Revista de Estudios Orteguianos

31
2015

Revista de Estudios Orteguianos

Director
Javier Zamora

Gerente
Carmen Asenjo

Redacción
Enrique Cabrero, Iván Caja,
Isabel Ferreiro, Felipe González Alcázar

Consejo Editorial
José María Beneyto Pérez, Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo,
Adela Cortina Orts, Juan Pablo Fusi Aizpurúa,
Gregorio Marañón Bertrán de Lis, Jacobo Muñoz Veiga,
Andrés Ortega Klein, Fernando Rodríguez Lafuente,
Concha Roldán Panadero, Jesús Sánchez Lambás,
José Juan Toharia Cortés, José Varela Ortega,
Fernando Vallespín Oña

Consejo Asesor
Enrique Aguilar, Paul Aubert, Marta Campomar,
Helio Carpintero, Pedro Cerezo, Béatrice Fonck, Ángel Gabilondo,
Luis Gabriel-Stheeman, Javier Gomá, Domingo Hernández, José Lasaga,
Thomas Mermall (†), José Luis Molinuevo, Ciriaco Morón, Javier Muguerza,
Juan Manuel Navarro Cordón, Nelson Orringer, José Antonio Pascual,
Ramón Rodríguez, Jaime de Salas, Javier San Martín, Ignacio Sánchez Cámara

PUBLICACIÓN SEMESTRAL

Revista de
Estudios Orteguianos

31

2015

Redacción, Administración y Suscripciones
Centro de Estudios Orteguianos
Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón
Fortuny, 53. 28010 Madrid
Teléf.: (34) 91 700 41 39 Fax: (34) 91 700 35 30
Correo electrónico: estudiosorteguianos.secretaria@fogm.es
Web: http://www.ortegaygasset.edu

© Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón, 2015

Diseño y maquetación: Vicente Alberto Serrano

Diseño de cubierta: Florencia Grassi

Esta revista ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte en 2015

ISSN: 1577-0079
Depósito Legal: M. 43.236-2000
Advantia Comunicación Gráfica, S. A.
C/ Formación, 16. Pol. Ind. Los Olivos
28906 Getafe (Madrid)
Impreso en España

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta publicación, incluido el diseño de la maqueta y cubierta, su inclusión en un sistema informático, su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, registro u otros métodos, sin el permiso por escrito de los titulares del Copyright.

Sumario

Número 31. Noviembre de 2015

Documentos de archivo

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

Notas de trabajo para el artículo "La poesía de Ana de Noailles".
José Ortega y Gasset

Edición de
Isabel Ferreiro Lavedán y Felipe González Alcázar 5

Itinerario biográfico

La relación de Ortega y Revista de Occidente *con* The Dial *(1924-1927).*
Margarita Garbisu 23

Artículos

Riva-Agüero, ¿precursor de Ortega?
Jorge Wiesse Rebagliati 71

Reflexiones sobre la cultura burguesa. La ética de José Ortega y Gasset.
Lior Rabi 91

Sobre la interpretación del concepto orteguiano de "vocación".
Rodolfo Gutiérrez Simón 115

La escuela de Ortega

Luis Abad Carretero: filósofo del instante.
Presentación de Ricardo Tejada 143

Ortega por dentro.
Meditación sobre Ortega.
Luis Abad Carretero 149

Reseñas

La técnica y sus vacíos. Domingo Hernández Sánchez 165
(José Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración,* edición de Antonio Diéguez Lucena y Javier Zamora Bonilla)

La misión de la Universidad según Ortega y Gasset.
Vicente José Nebot Nebot 169
(José Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad,* edición de Santiago Fortuño Llorens)

Ortega y la mirada burguesa. Jaime de Salas 172
(Jacobo Muñoz, *El ocaso de la mirada burguesa*)

Tesis doctorales

Vital humanism: Thomas Mann, Jose Ortega y Gasset, and the revolt against decadence in self-nation-Europe, 1900-1949.
Peter Gordon Mann 175

A la Altura de los Tiempos. La Revolución de los Claveles según la perspectiva orteguiana.
Gonzalo Miguel González 176

Bibliografía Orteguiana, 2014

Enrique Cabrero Blasco 179

Relación de colaboradores 191
Normas para el envío y aceptación de originales 193
¿Quién es quién en el equipo editorial? 199
Table of Contents 203

Sobre la interpretación del concepto orteguiano de "vocación"

Rodolfo Gutiérrez Simón

Resumen
El presente trabajo pretende poner en cuestión algunas interpretaciones generalizadas en torno a la ética de la vocación de Ortega y Gasset. Así, se expondrán aquellos puntos de su obra que permitan una adecuada comprensión del concepto, para, en primer lugar, cuestionar algunas exégesis que se han hecho sobre su filosofía; y con objeto, en segundo lugar, de apoyar ciertas posturas en algunos debates, como la posibilidad de la existencia, en el marco teórico orteguiano, de vocaciones perversas; o la imposible equivalencia entre autenticidad y bondad.

Palabras clave
Ortega y Gasset, ética, vocación, interpretación, valores

Abstract
The aim of this paper is to discuss some interpretations about the "ethics of vocation" in Ortega y Gasset's philosophy. So, essential points of view in Ortega´s works will be explained to get an accurate comprehension of the concept "vocation". Afterwards some interpretations which were done by critics will be questioned. Finally, this paper will support some points of view on different discussions as the posibility of perverse-vocation existence in the orteguian view of ethics or a non-equivalency between autenticity and goodness.

Keywords
Ortega y Gasset, ethics, calling, exegese, values

1. Significado y presencia en la obra de Ortega

1.1. Una mecánica en el pensamiento de Ortega

En la disputa a propósito de la sistematicidad o no del pensamiento orteguiano suele ignorarse una consideración tan sutil como crucial. Solemos entender por *sistemático* todo pensamiento en el que las ideas se despliegan a partir de una sola de manera coherente y lógica. Tal cosa nos parece correcta. Sin embargo, es también un lugar común que un pensamiento sistemático ha de responder a un estilo, el cual vendría caracterizado por el uso de conceptos técnicos seguidos de definiciones precisas y asépticas; por la organización de los escritos en capítulos, epígrafes, parágrafos y cualquier otro tipo de subdivisión; etc. Esto nos parece erróneo, y muy especialmente en el pensamiento de Ortega. No es el fin del presente trabajo mostrar con precisión

que su obra es *estrictamente sistemática* en el primer sentido de los que aquí hemos mostrado; sin embargo, es interesante para el desarrollo de esta investigación destacar que el pensamiento del filósofo madrileño se desarrolla de manera paralela en cuanto a su estructura en los ámbitos de la *estética* y de la *ética*, lo cual ha de ser síntoma inequívoco de que hay, cuando menos, una cierta voluntad de sistema en su pensamiento.

El texto esencial para mostrar que se da en el autor una manera *mecánica* de pensar es *Estética en el tranvía*. En concreto, y a fin de detenernos lo menos posible en este punto inicial, creemos que es aclarador el pasaje siguiente:

> No, no; el deber no es único y genérico. Cada cual traemos el nuestro inalienable y exclusivo. Para regir mi conducta Kant me ofrece un criterio: que quiera siempre lo que otro cualquiera puede querer. Pero esto vacía el ideal (…). Yo no puedo querer plenamente sino lo que en mí brota como apetencia de toda mi individual persona. (…) Como en belleza, así en ética (II, 181)[1].

No es el único lugar donde encontramos la idea en cuestión (que ya Aranguren sostuvo)[2], aunque quizá sí el más explícito. En cualquier caso, esta misma mecánica en el pensamiento ético y en el estético viene a sumarse a la indisoluble relación entre la ética orteguiana y su metafísica. Justamente esa es la tesis que maneja Aranguren y que mantiene Cerezo: metafísica, ética y estética se vinculan de manera patente[3].

1.2. El punto de partida: la ética de la vocación como crítica

"Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo" (I, 757). La conocida expresión orteguiana, además de condensar buena parte de su filosofía, es parte de la biografía de Ortega y Gasset. En lo que respecta a nuestro tema, Ortega hubo de enfrentarse a dos tendencias preponderantes en su momento, tanto en metafísica como en ética: el utilitarismo y el idealismo subjetivista[4]. De este modo, el planteamiento del concepto de *vocación* se ubica en una ética que tiene por causa buscar salida a dos grandes corrientes que,

---

[1] Citamos a ORTEGA siguiendo sus *Obras completas*, 10 volúmenes. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010, indicando en romanos el volumen y en arábigos las páginas.

[2] José Luis ARANGUREN, *La ética de Ortega*, 3.ª ed. Madrid: Taurus, 1966, p. 55.

[3] Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984, por ejemplo en la p. 356.

[4] Aquí nos vamos a referir sólo al aspecto ético, que es el que nos interesa. No obstante, una muestra de que Ortega construye su filosofía en general intentando evitar el subjetivismo la encontramos en José LASAGA MEDINA, "Del deber a la ilusión. (Notas para una ética de Ortega)", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 10 (1994), p. 161.

en opinión del filósofo, se encontraban en una vía muerta. No podemos detenernos aquí en explicar los entresijos de estas posturas –por otra parte, bien conocidas–, ni tampoco mostrar pormenorizadamente la crítica orteguiana a las mismas. Sin embargo, trataremos de ilustrar a grandes rasgos el posicionamiento de Ortega respecto a la ética, dejando intuidos los puntos de divergencia ante las otras posiciones.

Frente al cálculo utilitarista en busca del mayor bien para el mayor número y frente al rígido y, en definitiva, abstracto imperativo idealista-kantiano, Ortega tratará de elaborar una posición ética que se base en conceptos como la *magnanimidad*. Su idea general es la siguiente: "No midamos, pues, a cada cual sino consigo mismo: lo que es como realidad con lo que es como proyecto. «Llega a ser el que eres». He ahí el justo imperativo" (II, 181). Es en esta medida que podemos considerar la suya una ética *pindárica*.

Ferrari Nieto ha expresado de forma clara cómo el rechazo de la moral utilitarista es un punto de partida de la filosofía que vamos a trabajar aquí: tal autor se refiere al ideal moral de la vocación y del ideal pindárico como "una *purificación* de la herencia ética recibida, que exige primero acabar con toda moral utilitaria o con el uso utilitarista de cualquier moral"[5]. A propósito de la diferencia entre los planteamientos de Ortega y los de la filosofía kantiana, *Conversación en el* golf *o la idea del dharma* resulta ser un texto muy poco citado y, sin embargo, esencial para una buena intelección de lo que aquí tratamos de mostrar como punto de origen del pensamiento ético orteguiano:

> Es un error considerar la moral como un sistema de prohibiciones y deberes genéricos, el mismo para todos los individuos. Eso es una abstracción. Son muy pocas, si hay algunas, las acciones que están absolutamente mal o absolutamente bien. La vida es tan rica en situaciones diferentes, que no cabe encerrarla dentro de un único perfil moral (II, 524)[6].

En buena medida entendemos ahora que es en esta clase de postura en la que piensa Ortega cuando critica el poder que en el ámbito social y moral ha tenido ese género de cosificación del pensamiento que denomina *frases* y que en modo alguno son compatibles con la riqueza de la realidad (cfr. II, 593-601), a excepción de su papel como guías. Max Stern es bien claro: "Si Ortega fuese el autor de una filosofía moral, no cabe ninguna duda de que la suya habría sido una ética antikantiana, desentendida por completo de todo ideal de

[5] Enrique FERRARI NIETO, "Circunstancia y vocación: apuntes de Ortega para una biografía", *Anuario Filosófico*, XLII/3 (2009), p. 610.

[6] Se equivoca, pues Anselmo MATAIX en "Ética y vocación en J. Ortega y Gasset", *Stromata. Ciencia y fe*, XXII (1966), p. 29.

fundamentación y hostil a todo universalismo moral"[7]. Nos parece aceptable la influencia de Brentano en este punto, ya que considerará a la ética kantiana como "manifiesta ficción"[8]. En suma, para Ortega "El mandato ético impera sobre cualquier posibilismo, sobre cualquier adecuación a la norma moral, social, incluso legal"[9].

Hasta aquí no hemos dicho nada que no se haya indicado con anterioridad: que el surgimiento del pensamiento ético de Ortega apoya un pie en la crítica al utilitarismo y al idealismo. Sin embargo, consideramos que su concepción ética apoya el otro pie en diferente crítica: la que dirige hacia una forma de vida individual y política imperante en su momento –y que, por tanto, es también su *circunstancia*. Así, señala en *Kant*: "Hoy, (…) nos sorprende hallar que en el hombre de aspecto más tranquilo truena una remota tormenta abisal, una congoja profunda. La forma de la vida ha cambiado mucho más que sus contenidos: hoy es inminencia, improvisación, acritud, prisa y aspereza" (IV, 257). Consideramos que esa situación del hombre contemporáneo es una de las causas que moverán al filósofo a articular una ética que, respondiendo a la realidad perceptible, tomará como aspecto central la noción de *proyecto*, justamente orientada a combatir la improvisación.

La anterior observación nos permitía ver que la forma de vida individual imperante a comienzos del siglo XX daba motivos a Ortega para proponer una ética diferente a las usadas. Pero también la vida política le ofreció motivos para ello. El texto clave en este punto nos parece *La rebelión de las masas*, concretamente cuando afirma que el Poder público, el Gobierno, "vive al día (…) vive sin programa de vida, sin proyecto. No sabe dónde va porque, en rigor, no va, no tiene camino prefijado, anticipado" (IV, 401). Son esta clase de problemas los que creemos que trata de combatir con nociones como la de *vocación*, y nos resulta notorio que, hasta hoy, sólo se haya atendido a la crítica del utilitarismo y las posturas deontológicas como origen de la ética orteguiana.

1.3. Algunos conceptos fundamentales

Aunque no podemos detenernos pormenorizadamente en la exposición de lo que el concepto *vocación* significa para Ortega (nuestro propósito, no lo olvidemos, es matizar la interpretación que sobre tal concepto se ha llevado a cabo), debemos afirmar que la noción que ahora nos ocupa es *nuclear* en su obra:

---

[7] Max STERN, "Sobre la filosofía moral de Ortega y las dificultades de su recepción", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 7 (1993), p. 139.

[8] Franz BRENTANO, *El origen del conocimiento moral*. Madrid: Tecnos, 2002, p. 18.

[9] Carlos Enrique GARCÍA LARA, *Ortega y el psicoanálisis: el yo necesario y la ética del deseo*. Alicante: Universidad de Alicante, 1997, p. 233.

si bien es cierto que le costó darle una formulación precisa, una vez alcanzada ésta, no varió demasiado en los escritos posteriores. En cualquier caso, es ineludible que hagamos un breve repaso en torno a *parte* de esta terminología, a veces limitándonos a una mera enunciación.

a) *Vocación*. Ortega nos presenta este concepto en múltiples ocasiones, si bien es cierto que no siempre en el sentido que nos interesa abordar: el aspecto técnico. Según éste, podríamos entender la vocación como "un mandamiento de inquietud, de ensayo y creación" (II, 525); pero esto no nos explica demasiado. Más clara es esta definición, casi canónica: "Esta llamada hacia un cierto tipo de vida o, lo que es igual, de un cierto tipo de vida hacia nosotros, esta voz o grito imperativo que asciende de nuestro más íntimo fondo es la vocación" (V, 298). De esta forma, a la vista de los distintos programas vitales posibles, "una voz extraña, emergente de no sabemos qué íntimo secreto fondo nuestro, nos llama a elegir uno de ellos y excluir los demás. Todos, conste, se nos presentan como posibles –podemos ser uno u otro–, pero uno, uno sólo se nos presenta como lo que tenemos que ser"; a lo que añade que esa voz extraña es "el ingrediente más extraño y misterioso del hombre" (VI, 482). Para entenderlo hay que partir de un aspecto bien conocido del pensamiento orteguiano: que la vida es la realidad radical (VI, 47), y que nos es dada, pero no nos es dada hecha (cfr. V, 297). Este camino por recorrer, sin embargo, no es plenamente libre. En efecto, la circunstancia ofrece al viviente tanto los límites de lo que puede hacer (II, 736) como las posibilidades (siempre en plural)[10] para ello, pues "no hay un vivir abstracto" (V, 124). Ahora bien, y con esto entramos en la parte crucial de la cuestión: ¿cuál de entre todas las posibilidades habremos de elegir? La que nuestra vocación nos vaya indicando como más apropiada en la circunstancia (V, 86). En este sentido, habrá que entender por vocación no sólo, como es usual, "una forma genérica de la ocupación profesional y del *curriculum* civil, sino (…) un programa íntegro e individual de existencia", lo que permite decir a Ortega que "nuestro yo es nuestra vocación" (V, 126).

Hay que advertir que la noción de *vocación* se encuentra en íntima relación con la de *destino*. Respecto a éste, baste por ahora esta definición: "El destino no consiste en aquello que tenemos ganas de hacer; más bien se reconoce y muestra su claro, rigoroso perfil en la conciencia de *tener* que hacer lo que no tenemos ganas" (IV, 439).

Es imprescindible advertir, de inicio, que la vocación es *estrictamente individual*; es decir, que la vocación de cada individuo es suya y sólo suya, siendo la

[10] Cfr. Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, p. 155.

de cada cual diferente a las demás: "lo bueno en un hombre es malo en otro (…). Pues bien; yo creo que no sólo cada oficio, sino cada individuo, tiene su decencia intransferible y personal, su repertorio ideal de acciones y gestos debidos" (II, 526).

Cabe notar, en esta breve caracterización del concepto, que la vocación es un atributo exclusivamente humano, precisamente porque sólo los hombres tienen que elegir a cada momento lo que serán, teniendo que descubrir el plan mismo, el proyecto mismo de su ser (V, 131). No obstante, Ortega señala dos tipos humanos que parecen carecer de vocación, al menos tal y como ésta se ha caracterizado en lo que tiene de trayectoria y proyecto: el niño (por no tener *centro*: II, 582) y el aventurero (VI, 334-352); por el contrario, el paradigma de hombre que tiene vocación y la asume es el *héroe*, especialmente trabajado en *Meditaciones del Quijote*[11].

b) *Talento*. Pudiera parecer que cumplir con la vocación es ir haciendo lo que a uno *se le da bien*, aquello para lo que se tiene *talento*. Esto, no obstante, sería completamente erróneo: "Ciertamente, sería un error fundamental creer que la vocación de un hombre coincide con sus dotes más indiscutibles (…). A veces, la vocación no va en el sentido de las dotes, a veces va francamente en contra" (V, 134). Esta aclaración es interesante en la medida en que puede darse el caso de un pintor o escritor genial que, sin embargo, no esté siendo fiel a su vocación –lo cual es lo mismo que decir, como aclararemos a continuación, que lleva una vida *inauténtica*.

c) *Autenticidad* e *inautenticidad*. Desde la consideración de Ortega en torno a la vocación, caben dos posibilidades: que ésta se acepte como la vida que ha de llevarse o que no. En el primero de los casos nos encontraremos frente a una vida *auténtica*[12], que asume su destino (algo propio de quien tiene la virtud de la *magnanimidad*, de la que hablaremos después). En palabras de Rodríguez Huéscar: "la *autenticidad*, esa categoría fundamental de la realidad «vida humana», no está dada, sin más, por el hecho de vivir (…). Hay que ganarla, pues, en permanente y siempre renovado esfuerzo"[13]. Pero existe la posibilidad de no aceptar la vocación que se nos propone, caso de la *inautenticidad*. Ésta, a su vez, conoce dos modos: la *falsificación*, que consiste en hacer cualquier cosa (o mu-

---

[11] Cfr. especialmente la "Meditación primera", I, 795-825.

[12] Aunque no podemos detenernos ahora aquí, respecto a la *autenticidad* conviene advertir, como hace Eduardo Álvarez González, que "dicho concepto no se presenta de manera unívoca en el conjunto de su obra, sino que aparece interpretado mediante diversas nociones que no tienen el mismo peso en términos filosóficos y entre las cuales se advierte un grado variable de interconexión" ("El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, 25 (2012), p. 171).

[13] Antonio Rodríguez Huéscar, *Semblanza de Ortega*. Barcelona / Ciudad Real: Anthropos / Diputación Provincial de Ciudad Real, 1994, pp. 204-205.

chas cosas) distinta a la que ha de hacerse ("suplantarse a sí mismo", filisteísmo, V, 126); o bien el mero no-hacer-nada, propio del ocioso –lo cual no deja de ser una *elección* (para más precisiones sobre la elección, cfr. X, 3 y ss.).

Como mostraremos después, estos conceptos (*autenticidad* e *inautenticidad*) resultan esenciales en varia medida, fundamentalmente en dos puntos: en primer lugar, porque ocupan, en la ética orteguiana, los puestos que tradicionalmente ocupaban las nociones de *bueno* y *malo*; y, en segundo lugar, porque la vida auténtica y la inauténtica suelen estar asociadas (salvo intervención del azar, al cual Ortega considera como factor ajeno a nosotros con el que, no obstante, debemos contar en la medida en que se haya producido, esto es, *a posteriori* respecto de su aparición en la vida)[14] a dos modos de vida: la noble y la vulgar. Igualmente, apelando a una nota al pie de *La rebelión de las masas* (IV, 438, n. 1), Ortega contempla la posibilidad de que se pueda ser auténtico (y, por tanto, inauténtico) en partes de nuestro ser.

d) *Esfuerzo deportivo*. Llevar una vida auténtica es tanto como no conformarse con hacer lo estrictamente necesario, sino, en uso de la libertad de que cada uno dispone, tratar de esforzarse, de mejorar, de llevar siempre una vida plena de significado y, en esta medida, salvar la circunstancia. A ese esfuerzo añadido es al que Ortega denomina *esfuerzo deportivo*, contrapuesto al *esfuerzo puro* que no lleva a ninguna parte más que a la melancolía (II, 664). Debemos dejar indicado que en torno a esta cuestión se diferencian las posturas de Aranguren/Cerezo y Lasaga, a propósito de lo cual nos posicionaremos nítidamente en la parte final de este trabajo. Dicho esto, parece aclarador ofrecer la definición que el propio Lasaga aporta de la noción de *esfuerzo deportivo*:

> Mientras que el trabajo es un esfuerzo impuesto por la necesidad y regulado por la utilidad, el deporte supone un esfuerzo libremente asumido y desinteresado. Retiene del juego el hecho de la libre asunción de reglas, sin imposición externa. Se diferencia en que el juego pertenece al lado amable de la vida, mientras que el deporte conlleva riesgos y peligros. El esfuerzo deportivo sintetiza así dos motivos que contienen componentes decisivos de la vida humana: la libertad, apuntado en el ingrediente del juego, y el carácter finito y mortal de la vida humana en el ingrediente del peligro[15].

Con ello creemos que queda bien claro que no hay que entender este *esfuerzo deportivo* como una chuchería o cuestión de ociosidad.

e) *Magnanimidad*. Esta noción, trabajada especialmente en *Mirabeau o el político*, y cuyo opuesto es la *pusilanimidad* (IV, 200), ha de entenderse en su

[14] Cfr. José LASAGA MEDINA, *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma Editores, 2006, p. 243.
[15] *Ibidem*, pp. 109-110.

significado etimológico, esto es, en tanto que grandeza de espíritu. Con este concepto se refiere Ortega, básicamente a una "inagotable energía, la tensión constante de su esfuerzo [del magnánimo], la fertilidad y monumentalidad de sus proyectos, la rapidez, la eficacia con que los ejecutan, la previsión genial de los acontecimientos, la entereza y serenidad con que acogen los peligros, el garbo triunfal de su actitud en todas las circunstancias" (IV, 200). Dicho de una manera quizá más clara, en este caso por parte de Lasaga, "la magnanimidad es el principio ético que se realiza en el cumplimiento de la propia misión, esto es, pre-disposición para el cumplimiento de la vocación en la circunstancia no elegida, aceptación del destino"[16]. Así, aunque el personaje que encarna paradigmáticamente esta virtud es San Mauricio, podemos asimilar esta actitud al ánimo guerrero (cfr. II, 547).

f) *Libertad*. Hemos indicado que la circunstancia posibilita nuestras opciones vitales, pero que, a la vez, las limita. En este sentido, resulta evidente que no tenemos libertad absoluta para hacer lo que nos venga en gana. De esta manera, ¿qué libertad es la que, según Ortega, tenemos cada uno de nosotros de cara a elegir nuestra vida? Podemos advertir que hay dos aspectos en que gozamos de libertad a lo largo de nuestra trayectoria vital, siempre según el autor. En primer lugar, y fundamental, somos libres para *aceptar o no* el camino que nos marca nuestra vocación. De este modo, está en nuestra mano llevar lo que Ortega denomina, como hemos indicado, una vida *auténtica*. En tal sentido, no sólo gozamos de libertad, sino que *somos necesariamente libres*: que el hombre no sea algo ya, sino que sea perpetua tarea, implica que constantemente ha de elegir, y sólo se puede elegir cuando, habiendo múltiples posibilidades, no tenemos que optar obligatoriamente por una o por otra. Hay que advertir, acaso de pasada, que el tema de la elección lo trabaja Ortega particularmente referido al amor, si bien es cierto que sus conclusiones son extrapolables a nuestro asunto. Así, señala que "la verdadera elección consiste en no ser capaz de amar más que a determinado ser –es el amor inalienable. En él llega el erotismo a su máxima potencia de delicia y de fatalidad" (II, 728); y, como iremos viendo en el desarrollo de esta investigación, respecto al tema de la elección de nuestro quehacer sólo hay, efectivamente, una *opción correcta*, que radicará en amar un determinado ser: el que tenemos que ser, el que la vocación nos señala.

Hay un segundo sentido en que Ortega habla de libertad, mucho menos mencionado por los estudiosos, si bien es cierto que se sobreentiende. Una vez que aceptamos nuestra vocación –aunque también ocurre si ponemos nuestra vida a otra cosa–, el camino hasta la plenitud es asunto nuestro. En este sentido,

[16] *Ibidem*, p. 104.

la circunstancia propone y nosotros disponemos; o, dicho de otro modo, tenemos libertad para elegir los medios hacia nuestro objetivo vital, habida cuenta de que éstos pasarán a ser parte de nuestro pasado y, en esta medida, de nosotros mismos ("el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene… historia", VI, 73). En esta línea señala Gómez Bosque que la libertad "puede ser definida como el *indeterminismo* en la imaginación de esbozos posibles de ser y en la elección de uno de ellos"[17].

g) *Situación*. Se ha estudiado enormemente la importancia que en Ortega adquiere el concepto de *perspectiva*. Cada perspectiva resulta ser única, un punto exclusivo de apertura al universo. Sin embargo, para nuestros intereses parece crucial hablar, más que de perspectiva, de un concepto complementario[18]: el de *situación* en el sentido en que lo hace el propio Ortega, pero dándole mucha más importancia que él, tal y como hace Rodríguez Huéscar[19], que analiza la cuestión en torno al *aquí*[20] y al *temple*[21]. La idea es sencilla, pero el matiz parece relevante: dos personas que estuviesen (si es que tal cosa fuera posible) en un mismo lugar y en un mismo momento –incluso aunque ellas mismas fueran físicamente idénticas– se encontrarían en una *situación* diferente. Esto es tanto como decir que, ante una misma realidad, percibida desde un mismo sitio, dicha realidad se percibiría de manera diferente, provocaría acciones distintas, etc.: "Yo soy una cierta individualísima presión sobre el mundo: el mundo es la resistencia no menos determinada e individual a aquella presión" (V, 125)[22].

---

[17] Pedro GÓMEZ BOSQUE, *Alma, cuerpo, vocación: reflexiones en torno a la antropología filosófica de Ortega*. Santander: Fundación Marcelino Botín, 1984, p. 42.

[18] Cfr. Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, pp. 101-106.

[19] Especialmente, además de lo que se indica en la cita siguiente, cfr. *La innovación metafísica de Ortega…*, ob. cit., pp. 162-170.

[20] Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Éthos y logos*. Madrid: UNED, 1996, p. 94.

[21] *Ibidem*, p. 161.

[22] Debe constar que este concepto de *situación* (frente al de *perspectiva*) tuvo más influencia de la que a veces se aprecia, debiéndose esto a su transmisión no explícita. Así ocurre, por ejemplo, con García Morente y su *Ensayo sobre la vida privada*, donde mantiene lo que aquí indicamos poniéndolo en relación con el tema crucial de la *elección*: "Yo no puedo confiar a otro el encargo de tomar por mí las resoluciones que constituyen mi vida; pues aun cuando ello fuera por milagro factible, siempre seguiría siendo mía exclusivamente la solución de entregar mi vida a ese otro y también mía la tácita, pero imprescindible repetición constante de esa definitiva dejación" (Manuel GARCÍA MORENTE, *Ensayo sobre la vida privada*. Madrid: Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1992, p. 15).

1.4. Vocación colectiva o generacional

Hemos indicado que, en sentido estricto, la vocación es individual. Sin embargo, no podemos dejar de advertir que esta vocación individual puede serlo de un sujeto *colectivo*[23]. En este sentido, Ortega nos dirá en múltiples ocasiones que cada generación –o, en su caso, cada pueblo– está llamado a llegar a determinada altura, y que, igual que ocurre con los sujetos individuales, existe la posibilidad de que una colectividad lleve una "vida" *falsificada* o *auténtica* (cfr. II, 737 y III, 566).

Sin embargo, no es el anterior el único punto de relación entre colectividad y vocación. Además de ser aquélla parte de la *circunstancia*, hay un momento clave en que el aspecto colectivo se introduce en la vocación. De esta forma, pese a ser, insistimos, individual –en el sentido de que es mía y de nadie más–, la vocación se encuentra configurada por dos tipos de elementos: los que llamaremos *objetivos* y los que podemos llamar *subjetivos*.

Los elementos *objetivos* están ligados con la circunstancia y, concretamente, con la *generación*. Esto es tanto como decir que, siendo miembros de una generación –y de esto nadie escapa, al margen de los caracteres esenciales que ésta presente–, habrá aspectos comunes en todos los individuos que compartan el tiempo vital: algo propio de las generaciones, según Ortega, es producir en los sujetos similares apetencias, anhelos, oficios o terrores (cfr. III, 563-564).

Esto debe conjugarse, sin embargo, con los aspectos *subjetivos*, ahora sí puramente individuales, de la vocación. Ortega suele recurrir al mismo ejemplo para explicar este punto. Podemos tener por vocación ser médico, habiendo aspectos generales que todo galeno ha de cumplir para ser tal (aspecto *objetivo*): por ejemplo, ser licenciado en medicina. Sin embargo, nadie es médico en abstracto[24], sino que cada doctor aporta su peculiar personalidad y conducta al modo de ejercer su profesión (se aprecia aquí el interés que Ortega tiene por diferenciar la *vocación* de la *carrera*)[25]. De esta manera, por más que el sujeto no pueda desprenderse de su mundo circundante, la vocación ha de estar (de hecho, está) dotada del carácter individual que hemos tratado de presentar. A ello hay que añadir que cada uno tiene sólo una vocación, aunque ésta sea *poliédrica* (V, 301). Con esto queremos decir que un sujeto puede estar llamado a ser médico, y *a la vez* padre de familia, marido adúltero y excelente narrador. Dicho de otra forma, todos estos aspectos han de configurar la trayectoria ideal de un individuo, y la trayectoria es una sola.

---

[23] Cfr. Pedro Gómez Bosque, *Alma, cuerpo, vocación…*, ob. cit., p. 55.
[24] Nótese la similitud con V, 124.
[25] Cfr. "Sobre las carreras", V, 297-311.

1.5. La naturaleza de la vocación

Hemos mostrado brevemente en las páginas anteriores qué entiende Ortega por vocación: el ideal perfil que tendría nuestra vida auténtica y que nos llevaría a cumplir el imperativo pindárico de llegar a ser el que hay que ser y aún no somos. Sin embargo, hay dos cuestiones que debemos, al menos, mencionar para poder desarrollar nuestra investigación: de dónde procede esa llamada y cuál es su naturaleza. En este trabajo sólo vamos a analizar el segundo; el primero de ellos, al margen de algunas notas que proporcionamos más abajo, habrá de conformar una investigación paralela a la presente, mucho más polémica y crítica con el propio Ortega y Gasset[26].

Debemos empezar señalando lo que la vocación *no es*. Algunos estudiosos se han referido a ella como *voz de la conciencia*[27]. Esta idea se entiende fácilmente, pero nos parece que es extremadamente errónea. En primer lugar, el mero uso de la palabra "conciencia" se presta a ambigüedad por su trayectoria en el ámbito de la filosofía. En segundo lugar, nada más lejos de ser la vocación una voz, por mucho que "llame"; si tuviera que asemejarse a algo sería a un *sentimiento* en el sentido usual de la palabra[28]. Y en tercer lugar, y más grave, la vocación no procede de la interioridad a que la *voz de la conciencia* parece aludir: muy al contrario, consideramos, como justificaremos debidamente en el futuro trabajo al que aludíamos, que la interpretación más adecuada de Ortega –al margen de que su pensamiento respecto a este asunto sea, tal y como nosotros consideramos, erróneo– ubica el origen de la vocación en la *circunstancia*, que es, por definición, lo más otro que la conciencia del individuo.

Dicho lo anterior, ¿qué naturaleza tiene la vocación, cuál es su carácter? Poco se ha escrito sobre esto, y, al no ser el núcleo de nuestra investigación, no podemos detenernos demasiado. Sin embargo, someteremos a cuestión dos interpretaciones, de las cuales una nos parece correcta y la otra aceptable con matices.

La primera interpretación nos lleva a tomar vocabulario, nuevamente, de Rodríguez Huéscar. Concretamente, entendemos que la vocación es una *instancia*, entendiendo por ésta lo siguiente:

---

[26] Cfr. próximamente: Rodolfo GUTIÉRREZ SIMÓN, "Los límites del sujeto y la libertad en Ortega y Gasset", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* (en prensa).

[27] Beatriz LARREA JASPE, "El sentido de la vocación en Ortega", en Atilano DOMÍNGUEZ, Jacobo MUÑOZ y Jaime DE SALAS (coords.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, p. 66.

[28] Larrea habla también de una suerte de *presentimiento* que tendríamos respecto de la vocación a que estamos llamados. Aunque mejor que "voz de la conciencia", no parece tampoco ser una noción demasiado clara; cfr. *ibidem*, p. 60.

> La *instancia* (…) es previa al "ser" (y la que lo posibilita). La instancia no es –las "instancias" no son– *ser*, sino *lo que nos hace "ser"*, y esto quiere decir, por lo pronto, lo que nos *hace hacer*, lo que *hace que hagamos*. [En otras palabras, es lo que nos hace que] hagamos nuestro ser (y, por supuesto, el de las cosas) al hacer [que] *nos hagamos*. La *instancia* nos *insta*, pues, a hacer –esto o aquello– para *ser* –esto o aquello–: lo que *vamos a ser*[29].

O, aún más claro, "lo que *solicita*, reclama, mueve, promueve y a veces conmueve; obsta; apela –llama, *voca*, *convoca* o provoca, incluso, *in extremis*, exige, urge, apremia– son sólo algunas de las variedades modales del instar"[30]. Así entendida la instancia, consideramos que la vocación tiene naturaleza *instancial*, ya que se adecua perfectamente a lo que la cita sugiere: es anterior al ser (y, como hemos visto, anterior al pensamiento [cfr. también VII, 434-435]; algo que encaja con el hecho de que hay otra cosa anterior a éste: el fondo insobornable; pues dicho pensamiento nace de una potencia preintelectual [II, 231]) y mueve a hacer, ya sea para aceptarla o para no aceptarla; y, en caso de aceptarla, mueve a desarrollar la vida. En este sentido, podríamos entender, aunque con extrema cautela, que la vocación tiene, sólo en tanto que *instancia*, el carácter de una presencia (entendiendo que ésta se contrapone a la *cosa*, igual que el fantasma se contrapone a la materia). Debe quedar explicitado que la vocación no es el único elemento que existe con naturaleza *instancial*, pues, de hecho, no es a ella a la que Rodríguez Huéscar se refiere; y esto hasta el punto de que, en otro lugar[31], considera el autor manchego que las cosas (en sentido lato, genérico) tienen una dimensión *instancial*, en la medida en que, no tomadas en su mera corporalidad, son aquello que mueve a actuar. Sin embargo, consideramos plenamente legítimo y pertinente el empleo de esta terminología para la cuestión.

El segundo punto que debemos abordar podemos formularlo en una pregunta: ¿tiene la vocación la naturaleza de las *creencias*? Tal parece ser la posición de Jaime de Salas, que aprecia cierto carácter "creencial" en la vocación en tanto en cuanto ésta es "inconsciente" (a diferencia del *proyecto de vida*, que arrancaría de ella), y porque, al igual que las creencias, *instaría* al individuo a obrar de un modo concreto[32].

---

[29] Antonio Rodríguez Huéscar, *Éthos y logos*, ob. cit., pp. 38-39.

[30] *Ibidem*, p. 42

[31] Cfr. Antonio Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega…*, ob. cit., p. 142.

[32] Cfr. Jaime de Salas Ortueta, "Ortega y la ética de la perspectiva", *Revista de Estudios Orteguianos*, 6 (2003), pp. 89-100; particularmente, p. 96. No podemos dejar de advertir, llegado este punto, cierto paralelismo con una noción propia del protestantismo luterano que desarrolló en su momento Max Weber: el término alemán *Beruf*, que se vierte al castellano justamente, aunque con cierta imprecisión, como *vocación*. Que Ortega conoce este concepto queda claro, pues

Lo que propone de Salas, seguido entre otros por Larrea[33], nos parece que es cierto; sin embargo, entendemos que hay que hacer una precisión imprescindible, pues, aunque la vocación tenga ese paralelismo indudable con las creencias en sentido orteguiano (V, 659-685), no podemos tomar la parte por el todo y decir que la vocación sea una creencia (de hecho, de Salas no va tan lejos; sin embargo, una mala interpretación de sus textos pudiera llevar a confusión). Ni siquiera diremos que tiene naturaleza "creencial" más que en cierta medida. En primer lugar, debemos advertir que la inconsciencia que tenemos respecto a nuestra vocación es un aspecto problemático. Sin embargo, podemos aceptar, *mutatis mutandis*, esa caracterización. En cualquier caso, para justificar el matiz que queremos introducir, tomaremos prestado el cuadro que ofrece Lasaga[34] para contrastar las *ideas* con las *creencias* tal y como Ortega y Gasset entiende las unas y las otras:

CREENCIAS	IDEAS
"Contar con"	"Reparar en"
Carácter de realidad	Carácter revocable: fantasías
Continente de la vida humana	Contenidos del yo-conciencia
Latentes (o inconscientes)	Patentes a la conciencia
Tienen vigencia social	Sin vigencia
Son colectivas	Son individuales
Son heredadas	Son creadas

Podemos apreciar que las creencias son inconscientes; incluso podríamos llegar a asumir (con reparos) que con la vocación "contásemos". Además, Ortega defendería el carácter de realidad de ella, que en modo alguno es fantasía. Sin embargo, si algo caracteriza a la *vocación* por encima de todo, como

---

alude a él en I, 71. No obstante, las diferencias entre ambas nociones (la vocación de Ortega y la *Beruf* que tematiza Weber) son notorias: mientras el concepto orteguiano no es estrictamente racional, procede del propio individuo (al menos, en teoría) y no atiende tanto al resultado como a la acción misma, la *profesión/vocación* (*Beruf*) es racional, no nace del propio individuo (deriva de un mandato divino) y es esencial a ella no sólo realizarla y realizarla bien, sino obtener también un cierto beneficio que, en última instancia, acredite la pertenencia al grupo de los elegidos (esto último, claro está, es lo que se entiende en el mundo protestante-puritano a raíz de las posturas calvinistas; el propio Calvino, por su parte, no refrendaría tal deriva de sus posiciones originales).

[33] Así lo hace notar la autora en Beatriz LARREA JASPE, "El sentido de la vocación…", ob. cit., p. 57; aunque creemos que malinterpreta el pasaje que cita: Jaime DE SALAS ORTUETA, *Razón y legitimidad en Leibniz*. Madrid: Tecnos, 1994, p. 100, pues ahí de Salas se está refiriendo a que en Leibniz opera como creencia la fe en la razón.

[34] José LASAGA MEDINA, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2003, p. 148.

hemos hecho constar, es su carácter individual –ya sea de un individuo concreto o de un sujeto colectivo; y, aunque no cabe aquí la justificación, la vocación es *creada* (de manera *sui generis*, eso sí), no heredada. Además, podemos aventurar, sin que haya efectiva prueba explícita de ello, que mientras el ámbito de las creencias estaría en relación con lo que Ortega denomina "espíritu", la vocación se encontraría en el ámbito del 'alma', que es, precisamente, el "espacio" (por llamarlo de algún modo) que se encuentra entre, y que vincula a, el "espíritu" y la "vitalidad" (cfr. II, 566-592)[35]. No podemos afirmar taxativamente, y tampoco perseguimos tal cosa, que la vocación caiga del lado de las *ideas*, pero tampoco del de las *creencias*; en otras palabras, consideramos que la caracterización de la naturaleza de la vocación como "creencial" es pedagógica y orientativa, pero debe ir acompañada de las precisiones que aquí aportamos.

2. Vocación y circunstancia

Probablemente, la *circunstancia* sea el gran descubrimiento orteguiano, entendida como la otra mitad de nuestra persona desde la mencionada expresión "yo soy yo y mi circunstancia". Hemos indicado que la circunstancia –en lo tocante a nuestra investigación– ha de comprenderse como aquello otro que yo que posibilita y que, a la vez, limita las posibilidades de acción entre las que he de elegir. Cabe notar, en esta breve introducción al concepto, que la circunstancia es *mundo* al devenir circunstancia de cada cual; dicho de otro modo, cuando es contemplada e interpretada por un sujeto desde su propia *perspectiva* y considerada en base a su momentánea *situación*. En esa medida podemos recuperar, a fin de ilustrar brevemente la relación entre esa circunstancia-mundo y la vocación, una cita que ya hemos utilizado: "Yo soy una cierta individualísima presión sobre el mundo: el mundo es la resistencia no menos determinada e individual a aquella presión" (V, 125).

Aunque esto es susceptible de interpretación, hay que advertir que, para Ortega, la circunstancia está dotada de absoluta *objetividad*. En efecto, cuando queremos intervenir en la realidad para hacer cualquier cosa se nos ofrece una resistencia que es *absolutamente objetiva* (resistencia que puede entenderse negativamente, pero también como facilidad: no ha de equipararse necesariamente *resistencia* con *oposición*).

Ahora bien, ¿cómo se relacionan *vocación* y *circunstancia*? Podemos establecer, al menos, dos puntos de relación. En primer lugar, uno que ya hemos

[35] Un apoyo a esta idea de que la vocación se encuentra en el ámbito del alma lo encontramos en Agustín SERRANO DE HARO, "Apariciones y eclipses del cuerpo propio", en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, p. 314.

indicado: la circunstancia es la que limita las posibilidades de acción entre las que he de elegir, pero también es la que ofrece dichas posibilidades, facilitándolas en mayor o menor medida. En este sentido, la circunstancia será aquello que facilitará o dificultará el desarrollo de mi vida a fin de ser fiel a mi vocación (si es que optamos por una vida *auténtica*).

Pero hay un segundo nivel de relación entre estos conceptos que tiene una mayor profundidad. Así, consideramos que la vocación procede de la circunstancia, que es la que llama a un determinado tipo de vida.

Hemos dicho más arriba que la vocación se encuentra en ese espacio "fuera del Universo" (II, 582) que Ortega denomina *alma*. En esta medida, podemos entender que el ámbito de la 'vitalidad' está en análoga relación con el cuerpo, que es el que, en último extremo, nos pone en relación con la circunstancia –cualquier otra afirmación sería un idealismo incompatible con el realismo depurado que Ortega pretende ofrecer. Pero hemos afirmado también con anterioridad que quien llama a un determinado tipo de vida, inoculando en nosotros de algún modo previo a nuestro ser la vocación, es la circunstancia. ¿Cómo es posible que ocurra tal cosa?

La pregunta que nos planteamos encuentra respuesta explícita en Ortega; además, abre la puerta a una posibilidad que, no pudiendo trabajarla aquí, es merecedora al menos de ser mencionada: relacionar la ética de Ortega no tanto con su metafísica como con su concepción de la verdad.

Quizá el texto de Ortega en que más claramente se aprecia la manera en que la circunstancia nos marca el camino que debemos recorrer sea la grabación realizada para el "Archivo de la Palabra" en el año 1932 (V, 86-87). Dicho texto, poco citado cuando se trabajan los temas que aquí nos ocupan, nos parece que es excepcional para resumir el punto de vista del autor, relacionando el tema de la vocación (implícito) con otros capitales en su pensamiento; pero, siendo tan extenso, sólo podemos aquí destacar su idea fundamental: la circunstancia marca en buena medida la vocación, pide o espera de nosotros (individuo o colectividad) una acción, un tipo de vida. ¿Cuál? Precisamente el que mejor se avenga a la circunstancia presente, determinada por el pasado del que es fruto. Con esta base, nuestra labor será (insistimos, suponiendo que seamos auténticos) llevar la vida mejor, que es justamente la que la circunstancia reclama. ¿Dónde encontramos la prueba de esto? En *Meditaciones del Quijote*, donde vislumbró ya Ortega el horizonte de esta problemática al afirmar que "la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre" (I, 756)[36].

[36] No debe confundirse esta idea con el hecho de que el hombre encuentre en su circunstancia modos de vida estandarizados en los que encasillarse, como las carreras, oficios, etc.; pues, como ya hemos señalado, una vez ubicado en ellos, llevará a cabo su trabajo o lo que sea de manera peculiarísima (cfr. "Sobre las carreras", ob. cit.).

Debe quedar claro un aspecto que se presta a confusión sin una lectura detenida. Por ejemplo, cuando afirma en "Intimidades" que "Nuestra vida es algo que va lanzado por el ámbito de la existencia, es un proyectil, sólo que este proyectil es a la vez quien tiene que elegir su blanco (…). La elección de blanco no será totalmente libre; las circunstancias limitan el margen de nuestro albedrío" (II, 736), pudiera parecer que Ortega nos dice algo así: "cada uno es libre de elegir cuál será su vocación y hacer de ello el blanco de su vida". Pero tal interpretación es errónea: lo que significa esa elección de blanco es si aceptamos o no aceptamos cumplir nuestra vocación; pero ésta, como indica la cita de 1932, es la que es, siendo la circunstancia la que nos la "asigna". Esto nos da una pista importante respecto a otro tema a tratar: habrá que estar especialmente atentos para reconocer, si queremos llevar una vida plena, las verdaderas características de la circunstancia[37].

Consideramos que, aunque no podemos entrar en detalles, es necesario al menos mencionar una vía de investigación interesante: la que relaciona el conocimiento de la vocación (por medio del conocimiento de la circunstancia) con la *verdad*. Así, por ejemplo, entiende Garagorri que la manera de saber cuál es la trayectoria vital que necesariamente es la nuestra (esto es, la que lleva al cumplimiento de nuestra vocación y, por ende, a la autenticidad) está ligada a la circunstancialidad de la verdad en Ortega[38]. Algo semejante propone otro autor ya citado: Rodríguez Huéscar[39].

2.1. Permanencia de la vocación en el tiempo: mutabilidad aparente

Después de analizar la relación entre la circunstancia y la vocación, por una parte, y la naturaleza de ésta, por otra, tiene sentido que nos planteemos una pregunta tal que la siguiente: dado que la circunstancia es algo dinámico y cambiante, y en vista de que también es determinante respecto de la vocación, ¿permanece ésta en el tiempo? O, dicho de otro modo, ¿cambia la vocación de un individuo a lo largo de su vida?

---

[37] Lo contrario sería lo que le ocurre, por ejemplo, al señorito satisfecho, que sólo es capaz de ver las facilidades que el mundo le ofrece y, por ello, no siente que tenga que salir de su "temple caprichoso" o "escuchar instancias externas superiores a él" (IV, 440). En este sentido, no es que la circunstancia (una vida cómoda) le llame a vivir pasivamente y sin esfuerzo, sino que es él mismo el que es incapaz de percibir lo que la circunstancia verdaderamente es.

[38] Paulino GARAGORRI, *Introducción a Ortega*. Madrid: Alianza, 1970, p. 114.

[39] "La *autenticidad* es, así, el sentido más profundo y originario de la verdad en Ortega –como es también el concepto fundamental de su ética– (…). Sólo cuando la vida toma posesión de sí misma en la *autenticidad*, sólo cuando adquiere transparencia *ética*, puede hacerse también *transparente* el pensamiento en su función de *revelar* la realidad" (Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Perspectiva y verdad*, ob. cit., p. 252).

José Lasaga parece sostener que, efectivamente, la vocación se modifica según se va viviendo. Así, mientras trabaja el tema de la *biografía* en Ortega, señala:

> Es más, hay un hecho decisivo que explica la menor dificultad –relativa– en la interpretación de la vida de los demás: la vocación no es algo estable sino que puede cambiar con el tiempo, afectada por las experiencias de la vida. Eso significa que una vida no puede ser interpretada hasta que no está hecha, es decir, definitivamente hecha.
>
> La muerte se revela como un requisito hermenéutico para el ejercicio de contar la historia de una vida, para conocer el yo que la habitó[40].

Es cierto que, en lo referente a la biografía, el biografiado debe estar muerto para poder llevarla a cabo, tesis que compartimos. Sin embargo, creemos que Lasaga comete aquí un error: confundir la vocación con el conocimiento que de ella tenemos. Así, es verdaderamente problemático el conocimiento de la misma; sin embargo, Ortega es muy claro al afirmar que vocación sólo tenemos una, como hemos ido mostrando. De hecho, el filósofo madrileño sí considera que hay un cierto matiz que la experiencia va añadiendo y que altera en una peculiar medida la vocación. Así lo plantea en *La elección en amor*: ante el hecho de que, durante una vida, un hombre o mujer se enamore de personas muy diferentes entre sí, podríamos pensar que "el ser radical del hombre [que se enamora de dichas mujeres] había variado de un tiempo a otro. ¿Es posible este cambio en la raíz misma de nuestro ser?" (V, 507). Su respuesta es, dicho de forma esquemática, *coherente*, aunque decepcionante: sólo admite Ortega que hay evolución y crecimiento personal, pero éstos se producen desde el interior, no determinados por lo exterior, y suponen sólo "girar sobre sí mismo unos grados" (V, 508). Así, parece que no hay modificación de la vocación, como no cambia un cuadro de Goya tras las sutiles modificaciones del restaurador; en todo caso, algún matiz. Esto es coherente con su idea de la inmutabilidad e individualidad de la vocación; pero es decepcionante en la medida en que, por salvar cierto núcleo personal, no concede permeabilidad a éste (en teoría, al menos) respecto de la circunstancia.

[40] José LASAGA MEDINA, "El yo-vocación en Ortega y Gasset. (El personaje sin autor)", en Lucia PARENTE (ed.), *Tra biografia e storia: la filosofia spagnola nel Novecento*. Roma: Aracne, 2008, p. 88.

3. Autenticidad y bondad

3.1. Ser auténtico no significa ser bueno

"La ética trata de qué es lo bueno, de qué acciones son las buenas" (I, 699), afirma Ortega en el 1914; en "Muerte y resurrección" (1917) apuntará que "La bondad o maldad de que habla la ética es siempre la bondad o maldad de una volición, de un querer. No las cosas son buenas o malas, sino nuestro querer o nuestro no querer" (II, 286). Sin embargo, un breve repaso a lo que hemos indicado en el apartado 1.3 nos pone sobre la pista de que en Ortega no se emplea, al menos en sentido técnico referido al punto que en esta investigación nos ocupa, el concepto de *bondad*, sino el de *autenticidad* o, en su caso, y vinculado a él, el de *magnanimidad*.

La idea que estamos introduciendo, que Ortega no se refiere a la *bondad*, no tendría la importancia que le concedemos aquí de no venir acompañada de otra, a saber: que *bondad* y *autenticidad* no son lo mismo. Así lo afirma, por ejemplo, Ignacio Sánchez Cámara: "Ortega entiende la vida como libertad y como esfuerzo. Distingue entre dos tipos ideales antagónicos de vida: la noble y la vulgar, caracterizadas, respectivamente, por el esfuerzo y la inercia (…). La ética de Ortega no es una ética formal en la que el bien se identifique con la mera autenticidad"[41], aunque luego vinculará la ética orteguiana con la filosofía de los valores de una manera que, no pudiendo adentrarnos en ello más que lo indicado en el apartado 3.2, nos parece exagerada[42]. José Lasaga, en cambio, parece vincular ambas nociones. Es cierta la proximidad entre tales ideas en lo referido al *esfuerzo*[43]; sin embargo, no encontramos justificación cuando da un salto y las equipara, señalando que "la autenticidad, en cuanto que no es sino otro sinónimo de la bondad moral"[44]. Y no encontramos justificación porque la diferencia entre bondad y autenticidad es, en realidad, plenamente coherente con la individualidad de la *vocación*, ya que, ateniéndonos a lo que hasta aquí hemos indicado, dos sujetos en distinta *situación* envueltos por la misma circunstancia operarán de manera diversa pudiendo ser ambos *auténticos* –esto es, asumiendo su peculiar problema y afirmándose en la indicada circunstancia–; pero la bondad, en un pensamiento en que se apuesta por la objetividad de los

---

[41] Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, "Ortega y Gasset y la filosofía de los valores", *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000), pp. 162-163.

[42] *Ibidem*, p. 168.

[43] "En Ortega se mantiene la misma opacidad que el judaísmo primero y el cristianismo después supieron introducir en sus morales: hacer el bien significa esforzarse hacia una meta, cuya senda nunca podemos asegurar que es la correcta" (José LASAGA MEDINA, *Figuras...*, ob. cit., p. 233, n. 11).

[44] *Ibidem*, p. 234, nota.

valores[45], ha de ser por definición una y no múltiple (otras consideraciones serían tenidas por Ortega como relativistas y/o subjetivistas, funcionando aquí un mecanismo análogo al de la verdad, III, 536). Como mucho, habrá acciones afines a la vocación y que, en ese sentido, sean buenas *como medios* y generadoras de autenticidad. De hecho, el propio filósofo aprecia que una vida auténtica caracterizada por la *magnanimidad* implica, por lo general, ciertos vicios: "Es posible que el régimen de magnanimidad –sobre todo en el hombre público– incapacite para el servicio de las virtudes menores y arrastre consigo automáticamente la propensión para ciertos vicios. Esto es lo que puede verse con alguna claridad en el caso de Mirabeau" (IV, 202).

A ello podemos añadir que, según Ortega, caben *grados* en la autenticidad de la vida que alguien va viviendo[46]; la bondad, por su parte, o *es*, o *no es*. Pero hay aún un punto más evidente: existen acciones que han de ser realizadas para llevar una vida auténtica (cada cual la suya) y que no son susceptibles de calificación en términos de *bondad* o *maldad*. Por ejemplo, la vocación de Goya pide de él ser el mayor pintor de la historia de España; pero no podemos decir que pintar cualquiera de sus *Pinturas negras* sea bueno ni malo. Del mismo modo, como veremos en el apartado siguiente, el perfecto Bien (así como la perfecta Justicia, o cualquier otro valor o ideal) no es *alcanzable* por definición, sino, en todo caso, *orientador* (cfr. II, 278 y II, 550); la más absoluta *autenticidad* de mi vida puede, en cambio, lograrse (otra cuestión será que, ateniéndonos meramente al pensamiento de Ortega, tal cosa sea extremadamente difícil). En nuestra línea se manifiesta Díaz Álvarez al sostener que "Desde el punto de vista de la ética de la vocación, la vocación es más vinculante que cualquier norma más general y más abstracta (…). Ortega mantiene que la vocación es superior a las ideas convencionales de bien y de mal, por derivar de un estrato más básico de la perspectiva"[47].

Debemos advertir que, para Ortega, el Bien y el Mal son valores (III, 533), mientras que podemos entender que la autenticidad es, en cierto aspecto, un *modo de vida*; no obstante, también puede entenderse como un valor, el cual sería jerárquicamente superior al valor "Bien"[48] y, por tanto, distinto de él. En

[45] Cfr. *infra*, apartado 3.2.

[46] Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, 2 vols. Madrid: Revista de Occidente, 1973, volumen II, p. 213.

[47] Jaime DE SALAS, "Perspectiva y el método de salvación en Ortega", en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, p. 240.

[48] Pues entendemos que, según los planteamientos de Ortega, lo máximo que un ser humano puede ser, su plenitud, es alcanzar la autenticidad, ser lo que tiene que ser; no obstante, si se determinase que ser *bueno* fuera (al menos en algunas personas) un valor superior a ser *auténtico*, nuestra tesis no quedaría en modo alguno invalidada: lo que es inferior tampoco está en relación de identidad con lo que le es superior.

todo caso, este matiz introduce una problematicidad en la cuestión ajena a lo que aquí nos interesa. Quede el asunto, pues, meramente enunciado.

Cabe notar que Javier San Martín, inspirado por y pensando en *Meditaciones del Quijote*, localiza la *bondad* orteguiana en "la perfección de las cosas, la perfección del mundo, el reino del amor en el mundo"[49]; pero comete el mismo error injustificado que Lasaga, que habrá de adquirir plena claridad cuando analicemos el caso de la posibilidad o no de que haya algo así como *vocaciones malignas* (por ejemplo, la de ladrón).

No olvidamos que, en un pasaje de "No ser hombre de partido" parecen vincularse *maldad* e *inautenticidad*: "Toda maldad viene de una radical: no encajarse en el propio sino" (IV, 309); cita en la que se apoyará Cerezo para, también él, vincular lo *bueno* con *lo que hay que hacer/ser*[50]. Ramos Mattei va incluso más lejos, al señalar que "El bien que debe buscarse y ejecutarse se define así como el pensar y el actuar que sean más auténticamente nuestros, que más coincidan con aquél que somos, con nosotros en nuestro destino-vocación"[51].

No obstante lo anterior, consideramos que hay en todo esto un punto engañoso, y que toma como base tres ideas: la complejidad de la relación entre *voluntad* y *vocación*; la posibilidad de que haya vocaciones perversas; y la carencia de libertad respecto a nuestra vocación. Adelantando lo que trataremos de demostrar, nuestra idea es que la maldad o la bondad no pueden elaborarse en torno a la vocación como concepto central, ya que ésta es previa a la voluntad (cfr. V, 130), puede ser malvada –como en el caso de la vocación de ladrón– y no podemos elegirla (sólo podemos elegir entre aceptarla y no aceptarla); cuando consideramos que no puede hablarse de bondad y maldad, justamente, en ausencia del uso de la voluntad y la libertad.

Este matiz en nada desdibuja el poderoso atractivo del concepto de *vocación*, que Ortega sigue pensando como una "ética". Podemos apreciarlo cuando sostiene que "Una moral geométricamente 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, 586). Es por esto que la vocación, como concepto, es tan potente: implica *elección* y, por tanto, *acción*, aunque no suponga ser por ello buenos o malos.

---

[49] Javier San Martín, "La ética de Ortega: nuevas perspectivas", *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000), p. 155.

[50] Pedro Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, ob. cit., p. 358.

[51] Carlos J. Ramos Mattei, "La magnanimidad como expresión de la autenticidad para don José Ortega y Gasset", *Diálogos*, 37 (1981), p. 88.

3.2. La vocación y los valores

Señala Ortega que "Ninguna moral que verdaderamente lo sea se puede cumplir: sus normas se elevan como esquemas incorpóreos en el límite de nuestro horizonte vital. Desde allí ejercen su noble ministerio de puntos cardinales para el espíritu" (II, 277). No podemos dejar de advertir que esos "esquemas incorpóreos" recuerdan notoriamente a la concepción que el autor tiene a propósito de los valores, en los cuales se fundamentaría, según Ignacio Sánchez Cámara, su ética[52]. No vamos ahora a entrar en la problemática que supone esta última afirmación, pero sí vamos a exponer brevemente la relación que los valores, en el sentido en que los entiende Ortega, mantienen con la vocación[53].

Ante todo, nuestro interés por el tema de los valores –más allá de la disputa generalizada en torno a la importancia de la filosofía de los valores en el pensamiento orteguiano, la influencia real de Scheler a propósito de tal situación, etc.– viene motivado por una pregunta: ¿es la vocación un *valor*? La pregunta tiene sentido en la medida en que, si atendemos a algunas características de los valores, vemos que no son ajenos a nuestro concepto central. De ellos dice Ortega que son objetivos e irreales, en tanto que no materiales (III, 542 y ss.), y ello mismo podríamos decir de la vocación: es irreal (aunque *instancial*) y objetiva (como defendimos con anterioridad, la vocación de cada cual es la que es, y, en este sentido, es objetiva; es subjetiva en el sentido de que es privativa de cada uno). Además, señala Ortega que los valores son *transparentes*, esto es, que se ven "de una vez en su integridad", aunque posteriores reflexiones nos proporcionen "nociones más minuciosas" de ellos (III, 545); y lo propio ocurre con la vocación, aunque los problemas para conocerla sean lo suficientemente relevantes como para ponerla en cuestión.

Sin embargo, tenemos buenos motivos para justificar que la *vocación* no puede considerarse como un valor, pese a compartir características esenciales. En primer lugar, porque es propio de los valores que, más que ser conocidos o entendidos, son *estimados* (III, 544); la vocación es susceptible, en cambio, de ser conocida y entendida (además de aceptada). A ello se suma otra diferencia que nos parece insalvable: la *polaridad* de los valores no es extrapolable (nunca mejor dicho) a la vocación. Así, "un valor es siempre o positivo o negativo. Por el contario, las realidades no son nunca *sensu stricto* negativas" (III, 546); la

---

[52] Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, "Prólogo" a José ORTEGA Y GASSET, *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?* Madrid: Encuentro, 2004, p. 8.

[53] Nos parece particularmente interesante el planteamiento de Ángel Peris Suay. Entiende que, para Ortega, los valores son una suerte de orientación para vivir, no contradictoria con la circunstancialidad de la vocación; cfr. Ángel PERIS SUAY, "La ética de Ortega y Gasset: Ilusión, autenticidad y valores", *Anales Valentinos*, 64 (2006), pp. 315-369; particularmente, pp. 345-360.

vocación de cada cual, en cambio, no es ni lo uno ni lo otro (positiva o negativa): *es la que es* y, como mucho, puede disgustarme (si llego a conocerla) hasta el punto de no aceptarla; pero no es positiva ni susceptible de ser jerarquizada respecto a otras. Nótese el absurdo que ello implicaría: habría que aceptar como razonables afirmaciones tales como "la vocación de Juan es preferible a la mía". En cierto modo, Sánchez Cámara parece aceptar una interpretación tal de Ortega[54]. No podemos justificar aquí debidamente por qué nos parece equivocado; sin embargo, como apuntábamos más arriba, pensamos que Sánchez Cámara otorga una presencia a la filosofía de los valores en la obra orteguiana mayor de la que tiene (sin negar absolutamente, por supuesto, cierta presencia).

Por último, esta breve reflexión sobre los valores y la vocación no estaría completa sin atender a un matiz que sería relevante si quisiéramos pensar sobre la vocación y los límites de la libertad. Y es que los valores son, ciertamente, descubiertos a lo largo de la historia, gracias a la especial sensibilidad para ellos que cada época ha tenido; incluso, algunos valores son creados (III, 549); pero, una vez descubiertos o creados, adquieren un carácter de validez transubjetiva. La vocación, en cambio, es siempre individual. Lo que podría plantearse es hasta qué punto los valores de una época, por medio de la *educación*, pueden determinar la vocación de los vivientes en tal periodo.

3.3. La vocación de ladrón. Ortega, Aranguren, Lasaga

En las páginas anteriores hemos tratado de desvincular la *bondad* de la *autenticidad*, en la honesta creencia de que la obra orteguiana así lo exige. Sin embargo, parece humano sentirse temeroso de una idea como la que podría desprenderse de esta disociación: la existencia de vidas que, para ser *auténticas*, deban ser *perversas*. Sólo una infinita disertación acerca del bien y del mal nos permitiría una definición sobre qué vidas serían buenas y cuáles malas, y todo ello sin garantía alguna. Sin embargo, parece bastante aceptado desde la Antigüedad que el *robo* es un acto perverso; y, lo que más nos interesa, Ortega, cuyo pensamiento estamos problematizando, así lo entiende.

La posibilidad de la existencia de la vocación de ladrón aparece con toda claridad en "Pidiendo un Goethe desde dentro": "El hombre cuya entelequia fuera ser ladrón *tiene* que serlo" (V, 130). Hasta aquí, la cosa parece clara. Sin embargo, al pie de página cuelga Ortega una nota que ha dado lugar a una singular polémica. En ella afirma lo siguiente: "El problema decisivo es si, en efecto, el ser ladrón es una forma de auténtica humanidad, esto es, si existe el

[54] Cfr. Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, "Ortega y Gasset y la filosofía de los valores", ob. cit., p. 170.

«ladrón nato» en un sentido mucho más radical que el de Lombroso" (V, 130, n. 1). Y ahí acaba toda su reflexión al respecto.

Lo primero que debemos decir sobre este punto es que se confirma la distancia entre *autenticidad* y *bondad*. Si esto se desprende del pensamiento de Ortega, ¿por qué dudar de si podría existir una vocación así? Encontramos, fundamentalmente, dos motivos: en primer lugar, porque con ello ya no podemos considerar la *vocación* como criterio de acción moral, aunque siga siendo –por definición– el criterio de vida auténticamente nuestra. En segundo lugar, porque con esto se abre la veda al desmán público[55]: parecería haber una justificación para el hurto en la medida en que el ladrón de turno estaría haciendo, ni más ni menos, lo que tenía que hacer. En este sentido, Max Stern arroja cierta claridad sobre nuestra postura al apuntar que "Estas cuestiones invitan a suscitar en torno al «destino» moral una cláusula de «agnosticismo». Es cierto que no entenderíamos la moralidad si prescindiéramos del destino, pero también lo es que las justificaciones de las acciones en términos del destino parecen inadmisibles"[56]. Ortega vio este punto; de ahí su ambigua nota.

Sea como fuere, este pasaje ha dado lugar a que algunos de los principales intérpretes de Ortega entren en disputa. Por una parte encontramos a Aranguren (al que sigue, entre otros, Cerezo); por la otra, a Lasaga Medina. Expongamos brevemente sus posturas para, después, apoyar una u otra causa.

Citemos, en primer lugar, a Aranguren: "Se trata aquí, como muy claramente explica la nota que Ortega puso al pie, de un clásico razonamiento *per impossibile*, vestido de orteguiana paradoja. Pues claro está que el ser ladrón *no* es «una forma de auténtica humanidad», es decir, una «vocación» en el sentido ético de la expresión"[57]. Debemos manifestar nuestra sorpresa ante esta tesis, ya que dicha nota al pie, que hemos reproducido íntegramente, en modo alguno explica claramente nada; al contrario, habla de *problema decisivo*, acompañado de una oración condicional.

La posición de Lasaga, en cambio, es la radicalmente opuesta[58]. Su postura la resume de manera clara, pero suficientemente breve, Díaz Álvarez, al afirmar que "Entiende que hay que tomarse completamente en serio el ejemplo del ladrón e interpretarlo a la luz del carácter enigmático de la vocación que

---

[55] Cfr. *supra*, cita correspondiente a la nota 9.

[56] Max STERN, "Sobre la filosofía moral…", ob. cit., p. 148.

[57] José Luis ARANGUREN, *La ética de Ortega*, ob. cit., p. 58.

[58] Este posicionamiento es el que encierra, fundamentalmente, *Figuras de la vida buena*. Encontraría confirmación explícita en un inédito del mismo autor, citado por Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ en "Cuestión de libertad. Ética y filosofía política", en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 251-286. Dicho texto llevaría por título "*Nihilismo, dandismo, vocación*".

siempre se corresponde con el carácter enigmático del mundo. Pero si tal cosa es cierta, no es posible rechazar desde los postulados orteguianos que exista una vocación para el mal"[59].

Vistas las dos posiciones, no podemos sino situarnos del lado de Lasaga. La explicación es simple. En primer lugar, como ya hemos indicado, Aranguren –y Cerezo le sigue– se apoya en una claridad de la nota de Ortega que no nos parece tal; de esta manera, no es, a nuestro modo de ver, necesario que existan vocaciones perversas, si bien no es de ninguna manera contradictorio con el pensamiento de nuestro filósofo. En segundo lugar, nos reafirmamos en tal posición en tanto en cuanto, como hemos mostrado, *bondad* y *autenticidad* no van de la mano (insistimos: en la obra de Ortega), lo que permite que exista coherencia en la idea de que pueda haber vocaciones perversas, tales como la de ladrón, mal que nos pese y por problemático que esto sea. Otra cosa muy distinta sería afrontar esta cuestión desde la filosofía de otros autores o en la de cada cual, con sus respectivos presupuestos; pero eso excede ya los límites de esta investigación. ●

Fecha de recepción: 15/09/2015
Fecha de aceptación: 13/10/2015

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Álvarez González, E. (2012): "El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, 25, pp. 163-183.

Aranguren, J. L. (1966): *La ética de Ortega*, 3.ª ed. Madrid: Taurus.

Brentano, F. (2002): *El origen del conocimiento moral*. Madrid: Tecnos.

Cerezo Galán, P. (1984): *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel.

Díaz Álvarez, J. M. (2013): "Cuestión de libertad. Ética y filosofía política", en J. Zamora Bonilla (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 251-286.

Ferrari Nieto, E. (2009): "Circunstancia y vocación: apuntes de Ortega para una biografía", *Anuario Filosófico*, XLII/3, pp. 601-612.

Garagorri, P. (1970): *Introducción a Ortega*. Madrid: Alianza.

[59] Jesús M. Díaz Álvarez, "Cuestión de libertad...", ob. cit., pp. 265-266.

GARCÍA LARA, C. E. (1997): *Ortega y el psicoanálisis: el yo necesario y la ética del deseo*. Alicante: Universidad de Alicante.

GARCÍA MORENTE, M. (1992): *Ensayo sobre la vida privada*. Madrid: Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense.

GÓMEZ BOSQUE, P. (1984): *Alma, cuerpo, vocación: reflexiones en torno a la antropología filosófica de Ortega*. Santander: Fundación Marcelino Botín.

LARREA JASPE, B. (1997): "El sentido de la vocación en Ortega", en A. DOMÍNGUEZ, J. MUÑOZ y J. DE SALAS (coords.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 53-68.

LASAGA MEDINA, J. (1994): "Del deber a la ilusión. (Notas para una ética de Ortega)", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 10, pp. 158-166.

— (2003): *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset.

— (2006): *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma Editores.

— (2008): "El yo-vocación en Ortega y Gasset. (El personaje sin autor)", en L. PARENTE (ed.), *Tra biografia e storia: la filosofia spagnola nel Novecento*. Roma: Aracne pp. 77-92.

MARÍAS, J. (1973): *Ortega. Circunstancia y vocación*, 2 vols. Madrid: Revista de Occidente.

MATAIX, A. (1966): "Ética y vocación en J. Ortega y Gasset", *Stromata. Ciencia y fe*, XXII, pp. 25-54.

ORTEGA Y GASSET, J. (2004): *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?* Madrid: Encuentro.

— (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.

PERIS SUAY, Á. (2006): "La ética de Ortega y Gasset: Ilusión, autenticidad y valores", *Anales Valentinos*, año XXXII, 64, pp. 315-369.

RAMOS MATTEI, C. J. (1981): La magnanimidad como expresión de la autenticidad para don José Ortega y Gasset, *Diálogos*, 37, pp. 83-94.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1966): *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente.

— (1994): *Semblanza de Ortega*. Ciudad Real / Barcelona: Anthropos / Diputación Provincial de Ciudad Real.

— (1996): *Éthos y logos*. Madrid: UNED.

— (2002): *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

SALAS, J. de (1994): *Razón y legitimidad en Leibniz*. Madrid: Tecnos.

— (2003): "Ortega y la ética de la perspectiva", *Revista de Estudios Orteguianos*, 6, pp. 89-100.

— (2013): "Perspectiva y el método de salvación en Ortega", en J. ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 231-250.

SAN MARTÍN, J. (2000): "La ética de Ortega: nuevas perspectivas", *Revista de Estudios Orteguianos*, 1, pp. 151-158.

SÁNCHEZ CÁMARA, I. (2000): "Ortega y Gasset y la filosofía de los valores", *Revista de Estudios Orteguianos*, 1, pp. 159-170.

SERRANO DE HARO, A. (2013): "Apariciones y eclipses del cuerpo propio", en J. ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 311-327.

STERN, M. (1993): "Sobre la filosofía moral de Ortega y las dificultades de su recepción", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Madrid, 7, pp. 135-150.

ZAMORA BONILLA, J. (ed.) (2013): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares.