta del sujeto ni por la forma en que ese pensamiento afecta su vida. Es un pensamiento descarnado, ajeno a la existencia. En cambio, el pensador subjetivo no es neutral, no piensa como si fuera un agente externo, sino que reflexiona desde dentro de su propia vida. No busca solo conocer, sino vivir aquello que piensa. Su pensamiento no puede separarse de él, porque lo que está en juego no es un contenido abstracto, sino una manera de existir<sup>17</sup>.

El conocimiento objetivo puede transmitirse sin transformar al sujeto. El conocimiento subjetivo, en cambio, consiste en el movimiento interior mediante el cual el individuo se apropia de lo que piensa<sup>18</sup>. Es algo que solo pertenece

---

A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening”, en *Kierkegaard's Writings*. Princeton: Princeton University Press, 1980, XIX, p. 13. Traducción propia.

<sup>15</sup> Cfr. Søren KIERKEGAARD, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2009, p. 39.

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, p. 49.

<sup>17</sup> De acuerdo con esta primacía de la subjetividad, Kierkegaard insiste en que la posibilidad de ser “individuo” permanece siempre abierta, aunque exige sustraerse a la disolución en lo impersonal, en la masa: “nadie en absoluto, está excluido de llegar a ser un individuo, excepto aquel que se excluye a sí mismo convirtiéndose en multitud”, Søren KIERKEGAARD, *Mi punto de vista*. Buenos Aires: Aguilar, 1972, p. 135.

<sup>18</sup> Esta incapacidad del conocimiento objetivo para volver sobre el sujeto mismo aparece con claridad cuando el filósofo danés muestra cómo el pensador puramente especulativo puede comprenderlo todo excepto su propio estado interior, precisamente porque no se ha apropiado

al sujeto y que no puede comunicarse de forma directa, pues se identifica con el núcleo mismo del existente que permanece en constante devenir. Kierkegaard afirma que el pensador subjetivo realiza una “doble reflexión”, ya que primero piensa lo universal y luego reflexiona sobre su propia relación con ese universal, sobre la forma en que lo vive, lo asume y lo encarna. La verdad se vuelve así intransferible, pues no depende del contenido sino del modo en que el individuo se relaciona con él. Es decir, no se fundamenta en el “qué” sino en el “cómo” de la relación, en ese recorrido subjetivo de interiorización<sup>19</sup>. Desde su visión religiosa, la relación con lo divino se convierte en la cuestión existencial decisiva.

Esta concepción de la existencia como una realidad que solo adquiere sentido en la apropiación personal conduce a una idea decisiva de los escritos kierkegaardianos. Si la verdad no se reduce a un conjunto de definiciones ni la existencia se deja encerrar en conceptos estáticos, entonces la vida del individuo no se presenta como algo fijo, sino que se realiza en el movimiento interior mediante el cual el sujeto decide, se orienta y se reafirma. Esta movilidad revela que la vida humana se encuentra siempre abierta, sin garantía previa, sin un orden exterior que determine su rumbo. Esta exigencia de apertura introduce una dimensión dinámica que ningún pensamiento puramente conceptual puede captar y que Kierkegaard denomina devenir.

La verdad propiamente hablando radica en el devenir<sup>20</sup>. En un primer acercamiento podríamos decir que devenir es llegar a ser y en este sentido implica un cambio, pero ¿en qué consiste ese cambio del devenir? La respuesta parece sencilla, pues algo cambia cuando deja de ser una cosa y pasa a ser otra. Sin embargo, esta respuesta no resulta del todo satisfactoria, porque el cambio existencial del que habla Kierkegaard, esto es, el devenir, es completamente distinto del cambio que acontece de ordinario. En todo cambio hay algo que existe previamente antes de cambiar. Por ejemplo, si alguien envejece, es porque ya existía con anterioridad a su envejecimiento. Incluso cuando el cambio implica dejar de existir, hubo algo que existió previamente a su desaparición. En tales casos se observa una continuidad entre el antes y el después, un sustrato que permanece, algo que se mantiene idéntico a sí mismo durante el cambio. Con el devenir no ocurre eso, porque lo que está en juego no existe todavía.

---

subjetivamente de lo que piensa: “Un hombre de especulación, por ejemplo, un investigador de la naturaleza «etcétera» que esté en realidad entusiasmado por comprender y entender, no se da cuenta de que él mismo continuamente afirma lo que pretende suprimir. Él está entusiasmado por entender todo de todas las cosas, pero él mismo no logra entender que él mismo está entusiasmado, es decir, no logra concebir su «propio» entusiasmo, aunque en ese entusiasmo esté entusiasmado por concebir todo lo demás”, Søren KIERKEGAARD, *Diario*, VIII. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2022, p. 113.

<sup>19</sup> Cfr. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, ed. cit., p. 74.

<sup>20</sup> Cfr. *ibid.*, p. 79.

Por consiguiente, se trata de un fenómeno que no puede explicarse como un simple cambio de lo que ya es. El devenir es, más bien, algo completamente distinto del cambio común, y su comprensión exige una atención especial, pues parece contradecir las categorías habituales con las que se piensa el cambio<sup>21</sup>.

Para Kierkegaard, “este cambio no está en la esencia sino en el ser, y consiste en el paso del no ser al ser”<sup>22</sup>. No es que algo que ya existía cambie, sino que algo que no existía pase a existir. Lo que antes no era ahora comienza a ser. El cambio afecta al ser mismo. Ahora bien, aquí surge una dificultad, pues si el devenir es el paso al ser desde el no-ser, entonces el no-ser del que parte el devenir debe tener algún tipo de existencia; de lo contrario, el cambio no sería posible, es decir, el devenir no devendría. Si el no-ser no existiera de ningún modo, no habría nada que pudiera llegar a ser y el devenir quedaría anulado. De esta forma, el filósofo danés se ve con la necesidad de distinguir y precisar dos modos de ser, la posibilidad y la realidad.

El ser que es no-ser es la posibilidad, mientras que el ser que es ser es la realidad, aquello que efectivamente existe. Por ende, el devenir no es un cambio entre dos estados de algo ya existente, lo que Kierkegaard considera propio del plano de la esencia, sino el paso de la posibilidad a la realidad. El devenir es pues el movimiento por lo cual algo posible llega a existir realmente. Y precisamente por eso, porque no parte de un ser ya dado, constituye un cambio enteramente distinto de cualquier otro cambio, ya que todos ellos presuponen algo que ya existe antes de cambiar.

Si la posibilidad no existiese de algún modo, como ese ser que no es o ese no ser que es, no habría nada que pudiese devenir. Pero ¿puede decirse lo mismo respecto de la necesidad? Si se entiende por necesidad aquello que es por sí mismo y no puede ser de otro modo, es imposible que devenga, porque el devenir implica cambio y lo necesario es, por definición, lo que no cambia. Lo necesario siempre se relaciona consigo mismo del mismo modo; en consecuencia, es tanto autosuficiente como inmutable. Lejos de esa impavidez, el devenir es un sufrir, porque en él hay tensión, pérdida, una especie de dolor ontológico. No es que la posibilidad o la realidad padezcan, sino que padece el devenir mismo, pues en ese paso de la posibilidad a la realidad, aquella se extingue; al hacerse real, la posibilidad se clausura, se abole, deja de ser posibilidad. El devenir conlleva una destrucción; la realidad consume la posibilidad. Lo necesario, empero, no puede sufrir esta transformación ni esta pérdida, porque en él no hay ningún paso del ser posible al ser real, sino que simplemente es.

<sup>21</sup> La consideración kierkegaardiana del devenir tiene su base en los escritos de Aristóteles, Adolf Trendelenburg y Tennemann. Cfr. Catalina Elena DOBRE, “Søren Kierkegaard y la reconstrucción de la filosofía mediante la duda subjetiva y la repetición a partir del escrito *De omnibus dubitandum est*”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, 47 (2014), p. 30.

<sup>22</sup> Søren KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Trotta, 2004, p. 82.

Y de ser a ser ¿qué cambio puede haber? De ahí que todo lo que deviene demuestre, justamente con su devenir, que no es necesario. En efecto, el hecho de que el devenir pueda no devenir es su no-necesidad, es decir, la marca de su contingencia, de lo que puede ser o no ser.

Por esta razón, en contraposición con Hegel, quien, desde su lectura, define la necesidad sin más como la unión de posibilidad y realidad<sup>23</sup>, Kierkegaard plantea una objeción fundamental. Esta síntesis hegeliana opera en el ámbito lógico de la esencia, pero posibilidad y realidad no son esencias distintas sino modos de ser, maneras de existir. Por tanto, resulta inadmisibles pretender formar de ellas una unidad que constituya la necesidad. La crítica kierkegaardiana se sostiene en una distinción radical. La necesidad no pertenece al orden del devenir. Si posibilidad y realidad, que se definen precisamente por su carácter deviniente, se tornaran necesarias, cesarían de devenir y se anularía el movimiento que las constituye. De aquí se sigue que la necesidad, al no ser devenir, no puede surgir como resultado de un proceso ni convertirse en producto de la unión entre posibilidad y realidad. Si lo necesario es, no puede llegar a ser. El equívoco hegeliano proviene, entonces, de la confusión entre la esfera lógica y la esfera existencial<sup>24</sup>, lo cual conduce a una incompreensión del devenir y de las determinaciones del futuro.

Lo necesario no cambia, no se produce, no resulta, esto solo acontece en lo que depende de algo pero lo necesario no depende de nada fuera de sí mismo. La necesidad no tiene origen ni proceso, porque si algo llegara a ser necesario, entonces ya no sería necesidad sino algo que se hace necesario, lo que es contradictorio en sí mismo. La necesidad no deviene porque no hay paso del no ser al ser, y he aquí la cuestión fundamental que ahora señala Kierkegaard, nada deviene necesariamente pues en su núcleo el devenir implica la libertad: “el cambio del devenir es la realidad y el paso se opera por la libertad. Ningún devenir es necesario, ni antes de que devenga porque entonces no podría devenir, ni después de que haya devenido, ya que entonces no habría devenido”<sup>25</sup>.

Si lo necesario fuera posible, habría una posibilidad de lo necesario, lo cual resulta absurdo para Kierkegaard. Lo necesario no puede “poder ser” puesto que ya es. Lo posible no puede predicarse nunca de lo necesario. El devenir pertenece al ámbito de la libertad, no al de la necesidad. Esta es una de las

<sup>23</sup> Cfr. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Ciencia de la lógica*, I. Madrid: Abada / UAM, 2011, pp. 610 y ss.

<sup>24</sup> Puede ilustrarse esta confusión con las propias palabras del danés, quien, al criticar a la filosofía, se refiere siempre a la filosofía especulativa: “Lo que los filósofos dicen acerca de la realidad es con frecuencia tan decepcionante como el letrero que pende a veces sobre la puerta del almacén de un chamarilero: «Aquí se plancha». Y claro, cuando uno va para que le planchen la ropa, se lleva chasco, pues el letrero era una cosa más entre las que estaban en venta”, Søren KIERKEGAARD, *Diapsálmata*. Madrid: Gredos, 2010, p. 113.

<sup>25</sup> *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, ed. cit., p. 83.

ideas clave de su pensamiento existencial. El paso de la posibilidad a la realidad es el acto libre mediante el cual el sujeto actualiza la posibilidad. Por eso el devenir es propio de la existencia humana<sup>26</sup>. Lo necesario no tiene causa ni depende de ninguna condición. No “existe porque”, no hay razón para su ser, pues su existencia está contenida en su esencia. El ser necesario es su propia razón de ser. Por el contrario, lo que deviene no es necesario porque requiere una causa, un comienzo, un pasaje. La libertad es el principio del movimiento del ser, aquello que hace que lo posible se vuelva real. Esto implica que el devenir no obedece a leyes necesarias, sino que acontece libremente. La existencia, en su raíz, no está determinada, sino que es libre. Lo que llega a ser, llega a ser porque una causa libre lo hace posible.

En conformidad con lo anterior, Kierkegaard puede entonces concluir: “Todo devenir acontece por libertad y no por necesidad; nada de lo que deviene deviene por una razón, sino que todo deviene por una causa”<sup>27</sup>. No hay razones que expliquen el devenir libre ni condicionamientos que justifiquen el surgir mismo de la libertad. Podríamos decir, ahondando en sus principios, que para Kierkegaard la libertad se libera libremente a sí misma a libertad. Causa significa para el filósofo danés causarse a sí mismo. No hay ocasiones extrínsecas o, mejor dicho, las ocasiones son un auto-ocasionarse, emerger de sí mismo desde sí mismo. El filósofo danés se opone frontalmente a toda visión determinista, a toda causalidad que no sea *causa sui*. Eso es precisamente la libertad.

No hay una explicación lógica, universal, científica, racional, suficiente del devenir que lo haga inteligible<sup>28</sup>. El devenir, como acontecer existencial, como acaecer de la libertad, no es deducible racionalmente. En este sentido, el sí mismo es la determinación de la in-determinidad que en su propia interioridad se determina, incluso cuando su determinación consiste en permanecer indeterminada. Poder ser o no ser, posibilidad y realidad, expresan la dialéctica propia del devenir existencial.

La causa, destaca el pensador danés, es libremente actuante. Toda cadena causal, si se sigue hasta su origen, termina en un acto libre. Pueden existir numerosas causas intermedias, motivos, estímulos, “circunstancias”, pero

<sup>26</sup> Son precisas y esclarecedoras las palabras de María José BINETTI, “El devenir de un dios virtual: Kierkegaard en el horizonte post-teológico”, *Revista de Filosofía Moderna e Contemporánea*, 5 (2017), p. 181: “La pura posibilidad como (des-)fundamento de la realidad fáctica explica y salva el devenir existencial”.

<sup>27</sup> *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, ed. cit., p. 83.

<sup>28</sup> Por eso, Kierkegaard rechaza con firmeza a lo largo de su obra cualquier pensamiento especulativo y abstracto que pretenda dar cuenta del acto libre: “La filosofía no tiene nada que hacer con lo que cabría denominar el obrar interno, y ese obrar interno constituye la verdadera vida de la libertad”, Søren KIERKEGAARD, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Madrid: Trotta, 2007, p. 163.

la fuente misma del devenir será siempre la libertad. La libertad introduce una ruptura en el orden de la necesidad. Los acontecimientos históricos, sociales, políticos, económicos, culturales, religiosos, psicológicos, etc., pueden parecer necesarios por sus causas, pero no son para Kierkegaard más que causas intermedias. En su raíz más profunda, algo libre las hizo posibles, una acción, una decisión, la concreción de la libertad<sup>29</sup>. Inclusive cuando se examinan las motivaciones y fundamentos que han dado lugar a lo acontecido, esas motivaciones solo logran describir cómo se produjo el devenir, pero no exponen por qué ha devenido como tal lo devenido.

El plano existencial, de lo singular y libre, no puede teorizarse más que aproximativamente<sup>30</sup>. Si se reflexiona no sobre lo ya acontecido, sobre lo hecho efectivamente, sino sobre su devenir, sobre el surgir mismo de lo surgido, sobre el instante en el que la libertad se realiza, se descubre que, en su núcleo, en la raíz más profunda de la propia singularidad, hay un “salto”, un comienzo absoluto que no deriva de nada anterior. El devenir no es un proceso necesario ni racionalmente deducible. Cuando se pretende elucidarlo mediante cuestiones externas al existente mismo, se permanece en el plano de la esencia, no en el del ser, donde posibilidad y realidad se despliegan *stricto sensu*. La libertad es, pues la verdad del devenir. El devenir pertenece a la existencia y la existencia se define por la libertad. El acto de libertad es irreductible, inexplicable. El sí mismo es apertura radical, “pasaje”, nunca resultado. Existir es, pues, la libertad en acto.

### 3. El yo circunstanciado

La exposición del devenir kierkegaardiano permite aclarar la dialéctica de la existencia como tránsito libre entre posibilidad y realidad. Sin embargo, esa libertad, concebida como comienzo absoluto, no evita que el individuo aparezca en un mundo que no depende de su acto originario. En este punto resulta pertinente retomar la perspectiva de Ortega, pues su reflexión dirige

---

<sup>29</sup> Con la decisión emerge propiamente el acto libre: “la decisión es el auténtico comienzo de la libertad”. Søren KIERKEGAARD, *Referencia acerca del matrimonio en respuesta a algunas objeciones*. Madrid: Gredos, 2010, p. 497.

<sup>30</sup> La existencia singular, para Kierkegaard, nunca se deja reducir al juego de factores objetivos ni al cálculo de las circunstancias. El intento de deducir lo decisivo de la vida a partir del entramado de lo dado siempre fracasa: “La inteligencia mundana no aparta su mirada de acontecimientos y circunstancias; calcula y calcula, pensando que el instante podría destilarse a partir de las circunstancias, para convertirse ella misma en poder, con la ayuda del instante, esa eclosión de lo eterno, y rejuvenecerse, cosa que necesita sobremanera, con la ayuda de lo nuevo. Pero es en vano; la inteligencia nunca tendrá éxito, ni en toda la eternidad, con este sucedáneo; tan poco éxito, como los artificios de la cosmética en la producción de la belleza natural”, Søren KIERKEGAARD, *El instante*. Madrid: Trotta, 2012, p. 187.

la atención hacia la forma en que la vida se ofrece siempre situada en un ámbito previo. Este cambio de enfoque no altera la cuestión de fondo, sino que la continúa desde otra dirección al concentrarse ahora en las condiciones efectivas en las que la existencia se despliega. Por ello, tras el análisis kierkegaardiano del movimiento interno del existir, corresponde volver a Ortega para considerar su modo de comprender la vida en su concreción<sup>31</sup>.

Para el filósofo español vivir consiste en estar siempre en una circunstancia, en encontrarnos, sin haberlo elegido ni poder cambiarlo, en un entorno concreto. Por consiguiente, podemos decir que el yo<sup>32</sup> es un “yo circunstanciado”. Con ello quiero resaltar que yo y circunstancia no constituyen dos realidades yuxtapuestas, sino que son inescindibles, que una reclama a la otra. Este participio enfatiza que el yo está conformado, situado y determinado por sus circunstancias, no meramente acompañado por ellas. Para mantenerse en la circunstancia es menester actuar, pero ese actuar no está fijado de antemano por la circunstancia, es un quehacer que no viene de ninguna manera impuesto. Efectivamente, cada cual debe decidir a cada instante qué hará consigo. Es una decisión que no admite sustitutos; nadie puede ocupar mi lugar al decidir por mí mi propia vida. Incluso cuando dejo que otro me guíe, que otro me oriente, sigo siendo yo quien decide permitirlo. Este es el problema del ser individual, el asunto al que no se puede dejar de atender<sup>33</sup>.

La vida humana involucra entonces una dualidad fundamental. Por un lado, siempre nos enfrentamos al problema que constituye nuestra circunstancia, el entorno que nos rodea con sus dificultades y retos. Por otro lado, esa misma situación nos obliga a responder, a tomar una posición para resolverla, a adoptar alguna orientación. Por eso, aunque vivamos dentro de un problema constante, también vivimos dentro de una cierta solución, siempre provisional

<sup>31</sup> También Ortega, a su manera, al igual que Kierkegaard, se orienta hacia una liberación de la experiencia vital frente al determinismo dialéctico y conceptual de la obra hegeliana. No se trataría, sin embargo, de un programa premeditado, sino de algo implícito a lo largo de su obra, un hilo conductor que atraviesa su pensamiento a partir de sus reflexiones sobre razón y vida. Cfr. Antolín SÁNCHEZ CUERVO, “Ortega y Hegel. La interpretación de la historia y sus trampas”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 67 (2016), p. 59.

<sup>32</sup> Las reflexiones filosóficas sobre el Yo no se presentan en Ortega de forma unidireccional, sino que sus ideas se hallan dispersas en ensayos, artículos periodísticos, discursos políticos y otros escritos diversos, entrelazadas con consideraciones psicológicas, sociológicas, educativas, políticas y antropológicas. Se trata, en suma, de reflexiones elaboradas desde su razón vital, como señala Miguel RUMAYOR, “El Yo y la intimidad en Ortega y Gasset”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 32, 1 (2015), p. 162.

<sup>33</sup> Conviene advertir que la pregunta que Ortega formula por el yo no se reduce a “qué soy yo”, sino que debe entenderse como “quién soy yo”. Se trata, en rigor, de una interrogación por la realidad personal, no cosificada, que es la vida humana, la vida de cada cual. Cfr. Francesco de NIGRIS, “La razón vital de J. Ortega y Gasset y la analítica existencial de M. Heidegger”, *Ideas y Valores*, 61, 148 (2012), pp. 126-127.

y renovada. Al vivir, no aparecemos solo entre cosas, sino también entre seres humanos, en el interior de una sociedad que ya posee una interpretación previa de la vida, un conjunto de ideas en circulación, creencias aceptadas y convicciones dominantes. Todo ello forma parte de nuestra circunstancia, nos rodea, nos atraviesa y nos impulsa sin que siquiera lo advirtamos.

Una parte esencial de nuestra condición es precisamente ese conjunto de creencias vigentes que recibimos sin haberlas elegido. Nos descubrimos viviendo dentro de una trama de respuestas ya disponibles a los grandes problemas de la existencia. Desde el nacimiento absorbemos convicciones colectivas a través de la familia, la escuela, la lectura y la convivencia. Esas ideas se introducen en nosotros antes de que experimentemos los problemas a los que intentan responder. Por eso, cuando un problema vital surge, no solo debemos enfrentarnos al problema mismo, sino también a las supuestas soluciones ya recibidas que igualmente nos condicionan. Como bien nota Ortega, el idioma que usamos para pensar ya incorpora una filosofía implícita, una interpretación colectiva de la vida, y esa interpretación previa nos constriñe<sup>34</sup>. Por lo tanto, nos vemos impelidos a ser intérpretes de nosotros mismos y del mundo, pero esta interpretación brota siempre de un entorno que ya nos interpreta y que ya nos ha legado sus propias interpretaciones.

Toda vida humana parte de un conjunto de creencias acerca del mundo y del lugar que cada uno ocupa en él. Son convicciones radicales que no elegimos, que ya están ahí. Nuestra vida se desarrolla dentro de ese marco previo<sup>35</sup>. Además, se encuentra situada en condiciones materiales y sociales determinadas, desde las cuales actúa e interactúa. Todo ello constituye el punto de partida ineludible de cualquier vida humana. El hombre, por lo tanto, tiene que habérselas con un mundo concreto que confiere una forma definida a su vida. Ese mundo deja ciertos problemas relativamente encauzados y otros no tanto, lo que imprime una figura específica al esfuerzo humano por orientar su destino. La vida, en consecuencia, no se reduce al sujeto que vive, sino que es el conflicto y la incógnita que surgen al enfrentar el mundo y abrirse paso en él. En un mundo ya configurado, todos los individuos, por diversas que sean sus psicologías, se enfrentan a un conjunto común de cuestiones y problemas inevitables que imponen a todos una estructura semejante. Las diferencias subjetivas, en tal caso, introducen variaciones menores dentro de un mismo esquema y drama compartido.

<sup>34</sup> Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, VI, 382.

<sup>35</sup> “No hay vida humana que no esté desde luego constituida por ciertas creencias básicas y, por decirlo así, montada sobre ellas. Vivir es tener que habérselas con algo —con el mundo y consigo mismo. Mas ese mundo y ese «sí mismo» con que el hombre se encuentra le aparecen ya bajo la especie de una interpretación, de «ideas» sobre el mundo y sobre sí mismo”, José ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, V, 661-662.

La vida individual, en este sentido, no depende tanto del carácter, las dotes o los rasgos particulares de cada uno, sino del mundo objetivo en el que se halla inmersa. La clave consiste en atender no tanto a las producciones de la subjetividad como a las condiciones que circundan al individuo, a las dificultades, oportunidades, limitaciones y exigencias dentro de las cuales se actúa y convive. Aquí aparece una razón vital que es, a la vez, razón histórica<sup>36</sup>. Para Ortega, se trata de identificar el mundo en que vivimos, con sus peligros y facilidades, con sus posibilidades e imposibilidades, porque ese mundo, esa estructura vital, determina la forma en que la vida humana puede desplegarse.

El hombre hace mundo. Esto significa que no vive solo en un entorno dado, sino que interpreta, organiza y forja un horizonte propio. Sin embargo, al mismo tiempo se encuentra con un marco objetivo que no depende de su constitución interna y con el que, quiera o no, debe contar. Ese mundo, las ideas vigentes de una época, por ejemplo, posee fuerza propia, independiente de nuestra valoración personal. Incluso si uno las rechaza o desprecia, esas ideas pesan sobre la vida, repercuten, se imponen. Están ahí y obligan a contar con ellas, para bien o para mal. Esta influencia no se reduce a su mera presencia. La mayor parte de lo que creemos y pensamos procede de ese mundo compartido. Las ideas, valores y convicciones de la época forman un repertorio colectivo que cada individuo incorpora desde que nace. El “espíritu del tiempo” se interioriza casi de manera natural, y las creencias vigentes pasan, en su mayor parte, a ser nuestras propias creencias<sup>37</sup>.

Lo propiamente humano, explica el filósofo español, no es el cuerpo ni el alma. Ambos le han venido en suerte, pero no expresan su esencia, porque el hombre no es una cosa sino un drama, un quehacer; su vida. El cuerpo y el alma son los instrumentos inmediatos con los que cada cual enfrenta su circunstancia, no como su definición última. Lo fundamental del hombre consiste en su vivir, en la tarea constante de sostenerse por medio de sus decisiones y acciones en un entorno determinado. El mundo se presenta, así, como el ámbito donde esa actividad se despliega, el horizonte vital en el que cada individuo hace lo que hace, es decir, efectúa ciertas acciones y omite otras, asume unas posibilidades y descarta otras. Por ello, lo más propiamente humano no reside

<sup>36</sup> “La filosofía orteguiana della ragion vitale nasce così impregnata di ragione storica; ecco perché possiamo parlare della storicità della ragion vitale e della vitalità della ragione storica, perché la vita umana può essere compresa solo storicamente e la storia può essere intesa solo se analizzata dal punto di vista della vita umana”, Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset: un pensatore per l'Europa*. Catania: Edizioni Bonanno, 2024, p. 66.

<sup>37</sup> Escribe a este respecto: “Como el hombre se encuentra con el cuerpo que le ha caído en suerte y tiene que vivir en él y con él, así se encuentra con las ideas de su tiempo y en ellas y con ellas –aunque sea en el modo peculiar de contra ellas– tiene que vivir”, José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, VI, 398.

en sus componentes, sino en la vida que cada uno se ve obligado a construir dentro de la circunstancia que le ha tocado.

Nuestra vida es lo único que tenemos, lo que somos. Vivir consiste en encontrarse, sin elección previa, teniendo que existir en un “ahí” concreto, inexorable, que incluye un contorno material y social. Ese contorno es la circunstancia, eso “otro” respecto de sí, lo distinto, ajeno y anterior al propio yo. Precisamente por ser alteridad, la circunstancia no admite una actitud de simple pasividad. El hombre no forma parte de ella sin más, sino que se halla siempre ante ella, fuera de ella. Por este motivo, vivir implica la necesidad de actuar para que la circunstancia no nos desborde ni destruya, y es por eso que aparece ante nosotros como asunto a resolver. La vida nos es dada, sí, pero no de forma acabada, como algo ya hecho, sino que se presenta como una tarea a resolver, como un hacer que cada quien debe realizar para ser sí mismo<sup>38</sup>.

#### 4. Vida y existencia

El recorrido realizado permite constatar que, más allá de las declaraciones explícitas de Ortega contra Kierkegaard, existen puntos de convergencia y distanciamiento que iluminan, desde perspectivas complementarias y también opuestas, la comprensión que cada uno tiene respectivamente de la vida y la existencia. En efecto, cuando se contrasta la noción orteguiana de vida como realidad radical con la concepción kierkegaardiana del sí mismo como devenir libre, se advierte que ambos pensadores buscan rescatar la individualidad del existente frente al intelectualismo de la abstracción, aunque lo hacen desde horizontes filosóficos y exigencias espirituales que no coinciden.

La vida, tal como la piensa Ortega, constituye el principio que ningún análisis puede presuponer ni reemplazar. La vida es un estar arrojado en una circunstancia que no se elige y que, sin embargo, reclama una obra propia. Esta condición dual, que hace del hombre un ser que recibe su punto de partida, pero debe configurarlo mediante sus decisiones, introduce una dimensión activa y creadora que define la estructura del vivir. El yo circunstanciado no es una sustancia fija, tampoco un mero resultado del entorno, sino un proyecto que se enfrenta constantemente con los límites y posibilidades que el mundo ofrece<sup>39</sup>. El individuo se descubre en medio de una trama de creencias, ideas

<sup>38</sup> No se trata, para el filósofo español, de un simple vivir ni de un mero prolongarse en la existencia, sino de vivir una vida comprometida, en su esencia, entregada a ser uno mismo. Cfr. Antonio GUTIÉRREZ POZO, “La muerte como creación. La interiorización vitalista de la muerte en la vida en la filosofía de Ortega y Gasset”, *Claridades. Revista de filosofía*, 12, 1 (2020), p. 133.

<sup>39</sup> Entre las múltiples posibilidades que la circunstancia ofrece al yo, el individuo, en su búsqueda por cumplir su proyecto vital, debe elegir, entre todo lo que puede hacer, aquello que efectivamente le corresponde. Cfr. Mora PERPERE VIÑUALES, “La posibilidad de una ética de la situación en la filosofía de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 40 (2020), p. 158.

y problemas que lo desbordan y, a la vez, lo interpelan. En ese ámbito, la razón vital busca orientación, claridad y sentido dentro de la oscuridad de la existencia concreta. La vida se constituye así como un quehacer, un esfuerzo de interpretación y apropiación de una circunstancia que siempre excede al sujeto<sup>40</sup>.

Por su parte, Kierkegaard presenta una ontología del existir que desplaza toda primacía sistemática de la esencia hacia la interioridad y el movimiento. Su análisis del devenir conduce a entender la existencia como dialéctica de posibilidad y realidad bajo el signo irreductible de la libertad. El sí mismo, lejos de cualquier determinación necesaria, se define como ese punto en que lo posible se actualiza en un acto que no deriva de ninguna cadena causal exterior. El individuo se enfrenta a su propio no-ser, a la apertura infinita de posibilidades, y desde esa indeterminación funda su ser mediante un acto libre. La existencia, por lo tanto, no constituye un dato dado ni una situación simplemente recibida, sino una tarea absoluta que carece de mediación objetiva. La interioridad, la pasión y la decisión otorgan al sujeto la responsabilidad total de su propio devenir. La verdad del individuo no reside en un contenido universal sino en la forma singular de apropiarlo.

El contraste entre ambas posiciones revela afinidades y divergencias fundamentales. Ortega y Kierkegaard coinciden en que la existencia individual no puede quedar absorbida por abstracciones, categorías lógicas o sistemas intelectuales que anulen el carácter radical del vivir<sup>41</sup>. Coinciden también en la necesidad de rescatar lo singular frente a las pretensiones de universalidad de los discursos racionalistas. Sin embargo, coinciden por razones distintas. Ortega afirma la vida como origen y horizonte del pensamiento filosófico, mientras que Kierkegaard afirma la existencia como ámbito irreductible de la libertad y la interioridad. Para Ortega, el núcleo de la vida es la circunstancia y la tarea de orientarse en ella mediante una razón vital que se esfuerza por esclarecer el propio vivir<sup>42</sup>. Para Kierkegaard, el núcleo de la existencia es la libertad absoluta que inaugura al individuo como posibilidad que se realiza o fracasa en su relación con lo absoluto. Ortega contempla la circunstancia

<sup>40</sup> Para Ortega, el quehacer no consiste en hacer cualquier cosa, sino en realizar nuestra vocación y ser propiamente quienes somos. Es un descubrimiento tanto intelectual como ejecutivo del llamado más hondo y auténtico de nuestra vida. Cfr. David Antonio YÁÑEZ BAPTISTA, "Platón desde Ortega: la interpretación tragicómica de la vida", *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, 3 (2017), p. 195.

<sup>41</sup> A este respecto, es famosa la metáfora que emplea el filósofo español: "La razón pura no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquella". *Es tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria*", José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 592.

<sup>42</sup> La ontología de Ortega se orienta cada vez más hacia una nueva antropología fundada en el conocimiento que el hombre ha de tener de sí mismo. Cfr. José Ramón CARRIAZO RUIZ, *Ortega. Vida, obras, leyendas*. Madrid: Cátedra, 2023, pp. 263-264.

como hecho insuperable que condiciona y configura el drama de cada vida. Kierkegaard contempla el instante de la libertad como comienzo absoluto que no depende de ninguna condición previa.

Aun así, las diferencias no agotan las resonancias. La visión orteguiana de la vida como proyecto abierto presenta afinidades con la concepción kierkegaardiana del devenir como tránsito que nunca se halla acabadamente cumplido. La vida es, en Ortega, un hacerse, una obra que el individuo se ve obligado a realizar; el sí mismo kierkegaardiano es, en su raíz, un movimiento que nunca se fija de una vez por todas. En ambos casos, la subjetividad aparece como una realidad en tensión, expuesta al riesgo y obligada a resolver un conflicto fundamental. La vida exige decisiones que delinear el destino del individuo; la existencia exige decisiones que determinan la actualización de la posibilidad. Ninguno de los dos pensadores concibe al yo como una esencia acabada. En Ortega, el yo se encuentra siempre ante un mundo<sup>43</sup> que lo supera y al que debe responder; en Kierkegaard, el yo se encuentra siempre ante sí mismo, ante su propia interioridad, y debe decidirse<sup>44</sup>.

La distancia decisiva emerge, sin embargo, en el estatuto de la razón y en la interpretación del límite. Para Ortega, el límite de la razón constituye un momento de la vida que debe pensarse y asumirse sin que ello implique renunciar a la claridad racional. El fracaso de la razón no constituye un dato absoluto, sino un punto de partida para elaborar una razón vital que piense desde la vida y para la vida. En Kierkegaard, la quiebra de la razón se inscribe en la estructura misma de la existencia y abre hacia la dimensión religiosa, donde la verdad se convierte en un salto apasionado que no admite mediaciones<sup>45</sup>. Ortega busca una razón que acompañe a la vida en su tarea de orientarse en el mundo; Kierkegaard busca una verdad que solo puede alcanzarse mediante una decisión absoluta que redefine por completo la existencia. Para Ortega, la vida necesita comprensión; para Kierkegaard, la existencia necesita decisión.

<sup>43</sup> “Vivir es encontrarme en el mundo. Si me encontrase, por lo pronto, sólo conmigo, yo existiría, pero ese existir no sería un vivir –sería el existir meramente subjetivo del idealismo”, José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, VIII, 362.

<sup>44</sup> Este contraste entre ambos pensadores constituye un núcleo decisivo que merece un estudio específico, tarea que procuraremos desarrollar en un próximo trabajo sobre subjetividad e intersubjetividad. Por ahora, basta señalar de forma concisa que, mientras Kierkegaard permanece sujeto a la interioridad, Ortega introduce de manera esencial una otredad, un mundo circundante, un entorno que se integra y se reconduce hacia la vida. Cfr. Leopoldo SANTOS BÁEZ, “Entre la vida y la existencia: el diálogo de Ortega y Gasset con Heidegger en torno al otro”, *Stoa*, 7, 14 (2016), p. 56.

<sup>45</sup> “Todo movimiento hacia lo infinito se efectúa por la pasión y ninguna reflexión puede producir un movimiento. Aquí estriba el salto perpetuo en la vida, que es el que explica el movimiento, mientras la mediación es una quimera”, Søren KIERKEGAARD, *Temor y temblor*. Madrid: Gredos, 2010, p. 560.

Conviene añadir, sin embargo, que la interpretación orteguiana del cristianismo kierkegaardiano como irracionalismo parece apoyarse en una lectura parcial del corpus del pensador danés. Kierkegaard no pretende anular la razón ni desacreditar su legitimidad, sino delimitar su alcance frente al acto de libertad que constituye el núcleo de la existencia. Su crítica no niega la razón, sino que reconoce un ámbito que esta no puede producir ni garantizar. En este sentido, la dialéctica entre posibilidad y realidad no expresa una huida de la racionalidad, sino la afirmación de que el acto por el cual el individuo se decide a sí mismo pertenece a un orden que no se deja reducir a demostraciones conceptuales<sup>46</sup>. La severidad de la objeción orteguiana que atribuye a Kierkegaard una fe edificada sobre el fracaso del pensar pierde fuerza cuando se considera la complejidad con que el danés examina la interioridad, sin pretender que la razón se anule, sino que permanezca en su lugar propio. La distancia declarada por Ortega podría deberse, al menos en parte, a su escaso contacto directo con la articulación interna de los textos kierkegaardianos, cuya intención no es sustituir la razón, sino mostrar los límites desde los cuales la libertad adquiere realidad<sup>47</sup>.

No obstante estas discrepancias, el diálogo entre ambos permite iluminar de manera más amplia la condición humana. La vida como circunstancia y la existencia como libertad describen dos dimensiones que no se excluyen necesariamente. La circunstancia señala la facticidad en la que la libertad debe actuar, mientras que la libertad señala la capacidad del individuo para no quedar totalmente determinado por esa facticidad. El hombre, tal como se presenta en Ortega, es un ser arrojado al mundo que debe hacerse cargo de él; el hombre, tal como se presenta en Kierkegaard, es un ser que se inaugura en el acto libre con que se hace a sí mismo. La conjunción de ambas perspectivas ofrece una imagen compleja y rica del sujeto, un ser situado y, a la vez, un ser abierto; un ser condicionado y, al mismo tiempo, un ser capaz de crear su propio destino.

En este sentido, la existencia kierkegaardiana y la vida orteguiana pueden entenderse como dos modos en ciertos aspectos complementarios de describir la experiencia humana fundamental. La vida señala el aquí y ahora que

---

<sup>46</sup> Y es que el pensamiento no alcanza el acto de libertad, su realidad, sino únicamente el plano de la posibilidad; por ello, según la concepción kierkegaardiana, se sitúa en el terreno de la indiferencia: “La reflexión es la posibilidad de la relación. Esto también puede ser expresado como sigue: la reflexión es desinteresada”, Søren KIERKEGAARD, “Johannes Climacus, or *De omnibus dubitandum est*”, en *Kierkegaard's Writings*. Princeton: Princeton University Press, 1987, VII, p. 170. Traducción propia.

<sup>47</sup> Como es sabido, Unamuno fue uno de los primeros pensadores en introducir la obra de Kierkegaard en España y en destacar su dimensión existencial. Es muy probable que la imagen del pensador danés que tiene Ortega provenga, en buena medida, de esa recepción e interpretación unamuniana. Cfr. José Luis VILLACAÑAS, *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2023, p. 254, nota al pie.

configura cada existencia; la existencia señala el movimiento interior que actualiza la posibilidad en acto. La vida pone ante nosotros el mundo; la existencia pone ante nosotros nuestra propia libertad. La vida recuerda que no elegimos las condiciones iniciales; la existencia recuerda que, aun así, debemos elegir. El encuentro entre ambas filosofías no culmina en una síntesis, pero tampoco en una incompatibilidad absoluta. Más bien traza un espacio de reflexión donde pensar al hombre como tarea, como proyecto, como drama, como devenir.

Esta complementariedad sin fusión constituye, quizás, la contribución más significativa del diálogo entre Ortega y Kierkegaard, al mostrar que la comprensión del ser humano exige atender simultáneamente a la facticidad que lo sitúa y a la libertad que lo constituye. La vida y la existencia aparecen, así, como dos nombres de una misma realidad, la del ser humano que, arrojado al mundo y confrontado con sus límites, se halla obligado a hacerse a sí mismo mediante actos que nunca están del todo determinados ni del todo garantizados<sup>48</sup>. En ese intersticio entre el mundo que nos precede y la libertad que nos inaugura se despliega el drama entero de la vida y la existencia humana. ●

---

<sup>48</sup> Bien lo expresa el filósofo español cuando escribe: “La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*”, José ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, VI, 65.

## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BINETTI, María José (2017): "El devenir de un dios virtual: Kierkegaard en el horizonte post-teológico", *Revista de Filosofía Moderna e Contemporânea*, 5, pp. 171-192.
- CARRIAZO RUIZ, José Ramón (2023): *Ortega. Vidas, obras, leyendas*. Madrid: Cátedra.
- DOBRE, Catalina Elena (2014): "Søren Kierkegaard y la reconstrucción de la filosofía mediante la duda subjetiva y la repetición a partir del escrito *De omnibus dubitandum est*", *Tópicos. Revista de Filosofía*, 47, pp. 25-52.
- GUTIÉRREZ POZO, Antonio (2020): "La muerte como creación. La interiorización vitalista de la muerte en la vida en la filosofía de Ortega y Gasset", *Claridades. Revista de filosofía*, 12, 1, pp. 107-135.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2011): *Ciencia de la lógica*, I. Madrid: Abada / UAM.
- KIERKEGAARD, Søren (1972): *Mi punto de vista*. Buenos Aires: Aguilar.
- KIERKEGAARD, Søren (1980): "The Sickness unto Death. A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening", en *Kierkegaard's Writings*. Princeton: Princeton University Press, vol. XIX.
- KIERKEGAARD, Søren (1987): "Johannes Climacus, or *De omnibus dubitandum est*", en *Kierkegaard's Writings*. Princeton: Princeton University Press, vol. VII.
- KIERKEGAARD, Søren (2004): *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Trotta.
- KIERKEGAARD, Søren (2007): *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Madrid: Trotta.
- KIERKEGAARD, Søren (2009): *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- KIERKEGAARD, Søren (2010): *Diapsálmata*. Madrid: Gredos.
- KIERKEGAARD, Søren (2010): *Referencia acerca del matrimonio en respuesta a algunas objeciones*. Madrid: Gredos.
- KIERKEGAARD, Søren (2010): *Temor y temblor*. Madrid: Gredos.
- KIERKEGAARD, Søren (2012): *El instante*. Madrid: Trotta.
- KIERKEGAARD, Søren (2022): *Diarios*, VIII. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- MALISHEV, Mijail y HERRERA GONZÁLEZ, Julián (2010): "José Ortega y Gasset: La metafísica existencial de la vida", *Eidos*, 12, pp. 214-235.
- NIGRIS, Francesco de (2012): "La razón vital de J. Ortega y Gasset y la analítica existencial de M. Heidegger", *Ideas y Valores*, 61, 148, pp. 115-129.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- PERPERE VIÑUALES, Mora (2020): "La posibilidad de una ética de la situación en la filosofía de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, 40 (2020), pp. 157-165.
- RUMAYOR, Miguel (2015): "El Yo y la intimidad en Ortega y Gasset", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 32, 1, pp. 161-182.
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín (2016): "Ortega y Hegel. La interpretación de la historia y sus trampas", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 67, pp. 57-72.
- SANTOS BÁEZ, Leopoldo (2016): "Entre la vida y la existencia: el diálogo de Ortega y Gasset con Heidegger en torno al otro", *Stoa*, 7, 14, pp. 53-73.
- STEWART, Jon (2003): *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*. New York: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Mark C. (2000): *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*. New York: Fordham University Press.
- VILLACAÑAS, José Luis (2023): *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar Editor.
- YÁÑEZ BAPTISTA, David Antonio (2017): "Platón desde Ortega: la interpretación tragicómica de la vida", *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, 3, pp. 191-209.
- ZAMORA BONILLA, Javier (2024): *Ortega y Gasset: un pensatore per l'Europa*. Catania: Edizioni Bonanno.