

Ser para la vocación. Muerte y vocación como claves de la finitud humana en Ortega y Gasset

Antonio Gutiérrez Pozo¹

Recibido: 20/12/2019 / Aceptado: 02/03/2020

Resumen. La síntesis entre muerte y vocación, que tiene en la estructura ‘ser para la vocación’ su conclusión, es la clave de la finitud humana según Ortega y Gasset. Esto significa, contra el ‘ser para la muerte’ de Heidegger, que en Ortega la muerte, lejos de ser entendida como horizonte *a priori* de sentido de la existencia y signo de la finitud humana, es un ingrediente esencial –y *a posteriori*– de la vida humana que, junto con la vocación humana, define esencialmente la existencia. El desarrollo de esa síntesis nos obliga a explicar dos problemas fundamentales que forman parte de la esencia de la muerte. El primero es el misterio de la muerte, que se debe básicamente a dos cuestiones: el enigmático dejar de ser que describe la muerte, y el hecho particular de que la muerte es simultáneamente exterior e interior a la vida, extraña y familiar. El segundo problema es la cuestión de por qué los seres humanos no quieren morir y quieren vivir, una cuestión sustancialmente vinculada a la cuestión del significado de la vida humana.

Palabras clave: Ortega y Gasset, vida humana, muerte, vocación, finitud, sentido.

[en] Being toward vocation. Death and vocation as keys of human finitude in Ortega y Gasset

Abstract. The synthesis between death and vocation that has in the structure ‘being toward vocation’ its conclusion is the key to human finitude according to Ortega y Gasset. This means, against Heidegger’s ‘being toward death’, that in Ortega death, far from being understood as a priori horizon of meaning of existence and sign of human finitude, is an essential ingredient –and a posteriori– of human life which, together with the human vocation, essentially defines existence. The development of that synthesis obliges us to explain two fundamental problems that form part of the essence of death. The first is the mystery of death, which is basically due to two questions: the enigmatic ceasing to be that describes death, and the particular fact that death is simultaneously exterior and interior to life, strange and familiar. The second problem is the question of why human beings do not want to die and want to live, a question substantially linked to the question of the meaning of human life.

Keywords: Ortega y Gasset, human life, death, vocation, finitude, meaning.

Sumario. 1. Introducción. 2. El misterio del dejar de ser. 3. La muerte no nos acontece: la muerte como exterioridad. 4. Por qué el ser humano quiere vivir. 5. Ser para la vocación. 5.1. Del *ser para la muerte* a la temporalidad temporal. 5.2. Prisa, vocación y finitud. 5.3. Interiorización de la muerte y vocación. Cercanía y lejanía de la muerte. 5.4. La autorrealización como sentido de la vida humana. 6. Conclusión. La síntesis de muerte y vocación como cifra de la finitud humana. 7. Bibliografía.

Cómo citar: Gutiérrez Pozo, A. (2020): Ser para la vocación. Muerte y vocación como claves de la finitud humana en Ortega y Gasset, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (2), 295-307.

1. Introducción

Gadamer indica que si “en todas partes la meditación (*Besinnung*) humana le ha asignado un significado eminente (*überragende Bedeutung*) a la experiencia de la

muerte (*Erfahrung des Todes*)”, se ha debido a que “la muerte es una especie de cuestión vital (*Lebensfrage*) para la humanidad”, hasta el extremo de que “todas las religiones son fundamentalmente respuestas al enigma (*Rätsel*) de la muerte”². Aunque en principio pueda pa-

¹ Universidad de Sevilla
agpozo@us.es
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4143-1854>

recer sorprendente, también en una filosofía como la de Ortega, fundada sobre la vida, a la que afirma y glorifica², también en ella, la muerte es una materia básica. Prueba de su esencialidad es que para Ortega “la vida vale por sí misma” y por ello “no necesita de ningún contenido determinado para tener valor y sentido” (Ortega, 1923, p. 603). Cuando la vida es principio último, absoluto, no referido a nada, entonces, sostiene Ortega de acuerdo con Nietzsche, “vivir es más vivir” (Ortega, 1922, p. 406). Contra lo que puede parecer, esta exuberancia vital no está las antípodas de la preocupación por la muerte. Todo lo contrario: la muerte es según Ortega “el atributo más esencial de la vida” (Ortega, 1925, p. 547). No hay nada como anticipar la experiencia de la muerte para sentir en su más alta expresión aquella plenitud vital. Una obliga a confrontarse con la otra. Por esto, una filosofía *vitalista* como la de Ortega tenía que medirse cara a cara con la muerte³. Concretamente, y a pesar de que una primera lectura nos pueda enseñar que la muerte juega un papel escasísimo en el pensamiento de Ortega, el objetivo principal de este trabajo es explicar cómo el binomio muerte/vocación y la estructura del *ser para la vocación* en la que se sustancia dicho binomio, son la clave de la comprensión orteguiana de la finitud humana frente a la heideggeriana, fundada sobre el *ser para la muerte* (*Sein zum Tode*). Esto prueba la relevancia de primer orden que posee la muerte en la filosofía de Ortega sin que ello vaya en detrimento de su *vitalismo*, puesto que la muerte, lejos de ser entendida como *a priori* de la existencia y signo de la finitud humana, como hace Heidegger, queda esencialmente vinculada a la vocación, o sea, a la vida humana. El planteamiento y despliegue de aquel binomio como fundamento de la estructura finita de la vida humana nos impondrá el tratamiento desde la perspectiva orteguiana de dos cuestiones capitales que son, a su vez, núcleos temáticos elementales de la configuración del problema de la muerte. Una es la esencial ininteligibilidad que caracteriza al fenómeno mortal y su consecuente carácter enigmático. Este misterio de la muerte por su parte posee dos aspectos. El primero se refiere al *dejar de ser* que define fenomenológicamente a la muerte, y el segundo al secreto que se esconde tras la circunstancia de que la muerte sea mero hecho, algo ajeno y exterior a la existencia, y al tiempo algo íntimo y muy familiar a la propia vida humana. La otra cuestión cardinal que caracteriza a la muerte no es otra que enfrentarnos a la decisiva pregunta –que Ortega formula y no responde expresamente– acerca de por qué el ser humano quiere vivir, la cual nos conducirá al problema del sentido de la existencia, asunto estrechamente ligado al de la muerte.

² Ortega confirma que “se trata de consagrar la vida, que hasta ahora era sólo un hecho nulo y como un azar del cosmos, haciendo de ella un principio y un derecho” (Ortega, 1923, p. 594) (los textos de Ortega y Gasset se citarán en el cuerpo del texto precisando la fecha de su producción, cf. Bibliografía primaria).

³ Entendemos aquí ‘vitalismo’ en el sentido de filosofía que pone a la vida en el centro, y no como aquella posición contraria al racionalismo. Ortega no es vitalista ni racionalista en esta última acepción, pues la vida que él afirma es razón, *razón vital*. Esta es la base de su raciovitalismo (Ortega, 1924a, pp. 715-724. Cf. Cerezo, P., *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 39-57).

Antes de continuar es preciso aclarar algunos puntos de nuestra exposición para evitar posibles malentendidos e incluso aparentes contradicciones en cuestiones que se deciden en términos de finos matices, aunque esto nos obligue a adelantar ideas centrales de nuestro trabajo que, presentadas ahora, ya de entrada, no cuentan con la requerida fundamentación, la cual se encontrará debidamente formulada en las páginas que siguen. Ya hemos anticipado que para el propio Ortega la muerte es un ‘ingrediente esencial’ de la existencia lo que, lógicamente, no puede sostenerse sin afirmar que la muerte *pertenece* a la vida humana. Ahora bien, lo que pretendemos mostrar en esta exposición es que estas tesis son compatibles con el hecho de que en el pensamiento orteguiano la muerte *no forma parte* de la existencia. No sólo es que sean compatibles, es que en la comprensión de dicha compatibilidad radica el núcleo significativo de este artículo y lo que marca la diferencia entre Ortega y Heidegger en este asunto. La única manera de justificar dicha compatibilidad es sostener, por una parte, que la muerte según Ortega es un suceso exterior a la vida, su límite no vivido, un suceso por tanto que no forma parte de ella, como el nacimiento; y por otra, que precisamente en tanto tal, como un acontecimiento que está fuera y no se vive y no forma parte de la propia existencia, la muerte es convertida en elemento esencial constitutivo de la vida por ser ésta ‘ser para la vocación’ y tener un tiempo limitado para su ejecución. Sin la limitación que supone la muerte, el ‘ser para la vocación’ no tendría la estructura acuciante que tiene y que marca el sentido de la existencia. En una existencia comprendida así, como ‘ser para la vocación’, la muerte evidentemente no forma parte *a priori* de la vida, a diferencia de Heidegger, donde sí forma parte *a priori* porque la existencia es entendida como ‘ser para la muerte’. La muerte en Heidegger por tanto, ya de entrada, *a priori*, sí está entendida como algo esencial en tanto forma parte de ella, mientras que en Ortega pertenecerá a la vida como algo esencial en tanto algo exterior, como un hecho que determina temporalmente el ‘ser para la vocación’. Por tanto, la muerte puede ser esencial bien *desde dentro*, en el sentido de que la vida *per se*, en su propia naturaleza interior, *es* para la muerte; o bien desde fuera, como es el caso de Ortega, en el sentido de que la muerte funge como esencial en tanto límite exterior de una vida. En este caso, que es el de Ortega, el ser humano se muere, pero no *es* para la muerte sino para la vocación. Entonces, no es la muerte en cuanto tal, por sí misma y como suceso aislado, la que da finalmente sentido a la vida humana en Ortega, a diferencia de Heidegger, sino el hecho de la muerte en una vida que *es* para la vocación, es decir, la combinación entre el ‘ser para la vocación’ y su limitación temporal por la muerte. Esta es la paradoja que pretendemos desarrollar en este trabajo: en Ortega, la muerte es un ingrediente esencial de la vida humana pero no forma parte de ella, y esto se debe a que sólo puede serlo como límite exterior de una vida que *es* para el cumplimiento de la vocación. Así, ‘desde fuera’, es como le da sentido al vivir. Insisto, esto es lo que separa a Ortega de Heidegger, para el que también la muerte es

esencial pero ‘desde dentro’, como aquello que *a priori* constituye la vida en tanto ésta es ‘ser para la muerte’.

2. El misterio del dejar de ser

Guardini ha escrito que la forma moderna de asunción (*Annahme*) de la muerte ha sido la capitulación (*Kapitulation*), y que, con ello, el ser humano ha renunciado a la propia muerte “un elemento esencial de su honor ontológico (*ontologischer Ehre*)”⁴. Esta peculiaridad ontológica del ser humano le hace distinto incluso de Dios, que según Gadamer “no conoce (*kennt*) la muerte que todos nosotros conocemos (*wissen*)”⁵. El que Dios sólo conozca nuestro privilegio ontológico, la muerte, haciéndose humano, es otro aspecto del misterio de Jesús en la cruz y no sólo su capacidad redentora. Los animales también mueren, pero la mortalidad es algo exclusivamente humano, asegura Gadamer, en el sentido de que “la muerte es algo para nosotros”, algo enigmático a pesar de lo terriblemente habitual que es y de lo insistente que es su presencia, de manera que, agrega, el honor ontológico del ser humano consiste en conclusión en que “no se oculta (*verdeckt*) a sí mismo la incomprendibilidad (*Unbegreiflichkeit*) de la muerte”⁶. A este propósito, Ortega escribió que es “la muerte el hecho menos inteligible con que el hombre tropieza” (Ortega, 1943a, p. 308). Podemos añadir que el signo que distingue al ser humano es su conciencia del misterio que es la muerte. La ininteligibilidad de la muerte se cifra en su indicación fenomenológica más manifiesta y sencilla: la muerte es dejar de ser, pasar de ser a no ser, de estar ahí a dejar de estar para siempre. Este hecho de la desaparición absoluta es lo que le ha parecido al ser humano inconcebible y lo que vuelve tan misteriosa a la muerte.

Ortega critica la facilidad y celeridad con la que los filósofos “consideran la muerte como un fenómeno y, por tanto, como algo dado y evidente” (Ortega, 1943b, p. 182). Y es que realmente no lo es, porque aunque a nosotros nos parezca ese hecho de la muerte como desaparición lo más natural y nada enigmático, un *fenómeno* en suma, Ortega apela a la mente primitiva para probar que la humanidad no lo ha considerado así. Dentro del clima antitrascendental que caracteriza su filosofía, alejada de la filosofía trascendentalista tanto neokantiana como husserliana⁷, Ortega condena la tesis idealista que presupone la existencia de una esencia humana suprahistórica y supracultural. Así, declara, “yo no he sido nunca presentado a ese señor que se llama *el hombre en general*”, es decir, “no conozco al ‘hombre en general’, no sé quién es, y en la medida en que sospecho quién es, he procurado evitarlo siempre” (Ortega, 1934, pp. 128s). Como sólo existe el

ser humano concreto, *historizado* y *culturizado*, Ortega sugiere que la filosofía sólo puede ser un saber estricto si incorpora la historia, la etnología y la prehistoria (Ortega, 1924b, pp. 756ss). El problema de la muerte también se ve condicionado por este antiidealismo y antitrascendentalismo orteguiano. Ortega se hace eco de cómo la mente más primaria del ser humano se ha resistido a la comprensión de la muerte como total desaparición y, consecuente, no ser. Dado que en esa mentalidad primitiva no cabía la posibilidad del radical dejar de ser, Ortega deduce que para las culturas primitivas no había muerte en sentido actual, como absoluta muerte, sino que lo que hoy entendemos por ‘muerte’ era comprendido como entrar en una nueva fase de la vida, un cambio de estado vital, de manera que puede decirse entonces que para ellas los muertos seguían viviendo (Ortega, 1943b, pp. 175s, 181, 183)⁸. Habida cuenta de que el vivir es nuestra única y privilegiada experiencia del ser, nos revela el ser, y que el morir o no vivir, en consecuencia, nos abre el no ser y nos enfrenta a la nada, entonces el misterio que subyace a la muerte, lo que la hace ininteligible, es el paso del ser al no ser, cómo es posible, cómo puede ocurrir que lo que es deje de ser y no sea nunca más. El entendimiento humano originario pensó prerreflexivamente que lo que es, es y no puede dejar de ser y no ser, y de ahí *dedujo*, en virtud del vínculo ser/vivir, que el viviente que llegaba al estado de muerto, en rigor, no moría sino que tenía que seguir siendo en algún lugar, sea lejano o cercano: “Para los primitivos los muertos están cerca, conviven o siguen viviendo con los mortales. En Homero están lejos, en un definitivo lejos y como ‘detrás’ de donde no pueden volver” (Ortega, 1943b, p. 185). Sobre este lugar cercano homérico, Ortega precisa que “en Homero y Hesíodo al morir sus hombres siguen existiendo sus almas en el Hades” (Id., p. 182). Al no aceptar la aniquilación total que supone la muerte, no se admitía la separación radical que ella implica entre, por una parte, la vida y el ser, y la muerte y el no ser, por otra⁹. Un resto de esta metafísica primitiva de la absolutez del ser permanece en Parménides cuando afirma que el ser es y el no ser no es. A la humanidad le ha costado tiempo llegar a la concepción de la muerte como volatilización completa. Lejos de ser un fenómeno, Ortega se refiere a “los esfuerzos que el hombre ha tenido que hacer para llegar a entender que el hombre muere” (Ortega, 1943b, p. 184). Hoy nos puede resultar muy extraña esa manera de entender la muerte porque nos parece que lo natural, lo normal, es ver que todo muere, que las cosas dejan de ser y desaparecen. Pero justamente esto último fue lo que se le hizo difícil de entender al ser humano primitivo, y esto no debe extrañarnos porque si recapitamos en mu-

⁴ Guardini, R., *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien* (1953), Mainz-Grünwald / Paderborn-Schöningh, 1996, p. 370.

⁵ Gadamer, H-G., “Der Tod als Frage” (1975), *Neuere Philosophie II. Probleme – Gestalten, GW*, Band 4, 1987, p. 170.

⁶ Gadamer, H-G., “Der Tod als Frage”, p. 171.

⁷ Cf. Cerezo, *La voluntad de aventura*, pp. 191-197, 210-217; Silver, Ph., *Fenomenología y Razón Vital. Génesis de ‘Meditaciones del Quijote’ de Ortega y Gasset*, Madrid, Alianza 1978, pp. 75, 91-101; Regalado, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 100, 158n, 171n, 176s; Martín, F. J., *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 171.

⁸ Sobre este otro modo de vivir que para el ser humano primitivo es la muerte, Ortega detalla que con ella “el hombre entra en comportamiento de cadáver”, que “es el nombre del puro fenómeno que nosotros interpretamos como muerte. Al primitivo no se le ocurre que el prójimo que es ahora cadáver haya dejado de ser, ni pueda dejar de ser” (Ortega, 1943b, p. 185). El problema que entonces se le plantea es “cómo pervive el prójimo cuyo cadáver ya no funciona vitalmente” y “¿dónde se ha ido y está Fulano con el cual ya no se puede contar en la forma antigua de normal viviente?” (Id.).

⁹ Por eso todavía hasta el s. III los egipcios conservaban las momias de sus antepasados en el *atrium* de la casa familiar y llegaban a exponerlas en ocasiones especiales como una celebración o banquete, como si participaran del mundo de los vivos.

chas de las actitudes que tomamos hoy ante nuestros seres queridos muertos, como si con ellas en cierto modo los mantuviésemos vivos, llegaremos a la conclusión de que aquella primitiva comprensión sigue todavía actuando de fondo. De alguna manera, la resistencia a la muerte para no concebirla en su verdad esencial permanece. Esa verdad del dejar de ser y desaparecer absoluto es lo que hace de la muerte algo ininteligible y misterioso, y la causa del horrible pavor que infunde.

3. La muerte no nos acontece: la muerte como exterioridad

La vida termina, deja de ser. Este punto final es la muerte que, en principio, se nos presenta como un hecho exterior y extraño al vivir, pues parece carecer de poder configurador de la existencia e incluso puede pensarse que no pertenece a la propia existencia. Así lo confirma Ortega desde principios de los años treinta cuando sostiene que “sólo hay dos cosas que la vida no puede ser”, dos cosas que “en ningún caso pueden acontecer. Esas dos cosas *ajenas* a mi vida son el nacimiento y la muerte” (Ortega, 1946, p. 871). Son cosas exteriores y extrañas a nuestras vidas porque, en rigor fenomenológico, ninguno de nosotros ha vivido su nacimiento y su muerte: “Yo no puedo vivir el comienzo ni el término de mi vida. Comenzar a vivir o terminar de vivir no pertenecen a la vida” (Ortega, 1929-30, p. 200). Y es que la fenomenología radical de la vida humana que practica Ortega le lleva a asegurar que vivir en sentido estricto implica asistir, “porque la vida es *Ser para sí*, pero no como en el Idealismo: Ser = ser objeto, sino *Ser siendo*, Ser Ente o entitativo”, de manera que “no es un objetivo existir para sí, sino un activo existir para sí” (Ortega, 1929-30, p. 199). Esto significa, en otras palabras, que “nada de lo que hacemos sería nuestra vida si no nos diésemos cuenta de ello” y que por tanto “todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo; donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino que es esa sorprendente *presencia* que su vida tiene para cada cual: sin ese saberse, sin ese darse cuenta, el dolor de muelas no nos dolería” (Ortega, 1932-33, p. 571). No hay entonces vida humana sin reflexividad o ser para sí, sin saberse, pero no objetivamente sino que ese saber que forma parte del propio vivir consiste en un darse cuenta vitalmente de lo experimentado en la vivencia. En este sentido, concluye Ortega, “nadie asiste a su nacimiento ni a su muerte, nadie los ha vivido” (Ortega, 1931, p. 593), y por ello “morirme es una de las dos cosas que no le pasan a mi vida”, o sea, la muerte “no me acontece, la muerte no me es” (Ortega, 1940, pp. 529s)¹⁰. Más adelante comprobaremos que Ortega no se limita a esta

interpretación fenomenológico-positivista que reduce la muerte a exterioridad y extrañeza, para asumir otra dimensión de la muerte, aquella que la comprende como algo interior y constitutivo de la existencia¹¹.

4. Por qué el ser humano quiere vivir

De acuerdo con esta interpretación del fenómeno mortal como algo exterior y ajeno a la existencia, la muerte se nos presenta como el *destino* inesquivable que nos aguarda al final de la vida y del que no podemos escaparnos¹². Vivimos con la conciencia de que tenemos que morir. El propio Ortega exclama que “¡la muerte es segura, no hay escape posible! ¿Cabe menor opción?” (Ortega, 1949-50, p. 162). Pero ni la irrevocabilidad de la muerte ni la conciencia que tenemos de ella como estación término impiden que, contra la certidumbre que tenemos de nuestro morir, se agite en nosotros espontáneamente un impulso de vida, un afán de querer vivir y no morir. Esta ansia de vida es el apego o amor a la vida que Aristóteles consideraba una de las perfecciones de la humanidad y que nos produce un placer y una dulzura inexplicables¹³. Ortega escribe que “el hombre no quiere morir, al contrario, normalmente anhela pervivir” (Ortega, 1935-39, p. 533). Por consiguiente, el *tener que morir* y el *querer vivir* que constituyen al ser humano no están en el mismo plano, uno es un hecho, destino fatal, y el otro es deseo. Salvo en el caso del suicida, el tener que morir no se desea; el no querer morir del querer vivir, de momento, sólo es aspiración, anhelo. El ser humano entonces existe atravesado por la dialéctica que se establece entre la conciencia de un hecho/destino, el *tener que morir*, y la voluntad/deseo del *querer vivir*, el no querer morir. No se da uno sin otro. La pretensión humana de no querer morir que Unamuno denominó *hambre de inmortalidad* se enfrenta a la certeza de la muerte y ésta no aparece en la conciencia sin que des-

¹⁰ Resulta llamativa la semejanza de esta tesis orteguiana de naturaleza positivista-fenomenológica con la defendida por Wittgenstein y surgida dentro del positivismo lógico, según la cual la muerte no es ningún “acontecimiento de la vida (*Ereignis des Lebens*)”, es decir, que “la muerte no se vive (*erlebt*)” (Wittgenstein, L., *Tractatus lógico-philosophicus* (1921), *Schriften* 1, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980, 6.4311, p. 81). No podemos entrar a discutir la pertenencia o no del *primer Wittgenstein* al positivismo lógico ni el grado de asunción del mismo por su parte (cf. Lecourt, D., “Wittgenstein face au positivisme logique: un malentendu”, *La philosophie des sciences*, Paris, PUF, 2001, pp. 43-49).

¹¹ Sobre la relación entre Ortega y Husserl puede consultarse: Silver, Ph., *Fenomenología y Razón Vital, passim*; Cerezo, P., *La voluntad de aventura*, pp. 197-255, 263-295; San Martín, J., *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 17-50; San Martín, J., *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 52-66, 71-90, 115.

¹² El término ‘destino’ precisa alguna aclaración que nos será muy útil para luego precisar la idea de vocación. ‘Morir’ es un hecho inevitable, un *destino* en el sentido del término alemán *Schicksal*, o sea, la fatalidad, el *fatum*, la necesidad ciega en la que no interviene la libertad. Hay otros dos términos alemanes que también podrían traducirse como ‘destino’ pero que representan otro aspecto del mismo. Son *Geschick*, que significa ‘destino’ como envío, como una pregunta o misión que se nos plantea y nos reclama respuesta, y *Bestimmung*, que sería nuestra determinación o respuesta a lo que nos propone *Geschick*. Por tanto, estos dos últimos conceptos –que son fundamentales para la comprensión de la idea orteguiana de vocación– se refieren a un destino que ya no consiste en la fatalidad ineludible, sino que depende de nuestra libertad en el sentido de aquello a lo que estamos destinados pero que podemos –libremente– no realizar, y que en el caso de ser cumplimentado lo es desde luego debido a nuestra libre voluntad (Ortega, 1932a, pp. 129s; Cerezo, P., “La ética de la alegría creadora”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 18 (2009), pp. 155ss; Vattimo, G., *La fine della modernità* (1985), Milano, Garzanti, 1998, pp. 127s, 168s, 182ss; Marquard, O., “Ende des Schicksals?” (1981), *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, Reclam, 2000, pp. 67-90). Existe además la acepción de destino como meta, punto de llegada o destino de un viaje (*Ziel*).

¹³ Aristóteles, *Política*, III, iv, 1278b, ed. bilingüe de A. Gómez Robledo, México, UNAM, 2000, p. 77.

pierte un irreducible apetito de querer vivir siempre¹⁴. De ahí que en la cultura en general muerte e inmortalidad hayan sido inseparables, de modo que la relevancia de uno depende de la del otro. El mito griego de Orfeo y Eurídice representa una expresión ejemplar de esta tensión entre la lucha contra el carácter irremediable de la muerte y el fracaso fatal al que está condenado todo intento de vencer a la muerte¹⁵. Este nexo esencial va más allá de la interpretación religiosa que sin duda también posee. Por eso ni el debilitamiento del trasfondo religioso que caracteriza al mundo moderno, ni, más concretamente, el hecho de que, en palabras de Gadamer, “la superación (*Überwindung*) de la muerte por la resurrección (*Auferstehung*) aparezca cada vez menos en la conciencia cultural general”, ha restado ninguna importancia al binomio muerte/inmortalidad y no ha impedido “la extraordinaria posición (*außerordentliche Stellung*) de la muerte que continúa teniendo influencia (*fortwirkt*) hasta hoy”¹⁶. Precisamente porque queremos vivir pero tenemos que morir, por eso, la muerte nos produce tanto terror. Ya Platón advertía que el niño que lleva dentro de sí todo ser humano, por mucho que le razonásemos, siempre tendrá miedo a la muerte y que no es fácil silenciar a ese niño temeroso¹⁷. “La figura de la muerte, en cualquier traje que venga, es espantosa”, escribía Cervantes¹⁸. Si no quisiésemos vivir, la muerte ya no nos parecería tan pavorosa. Por eso lo habitual es no pensar en ella, como si con ello la eludiésemos y nos pusiésemos a resguardo de su terrible amenaza, como si volverle la espalda ignorándola fuese un fármaco para evitarla realmente.

Ahora bien, aquel apego a la vida y el *no querer morir*, aquel *deseo de vivir* es tan espontáneo y constitutivo, tan radical e independiente de nuestra libertad y conciencia, y estamos en consecuencia tan acostumbrados a percibirlo en nosotros y en los otros, que, deduce Ortega, “nos cuesta un poco caer en la cuenta de lo extraño que es, y nos parece absurda o tal vez ingenua la pregunta: ¿Por qué el hombre prefiere vivir a dejar de ser?” (Ortega, 1935-39, p. 553). Pero cuestionarse lo que –desde la perspectiva del vivir natural– es absurdo cuestionar y damos por supuesto sin darnos cuenta, para llevarlo al nivel del concepto, es lo propio de la filosofía. Pre-

guntarse por lo que en actitud natural parece más obvio –aunque precisamente por obvio, oscuro, inexplicado y abandonado a la incompreensión– y conceptualizarlo es lo que define esencialmente a la filosofía, la cual, por ese motivo, le resulta a la conciencia viviente un saber anti-natural, prescindible e incluso ridículo. Una obviedad de esta índole es la humana voluntad de vivir. El ser humano no quiere morir, quiere vivir, pero por qué. No sólo es una pregunta justificada filosóficamente sino necesaria y fundamental si somos pensadores radicales. Reparemos en que responder a por qué el ser humano quiere vivir equivale en último término a responder a la pregunta por el sentido de la existencia. En efecto, la voluntad de vida que se perfila sobre el trasfondo de la muerte destaca la cuestión del sentido de la vida¹⁹. Contra la duda que expone Eagleton acerca de si “podría una vida que no tuviera límites, que se extendiera hasta la eternidad, tener una forma significativa (*significant shape*)”, y de si “no sería la muerte una de las condiciones previas para que la vida tenga sentido”²⁰, para nosotros es indiscutible que aunque fuésemos inmortales nos seguiríamos interrogando acerca del sentido de la existencia²¹. Una cosa es que a este ser inmortal le sea indiferente hacer algo hoy, mañana o dentro de mil años, y otra es que le sea indiferente el sabor y el aspecto de la vida, su sentido. El hecho del tener sentido la vida –o no tenerlo– concierne a los seres temporales, que no es lo mismo que mortales, pues –veremos luego– el propio Ortega se refiere a posibles seres en el tiempo e inmortales. Pero tan indiscutible es que la inmortalidad se las tiene que ver con el problema del sentido de la existencia, como que el conjunto ‘muerte/querer vivir’ reclama con más fuerza su planteamiento.

Ante el enigma de la voluntad de vida, Ortega desestima la respuesta tradicional que recurre al instinto de conservación²², en primer lugar, porque realmente en el ser humano los instintos tienen ya muy poco papel en el gobierno de la existencia en favor de la reflexión y la

¹⁴ Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida* (1912), *Obras Completas*, v. X, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 2009, pp. 305ss.

¹⁵ Gadamer, H-G., *Heraklit-Studien*, p. 65.

¹⁶ Gadamer, H-G., *Heraklit-Studien*, p. 65.

¹⁷ Platón, *Phédon* (Φαίδων), 77 e, *Œuvres Complètes*, t. IV, 1ère partie, éd. bilingue grec-français, Paris, Les Belles Lettres, 1957, p. 34.

¹⁸ Cervantes, M., *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* (1616), II, 1, Madrid, Cátedra, 1997, p. 276. Sobre el problema de la muerte como un mal puede consultarse: Nagel, Th., *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 1-10; Brueckner, A. L. and Fischer, J. M., “Why is Death Bad?”, en J. M. Fischer (ed.), *The Metaphysics of Death*, Stanford-CA, Stanford University Press, 1993, pp. 219-230; Kagan, S., *Death*, New Haven-CT, Yale University Press, 2012, pp. 205-233; Sider, Th., “The Evil of Death: What Can Metaphysics Contribute?”, en B. Bradley et al. (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 155-166; Broome, J., “The Badness of Death and The Goodness of Life”, en B. Bradley et al. (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, pp. 218-233; Scarre, G., *Death*, Stocksfield, Acumen, 2007, pp. 30, 86ss; Schumacher, B. N., *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, pp. 210ss.

¹⁹ Grondin, J., *Du sens de la vie. Essai philosophique*, Québec, Bellarmin, 2003, pp. 67-80; Eagleton, T., *The Meaning of Life. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 12s.

²⁰ Eagleton, T., *The Meaning of Life. A Very Short Introduction*, p. 38.

²¹ En el extremo opuesto a Eagleton, Nagel se refiere a una posición no infrecuente según la cual nada importa, el sentido del existir es irrelevante, porque en definitiva en doscientos años todos estaremos ya muertos y entonces todo dará igual, postura a la que le responde que “no resulta claro por qué el que todos estemos muertos en doscientos años debe implicar que no nos importe nada lo que hacemos ahora” (Nagel, Th., *What Does it All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1987, p. 95).

²² Este instinto tiene su último fundamento metafísico en el *conatus*, en virtud del cual las cosas según Spinoza (*Ethica*, III, vi) se esfuerzan por perseverar en el ser. Esta tendencia o pretensión de ser reaparece en el *conatus ad existentiam* de la quinta de las conocidas veinticuatro proposiciones leibnizianas: “Pero la causa que hace que algo exista o que la posibilidad exija la existencia, hace también que todo lo posible (*possibile*) posea una tendencia a la existencia (*conatum ad Existentiam*)” (Leibniz, G., “Ohne Überschrift, die Hauptlehrsätze der Leibnizschen Philosophie betreffend” (1703), en G. D. Gerhardt (Hg.), *Die philosophischen Schriften*, siebenter Band, Hildesheim-New York, Georg Olms, 1978, p. 289). Heidegger aclara este *conatus* que define esencialmente a la existencia asegurando que “la existencia (*Existenz*) misma posee una esencia tal que produce (*herausfordert*) el querer (*Mögen*) de sí misma” (Heidegger, M., “Die Metaphysik als Geschichte des Seins” (1941), *Nietzsche, Gesamtausgabe*, Band 6.2, Frankfurt a. M., Klostermann, 1997, p. 447).

voluntad, verdaderos protagonistas de la dirección vital humana. Y en segundo lugar, escribe Ortega, porque “algunos hombres prefieren morir a vivir y, por los motivos que sean, anulan en sí ese supuesto instinto” (Ortega, 1935-39, p. 554), hecho que deja probada la irrelevancia del instinto de conservación en la explicación del ‘querer vivir’ humano. Desechada la apelación al instinto, el problema sigue en pie: por qué el ser humano usualmente quiere vivir. Como en tantas otras ocasiones a lo largo de su obra, Ortega deja el problema para otro momento y advierte que soslaya la cuestión para limitarse al “hecho bruto”: el ser humano desea vivir (Ortega, 1935-39, p. 554). El hecho es por sí mismo sobradamente elocuente y bastante explicativo. El ser humano comúnmente quiere vivir, pero esto significa que vive porque quiere, pues podría dejar de vivir si lo quisiera. Vive entonces porque tiene voluntad de vivir. Pero Ortega nunca responde explícitamente a la pregunta por qué el ser humano quiere vivir. Vamos a intentar responderla y averiguar cuál es el fundamento de esta voluntad. Esta pretensión exige aclarar la articulación del problema de la muerte en Ortega, lo cual no se puede hacer sin penetrar en su comprensión de la estructura finita de la vida humana.

No obstante, antes de seguir nuestro camino es necesario precisar que Ortega enseña que no es correcto fenomenológicamente reducirse al puro *ser en el mundo* (*In-der-Welt-sein*) de Heidegger como estructura fundamental del *Dasein*²³, ya que el ser humano en rigor no se contenta meramente con vivir, con *estar* en el mundo. En sentido estricto, dicho ‘estar’ humano en el mundo “es inseparable de su empeño de estar bien”, de manera que “vida significa para él no simple estar, sino bienestar”, pues “el bienestar y no el estar es la necesidad fundamental para el hombre” (Ortega, 1935-39, p. 561). Si el ser humano no se conforma con estar y vivir se debe a que no está bien, y por eso aspira a *bien-estar* y a vivir bien. Precisamente porque el ser humano no está bien y pretende bienestar, por ello mismo, algunos no quieren estar ni vivir. De aquí deduce Ortega además el origen antropológico de la técnica, ya que ésta se limitaría a ser el instrumento de que se vale el ser humano para satisfacer su deseo de disfrutar de una ‘buena vida’. De este modo, Ortega entra en diálogo crítico con la interpretación ontológica de la técnica propuesta por Heidegger, la cual censura naturalmente aquella comprensión antropológico/instrumental. En efecto, cuando Heidegger declara que “la esencia de la técnica (*Wesen der Technik*) no es en absoluto nada técnico (*Technisches*)”, quiere decir que no es originariamente una *cosa humana*, que no es esencialmente un instrumento o medio (*Mittel*) que usa el ser humano, sino más bien un fenómeno ontológico,

un “modo del desocultar (*Weise des Entbergens*)”, esto es, un ámbito donde se manifiesta el ser²⁴.

5. Ser para la vocación

5.1. Del ser para la muerte a la temporalidad mortal

La muerte, como quehacer siempre posible, como posibilidad constante del proceso vital²⁵, es de entrada un hecho exterior y extraño a la existencia, pero Heidegger, al convertirla en la posibilidad más propia (*eigenste Möglichkeit*) del *Dasein*²⁶, la ha incorporado a la vida humana, que entonces queda concebida como *Sein zum Tode*. Heidegger ha trascendentalizado el hecho de la muerte al entenderlo como sentido de la existencia, de modo que puede afirmarse que, como él, “ningún filósofo le ha dado a la muerte un lugar tan fundamental”²⁷. El ser humano *es* para la muerte, su ser *es* respecto del morir. Dado que “somos finitos en virtud de tener un fin y un principio [nacimiento]”²⁸, no cabe mayor radicalización de la finitud (*Endlichkeit*) humana que esta comprensión de la muerte como “fragilidad ontológica (*ontological fragility*)”²⁹. En efecto, debido al hecho de la muerte la vida humana no es infinita sino finita, tiene fin. Ahora bien, la tesis de Heidegger es que la existencia, antes del hecho de la muerte, es ya *a priori* ‘ser para la muerte’, es ya, en suma, relativamente al fin. Aquí justamente reside la radicalidad de la finitud de la existencia humana³⁰. La existencia no es finita en Heidegger porque el ser humano muera o tenga fin, sino que, más bien, tiene fin porque *es* para la muerte, para el fin. La muerte entonces deja de ser algo exterior a la vida para pertenecer a ella como algo interno a su constitución esencial al precio de subordinar la existencia a la muerte, que en consecuencia prima sobre el vivir.

²³ Heidegger, M., *Sein und Zeit* (1927), *GA*, Band 2, 1977, § 12-13, pp. 71-84. Cf. Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers* (1963), Pfullingen, Neske, 1990, pp. 53-59; Figal, G., *Martin Heidegger zur Einführung* (1992), Hamburg, Junius, 2016, pp. 62-81; Dreyfus, H. L., *Being-in-the-World: A Commentary of Heidegger's Being and Time. Division I*, Cambridge-MA, MIT Press, 1991, *passim*; Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, Berkeley-LA, The University of California Press, 1993, pp. 295s, 327-333, 366s, 382ss; McManus, D., *Heidegger and the Measure of Truth: Themes from his Early Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 165-189.

²⁴ Heidegger, M., “Die Frage nach der Technik” (1953), *Vorträge und Aufsätze*, *GA*, Band 7, 2000, pp. 7, 13, 36. Cf. Trawny, P., *Martin Heidegger*, Frankfurt a. M., Campus, 2003, pp. 143-169; Trawny, P., *Martin Heidegger: eine kritische Einführung*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2016, pp. 139-158; Pattison, G., *The later Heidegger*, London, Routledge, 2000, pp. 47-74; Mitchell, A. J., *The Fourfold. Reading the Late Heidegger*, Evanston-IL, Northwestern University Press, 2015, pp. 24-70; Ruin, H., “Technology”, en F. Raffoul and E. S. Nelson (eds.), *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, London-New York, Bloomsbury, 2013, pp. 353-359.

²⁵ Cf. Guardini, R., *Ethik. Vorlesungen an der Universität München* (1950-62), Band 1. Mainz-Grünewald / Paderborn-Schöningh, 1993, p. 656.

²⁶ Heidegger, M., *Sein und Zeit* (1927), *GA*, Band 2, 1977, § 50, p. 333.

²⁷ Schear, J. K., “Historical Finitude”, en M. A. Wrathall (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's 'Being and Time'*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 365.

²⁸ O’Byrne, A., “Birth and Death”, en *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, p. 63. Refiriéndose a Heidegger, Critchley señala que “hay una cosa –un cadáver– en el corazón de la experiencia de la finitud” (Critchley, S., “Enigma Variations: An Interpretation of Heidegger's *Sein und Zeit*”, *Ratio*, 15 (2002), pp. 169s).

²⁹ Schear, J. K., “Historical Finitude”, pp. 365. Cf. Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, p. 374; Sheehan, Th., *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*, London, Rowman & Littlefield, 2015, pp. 27, 158ss; O’Byrne, A., “Historicity and the Metaphysics of Existence: Heidegger”, *Nativity and Finitude*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2010, pp. 15-45.

³⁰ Regalado, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, pp. 228ss.

La perspectiva de Ortega es bien diferente. Entiende la muerte desde la dimensión temporal conectando finitud, mortalidad y temporalidad³¹. Este nexo triádico define al ser humano, y para comprender bien las consecuencias del mismo Ortega expone la experiencia ideal de un ser de naturaleza contraria, es decir, un *ser en el tiempo* pero inmortal. Este sujeto “tiene un tiempo infinito ... infinitos hoy, infinitos ayer e infinitos mañanas”, de modo que “si no logra hoy hacer una cosa le es igual, porque ya la hará un día de entre los infinitos días que tiene a su disposición. A un ser así todo le parecerá indiferente. ¿Qué le importará no acertar hoy en una cosa si sabe que tiene infinitos días para rectificar su error?” (Ortega, 1946, p. 877). Lo mismo le da acertar que equivocarse. Ni siquiera tendría interés por hacer algo, porque tiene todo el tiempo del mundo para hacerlo en el futuro infinito de que dispone. Tal vez no haría nada. Aunque temporal, por ser indiferente al tiempo, es muy posible que todo le fuera indiferente. Ortega deduce que un ser temporal pero inmortal es paradójico pues “tiene tanto tiempo que puede impunemente perderlo y, por lo mismo, es como si no lo tuviera y es como si no fuese temporal”, ya que “lo más esencial del tiempo consiste en ser algo que se puede perder (...) algo que es preciso aprovechar” (Ortega, 1946, p. 877). Este es el caso del ser humano, un ser verdaderamente temporal, porque tiene tiempo y además muere. A diferencia de un ser eterno, que nada tiene que ver con el tiempo, el sujeto temporal e inmortal está en el tiempo, le pasan cosas, tiene que ver con el tiempo, pero al no morir modifica la temporalidad, la *destemporaliza* en cierto modo. La muerte es verdaderamente la que le da sentido a la temporalidad finita humana. La muerte es más radical que la temporalidad puesto que es la que la condiciona en su carácter temporal. En sentido estricto, sin muerte no hay temporalidad, puesto que es ella la que permite que la temporalidad sea lo que en esencia es, algo que se puede perder y que hay que aprovechar. Puede haber temporalidad sin muerte, pero no al revés. El tiempo solo es oro para un sujeto mortal. Un tiempo inmortal, que se puede desperdiciar porque siempre hay tiempo para recuperarlo, no es verdaderamente temporal. En rigor, el tiempo solo es temporal cuando se puede perder sin posibilidad de recuperarlo, y esto solo ocurre cuando le acompaña la muerte. Así es la temporalidad humana, temporal de verdad, porque está caracterizada esencialmente por la mortalidad, una *temporalidad mortal*. Entonces, sólo gracias al hecho de la muerte puede el tiempo pasar a formar parte de la finitud esencial del ser humano. El hecho de la muerte —no el *a priori* ‘ser para la muerte’—, en tanto le da a la vida humana su estructura finita, es lo que según Ortega le proporciona a la propia vida el sentido que tiene. Porque muere, el ser humano tiene tiempo limitado, “no puede perderlo y tiene que apro-

vecharlo” (Ortega, 1946, p. 877). La finitud de la vida humana se debe entonces a su limitación temporal por la muerte. Una *temporalidad mortal*, esto es, una estructura temporal condicionada por el hecho *a posteriori* de la muerte, es la verdadera causa de la finitud humana para Ortega, no el *Sein zum Tode* como estructura *a priori* donadora de sentido de la existencia. Frente al apriorismo heideggeriano, la finitud en Ortega tiene un fundamento *a posteriori*. La mortalidad como hecho y no como estructura *a priori* es el signo de la finitud humana.

5.2. Prisa, vocación y finitud

De hecho, por estar limitada por la muerte, la temporalidad de la vida humana es urgencia, necesidad de aprovechar el tiempo y no perderlo, y afán de acertar en las decisiones. Precisamente porque morimos y porque sabemos que —como máximo— no vamos a vivir mucho más de cien años, y porque además nos podemos morir en cualquier instante, no podemos perder el tiempo y tenemos que acertar en lo que hacemos. Los seres humanos constantemente tenemos que decidir lo que vamos a hacer y ser, pero “si fuésemos eternos, esto no nos angustiaría; lo mismo daba entonces tomar una decisión u otra. Aún erradas, siempre quedaba tiempo para rectificarlas. Pero lo malo es que nuestros instantes son contados, y por tanto cada uno irremplazable. No podemos impunemente errar; nos va en ella la vida” (Ortega, 1930-31, p. 445). Por consiguiente, el ser humano “tiene que acertar en su vida. Por eso no puede su existencia consistir —como la de los Olímpicos— en un indiferente y elegante resbalar de cosa en cosa” (Id., pp. 445s). Los seres que no mueren pueden vivir así, con indiferencia, pues lo que no hagan hoy lo pueden hacer mañana, y como siempre, eternamente, tendrán un mañana, no tienen ninguna prisa. Pero el ser humano mortal, que sabe que no siempre tendrá mañana, “tiene prisa. La vida corre. La vida es prisa” (Id., p. 446)³². Si tuviéramos mucho tiempo podríamos ser y hacer todo lo que quisiéramos, pero no nos da tiempo a todo, y por eso la vida es prisa³³. Por ser mortal, la temporalidad de la vida humana está marcada por la prisa. Debido a que “a nuestra vida le falta siempre tiempo; por eso esencialmente la vida es ... prisa” (Ortega, 1946, p. 878).

El simple hecho de la muerte y la temporalidad finita o mortal que la propia muerte implica, no son suficientes para explicar por qué la vida humana es prisa. La vida es prisa porque hay que acertar con lo que hacemos en ella. El binomio muerte/prisa no basta para explicar la estructura finita de la vida humana. Para aclararla y poder justificar así la necesidad vital del acertar establecida por Ortega hace falta algo más. Para que la vida sea esencialmente prisa necesitamos por tanto añadir un elemento más, que será fundamental para la constitución de la estructura finita de nuestra existencia. Aunque tengamos un tiempo finito y muramos, si además no tuviésemos algo específico que hacer entonces daría igual lo que en efecto hiciéramos y, en ese caso, la vida ya no sería pri-

³¹ Cf. Cerezo, P., “De la crisis de la razón a la razón histórica”, en M. Samaniego y V. del Arco (coords.), *Historia, literatura, pensamiento. Estudios en homenaje a M. D. Gómez Molleda*, v. I, Salamanca, Univ. de Salamanca/Narcea, 1990, pp. 330-334; Regalado, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, pp. 138s, 200-218, 228-233; Salas, J., “Tiempo, historia y verdad en Ortega”, en M. C. Paredes (ed.), *Técnica y verdad*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2013, pp. 247-258.

³² Cf. Ferrater Mora, J., *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, Madrid, Aguilar, 1962, p. 232.

³³ Scarre, G., *Death*, p. 52.

sa y por tanto carecería de sentido la tesis que aseguraba que el ser humano tiene que aprovechar el tiempo y acertar. Aprovechamos el tiempo de nuestra vida cuando acertamos con lo que hacemos, y lo perdemos cuando no lo hacemos. El acertar entonces es lo que da sentido en Ortega a la estructura finita de la vida humana compuesta por la muerte, la temporalidad mortal y la prisa. Ahora bien, desarrollar adecuadamente este acertar nos exige pensar un concepto fundamental del pensamiento orteguiano: la vocación, que es verdaderamente el elemento que nos falta para comprender la finitud humana. Dado el límite material de nuestro trabajo, no podemos desarrollar como merece esta idea de vocación, una de las nociones fundamentales del pensamiento de Ortega³⁴. Baste decir que vivir es decidir constantemente lo que hacemos en virtud de un proyecto general de existencia que nos hemos propuesto y que también hemos elegido de entre los diferentes proyectos que nos representamos imaginativamente. Pero no todos estos posibles programas de vida se nos presentan con la misma condición, sino que “una voz extraña, emergente de no sabemos qué íntimo y secreto fondo nuestro, nos llama a elegir uno de ellos y excluir los demás. Todos se nos presentan como posibles (...) pero uno sólo se nos presenta como lo que tenemos que ser” (Ortega, 1933-47, p. 482). Esto significa que “cada hombre, entre sus varios seres posibles encuentra siempre uno que es su auténtico ser. La voz que le llama a ese auténtico ser es lo que llamamos *vocación*” (Id., p. 483). Por tanto, insiste Ortega, “la vocación es sentirse llamado a ser el ente individualísimo y único que, en efecto, se es. Toda vocación es vocación para ser yo mismísimo, *me ipsum*” (Ortega, 1930-31, p. 439).

Lo que define al ser humano es que cada uno posee un proyecto de existencia propio, un *tener que ser* individualizado, y ese proyecto que es cada yo no es algo elegido por libre voluntad del ser humano ni concebido por su reflexión, sino que más bien “es anterior, en el sentido de independiente, a todas las ideas que su inteligencia forme, a todas las decisiones de su voluntad. Más aún, de ordinario no tenemos de él sino un vago conocimiento. Sin embargo, es nuestro auténtico ser” (Ortega, 1932a, p. 124). La vocación

nos llama a ser nuestra verdad, nuestro *sí mismo*, o sea, a ser lo que *tenemos que ser*. Sólo vive de verdad, auténticamente, el que realiza su vocación y coincide con lo que tenía que ser, con su ‘sí mismo’. El quehacer que define esencialmente a la vida humana consiste, según Aranguren, “en ser lo que, en nuestro proyecto más hondo, somos ya, en cumplir nuestra vocación, en mantenernos fieles a nuestro destino”³⁵. La vocación en definitiva es la esencia de la vida humana. Es necesario aclarar que esta voz que nos llama a ser lo que tenemos que ser ni es algo procedente de la naturaleza, ni proviene –a pesar de las resonancias religiosas del término ‘vocación’– de ningún dios, ni mucho menos de la razón o de la voluntad, las cuales ocupan un plano menos primordial que la vocación. El propio Ortega nos enseña que la extraña voz de la vocación procede del sujeto, de ‘no sabemos qué íntimo y secreto fondo’ del ser humano. Aunque esta voz la oye el sujeto y puede decirse que es del sujeto, no viene exclusivamente del sujeto. Tampoco de la circunstancia. Es una voz que habla al sujeto pero surge de la vida humana, esto es, en el diálogo entre el yo/sujeto que es cada uno y su circunstancia. La vocación no se constituye por tanto en la interioridad del sujeto y de espaldas a la circunstancia, sino que se forma en la interacción entre ambas realidades, la subjetiva y la circunstancial. Sólo es interior a la vida humana, ya que ésta comprende el nexo dialógico entre subjetividad y circunstancia. En cierto modo, esta tesis estaba ya anticipada en la conocida afirmación orteguiana “yo soy yo y mi circunstancia” (Ortega, 1914, p. 757). Esto significa: yo, el primer yo, mi vocación, lo que tengo que ser, soy el resultado de la relación entre el segundo yo, el sujeto, lo que yo soy, toda la carga biológica y psicológica del yo de cada uno, en diálogo con su circunstancia. De la relación dinámica entre un único yo y su circunstancia sale en forma de llamada vocacional lo que sólo yo tengo que ser.

Ahora bien, no somos libres para elegir nuestra vocación, pero sí lo somos para realizarla o no. Tenemos que ser un determinado yo, es nuestro destino, aquello a lo que estamos destinados (*vocados*) para ser auténticamente nosotros mismos, pero según Ortega podemos no serlo, “nuestra voluntad es libre para *realizar o no* ese proyecto vital que últimamente somos” (Ortega, 1932a, p. 124). La vocación, nuestro *tener que ser* es necesariamente uno, el personaje único que tenemos que ser para ser auténticamente nosotros, pero su ejecución está supeditada a nuestra libertad, pues podemos desoir y desobedecer aquella voz y no ser aquello que nos llama a ser. Por tanto, cuando Cerezo afirma que en Ortega “la vocación es destino”³⁶ no usa ‘destino’ en sentido de fatalidad –recordemos que este era el significado del término alemán *Schicksal*–, sino como aquello que nos llama y a lo que estamos destinados si queremos realizar nuestro auténtico yo, *llamada* –vocación– que podemos desobedecer –lo que querían decir los términos *Geschick* y *Bestimmung*. Lejos de poder ser identificada con un *destino fatal*, no hay vocación, *destino*

³⁴ Cf. Álvarez, E., “El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega”, *Revista de estudios orteguianos*, 25 (2012), pp. 163-183; Aranguren, J. L. L., *La ética de Ortega*, Madrid, Taurus, 1953, pp. 61-64, 77ss; Burón, M., *La historia y la naturaleza. Ensayo sobre Ortega*, Madrid, Akal, 1992, pp. 183-207; Campillo, J. M., “El concepto de vocación en Ortega”, en J. González-Sandoval (coord.), *Ortega y la filosofía española*, Murcia, Sociedad de Filosofía de la región de Murcia, 2004, pp. 43-57; Cerezo, P., *La voluntad de aventura*, pp. 352-364; Cerezo, P., “La ética de la alegría creadora”, pp. 155-166; Gutiérrez, R., “Sobre la interpretación del concepto orteguiano de vocación”, *Revista de estudios orteguianos*, 31 (2015), pp. 115-139; Lasaga, J., *Figuras de la vida buena (Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset)*, Madrid, Enigma/Fundación Ortega y Gasset, 2006, pp. 181-216; Lasaga, J., “El yo-vocación en Ortega y Gasset (El personaje sin autor)”, en L. Parente (ed.), *Tra biografía e storia: la filosofia spagnola nel Novecento*, Roma, Aracne, 2008, pp. 77-92; Marias, J., *Ortega. Circunstancia y vocación*, II (1960), Madrid, Revista de Occidente, 1973, pp. 205-217, 274-278; San Martín, J., “Vocación y profesión: bases orteguianas para una ética del futuro” en P. Cerezo (ed.), *Ortega en perspectiva*, Madrid, Instituto de España, 2007, pp. 89-112; Turró, G., “El compromiso por la vida auténtica en Ortega y Gasset”, *Anuario Filosófico*, 52-3 (2019), pp. 1-25.

³⁵ Aranguren, J. L. L., *La ética de Ortega*, p. 77.

³⁶ Cerezo, P., “La ética de la alegría creadora”, p. 167.

vocacional, sin libertad³⁷. Esta ligazón de necesidad y libertad que se sintetizan en la idea de vocación caracteriza en esencia a la vida humana. Esta vocación es “el ingrediente más extraño y misterioso del hombre. Por un lado es libre: no tiene que ser por fuerza nada (...) pero ante su libertad se alza algo con carácter de necesidad” (Ortega, 1933-47, p. 482), de manera que para Ortega “poder puedes ser lo que quieras, pero solo si quieres ser de tal determinado modo serás el que tienes que ser” (Id., p. 483). No podemos elegir nuestra vocación, ni cambiarla, ni modificarla: solo podemos realizarla o no, pero si no lo hacemos y fracasamos nos traicionamos a nosotros, no somos el que tenemos que ser para ser nosotros mismos de verdad. Ahora podemos entender la urgencia del acertar. Por esto, la vida humana, advierte Ortega, sólo puede ser un drama, una lucha con las circunstancias “por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto” (Ortega, 1932, p. 125). Más allá del plano moral del ‘deber ser’, cada ser humano está llamado –destinado– a ser inexorablemente uno determinado, a realizar un proyecto de existencia, pero puede desobedecer ese destino al precio de abandonarse a la inautenticidad³⁸.

Ya se puede comprender por qué el ser humano tiene que acertar, es decir, por qué tiene que aprovechar su tiempo, el cual, debido a la muerte, es finito y por tanto irreparable e irrecuperable (Ortega, 1946, p. 878). Hay prisa por aprovechar el tiempo y miedo a perderlo y a no acertar porque el ser humano está destinado a ser algo preciso que puede no serlo. Si en el fondo diese igual lo que hagamos, si no estuviéramos *vocados* a ser algo determinado, aunque fuésemos temporales y mortales no habría prisa y nos daría igual perder el tiempo, pues realmente no tendríamos nada que hacer para ser auténticos. A su vez, tampoco basta la vocación, que es necesaria pero no suficiente, pues si no muriésemos y tuviéramos un tiempo infinito para realizar aquel proyecto no habría prisa. Por tanto, se hace necesaria también la participación de la muerte. La síntesis de vocación y muerte es lo que

explica la estructura finita de la existencia humana. ‘Tener que ser y hacer’ algo determinado implica que no dé ya igual lo que hagamos y explica la necesidad existencial de acertar, y la prisa, porque no tenemos todo el tiempo del mundo. La vida como prisa es la consecuencia de entender la estructura de la existencia como combinación de muerte –temporalidad mortal– y vocación. El propio Ortega asegura que entre las “gracias que tiene mortalidad” está el hecho de que “la vida sea breve” y que sea “prisa, inminencia y necesidad de hacer lo mejor en cada instante” (Ortega, 1949-50, p. 491). Pero entonces la prisa viene a ser en la filosofía orteguiana el síntoma y la marca final de la finitud humana. La muerte como esencia de la temporalidad genuinamente temporal y la vocación son las causas de la prisa, verdadero signo de la estructura finita de la vida humana. Ahora podemos aclarar qué es para Ortega aprovechar el tiempo: hacer y ser lo que hay que hacer y ser, verificar nuestro destino, nuestro proyecto de existencia. Volverle la espalda y traicionar nuestro yo auténtico es perderlo. El que tiene tiempo finito porque es mortal sólo puede perder el tiempo si tiene que ser algo determinado, porque si no estuviera destinado a ser algo daría igual lo que hiciera, ¡como si no hace nada!. Sólo porque tenemos que ser algo y porque morimos, podemos perder el tiempo y hay que aprovecharlo; y tenemos prisa, porque el tiempo está limitado por la muerte. La integración de la muerte –temporalidad mortal– y la vocación es lo que le confiere sentido (finito) a la vida humana. Esta es la clave de la finitud humana según Ortega.

5.3. Interiorización de la muerte y vocación. Cercanía y lejanía de la muerte

En suma, con el concurso de la vocación, Ortega verifica que la muerte como hecho afecta *a posteriori* a la vida humana convirtiéndola en prisa y en necesidad de acertar. La vocación es la causa de que la muerte tenga peso filosófico relevante, actuante y configurador en la constitución de la existencia humana. La muerte concierne esencialmente a la vida humana porque ésta consiste en *vocacionalidad*. Al entender la existencia humana como *ser para la muerte*, Heidegger incorpora *a priori* la muerte en la vida, pero esto equivale a trascendentalizar la muerte pues el *Sein zum Tode* no significa otra cosa que convertirla en el *a priori* de sentido de la existencia. Lejos de esta interiorización de la muerte que la comprende como horizonte *a priori* de sentido, la filosofía de Ortega internaliza el hecho de la muerte en la existencia *a posteriori*, mediante el concepto de vocación. El hecho de la muerte, en principio algo exterior y ajeno a la vida humana, pasa a formar parte de la vida humana gracias a la idea de vocación, porque ésta es la que logra que aquel acontecimiento mortal se incorpore *a posteriori* a la existencia como sentido de su estructura finita articulada en términos de prisa y necesidad de acertar. No podía ser de otro modo. El hecho de que Ortega, desde la contraposición entre moral industrial o burguesa y moral guerrera, reconozca la muerte como la cualidad sustancial de la vida implica haberla ya interiorizado (*a*

³⁷ Resulta significativo que, a pesar del carácter fáctico de la muerte, Ortega se refiera a “la esencial vocación humana, que es ‘tener que morir’” (Ortega, 1937, p. 409). Estamos comprobando, no obstante, que el concepto orteguiano de vocación supone introducir la idea de libertad, de modo que entonces no puede decirse que la muerte –que es un destino insoslayable– sea algo vocacional. Sin libertad no hay vocación y, desde luego, no hay ninguna libertad ante el hecho de la muerte. Cuando Ortega afirma que ‘tener que morir’ es la vocación esencial humana sólo puede emplear el término ‘vocación’ indirectamente, entendiéndola más bien como fatalidad, como tarea fatal que inexcusablemente cada uno ha de acometer.

³⁸ “El hombre cuya entelequia fuera ser ladrón *tiene* que serlo, aunque sus ideas morales se opongan a ello (...) el hombre que *tenía* que ser ladrón y, por virtuoso esfuerzo de su voluntad, ha conseguido no serlo, falsifica su vida. No se confundan, pues, el *deber ser* de la moral que habita en la región intelectual del hombre, con el imperativo vital, con el *tener que ser* de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser” (Ortega, 1932, p. 130). No obstante, la radicalidad del ‘tener que ser’ es tal que, a veces, Ortega absorbe también la moral bajo su inspiración en una ética de la autenticidad: “Para mí la moral no es lo que el hombre debe ser, pero por lo visto puede prescindir de ser, sino que es simplemente el ser inexorable de cada hombre” (Ortega, 1930, p. 304).

posteriori)³⁹, pues reducirla a mero hecho, el hecho final e inevitable de la existencia sin más, presupone no considerarla como la característica principal de la vida sino sólo un elemento exterior al vivir.

En definitiva, sea en la interpretación orteguiana sea en la heideggeriana, la muerte pertenece a la vida. Pero es indudable que con rigor lógico-positivista también es verdad, como pudimos leer en Wittgenstein, que la muerte no es un suceso de la vida y que no se vive. Por tanto, tan verdadero es que la muerte es algo exterior y extraño a la existencia como que le es algo interior y familiar. La ininteligibilidad de esta duplicidad constitutiva del fenómeno mortal es una de las causas de su carácter enigmático. El misterio insondable de la muerte no se reduce a esta doble cara que presenta, pero es palmario que esa naturaleza bifronte le incumbe de modo esencial. Este es un aspecto del enigma de la muerte, su simultánea cercanía y lejanía. Resulta ininteligible y por tanto misterioso que la muerte sea algo exterior a la vida humana, con su desapacible, intratable e indiferente extrañeza, y al tiempo algo perteneciente de manera íntima y familiar a la existencia, casi su constitutivo primordial. Por esto ha podido haber filosofías que, a pesar de sus notables diferencias, han tratado la muerte considerándola algo interior a la vida, como la de Heidegger o la de Ortega, y otras que la han pensado desde su dimensión exterior, como Wittgenstein, pero también Epicuro y Montaigne cuando sostuvieron que la muerte no nos atañe pues, mientras existimos, ella no es y cuando es nosotros ya no vivimos. En conclusión, la muerte nos es un límite exterior, lejano y ajeno, pero también está cerca, nos acompaña y está incorporada en las entrañas de nuestro vivir. Este sorprendente compuesto de familiaridad y extrañeza forma parte del misterio de la muerte.

5.4. La autorrealización como sentido de la vida humana

Muchas veces encontramos en la obra de Ortega la declaración “la vida es quehacer” (Ortega, 1932a, p. 137; 1932b, p. 86; 1932c, p. 143; 1932-33, p. 584; 1935a, pp. 47, 65; 1935b p. 351). Siempre estamos teniendo que hacer algo, este es el sentido fenomenológicamente originario de la vida humana y no la muerte. No se trata, precisa Ortega, de que “la vida se encuentre con quehaceres, sino que no consiste en otra cosa que en queha-

cer. La vida es lo que hay que hacer” (Ortega, 1932c, p. 143). La vida es quehacer, pero en el fondo no vale cualquier hacer sino que “la verdad de la vida, es decir, la vida auténtica de cada cual consistirá en hacer lo que hay que hacer y evitar el hacer cualquier cosa”, esto es, en “acertar a hacer lo que hay que hacer” (Ortega, 1932b, p. 86; 1935b, p. 351). Este imperativo, hacer lo que se tiene que hacer, nada tiene que ver con el imperativo general y abstracto de Kant, un principio universal de acción válido para todo ser racional, sino que, en el caso de Ortega, está individualizado. Ya en 1916, contra este imperativo kantiano, Ortega escribió que, debido a que “cada cosa al nacer trae su intransferible ideal”, entonces “el deber no es único y genérico. Cada cual traemos el nuestro inalienable y exclusivo” (Ortega, 1916, pp. 180s). Resulta claro que para Ortega lo que hay que hacer en la vida es ser uno mismo, realizar la vocación que nos está destinada. Este es el sentido de la existencia humana que encuentra Ortega, un sentido interno, intravital, exento de trascendencia, ya que carecería de sentido buscar un *sentido desde fuera*⁴⁰. Además, no es un sentido metafísico sino ético, vivir de una cierta manera que nos permita cumplimentar nuestro *sí mismo*⁴¹. Así lo resume Ortega: “La vida da mucho que hacer. Y lo más grave es conseguir que el hacer elegido en cada caso sea *no uno cualquiera*, sino lo que hay que hacer —aquí y ahora—, que sea nuestra verdadera vocación, nuestro auténtico quehacer” (Ortega, 1949-50, p. 163). Ahora bien, dado que para Ortega el vivir humano es básicamente estar destinado a la realización del individualísimo proyecto de existencia que cada uno es, y que, por tanto, la vida humana es esencialmente vocación, decir que en su filosofía la muerte es interiorizada gracias a la categoría de vocación, equivale a decir que en el pensamiento orteguiano la muerte forma parte constituyente de la vida humana desde la estructura del *ser para la vida*, frente a la filosofía heideggeriana, en la que la muerte se internaliza en la vida humana porque el ser humano es ya *Sein zum Tode*. Ortega hace que la muerte pertenezca a la vida humana evitando el *ser para la muerte*. La consecuencia de la incorporación *a priori* de la muerte en la vida con el *Sein zum Tode* por parte de Heidegger es que la propia muerte se convierte en el sentido de la existencia. El ser humano tiene que morir y muere, pero según Ortega este destino fatal, contra el *ser para la muerte* heideggeriano, no es su ser: “El que el hombre muera no quiere decir que ‘esté ahí’ para morir” (Ortega, 1928-31, p. 20). Para Ortega la muerte sólo es un hecho que luego,

³⁹ Ortega llama “espíritu guerrero a un estado de ánimo habitual que no encuentra en el riesgo de una empresa motivo suficiente para evitarla” (Ortega, 1925, p. 545). Esto significa que, a diferencia “del espíritu industrial, del ánimo burgués”, que “quiere a toda costa vivir y no se resigna a reconocer en la muerte el atributo más esencial de la vida”, lo esencial de la vida guerrera es “ser un peligro de muerte” (Ortega, 1925, pp. 547, 545). No olvidemos, con Cerezo, que “lo que interesa a Ortega no es tanto la ética del guerrero, figura ya periclitada (...) sino su componente heroico” (Cerezo, P., *La voluntad de aventura*, p. 365). Ahora bien, “ser heroe consiste en ser uno, uno mismo” (Ortega, 1914, p. 816). Dado que esta voluntad heroica de verificar el *sí mismo* individual define nuestra vida, podemos deducir que cuando vivimos auténticamente, esto es, cuando dedicamos nuestra existencia a la ejecución de nuestra vocación personal, nos *jugamos* nuestra vida. El heroe, cada uno de nosotros cuando vive con autenticidad, es aquel guerrero que está dispuesto a dar su vida si es preciso por lograr la autorrealización. El hecho de la muerte entonces, cuando es consecuencia de la empresa vocacional, es más que un hecho, es un rasgo esencial de nuestra vida.

⁴⁰ Nagel, Th., *What Does it All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*, pp. 87s. Hay que aclarar que cuando decimos que el sentido de la vida en Ortega es intravital y no trascendente queremos decir que dicho sentido no reside para Ortega en trascendencias de ningún tipo sino en ella misma: “No necesita, pues, la vida de ningún contenido determinado —ascetismo o cultura— para tener valor y sentido. No menos que la justicia, que la belleza o que la beatitud, la vida vale por sí misma” (Ortega, 1923, p. 603). Esto no quiere decir que los valores hacia los que trasciende la vida —que trasciende, pues “la vida es el hecho cósmico del altruismo, y existe sólo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro” (Ortega, 1923, p. 601)— no valgan, sino que valen gracias al trascender generoso y altruista de la vida hacia ellos: “No son, pues, los valores trascendentes quienes dan un sentido a la vida, sino, al revés, la admirable generosidad de ésta, que necesita entusiasmarse con algo ajeno a ella” (Ortega, 1923, p. 602).

⁴¹ Eagleton, T., *The Meaning of Life. A Very Short Introduction*, p. 94.

debido al carácter vocacional –y no por principio, no *a priori*–, se integra en la vida. Oponiéndose a Heidegger, la muerte ya no es lo sustancial y la existencia lo subordinado; Ortega hace de la vida lo absoluto y de la muerte algo derivado. Si la existencia humana es en Heidegger *ser para la muerte*, en Ortega es *ser para la vocación*, o sea, ser para la autorrealización, para realizar su verdadero *sí mismo*; en suma, para plenificarse. Esto equivale a decir, habida cuenta de que la vocación es la esencia de la vida humana, que la existencia es ‘ser relativamente a la vida’, de modo que el sentido de la existencia no es la muerte sino la vida en tanto ésta consiste en llegar a ser lo que tenemos que ser. El ser humano no está ahí para morir sino para autorrealizarse, para actualizar el auténtico y virtual yo al que estamos destinados. No es un ser en relación esencial y *a priori* con la muerte, sino con la propia vida, con la plenitud vital que supone el llegar a ser lo que tiene que ser. Esta tarea de autorrealización, y no la muerte, es lo que le proporciona sentido a su existencia. No se es ni se vive, según Ortega, para la muerte sino para realizar la misión de ser uno mismo. El ser humano no es ‘para la muerte’ sino ‘para la vocación’, para llegar a ser el *sí mismo* que tiene que ser. El papel que desempeña el *ser para la muerte* en la filosofía heideggeriana lo ejerce el *ser para la vocación* en la orteguiana. Al responder a esta cuestión del sentido ya hemos respondido a la pregunta que dejamos anteriormente planteada, a por qué el ser humano quiere vivir: resulta obvio, para cumplimentar la vocación y ser –cada uno– el que tiene que ser. El *querer vivir* no se reduce a un simple mantener la existencia material sin más y permanecer en el ser, sino que obedece a la voluntad de autorrealización.

6. Conclusión. La síntesis de muerte y vocación como cifra de la finitud humana

Sólo podemos estar de acuerdo con Regalado cuando sostiene que en Ortega “el vivir no es ser para la muerte o relativamente a la muerte, sino al revés, voluntad de vivir, de ser que va más allá de los límites de la vida”⁴². Pero no podemos compartir su interpretación cuando añade que, con ello, “Ortega introduce un elemento de infinitud en el ser finito del ser humano”, un “simulacro de eternidad”, para de esta manera rebajar el peso de la finitud en el pensamiento orteguiano en favor de la filosofía de Heidegger, que sí que verdade-

ramente defendería “la radicalidad de la finitud en el ser humano”⁴³. Con esto, Regalado da a entender, erróneamente a nuestro juicio, que sólo se afirma dicha finitud si se presupone que el ser humano es *a priori* ser para la muerte y que, entonces, el sentido de la existencia es el morir. Mantenemos que no es esta la única forma de comprender la finitud. Hay una manera orteguiana de entenderla. La finitud humana en Ortega no está marcada radicalmente –*a priori*– por la muerte, como enseña el *ser para la muerte* heideggeriano, sino por el hecho de que el llegar a ser el *sí mismo* que tiene que ser, lejos de estar garantizado, es sólo una posibilidad, pura pretensión. Ortega confirma que esta dimensión propiamente humana del ser humano, que depende de su libertad y no de un mecanismo natural, “no es sin más realizada, sino que consiste en una mera pretensión de ser, en un proyecto de vida” (Ortega, 1935-39, p. 570). Dado que depende de la libertad, no hay seguridad de lograr efectivamente aquella plenitud de ser a la que estamos *vocados*, de modo que “ser *hombre* significa estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa ventura, ser, por esencia, drama”, y por eso “cada uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el *sí mismo*, único e intransferible que es” (Ortega, 1949-1950, p. 148). Cerezo subraya que en Ortega “la tarea de ser hombre está siempre en vilo y amenazada malogro”⁴⁴. Lo propio del ser mortal y finito es la libertad para tener que hacer su vida y, por ello mismo, poder no lograrlo y fracasar. Este drama por ser es la esencia de la finitud humana según Ortega. Ahora bien, este carácter dramático en que se resume la estructura finita de la vida humana es el resultado de la combinación entre la muerte y la vocación. Hay drama porque el ser humano está llamado a ser su verdadero *sí mismo* y esta misión está condicionada por la muerte. La posibilidad de no llegar a ser a ser lo que tiene que ser en la temporalidad mortal, en el tiempo limitado por la muerte que caracteriza al ser humano, es la esencia de la finitud humana. Lo esencial sin duda es realizar el proyecto personal vocacional, pero sin la muerte, sin la limitación temporal que ésta impone, sería también menos esencial, puesto que tendríamos todo el tiempo del mundo para ejecutarlo y podríamos demorarlo infinitamente. Siempre podríamos dejarlo para mañana puesto que no había prisa, la cual es consecuencia de la mortalidad. En consecuencia, la fusión de muerte y vocación es la cifra de la estructura finita de la vida humana

⁴² Regalado, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, pp. 228s.

⁴³ Regalado, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, pp. 229ss.

⁴⁴ Cerezo, P., “La ética de la alegría creadora”, p. 168.

7. Bibliografía

Primaria. Fuentes de Ortega y Gasset

- Ortega y Gasset, J., [1914] *Meditaciones del Quijote. Obras completas*, v. I, Madrid, Fundación Ortega y Gasset/Taurus, 2004.
- [1916] “Estética en el tranvía”, *OC*, v. II, 2004, pp. 176-182.
- [1922] “Brindis en un banquete en su honor en *Pombo*”, *OC*, v. III, 2005, pp. 405-408.
- [1923] *El tema de nuestro tiempo. OC*, v. III.
- [1924a] “Ni vitalismo ni racionalismo”, *OC*, v. III, pp. 715-724.
- [1924b] “Las Atlántidas”, *OC*, v. III, pp. 743-774.
- [1925] “Notas del vago estío”, *OC*, v. II, pp. 531-565.
- [1928-31] “Notas de trabajo sobre Heidegger. Primera parte”, *Revista de estudios orteguianos*, 2 (2001), 8-27.
- [1929-30] “Vida como ejecución (El ser ejecutivo)”, *OC*, v. VIII, 2008, pp. 197-232.
- [1930] “Por qué he escrito *El hombre a la defensiva*”, *OC*, v. IV, 2005, pp. 301-305.
- [1930-31] “¿Qué es la vida?”, *OC*, v. VIII, pp. 413-463.
- [1931] “¿Qué es el conocimiento? Trozos de un curso”, *OC*, v. IV, pp. 571-593.
- [1932a] “Pidiendo un Goethe desde dentro”, *OC*, v. V, 2006, pp. 120-142.
- [1932b] “Para el *Archivo de la palabra*”, *OC*, v. V, pp. 86-87.
- [1932c] “Goethe, el libertador”, *OC*, v. V, pp. 143-148.
- [1932-33] *Principios de metafísica según la razón vital*, *OC*, v. VIII.
- [1933-47] *En torno a Galileo*, *OC*, v. VI, 2006.
- [1934] “Prólogo para alemanes”, *OC*, IX, 2009, pp. 125-165.
- [1935a] *Historia como sistema*, *OC*, v. VI.
- [1935b] *Misión del bibliotecario*, *OC*, v. V.
- [1935-39] *Meditación de la técnica*, *OC*, v. V.
- [1937] “En la muerte de Unamuno”, *OC*, v. V, pp. 409-411.
- [1940] *La razón histórica*, *OC*, v. IX.
- [1943a] “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del Conde de Yebes”, *OC*, v. VI, pp. 269-333.
- [1943b] *Notas de trabajo. Epilogo* Madrid, Alianza, 1994.
- [1946] *Idea del teatro. Una abreviatura*, *OC*, v. IX.
- [1949-50] *El hombre y la gente*, *OC*, v. X, 2010.

Secundaria

- Álvarez, E., “El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega”, *Revista de estudios orteguianos*, 25 (2012) 163-183.
- Aranguren, J. L. L., *La ética de Ortega*, Madrid, Taurus, 1953.
- Aristóteles, *Política*, ed. bilingüe de A. Gómez Robledo, México, UNAM, 2000.
- Broome, J. 2013. “The Badness of Death and The Goodness of Life”, en B. Bradley et al. (eds), *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, Oxford, Oxford University Press, p. 218-233.
- Brueckner, A. L. and Fischer, J. M., “Why is Death Bad?”, en J. M. Fischer (ed.), *The Metaphysics of Death*, Stanford-CA, Stanford University Press, 1993, pp. 219-230.
- Burón, M., *La historia y la naturaleza. Ensayo sobre Ortega*, Madrid, Akal, 1992.
- Campillo, J. M., “El concepto de vocación en Ortega”, en J. González-Sandoval (coord.), *Ortega y la filosofía española*, Murcia, Sociedad de Filosofía de la región de Murcia, 2004, pp. 43-57.
- Cerezo, P., *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984.
- “De la crisis de la razón a la razón histórica”, en M. Samaniego y V. del Arco (coords.), *Historia, literatura, pensamiento. Estudios en homenaje a M. D. Gómez Molleda*, v. I, Salamanca, Univ. de Salamanca/Narcea, 1990, pp. 307-344.
- “La ética de la alegría creadora”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 18 (2009) 129-170.
- Cervantes, M., *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* (1616), Madrid, Cátedra, 1997.
- Critchley, S., “Enigma Variations: An Interpretation of Heidegger’s *Sein und Zeit*”, *Ratio*, 15 (2002) 154-175.
- Dreyfus, H. L., *Being-in-the-World: A Commentary of Heidegger’s Being and Time. Division I*, Cambridge-MA, MIT Press, 1991.
- Eagleton, T., *The Meaning of Life. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Ferrater Mora, J., *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, Madrid, Aguilar, 1962.
- Figal, G., *Martin Heidegger zur Einführung* (1992), Hamburg, Junius, 2016.
- Gadamer, H.-G., “Der Tod als Frage” (1975), *Neuere Philosophie II. Probleme – Gestalten, Gesammelte Werke*, Band 4, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1987, pp. 161-172.
- Heraklit-Studien* (1990). *Griechische Philosophie III: Plato im Dialog, GW*, Band 7, 1991, pp. 43-82.

- Grondin, J., *Du sens de la vie. Essai philosophique*, Québec, Bellarmin, 2003.
- Guardini, R., *Ethik. Vorlesungen an der Universität München* (1950-62), Band 1, Mainz-Grünewald / Paderborn-Schöningh, 1993.
- Rainer Maria Rilke's *Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien* (1953), Mainz-Grünewald / Paderborn-Schöningh, 1996.
- Gutiérrez, R., "Sobre la interpretación del concepto orteguiano de vocación", *Revista de estudios orteguianos*, 31 (2015) 115-139.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit* (1927), *Gesamtausgabe*, Band 2, Frankfurt a. M., Klostermann, 1977.
- "Die Metaphysik als Geschichte des Seins" (1941), *Nietzsche, GA*, Band 6.2, 1997, pp. 399-457.
- "Die Frage nach der Technik" (1953), *Vorträge und Aufsätze, GA*, Band 7, 2000, pp. 5-36.
- Kagan, S., *Death*, New Haven-CT, Yale University Press, 2012.
- Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, Berkeley-LA, The University of California Press, 1993.
- Lasaga, J., *Figuras de la vida buena (Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset)*, Madrid, Enigma/Fundación Ortega y Gasset, 2006.
- "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, 2008, p. 77-92.
- Lecourt, D., "Wittgenstein face au positivisme logique: un malentendu", *La philosophie des sciences*, Paris, PUF, 2001.
- Leibniz, G., "Ohne Überschrift, die Hauptlehre-sätze der Leibnizschen Philosophie betreffend" (1703), en G. D. Gerhardt (Hg.), *Die philosophischen Schriften*, siebenter Band, Hildesheim-New York, Georg Olms, 1978, pp. 289-292.
- Mariás, J., *Ortega. Circunstancia y vocación*, II (1960), Madrid, Revista de Occidente, 1973.
- Marquard, O., "Ende des Schicksals?" (1981), *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, Reclam, 2000, pp. 67-90.
- Martín, F. J., *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- McManus, D., *Heidegger and the Measure of Truth: Themes from his Early Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Mitchell, A. J., *The Fourfold. Reading the Late Heidegger*, Evanston-IL, Northwestern University Press, 2015.
- Nagel, Th., *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- What Does it All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1987.
- O'Byrne, A., "Historicity and the Metaphysics of Existence: Heidegger", *Nativity and Finitude*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2010.
- "Birth and Death", en F. Raffoul and E. S. Nelson (eds.), *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, London-New York, Bloomsbury, 2013, pp. 63-67.
- Pattison, G., *The later Heidegger*, London, Routledge, 2000.
- Platón, *Phédon* (Φαίδων), *Œuvres Complètes*, t. IV, Ière partie, éd. bilingue grec-français, Paris, Les Belles Lettres, 1957.
- Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers* (1963), Pfullingen, Neske, 1990.
- Regalado, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza, 1990.
- Ruin, H., "Technology", en *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, pp. 353-359.
- Scarre, G., *Death*, Stocksfield, Acumen, 2007.
- Salas, J., "Tiempo, historia y verdad en Ortega", en M. C. Paredes (ed.), *Técnica y verdad*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2013, pp. 247-258.
- San Martín, J., *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Madrid, Tecnos, 1998.
- "Vocación y profesión: bases orteguianas para una ética del futuro", en P. Cerezo (ed.), *Ortega en perspectiva*, Madrid, Instituto de España, 2007, pp. 89-112.
- La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
- Scheur, J. K., "Historical Finitude", en M. A. Wrathall (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's 'Being and Time'*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 360-380.
- Schumacher, B. N., *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
- Sheehan, Th., *Making Sense of Heidegger. A Paradigm Shift*, London, Rowman & Littlefield, 2015.
- Sider, Th., "The Evil of Death: What Can Metaphysics Contribute?", en *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, pp. 155-166.
- Silver, Ph., *Fenomenología y Razón Vital. Génesis de 'Meditaciones del Quijote' de Ortega y Gasset*, Madrid, Alianza, 1978.
- Trawny, P., *Martin Heidegger*, Frankfurt a. M., Campus, 2003.
- Martin Heidegger: eine kritische Einführung*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2016.
- Turró, G., "El compromiso por la vida auténtica en Ortega y Gasset", *Anuario Filosófico*, 52-3 (2019) 1-25.
- Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida* (1912), *Obras completas*, t. X, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 2009.
- Vattimo, G., *La fine della modernità* (1985), Milano, Garzanti, 1998.
- Wittgenstein, L., *Tractatus lógico-philosophicus* (1921), *Schriften* 1, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980.