

TESIS DOCTORAL
2016

**INTERPRETACIÓN EDUCATIVA DE LA
“FILOSOFÍA PERSONALISTA DE LA
VOCACIÓN” DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET**

JOSÉ LUIS BOTANCH CALLEN
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN
EDUCACIÓN**

DIRECTORA
DRA. MARÍA GARCÍA AMILBURU

TESIS DOCTORAL

2016

**INTERPRETACIÓN EDUCATIVA DE LA
“FILOSOFÍA PERSONALISTA DE LA
VOCACIÓN” DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET**

**JOSÉ LUIS BOTANCH CALLEN
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN
EDUCACIÓN**

DIRECTORA

DRA. MARÍA GARCÍA AMILBURU

**INTERPRETACIÓN EDUCATIVA
DE LA “FILOSOFÍA PERSONALISTA DE LA VOCACIÓN”
DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET**

INDICE

Introducción	p. 5
 Capítulo I.	
Bases filosóficas de la educación en Ortega y Gasset	p. 15
1. 1. Filosofía, antropología filosófica y educación en José Ortega y Gasset	p. 15
1. 2. Características del rol del educador y la función docente	p. 33
1. 2. 1. <i>Educando y educación</i>	
1. 2. 2. <i>El profesional docente</i>	
 Capítulo II.	
La persona y la vocación en la obra orteguiana	p. 43
2. 1. Significación de la persona y la vocación: definiciones fundamentales	p. 43
2. 2. Fuentes de la antropología personalista y vocacional	p. 52
2. 3. La noción de persona en los textos de J. Ortega y Gasset ...	p. 60
2. 4. El concepto de vocación en los textos de Ortega y Gasset ...	p. 82

Capítulo III.

La influencia e interpretaciones del concepto orteguiano de “vocación”	p. 107
3.1. Las escuelas orteguianas	p. 113
3.1.1. <i>La Escuela de Madrid</i>	p. 113
a. Manuel García Morente	
b. Xavier Zubiri	
c. José Gaos	
d. Julián Marías	
e. María Zambrano	
f. Paulino Garagorri	
g. Manuel Granell	
h. Antonio Rodríguez Huéscar	
i. Otros autores de la Escuela de Madrid	
3.1.2. <i>La segunda generación orteguiana</i>	p. 152
a. José Luis López Aranguren	
b. Pedro Laín Entralgo	
3.1.3. <i>La Escuela de Barcelona</i>	p. 165
a. Joaquín Xirau	
b. Eduardo Nicol	
c. José Ferrater Mora	
d. Juan David García Bacca	
3. 2. Otros estudiosos orteguianos	p. 178
a. Serafín Tabernero del Río	
b. Jaime de Salas	
c. Antonio Regalado	

- d. Pedro Cerezo
- e. Juan Padilla
- f. José Luis Molinonuevo
- g. Javier Zamora
- h. José Lasaga Medina
- i. Javier San Martín

3. 3. Otros filósofos y pedagogos de adscripción no orteguiana..... p. 201

3.3.1. *Coetáneos de José Ortega y Gasset: Eugenio d'Ors* . p. 201

3.3.2. *Otros filósofos y pedagogos* p. 203

- a. Emmanuel Mounier
- b. Martin Heidegger
- c. José M^a Quintana
- d. Jacinto Choza
- e. José M^a Barrio
- f. Fernando Bárcena
- g. Octavi Fullat
- h. J. M. Isasi
- i. Otros

Capítulo IV.

Una antropología filosófica de la educación orteguiana p. 217

4. 1. EL sujeto humano como fuente de normatividad educativa ... p. 221

4. 2. Vida humana, sujeto y circunstancialidad p. 231

4. 3. Una Antropología Filosófica de la Educación p. 247

4.3.1. *Persona*

4.3.2. *Vocación*

4.3.3. *Educación*

4. 4. La educación del ímpetu: el entusiasmo como didáctica personal y docente	p. 290
4. 5. La práctica de la educación personalista. Experiencias	p. 313
4.5.1. <i>La persona, la institución y la educación</i>	
4.5.2. <i>La práctica y las prácticas de la educación personalista</i>	
Conclusiones	p. 327
Bibliografía	p. 333
Anexo	p. 347

INTRODUCCIÓN

El objetivo formal y explícito para hacer una investigación como la que se ha realizado durante varios años es desentrañar y explicitar la Antropología Filosófica de la educación que está implícita en la vida y en la obra del filósofo, intelectual y educador madrileño José Ortega y Gasset.

Se dieron dos causas para proponerme el objetivo anterior: una teórico-biográfica y otra teórico-circunstancial.

La primera causa conduce a la propia vocación, que no expondré por su irrelevancia doctrinal, y la segunda a mi condición de habitante del mundo contemporáneo en una de cuyas trincheras –teóricas- he sido arrojado por las circunstancias.

En definitiva, al final de la Licenciatura de Filosofía hice una Tesis de Licenciatura (la antigua Tesina) sobre el entusiasmo, dedicada a exponer este concepto en la filosofía orteguiana. Mi formación en esta Licenciatura sesgó mi vida intelectual hacia la Antropología, y al concluir ese periodo de formación quedé comprometido conmigo mismo a indagar la Antropología de ese Ortega que sólo había entrevisto y que creía desconocida para muchos.

Más adelante, después de distintos avatares biográficos, me licencié en Pedagogía. El largo proceso de estudio de la obra orteguiana y los alicientes ofrecidos por algunos saberes pedagógicos me reafirmaron

en la existencia de una desconocida Antropología Filosófica de la educación en el pensamiento y la vida de J. Ortega y Gasset.

La dilatada práctica educativa –esencialmente en Bachillerato-, a pesar de la ausencia de una educación personalista y vocacional en todas las legislaciones educativas que se han sucedido a lo largo de los años, me fue permitiendo hacer pequeños ensayos que corroboraban la perspectiva educativa orteguiana. La investigación se hizo “vital”, había una razón vital para intentarlo aunque fuera en circunstancias biográficas dificultosas. La Tesis no es por tanto exclusivamente un proyecto intelectual, académico, sino un “proyecto propio”, personal.

La formación recibida desde la primera adolescencia –años 70- y, en muchos casos, la omnipresente corriente antihumanista y desestructurante del sujeto humano en la sociedad, me obligaba a reformular mi “consustancial” condición personalista para no aceptar graciosamente la “desaparición del hombre”.

Algunos grandes autores se convirtieron en libros de cabecera: Mounier, Rogers... Y, progresivamente, pude descubrir en la obra de Ortega una filosofía, pero sobre todo una Antropología Filosófica desde la que mirar la actualidad del sujeto humano, aunque no fuera rabiosamente contemporánea. La obra de J. Ortega y Gasset empezó a proyectar, en una gran medida, mi futuro. Una razón histórica que explicaba proyectos de futuro a los que “tenía” que dar cumplimiento.

Así, puede decirse que las razones y causas personales y las circunstancias históricas acabaron por llevarme a descubrir la

trascendencia de la Antropología Filosófica de la educación que estaba implícita en la vida y la obra de José Ortega y Gasset. El sujeto humano, la persona, no había desaparecido –al menos, no en la perspectiva orteguiana-.

La Antropología Filosófica de la educación orteguiana remite expresamente a una “persona vocacionada”. El examen de la obra orteguiana en busca de esta “Antropología Filosófica de la educación” ha exigido un tiempo muy prolongado de lectura, interpretación y composición de un contenido que no había sido explicitado sistemáticamente hasta el momento. La obra, y también la vida de J. Ortega y Gasset constituyen una “Antropología para la educación” que tiene como fin hacer de cada ser humano una persona, de acuerdo con su vocación.

Este estudio se fue incubando ya desde la Tesina de Licenciatura en Filosofía en la Universidad de Barcelona, y en diversos trabajos presentados como comunicaciones en algunos Congresos de Filosofía y Educación.

El estudio de la Filosofía y Antropología de la educación, y la lectura y estudio de autores orteguianos y no orteguianos sobre la vocación se ha utilizado para interpretar y contextualizar el “esquema” orteguiano de una educación vocacional. En primer lugar, es necesario “entender” a J. Ortega, sin ceder a modas o filias y fobias académicas y/o ideológicas. Esto se fue logrando antes de comenzar la tarea concreta que lleva a la elaboración de la Tesis.

Más adelante, -ya en el proceso de investigación y redacción- se buscó si era posible fundamentar con los textos del propio Ortega lo que se había intuido: que existe una Antropología Filosófica de la educación que gravita en torno al concepto de vocación en la obra y vida orteguianas.

La lectura de los textos trabajados y reinterpretados sucesivamente a lo largo de los años permitió explicitar y sistematizar la Antropología Filosófica de la educación de J. Ortega, que se mostró como un educador que fundamentaba antropológica y filosóficamente la necesidad de mirar pedagógicamente lo que cada ser particular (persona) tenía que ser. En este sentido, Julián Marías ha manifestado, con una precisión vivencial insustituible, que lo que más le hacía sufrir a Ortega era la pérdida de “aquella posibilidad mejor” (esto es, la “vocación”) de cada persona.

Desentrañar qué entendía J. Ortega por “persona”, “vocación” y “educación” (incluyendo las influencias estudiadas desde hace décadas por autores conocidos, que se citan en la Bibliografía) ha exigido el esfuerzo intelectual y cordial de ponerse a “ver, mirar y pensar” las cosas, tal como el filósofo madrileño las “vivía”.

Pero, además, había que buscar lo que quizás no quiso o pudo hacer J. Ortega y Gasset –porque no aparece en ninguna de sus obras como tema o como producto logrado, presentado y propuesto al lector-, pero que existe detrás de textos muy diversos, a lo largo de muchos años, y también en momentos concretos -“especiales”, muy “personales”- donde

el autor se muestra muy “Ortega”, y que conocemos porque él los presenta y “explica” a sus discípulos, en los que sostiene la necesidad de educar cuidadosamente aquello que es insobornable. La *Antropología Filosófica de la educación de la persona vocacionada* es el resultado que se obtiene tras el estudio de los conceptos “persona”, “vocación” y “educación”, en sentido orteguiano.

Las principales obras de J. Ortega que fundamentan esta Antropología Filosófica de la Educación son las mismas que harán posible su concepción personalista, vital y vocacional¹. No puede entenderse la “propuesta” orteguiana sin los “eslabones” o “logros” de las *Meditaciones del Quijote*, *El tema de nuestro tiempo*, y los textos dedicados a Goethe y Vives, de modo particular el trabajo *Pidiendo un Goethe desde dentro*. Hay que mencionar también el texto publicado en la *Revista de Occidente* en 1935, titulado “Misión del Bibliotecario” -especialmente los capítulos titulados “La nueva misión”, “Misión personal” y “Misión profesional”-, el contenido de la Conferencia “La pedagogía de la contaminación”, el célebre texto “Vitalidad, alma y espíritu”, y de modo particular “Conocimiento del hombre. Para una psicología del hombre interesante”. Y, por último, merecen destacarse de modo particular las *Lecciones de Metafísica* impartidas en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, sobre todo los textos que recogen las del curso 1933-34, tituladas “Principios de Metafísica según la razón vital”, las

¹ Si no se señala otra cosa, las obras de J. Ortega y Gasset se citarán según la edición de las *Obras Completas* (2004-2010), Madrid: Taurus/Fundación Ortega y Gasset. (A partir de ahora O. C., tomo y página correspondiente).

lecciones del curso 1930-31, que se recogen en las Obras Completas con el nombre de “¿Qué es la vida?” y las del curso 1932-33.

La comprensión pedagógico-educativa de muchos otros textos se hace fácil y obvia desde este descubrimiento de una Antropología de la vocación: el entusiasmo, la circunstancia, el proyecto y otros grandes conceptos orteguianos constituyen los elementos sistemáticos de su antropología educativa. Por ejemplo, en las *Meditaciones del Quijote*, entre otras nociones educativas, aparece ya el concepto de la pedagogía de la alusión. J. Ortega estaba comenzando ya su primera navegación filosófica y también educativa, y su obra es una llamada a la educación –o logro- de una vocación siempre personal.

La concepción orteguiana de la persona y la vocación, tiene en ocasiones sus precedentes. No es una cuestión esencial fijarlos en este texto, aunque él mismo alude de forma discreta a coetáneos de relevancia, como Heidegger, Mounier y D’Ors, en cuyas obras puede hallarse algún correlato de las ideas de la razón vital.

Los principales autores que han recibido el influjo del pensamiento antropológico y educativo orteguiano y que más han colaborado en el proceso de desentrañar esta antropología filosófica de la educación de la vocación han sido: Manuel García Morente, J. Xirau, Julián Marías y Pedro Laín Entralgo. Algunos textos de estos autores, y especialmente de los discípulos o profesores que estuvieron junto a J. Ortega, constituyen una narración en primera persona de la experiencia práctica de la concepción de la educación fundamentada en la vocación personal.

La Tesis se presenta estructurada en cuatro capítulos. En el primero, titulado “Bases filosóficas de la educación en Ortega y Gasset”, se fijan los conceptos esenciales en tres de los ámbitos disciplinares que forman la Antropología Filosófica de la educación orteguiana: Filosofía, Antropología Filosófica y Educación. Una segunda parte de este capítulo hace explícita la concepción del educador que el filósofo madrileño propone para una educación según la razón vital.

En el segundo capítulo se investiga el significado de los conceptos “persona” y “vocación” en la obra orteguiana. Estas nociones aparecen contextualizadas en una Antropología personalista y vocacional.

La relación entre persona y vocación es la que hace surgir una Antropología Filosófica de la vocación que va a “contaminar” a algunos filósofos y pedagogos posteriores, que justifica la inclusión de estos autores en el capítulo tres, en el que se estudia la influencia ejercida por J. Ortega en varias generaciones de pensadores y educadores. La vocación aparece como concepto crucial en todos los autores que se han aproximado a J. Ortega. Aunque hasta hace sólo algunos años la vocación estaba entre los “elementos” de la filosofía y antropología orteguianas, ésta no aparecía como fundamento esencial de la concepción raciovitalista. Esta “visión” ha cambiado. Se ha constatado la diversidad relativa de interpretaciones desde los años treinta del siglo XX en los discípulos de J. Ortega. Se han estudiado los grandes autores representativos de la denominada Escuela de Madrid y la Escuela de

Barcelona y, como contraste, algunos autores de adscripción no orteguiana.

En el capítulo cuarto, desde lo logrado en los capítulos anteriores, se elabora el concepto de la Antropología Filosófica de la educación vocacional que J. Ortega desarrolla en su obra y que tentativamente practica en su vida profesional y privada. Se presta especial atención a la caracterización del entusiasmo como didáctica y práctica personal, por ser el procedimiento que J. Ortega consideraba necesario para una educación vocacional. El capítulo concluye con una alusión a algunas prácticas educativas personalistas y a la escasa experiencia de una educación personalista vocacional que existe en la educación institucionalizada.

Como resultado del trabajo realizado, en esta investigación se ha desentrañado y sistematizado la Antropología Filosófica de la educación de la persona vocacionada que estaba implícita en el pensamiento del filósofo madrileño de la razón vital. J. Ortega y Gasset presenta una teoría de la educación que descansa sobre los conceptos de persona y vocación, lo que obliga inmediatamente a entrar en el ámbito de la educación a través del mundo epistémico propio de la vida de cada persona.

La educación no puede reducirse, según J. Ortega, a los esquemas sociales, pues el contenido y la norma surgen de la propia persona, de cada persona. Esta perspectiva educativa supone un cambio radical en la educación, entendiéndose por ello esa vuelta al significado de

lo personal que J. Ortega denominó en algunos textos como “fondo insobornable”.

Sin embargo, la propuesta orteguiana no se queda en la pedagogía, sino que va más allá, como señaló en su discurso electoral en la ciudad de León en 1931: un “mundo” de personas vocacionadas, y luego también una cultura, una sociedad, un Estado personalista.

Los intentos para llevar a la práctica la educación personalista vocacional, como se indica en las conclusiones, han sido muy limitados y esporádicos. Será necesario seguir buscando en el ámbito teórico, fuentes y significados de una Antropología que fundamentaría una educación integral de la persona. Desde un punto de vista histórico es más conveniente rastrear aquellas experiencias y personalidades aisladas que hayan prolongado esta interpretación educativa y que permiten hablar y soñar con una tradición –una corriente personalista-vocacional-, pues J. Ortega sostuvo que uno de los “derechos” de la persona es la “continuidad”.

En definitiva, esta aportación orteguiana a la educación de toda la persona es necesario transformarla para hacerla operativa, tanto en cada nivel educativo o de desarrollo y edad, como en la formación de los docentes y educadores que son quienes habrán de educar vocacionalmente a cada una de las personas que acepten recibir su influjo en esa relación “contaminadora”, “alusiva” que es la educación.

Antes de terminar esta Introducción deseo dar las gracias, por el aliento recibido, a todos aquellos que han “colaborado” a que esta Tesis pueda presentarse después de tantos años de lecturas, aplazamientos y zozobras. Ha sido un pequeño “parto de los montes” y, como tal, y nunca mejor mostrar mi agradecimiento a algunas mujeres imprescindibles en él: primero a Ella, que auxilia en los peores momentos; a mi abuela Emilia y a mi madre; a María de la Gloria, mi mujer, todo un estilo -“si no acabas...”-, y a la Dra. María García Amilburu sin cuya participación y prohijamiento esta Tesis nunca se hubiera podido acabar. Gracias.

Y cómo no agradecer la existencia de una persona que -desde la adolescencia- me ha hecho leer, disfrutar y alcanzar la conciencia de una concepción de las cosas que mueve todo el texto y también mi vida: José Ortega y Gasset.

La Tesis presenta una antropología filosófica de la educación de la persona vocacionada. Mi deseo es que, como dijo un día en un mitin político José Ortega y Gasset en la década de los años treinta, la aportación que puede suponer esta Tesis para aquel deseo y propuesta, sea útil para toda vocación.

CAPÍTULO I

BASES FILOSÓFICAS DE LA EDUCACIÓN EN JOSÉ ORTEGA Y GASSET

1. 1. Filosofía, Antropología Filosófica y educación en José Ortega y Gasset.

El filósofo y educador José Ortega y Gasset nace en Madrid en 1883 y muere también en la capital de España en 1955. Fue profesor en la Universidad de Madrid empezando su carrera profesional en la titulación de Magisterio. Durante más de dos décadas fue profesor de metafísica en la Facultad de Filosofía actividad que concluiría con la guerra civil en 1936.

La obra orteguiana se desarrolla en diversos ámbitos disciplinares desde la metafísica a la teoría política, la antropología, la teoría del arte y una constante reflexión sobre los acontecimientos históricos. Algunas de sus obras se hacen cruciales para interpretar el devenir intelectual e histórico de la “circunstancia” nacional, así, *La rebelión de las masas*, *La redención de las provincias*, *El tema de nuestro tiempo* y *Meditaciones del Quijote*. Hay en José Ortega y Gasset una antropología filosófica teórica y práctica que siendo transversal a toda su obra se hace evidente en sus textos sobre Goethe, en *¿Qué es filosofía?*

y en los textos publicados de sus lecciones de los años treinta. La trascendencia educativa de su obra obliga a reconocerlo como un autor teórico-práctico de la formación de la persona. Es el filósofo madrileño un antropólogo filosófico de la educación.

La filosofía de Ortega descansa en dos grandes conceptos, la *razón vital* y la *razón histórica*. Cada uno de ellos tiene su propia idiosincrasia: la *razón vital* nos lleva sucesivamente a los conceptos esenciales de *vida, persona, sentido* y *vocación*, y la *razón histórica* a los de *acontecimiento, biografía, situación, hacer/ejecutar una actividad* y *experiencia de vida*.

En la filosofía de la razón vital no se produce ninguna segmentación entre las clásicas disciplinas filosóficas y la ontología y la antropología, por ejemplo, son indiscernibles. No es una cuestión que tenga que ocuparnos, distinguir entre campos filosóficos. Las dificultades de demarcación entre ámbitos filosóficos no es un *casus belli* en la filosofía orteguiana y, en ningún caso es relevante en el contexto de esta tesis.

Algunos textos de J. Ortega resuelven estas cuestiones de técnica disciplinar filosófica: por ejemplo, *¿Qué es la filosofía?*, *Sobre la razón histórica* y *Unas lecciones de metafísica*.²

² Estas tres obras que bien pudieran incluirse en un ámbito disciplinar ontológico o de clarificación de la filosofía como saber y como disciplina “incluyen” de forma sistemática y no como un excursus antropológico toda una concepción del hombre como sujeto humano, como persona. Otra obra que puede considerarse fundamentalmente antropológica es por ejemplo *Pidiendo un Goethe desde dentro*, en la que hace una descripción del hombre recurriendo a una justificación “técnica” de naturaleza ontológica

J. Ortega y Gasset desde su primer libro *Meditaciones del Quijote* va ensayando una visión filosófica alternativa a la modernidad (racionalismo, idealismo...) que irá desarrollando y completando con *El tema de nuestro tiempo*, *La rebelión de las masas*, *Historia como sistema*, los textos sobre Goethe y Vives y los antes citados. El logro de esa nueva concepción filosófica a través del devenir de los acontecimientos que se producen en la biografía de J. Ortega y Gasset incluye algunos que tienen especial importancia en esta investigación. El filósofo madrileño pertenece a una familia de periodistas, es un profesional de la enseñanza, actúa públicamente como mentor editorial en la prensa y en diversas iniciativas editoriales, se presenta ante su nación como educador y en un corto período de tiempo como representante político. En todas estas “empresas” la filosofía orteguiana va ganando nuevos perfiles, se va haciendo desde la vida y no sólo en el mundo de los conceptos.

La razón vital, aunque no formulada todavía como concepto en *Meditaciones del Quijote*, actúa como manera de pensar y de ser de José Ortega y Gasset. Incluso antes de 1914, en 1906, en dos artículos titulados *La pedagogía del paisaje* y *Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales*, se exige y exige de los demás la prueba de la existencia, medirse con la realidad y también evaluarse desde lo logrado en ella.

Esa razón vital, que es una manera de vivir y pensar en J. Ortega, le va permitiendo afrontar las grandes cuestiones teóricas y prácticas que su vivir le va presentando con un imperativo de verdad –verdad desde la

vida- y que abre una *antropología filosófica* y una *concepción educativa* que han de denominarse *raciovitalistas* o de la *razón vital*.

A lo largo de su biografía, J. Ortega y Gasset recalca, una y otra vez, en experiencias colectivas –y así educadoras- a las cuales lleva su filosofía y también su antropología y su forma de educar (“contaminación”, “entusiasmo”...); como la Liga de la Educación Política, la Agrupación al servicio de la República, o la Escuela de Humanidades. En otras acciones con unos receptores menos numerosos, el estilo raciovitalista se constituye en la huella del paso de J. Ortega y Gasset por estas instituciones o relaciones: por ejemplo, el colegio de sus hijos, la Residencia de Estudiantes, las Conferencias que pronunció a lo largo de su vida.³

La razón histórica explica por qué J. Ortega y Gasset hace filosofía de la razón vital y educa en unas instituciones y relaciones determinadas aunque no justifica los contenidos de ambas. La razón vital es histórica, necesita de personas en cuyas biografías se intenta una vocación. El logro de ésta se decide entre el yo y las circunstancias; luego nada de lo que ocurre o ha ocurrido –ningún “acontecimiento”- es inocuo, todo adquiere un sentido en el tiempo.

La educación de este sujeto vocacionado exige el reconocimiento de un *tempo* personal que adquiere sentido en una biografía. Todos aquellos que adquieren una responsabilidad educadora han de tratar de

³ Constituyen una actividad importante en la vida y obra orteguianas. La forma y el argumento de las conferencias es una cuestión crucial en la interpretación de la filosofía de J. Ortega y Gasset. Estas se analizarán en un capítulo posterior.

mejorar la gestión del tiempo de cada quien, favorecer un balance personalizador en binomio yo-circunstancias.

No es posible imponer fines por quien educa, el fin es siempre personal, por eso, como señala en muchas de sus conferencias J. Ortega y Gasset el profesor debe exigir una justificación de la relación docente a los discentes, al “público”, y desde esta asunción de responsabilidades mutuas, dar la oportunidad a la experiencia educativa.

Esta relación educativa se abre desde unos sujetos que son personas cuyas vidas están estructuradas desde la razón vital en un contexto histórico (luego, hay una explicación circunstancial o de razón histórica) que justifica sus actos. El docente ha de conocer esta estructura dinámica y ayudar al discente. La filosofía orteguiana es el sustrato que hace consistente la relación educativa: J. Ortega y Gasset propone una antropología filosófica de la educación en el marco filosófico de *una filosofía de la razón vital*.

La relación de J. Ortega y Gasset con la pedagogía no es tan secundaria como sostiene una visión bastante generalizada entre aquellos que se han acercado a este aspecto de la vida y la obra del filósofo. La descripción de las actividades relacionadas con la instrucción y, sobre todo, de aquellos textos que contienen sus ideas explícitas sobre el saber pedagógico- que suelen considerarse la obra pedagógica de J. Ortega⁴ olvida otros textos menores también significativos:

⁴ Entre las que se mencionan *Pedagogía y biología*, *La pedagogía social como programa político*, Prólogo a la *Pedagogía general derivada del fin de la educación* de J. F. Herbart y *Misión de la Universidad*.

- *La universidad española y la universidad alemana*, de 1906
- *La pedagogía del paisaje*, de 1906
- *Stumpfheit*, de 1909
- *La pedagogía de la contaminación*, de 1917
- *El Espectador*, (vol. III) de 1921
- *Pedagogía y anacronismo*, de 1923
- *Sobre el estudiar y el estudiante*, de 1933
- *Sobre las carreras*, de 1934
- *En el centenario de una universidad*, de 1932
- *Discurso a los universitarios de Berlín*, de 1949
- *Las profesiones liberales*, de 1954

La pedagogía tiene una relación íntima con la filosofía para el filósofo madrileño. La primera expresa a la segunda en su ámbito específico de actuación: “La pedagogía no es sino la aplicación a los problemas educativos de una manera de pensar y sentir sobre el mundo, digamos, de una filosofía. Nada importa a la cuestión qué es la filosofía, sea un sistema científico vigoroso o una ideología difusa”⁵. La cita continúa con una alusión a la impropiedad habitual de la filosofía del pedagogo, a su irresponsabilidad para con esa concepción del hombre y

⁵ *Pedagogía y anacronismo*, en O.C. III, 515. Esta cita es interesante fijarla en su fecha y su contexto. Pertenece a un artículo publicado en la *Revista de Pedagogía* de enero de 1923. J. Ortega y Gasset es ya uno de los máximos exponentes de la educación en España en aquella magnífica Universidad Central de Madrid. Su vinculación activa con la enseñanza primaria, secundaria y universitaria es una faceta quizás no muy justamente valorada: está presente, activo, en el colegio de sus hijos, la Residencia de Estudiantes, La Institución Libre de Enseñanza, la Universidad madrileña.

del mundo que representa y ejecuta. Desde aquí pueden derivarse tanto la petición de una formación filosófica en las Escuelas de magisterio, que reiteradamente demandó J. Ortega y Gasset, hasta la necesaria aclaración de la responsabilidad en la propia vida, que incluye un sentido, clave de la personalización.⁶

En la relación docente aparece esa perplejidad en la que J. Ortega fija la “esencia” de la vida, como señala también Octavio Fullat cuando indica: “Delante de la conciencia pasmada de uno hace aparición la pregunta por el sentido del acto educante. El sentido no es un dato sino lo preguntado ante el fenómeno del pasmo causado por la posibilidad de poder ser o bien esto o lo otro”.⁷ Para los dos autores el hombre común y el educador se encuentran en una encrucijada: dar un sentido a la vida que pasa ante ellos. J. Ortega y Gasset lo afirma así: “La vida es permanente encrucijada, por eso es –en su esencia misma- perplejidad”⁸. No anonadarse en esta perplejidad es la labor del reconocimiento, encontrar el sentido de lo que nos pasa (“Vida como un puro acontecimiento de carácter dramático. Es lo que me pasa a mí y lo que te pasa a ti, donde yo y tú no somos sino eso que nos pasa... Lo que nos pasa nos pasa porque en última instancia nos pasa querer vivir”⁹).

⁶ Esta idea de un hombre que expresa y se entiende desde una filosofía es constante en J. Ortega hasta en sus últimos textos: “*El hombre vive desde y en una filosofía*”. (En torno al “*Coloquio de Darmstadt*”, 1952), en O.C. VI, 800. Estas palabras son muy próximas a aquellas donde Fichte identifica filosofía y forma de ser.

⁷ Fullat, O. (1995), *El pasmo de ser hombre*, Barcelona: Ariel, p. 156.

⁸ *Estudios sobre la vida historia y nacional*, O.C. IX, 178.

⁹ Ortega y Gasset, J. (1989), *Sobre la razón histórica*. Apéndice III, pp. 233-234.

Para vivir, “*el hombre necesita en cierto grado saber lo que él es para serlo*”.¹⁰ Este saber antropológico es del hombre que siempre es singular: yo.¹¹ Conocer este yo que se hará personalmente es una tarea para dar un sentido a lo que nos pasa (es el segundo “yo” de la célebre expresión orteguiana: “*Yo soy yo y las circunstancias*”). Un texto de J. Ortega nos introduce a esa tarea: “... el yo de cada uno de nosotros es ese ente extraño que, en nuestra íntima y secreta conciencia, sabe cada uno de nosotros que tiene que ser... nos dice quién es ese que tenemos que ser, esa persona o personaje que tenemos que esforzarnos en realizar, y nos lo dice con una misteriosa voz interior que habla y no suena, una voz silente que no necesita palabras, que es, por rara condición a un tiempo monólogo y diálogo, voz que, como un hilo de agua, asciende en nosotros de un hontanar profundo, que nos susurra el mandamiento de Píndaro: Τε νοι, οιοσ εσσι (“llega a ser el que eres”); una voz que es llamada hacia nuestro más auténtico destino; en suma, la voz de la vocación, de la vocación personal. El yo auténtico de cada hombre es su vocación. A veces –advertencia muy importante para la biografía–,

¹⁰ G. Amilburu, M. (1996), *Aprendiendo a ser humanos*. Pamplona: Eunsa, p. 17. En esta cita nos remite a Chozza, J. (1990), *La realización del hombre en la cultura*. Madrid: Rialp, pp. 225-45.

¹¹ H. Nohl, H. (1974), *Antropología pedagógica*. México: FCE. Nohl cita a Unamuno (rescatando un tema muy conocido: Cuando Dios nos nombra nos dice lo más propio de uno mismo, aquello que sólo es para mí, me dice quién soy) estas palabras: “*Dios conoce lo que verdaderamente somos*”. Desde dos posiciones teóricas muy diferentes los dos grandes autores del siglo XX en España han confluído en el individuo como fundamento de sus respectivas filosofías del hombre.

ese yo, esa vocación, aun siéndolo auténticamente, no son claros, son equívocos, vacilantes, confusos. Ello es terrible, angustioso...”¹²

Este hacer de cada hombre se abre al sentido descubriendo su vocación, necesita una teoría, *la teoría de la vocación* que en J. Ortega implica una filosofía, la de la razón vital.¹³

Este hombre que vive entre la libertad y la presión cósmica o el destino puede forjarse una “vida bella” o elegante,¹⁴ puede aspirar a incluir en el mundo un ser humano personal, a ser lo que en esa circunstancia él puede ser. La vida se convierte en el criterio de realidad, de existencia del yo. Las circunstancias –“destino” en J. Ortega- son facilidades o dificultades que darán forma o límite al yo (es el yo definitivo o real, el primer “yo” de la frase orteguiana conocida: “Yo soy yo y las circunstancias”)¹⁵.

¹² *Juan Luis Vives y su mundo*, O.C. IX, p. 445. El texto fue escrito en 1940 Aparecen dos de los conceptos esenciales de la razón vital: vocación y de la razón histórica: biografía. En la “segunda navegación” orteguiana vemos como se enlazan las dos “razones”, vital e histórica, incluso aparece la “angustia”, pero frente al existencialismo que la generaliza, J. Ortega dice en la misma página que es “... (sólo) un... caso especial”.

¹³ J. Ortega y Gasset nos dice en un texto de 1928: “No se diga que es un amaneramiento y un caprichoso añadido a la tarea de vivir proponernos en ella un imperativo de belleza... dígame más genéricamente perfección”, O.C VIII, pp. 47-48. Éste no es el único texto con el que Ortega rechaza una presunta libertad carente de “sentido”, pues para él la actuación más propia de sí es necesaria. La descalificación mayor que puede hacerse según J. Ortega de la conducta de una persona es que hace las cosas –lo que hace- porque sí o sin razón alguna. Esta razón es la razón vital o sentido.

¹⁴ *Meditación de nuestro tiempo*, O.C. VIII, p. 47

¹⁵ “La teoría de la vocación, que implica toda una filosofía”. *Pidiendo un Goethe desde dentro* O.C. V, p. 134. En una nota en la página 135 de este volumen de las *Obras*

El quehacer para cada ser humano va a proyectarse sobre dos grandes objetivos, uno que puede considerarse más personal y que nos remite a la vocación, y otro que nos exige elegir entre un conjunto estereotipado de tipos profesionales. La relación entre ambos *proyectos* ha sido considerada por J. Ortega en varios momentos de su obra. Unificar vocación y profesión, aunque realidades “ontológicamente” muy diversas, sería una posibilidad de vida plena.

Este actuar se diferencia del nuevo hacer porque hay que acertar,¹⁶ ya en una etapa de la vida temprana¹⁷. Al individuo se plantean

Completas, J. Ortega y Gasset indica que está “desarrollando la teoría de la vocación”. Para la teoría de la vocación núcleo de la antropología orteguiana esta pequeña obra es la primera expresión de una filosofía del hombre genuinamente raciovitalista, con el lenguaje y las categorías que serán permanentes a lo largo de la obra del autor. Es un texto para encontrarse con los fundamentos de la antropología filosófica de José Ortega y Gasset.

En el capítulo dos de esta tesis se desarrolla esta teoría de la vocación, junto con su teoría de la persona, es una referencia central para la antropología filosófica de la educación orteguiana.

¹⁶ “... nuestros instantes son contados y, por tanto, cada uno irremplazable. No podemos impunemente errar: nos va en ello... la vida o un trozo insustituible de ella. El hombre tiene que acertar en su vida y en cada momento de ella”, *¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-31*, O.C. VIII, p. 445

¹⁷ “Sí, la vida da mucho que hacer, y el mayor de todos, acertar a hacer lo que hay que hacer...” *Misión del bibliotecario*, O.C. V p. 351. J. Ortega y Gasset diferencia entre “tener que” y “deber de”, el primero de estos mandatos es personal (surge y pertenece al ámbito vocacional, y luego a mi “yo”) y nos sitúa en la antropología, el segundo es un imperativo de orden moral. Para J. Ortega la moral obliga cuando no hemos sido capaces de actuar personalmente, según lo que tenemos que hacer.

Las decisiones primeras son también vocacionales, aunque no pueda considerarse que cada opción tomada tenga una madurez plena: “En ese momento de la adolescencia o la primera juventud en que, con una u otra claridad, el hombre toma sus más decisivas decisiones...” *Misión del bibliotecario*, O.C. V p. 351. El docente o el educador ha de considerar incluso en la enseñanza secundaria y el bachillerato al alumno como persona

dos ámbitos de éxito y dos misiones, la misión del hombre como hombre y la misión profesional: “Nos encontramos, pues, y ello es más importante de lo que acaso se imagina, con una dualidad: la misión del hombre, la que cada hombre tiene que hacer para ser lo que es y la misión profesional... Importa mucho que no confundamos la una con la otra”.¹⁸

La diferencia entre ambas misiones es la que se da entre la naturaleza del deber y el entusiasmo. El primero no es personal y tiene una raíz sociológica: las profesiones son estereotipos sociales en los que debemos incluirnos para poder tener una vida social y económicamente reconocida, viable. El entusiasmo –ver capítulo 4- es siempre una manifestación individual que abre de forma muchas veces visible lo propio de sí, el ser vocacional.

Este hombre activo no está escindido como en la antropología moderna, aunque sus objetivos y necesidades sean de naturaleza muy diversa, pues su condición de sujeto personal unifica su vida.¹⁹ Las limitaciones y dificultades a las que se enfrenta cada persona tienen que ser conocidas por cada sujeto pero también por cada educador si quieren considerar como opción el éxito personal y, en el caso del educador, el éxito profesional (de ahí la importancia de la filosofía en la formación de

vocacionada y como discente que se va decidiendo por un tipo profesional. Tendría que considerar, también preguntar, a qué aspira, independientemente de lo que haga... saber qué le mueve y si no se mueve por qué.

¹⁸ *Misión del bibliotecario*, O.C. V p. 352

¹⁹ El personalismo es característica de la antropología orteguiana como puede verse en el capítulo 2 de esta tesis. La comunidad de significados con E. Mounier es evidente: “...La vocación es la unidad de la persona”. Mounier, E. (1993), *Obras Completas I*. Salamanca: Sígueme, p. 228.

los educadores, de la antropología filosófica de la educación según se prueba en esta investigación y de las humanidades para saber de lo *personal*).

La primera facilidad o dificultad emerge desde la *circunstancia*, en ella cada persona comprueba desde el principio de su accionar si encaja en ella o si el tipo de hombre que es o su programa vital se ve rechazado o contrariado.²⁰ Conocer o tratar de conocer “quién” soy o “quién” es ese que voy a educar, conocer la época en la que vivo desde la razón histórica son “saberes” necesarios para una educación raciovitalista: un ser vocacionado en una época determinada de la historia que puede intentar más o menos esforzadamente una vida personal, una novedad insustituible.²¹

²⁰ La circunstancia orteguiana como facilidades y dificultades de ser “yo” es un concepto crucial de la antropología de la razón vital e histórica:” Coinciden las preferencias ambientales de nuestra época en el proyecto de vida que cada uno de nosotros es; entonces nuestra vida se logra fácilmente. Pero si las estimaciones de la época en que vivimos pugnan con el tipo de hombre que hemos de ser, nuestra existencia se malogra. Esta ecuación de coincidencia o repugnancia entre nuestro programa vital y nuestra época es uno de los factores primarios de eso que llamamos “destino”.

No escapamos a la circunstancia; ella forma parte de nuestro ser, favorece o dificulta el proyecto que somos” *En el centenario de Hegel*, O.C. V, p. 739.

²¹ Este ser vocacionado no es una idea o ente de la razón porque aunque ha de imaginar un proyecto propio en una circunstancia que no elige, y por lo tanto ha de proyectarse en lo que aún no es, su vida se hará en lo que él nunca puede ser, lo más radicalmente otro que yo, el mundo. J. Ortega presenta esta cuestión de forma muy condensada y parece que asequible:

“... mi “yo” futuro se compone de un cúmulo sumamente cuantioso de caracteres o ingredientes. Es más, algunos de ellos me son, a mí mismo, desconocidos, quiero decir, no he pensado claramente que yo los soy. Otros, procuro no confesármelos a mí mismo: evito reconocerlos, procuro taparlos a mis ojos... Ya veremos cómo hay en la vida una tendencia natural a eludir plantearse en serio y totalmente la cuestión de ¿quién soy yo?

Ese saber del quien incluye en J. Ortega referencias en las que el “especialista” ha de ser consciente que ha abandonado los mundos epistémicos intelectualista/idealista y cosista para ingresar en el mundo de la vida de la persona: la potencia de un yo que sentimos tener que ser en una tarea que se explana como proyecto de existencia de un irrevocable “yo” más allá de la voluntad y de la inteligencia, que no se quiere o desea sino que necesita ser tal.²² Ese “... yo... manda sin

como futuro.”. *¿Qué es la vida? (Lecciones del curso 1930-31)*, O.C. VIII, p. 434. Para J. Ortega la vida de cada quien como saber –pensemos en qué tipo de saber tendría que adquirir el educador...- no es traducible a lo que decimos de las cosas del mundo cuando pretendemos aislarlas de cualquier sujeto, “objetivarlas”, pues en la vida que es la de una persona, siempre singular, hay dos componentes, lo que me facilita o dificulta el ser que yo soy y que intenta proyectarse sobre lo otro que es y yo mismo. Este saber es el que hizo afirmar a J. Ortega que se producía (el así lo deseaba y proponía) una aurora de la “razón vital” en la cual hay una filosofía, una filosofía del hombre o antropología y como consecuencia una nueva educación. En las lecciones que J. Ortega imparte en la universidad el curso 1930-31 y que en los textos inéditos de sus obras completas ha sido titulado “*¿Qué es la vida?*” hace una explícita y fundamental referencia a esta “naturaleza idiosincrática” de este saber de la vida, luego sobre el saber antropológico: “Ante todo, notemos que se repite aquí lo que tantas veces nos ha estorbado el paso: que entendemos los vocablos con los que nombramos ingredientes primarios de la vida en su sentido ya intelectual... No entiendan ustedes, pues, el yo futuro como el yo que piensa en lo que va a ser dentro de un año... esta mi vida, es anterior, distinta e independiente de mi pensamiento. Lo único que sí es ingrediente primario de la vida es aquello que llamábamos “evidencia”, aquel asistir a sí misma o darse cuenta de sí misma de tipo por completo pre-intelectual”. *Ibíd.*, pp. 435-6.

²² El texto titulado “*Sobre la leyenda de Goya*” de 1946, uno de sus escritos donde hace uso de su antropología para describir a un ser humano real, pasando de los conceptos o teoría a la realidad personal de un ser histórico y vocacionado, en este caso, F. de Goya, recoge todos estos elementos/conceptos de su antropología. Ver, por ejemplo, O.C. IX, p. 806, donde se recogen textos inéditos.

Las nuevas *Obras Completas, la Revista de Estudios Ortegaianos* –con la publicación de los textos preparatorios para las futuras obras del filósofo y pedagogo madrileño y las aportaciones de algunos estudiosos de los últimos años como H. Carpintero, J. Lasaga,

apelación y no se funda en razones ni se digna justificarse”²³ y A. Gehlen explica por qué: “... actuamos en la dirección que corresponde a lo que somos, a ese núcleo caracterológico que es un accidente absoluto, algo irracional”.²⁴

Ese otro que no soy yo, y que cuando la legislación vigente lo convierte en “mi alumno” lo es porque antes y después es persona, se me hace extraño –no es como yo, no es quien soy yo- extraordinario, y si dejo de anonadarlo con los fines del currículo oficial o de todos los currículos ocultos y miro ese drama que se desarrolla ante mí veré levantarse una vida legendaria²⁵. Y ante ella, como nos propone J. C. Mélich nuestra actitud será la pasión²⁶ o como les ocurría a los que se acercaban a J.

P. Cerezo, J. San Martín, han colaborado a ampliar y completar la filosofía de un autor del que hoy conocemos nuevas posibilidades interpretativas y aplicativas (educativas y pedagógicas es evidente).

²³ *Sobre la leyenda de Goya*, O.C. IX, p. 806

²⁴ Gehlen, A. (1993), *Antropología filosófica*. Barcelona: Paidós, p. 13. El carácter puede significar aquel núcleo de la caracterología tradicional que, permítaseme una nota personal, biográfica, empecé a estudiar en alguna asignatura de la facultad de Filosofía de Barcelona, y que de forma más exhaustiva continúe en el curso de doctorado que impartió el Dr. J. M^º Quintana Cabanas. En 2015 me enteré de su fallecimiento y quiero manifestar mi homenaje y gratitud a su obra y a su persona. Alguno de sus análisis me han servido académica y personalmente para reafirmar la necesaria personalización de la vida propia y de la educación. Otra acepción de carácter nos lleva a los análisis orteguianos de los griegos, Goethe y Dilthey. Esta segunda posibilidad es la que aquí aproximaría a J. Ortega y a A. Gehlen.

²⁵ En el texto titulado “Balada de los barrios distantes” de 1939, J. Ortega nos dice: “Toda vida es extraña. Por eso es divertida una vida cualquiera si acertáis a entenderla. Mirada desde su interior toda vida es legendaria, ni más ni menos la humilde que la ilustre” O.C. IX, p. 227.

²⁶ Mélich, J.-C. (1998), *Antropología simbólica y acción educativa*. Barcelona: Paidós, p. 11.

Ortega –caso egregio- el “entusiasmo”, tal como recuerda Julián Marías de su relación con el profesor Ortega y Gasset: “Ortega tenía que ganar mi estimación y mi adhesión –la nuestra mejor dicho-, y cada día, cada lección, en cada tesis enunciada. El entusiasmo de la víspera no le servía al día siguiente: tenía que hacer sus pruebas ante duras juveniles mentes inexorables”²⁷

En la educación, educador y educando, dos personas entran en una relación que J. Ortega denomina interindividual frente a la relación puramente social entre individuos cuya definición en este caso es sólo social.

El docente y el alumno son roles definidos por una sociedad y en ésta por la legislación vigente; no son pues actores de la educación sino de la instrucción curricular. Cuando J. Ortega dice muy ocasionalmente verse en “pedagogía” se refiere, pues, a “instrucción”. Su pedagogía de la contaminación señala en dirección a la educación que exige “personas” indefinibles curricularmente por un establecimiento de técnicos más o menos remotos.²⁸

²⁷ De Salas, J. (1986), “Antonio Rodríguez Huescar: recuerdo y presencia de Ortega”, en *Revista de Occidente* nº 60, p. 111.

²⁸ La confusión entre instrucción curricular y educación, valores, fines, instituciones internacionales, ciertos modelos tecnocientíficos de organización de la producción y la sociedad...etc., da lugar a terribles y patéticos textos legales que abochornan la sensibilidad personalista: léanse los preámbulos de los currículos de la enseñanza primaria y secundaria generales de algunas comunidades autónomas, los preámbulos para algunas asignaturas, p. e. filosofía en la comunidad autónoma de Aragón... Entre otras referencias de distinto nivel normativo puede citarse BOA nº 65 de 1 de junio de 2007.

La filosofía de la razón vital, la persona que la expresa y la educación de ésta son en J. Ortega y Gasset una opción política. Así, Gonzalo Vázquez sostiene que "... toda la obra orteguiana puede presentarse como un proyecto de pedagogía social... donde la pedagogía ha de ocuparse de la tarea completa de educar al hombre, sin restricción alguna... (para)... lograr una nueva articulación de [Filosofía] – Pedagogía – Política"²⁹. Esta opción política se halla en las antípodas de todas las intenciones (fundamentos) de las leyes de educación de las últimas décadas. En un texto de J. Ortega y Gasset del año 1923 puede leerse: "... educar ciudadanos... ¿Y todo lo demás que el hombre es mucho más profundamente que ciudadano, más permanentemente? ¿Quién no advierte el increíble error de perspectiva que esa doctrina pedagógica comete?... Se supone que la pedagogía debe adaptarse a la política".³⁰ Este concepto *ciudadano* con todas sus readaptaciones competenciales a la *polis* y sistema socioeconómico actual (sociedad del conocimiento, globalización, TIC...) se opone a la educación raciovitalista, pues el propio filósofo y pedagogo madrileño precisa inequívocamente: "... es la política quien debe adaptarse a la pedagogía, la cual conquistará sus fines propios y sublimes. Cosa, por cierto, que ya Platón soñó".³¹

J. Ortega propone la reforma de la educación por la falsedad consustancial al rol impuesto de "estudiante" sobre el de "persona". No

²⁹ Vázquez Gómez, G. (1983), "Perspectiva orteguiana de la pedagogía", en *Revista Teorema*, vol. XIII/3-4, pp. 523-542.

³⁰ *Pedagogía y anacronismo*, O.C. III, p. 516. El texto apareció por primera vez en la *Revista de Pedagogía* en enero de 1923.

³¹ Vázquez Gómez, G. (1983), "Perspectiva orteguiana de la pedagogía", p. 517.

rechaza la instrucción, pero insiste en la necesidad de poner ambas, instrucción y educación al servicio de lo que da sentido a la acción humana: cada vocación personal.

En J. Ortega y Gasset, como ya hemos indicado, todo lo genérico (de origen social teórico) se opone a lo personal y lo oculta. El rol de estudiante y la actividad de estudiar no es para J. Ortega personal, es siempre exterior, una obligación legal y niega la condición de sujeto, y por lo tanto propone su reforma³². El texto donde lo expone en el curso 1932-1933 es el siguiente: "Estudiar es, pues, algo constitutivamente contradictorio y falso. El estudiante es una falsificación del hombre. Porque el hombre es propiamente sólo lo que es auténticamente, por íntima e inexorable necesidad. Ser hombre no es ser, o lo que es igual, no es hacer cualquier cosa, sino ser lo que irremediamente se es... Ser estudiante, como ser contribuyente, es algo artificial que el hombre se ve obligado a ser. Esto que, al principio, pudo parecer tan estupefaciente, resulta que es la tragedia constitutiva de la pedagogía y de esa paradoja tan cruda debe, a mi juicio, partir la reforma de la educación"³³. Si este texto no tuviera continuidad podríamos entender que J. Ortega propone una instrucción de base significativista, incluso genético-histórica (hacer sentir, ver, necesitar... cada saber disciplinar en la situación originaria y en las circunstancias actuales en las que usamos sus desarrollos para

³² El cambio que descubrimos en la propuesta orteguiana es revolucionario, sin embargo la medida propia del autor excluye algunos términos que podrían perturbar las conciencias más morigeradas, es una nota personal.

³³ *Principios de metafísica según la razón vital. Curso 1932-1933, O.C. VIII, p. 560.*

solventar nuestros problemas), sin embargo (la ocupación de estudiar) de toda ocupación humana nos dice el filósofo madrileño: "... todas nuestras ocupaciones suponen y nacen de una ocupación esencial: ocuparse del propio ser" ³⁴. La ocupación es ser quien soy al vivir, me exige salvar las circunstancias, por lo que la instrucción en los saberes que mejor me permitan instalarme en ellas (instrucción como contenido del rol del estudiante han de serme significativas, pero siempre para ser yo.³⁵

³⁴ *Ibíd.*, p. 631.

³⁵ El cambio educativo no será posible sin una "*teoría del sujeto en el que este sea entendido como fin en sí mismo*", pues cambiar al ser genérico de las leyes de la educación actuales por un sujeto único, de cada persona nos sitúa más allá del tecnocientismo competencialista del pensamiento único y nos exige un referente teórico fuerte. Este es el que representa el personalismo orteguiano, pues toda actividad, dedicación, esfuerzo sin intereses heterodiseñados, sin intereses materiales como prioritarios nos dice J. Ortega: "Sólo es inteligible si se admite que había en el individuo, junto a la dote nativa, un entusiasmo y complacencia de toda su persona por aquella ocupación que hace de ésta, por decirlo así, la sustancia de la persona... Ahora bien, un esfuerzo continuado que no nos viene impuesto desde fuera sino que, por el contrario, emerge del propio sujeto hasta el punto de que sólo sumergido en él se siente feliz, es lo que llamamos vocación "*Berufung*", *Las profesiones liberales*, O.C. X, p. 428. En este texto, el último escrito por J. Ortega y Gasset, pero no publicado, vemos algunos de los conceptos fundamentales de su antropología, elaborada a lo largo de toda su vida: persona, vocación, entusiasmo, sujeto y otros que son nombrado con otros términos en otros textos diversos como: proyecto, misión, destino, felicidad y sentido (aquí: inteligible, ocupación, dote nativa, esfuerzo continuado).

1. 2. Características del rol del educador y la función docente

1. 2. 1. Educando y educación

La educación según la razón vital e histórica propone una finalidad al proceso educativo exigiendo unas nuevas perspectivas ante los elementos fundamentales que lo componen: contenidos, procesos, roles de alumno y docente y relaciones personales.

En el volumen III de *El Espectador*, de 1921, J. Ortega y Gasset indica a la pedagogía su misión que es la de capacitar y preparar para la vida. Esta se ha de poner al servicio de la persona que vivirá, si se la promociona, una súbita posibilidad de heroísmo. La experiencia recurrente de éste es lo que J. Ortega denomina el más espléndido tesoro de la infancia.³⁶ Esta educación no puede ser una ocupación forzosa sino felicitaria que surge de sí mismo, así el educador no ha de preguntarse qué necesita un “ser genérico” de la vida y para la vida, sino ese “ser concreto” que se le presenta como educando, esa persona concreta. El curriculum está y se origina en él (el discente) y se legitima en la felicidad con que se manifiesta cuando actúa entusiásticamente.³⁷

³⁶ *El Espectador III*, O.C. II, pp. 418-24

³⁷ El texto que recoge el significado de esta dedicación felicitaria en la que el hombre pone su tiempo, su esfuerzo y su vida es el siguiente: “Mientras las ocupaciones forzosas se presentan con el cariz de imposiciones forasteras, a estas otras, nos sentimos llamados por una vocecita íntima que las reclama desde secretos y profundos

El educador y la educación así considerados, al servicio de la vocación personal, modifica la praxis y la teoría educativa. R. Pring sostiene que "la experiencia educativa más importante es la ayuda que se le presta a una persona en relación con el modo en que puede vivir su propia vida (en J. Ortega vivir se hace en interacción yo-circunstancias) hay que contribuir a que cada uno descubra cual es el estilo de existencia (en J. Ortega la misión) que considera que vale la pena vivir, facilitándole que adquiera el tipo de formación y de trabajo (aquí la relación educación y política es evidente) que le va a permitir desarrollar ese estilo de vida que desea (en Ortega, necesita) para sí mismo y el conocimiento necesario acerca de cuáles son los fines y los valores que están implícitos en él, permitiéndole también asumir las competencias y habilidades para ello".³⁸

pliegues yacentes en nuestro recóndito ser. Este extrañísimo fenómeno de que nos llamamos a nosotros mismos para hacer determinadas cosas es la "vocación".

Hay una vocación general y común a todos los hombres. todo hombre, en efecto, se siente llamado a ser feliz; pero en cada individuo esa difusa apelación se concreta en un perfil más o menos singular con que la felicidad se presenta. Felicidad es la vida dedicada a Ocupaciones para las cuales cada hombre tiene singular vocación... en las Ocupaciones felicitarias, repito, se revela la vocación del hombre". Prólogo a *Veinte años de caza mayor del Conde de Yebes*, O.C. VI, p. 273

³⁸ Pring, R. (2003), "La polémica sobre los fines de la educación" en G. Amilburu, M. (Ed.), *Claves de la filosofía de la educación*, Madrid: Dykinson, p. 85.

La educación como ayuda a la persona exige un respeto sin condiciones y un saber de la antropología y disciplinas auxiliares sin las cuales el educador no puede asistir al desarrollo personal. José María Barrio afirma: "Hemos de asumir, en fin, que sea la persona del educando la que marque esa dirección quizá con la ayuda que hayamos podido prestarle, que siempre será la ayuda que esa persona ha permitido se le preste.

En lo que a la tarea de educar se refiere, por parte del educador, el respeto a la dignidad de la persona del educando, se concretará, a fin de cuentas, en procurarle, suave y

J. Ortega ya sospechó en una fecha tan temprana como 1917, la dificultad de enseñar a “una persona determinada” (un educando concreto) porque en todo caso proyectaremos algo mostrenco, algo que el otro no entiende porque el sentido que yo le doy es propio, exclusivo, personal y por lo tanto también biográfico.³⁹ El docente, propone J. Ortega, contaminará, esa será su labor educativa, y le servirá o no al otro, le seducirá,⁴⁰ aunque no para convertirse en el modelo exclusivo para su

enérgicamente, la ayuda necesaria para que ella, por sí misma, pueda encaminarse hacia lo que contribuye a su mejor plenitud como persona". Barrio, J.M. (2000), *Elementos de Antropología Pedagógica*. Madrid: Rialp, p. 144.

³⁹ La comprensión de otra persona exige, como ha repetido J. Ortega en diversos textos a lo largo de su obra, un método propio, la narración, porque una persona es lo que ha sido, su biografía. La significación de lo que dice y hace en cualquier momento un sujeto personal sólo es inteligible desde la razón biográfica (razón vital e histórica) de ahí su propuesta contaminante en educación: lo que me pasa -que otro está presente aquí y ahora en mi vida- es que ese y lo que dice o hace tiene más o menos relevancia o interés para mí. En un texto titulado *Pasado y porvenir para el hombre actual*, de 1951, concluye: "Esa definición última que traduce en conceptos -los cuales son siempre generales- el ser de una persona, se llama biografía" O.C. VI, p. 782.

Conocer el por qué, el sentido de esa biografía -crucial si queremos educar y educaremos- exige para J. Ortega encontrar un "*deus ex machina*" de mi accionar vital: "Cada hombre... vive... de ciertos apetitos radicales, de ciertas profundas predilecciones, tan básicas para él que ni siquiera repara en ellas pues son para él la existencia misma... en el prójimo hallaréis siempre un último resorte del cual depende todo su mecanismo, un deseo, una ambición, un entusiasmo, un odio que centra su persona, algo a que tiene puesta toda su vida: cuanto hace y piensa lo hace movido en última instancia por aquel muelle enérgico que da tensión a todo su destino. Y son pocos los capaces de descender a ese subterráneo de sí mismos y ver claramente el latido de ese primario afán, del cual brota entera su biografía" [La verdad no es sencilla], O.C. VIII, p. 7.

⁴⁰ *La pedagogía de la contaminación*, O.C. VII, p. 690. En la p. 688 de esta obra puede leerse: "Por último, las escuelas nos prometen enseñarnos moral, esto es, a vivir. Ahora bien, la vida hace en cada individuo el ensayo de una nueva figura y gesto del hombre. Hebbel solía decir: Yo vivo, esto es, yo me diferencio de todo lo demás. Cada uno de nosotros es el proyecto y germen de una personalidad única con ademanes propios,

vida porque nos dice nuestro autor, cada uno viene al mundo con la obligación inexorable de ser el mismo, aunque podamos coincidir con otro.⁴¹

En 1921 y en 1948, en *El Espectador III* y en *A Study of History*, J. Ortega y Gasset recalca en la cuestión de la significación práctica de la educación. Como ya hemos visto en el apartado anterior de este capítulo, la pedagogía (en este caso instrucción fundamentalmente, aunque cualquier actividad del hombre sirve a éste o dificulta su vida, y en las primeras etapas educa o deseduca, ayuda a ser yo o lo dificulta) es evaluada por su trascendencia para la vida y en el texto del año 48 constata los excesos del practicismo calificándolo de "anacronismo constitutivo de la usual pedagogía".⁴² No existe oposición entre ambos porque J. Ortega busca lo que ya incluso mucho antes (en 1909) con un lenguaje muy común a esta época denomina "hacer hombres". La educación (o las instituciones educativas y su planificación y curricula) deben estar al servicio de la posibilidad de cada alumno, poniendo los saberes y lo que hoy denominan algunos las demandas del sistema

deseos únicos, necesidades incomparables y deberes originales. Y el maestro sólo puede enseñarnos maneras tópicas, gustos genéricos, ideales y deberes mostrencos; sólo puede desvirtuar nuestras posibilidades habituándonos pues, a enterrar nuestra propia vida posible, a morir nuestra vida personal". Y esto es así porque para J. Ortega: "En verdad, en su autenticidad, los hombres son incommunicantes". Prólogo a *El collar de la paloma*, de Ibn Hazm de Córdoba, O.C. VI, p. 818.

⁴¹ *Misión de la Universidad*, O.C. VIII, p. 410.

⁴² *El Espectador III*, O.C. II, pp. 418-424.

económico-empresarial bajo las necesidades de los sujetos personales, de las personas.⁴³

J. Ortega aunque vive una época de triunfo de las "juventudes" (ver *La Rebelión de las masas* y el tema del "niño mimado") no obstante considera que el joven no es un héroe antropológico siempre, por definición: "Es inútil intentar negarlo; el joven es por esencia poco leal consigo mismo y torea a su misión".⁴⁴

La educación ha de considerar que es cada discípulo -en palabras de J. Ortega y Gasset- el que ha de servir de patrón y guía para estructurar una relación educativa⁴⁵ porque cada quién no puede interesarse "productivamente" sino por aquello que vemos, valoramos y preferimos.⁴⁶ Para J. Ortega lo que nos empuja no es el deber (un saber no "interesante") sino la ilusión.⁴⁷

El educando -siempre es una persona- será valorado o considerado para la relación educativa por aquello que es y sobre todo por lo que desea en una proyección biográfica y no por lo que logra en

⁴³ J. Ortega diferencia entre saber/saberes y educación cuya función es antropológica, y propone una institucionalización de la educación entendida como propiciatoria de la persona (y su vocación): "Las universidades deben ser sólo para la ciencia y para crear sabios. Lo cual quiere decir que es preciso crear otro tipo de instituciones docentes para hacer hombres (de 8 a 20 años)". *Stumpfheit 1909*, en O.C. VII, p. 170.

⁴⁴ *Misión del bibliotecario*, O.C. V, p. 363.

⁴⁵ *Misión de la Universidad*, O.C. IV, p. 544.

⁴⁶ "Somos muy perspicaces para las cosas en que se realizan las calidades que espontáneamente preferimos y ciegos para aquellas otras en que residen perfecciones iguales o superiores pero extrañas a nuestra íntima sensibilidad" O.C. VII, p. 46.

⁴⁷ "Yo me [he] creído muy pocas veces en deberes durante mi vida. La he vivido y la vivo casi entera empujado por ilusiones, no por deberes" O.C. VIII, p. 363.

dialéctica con el “destino” (el destino son siempre o lo otro o los otros, incluido los currícula heterodiseñados por tecnócratas internacionales más o menos ignotos). Esta es la evaluación que deriva de una antropología de la razón vital o personalista.⁴⁸

1. 2. 2. El profesional docente

La tarea del docente exige para J. Ortega el sacrificio de su individualidad.⁴⁹ El pedagogo, como también lo denomina nuestro autor, no ha de proponer ningún modelo de sí mismo en un currículum obligatorio u oculto, la persona es siempre insustituible. La competencia de J. Ortega, la del profesor, conferenciante, es un entusiasmo contaminador que, según el filósofo madrileño, es el que hace al hombre. Educar consistiría en provocar entusiasmos humanizadores de cada

⁴⁸ "De aquí que no debemos valorar a nuestros prójimos por lo que hacen... Nuestra estima o desestima de cada hombre, de cada mujer debe fijarse no en lo que hace sino en lo que aspira, no en el logro sino en el deseo. ...Valemos según lo que deseamos. La calidad de nuestras aspiraciones fija el rango de nuestra alma porque son la pura y espontánea emanación de nuestra intimidad..." *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*, O.C. VIII, pp. 50-51.

⁴⁹ "Hace mucho y con motivo muy distante del actual, recuerdo haber escrito que el pedagogo, para serlo, tiene que hacer el heroico sacrificio de su individualidad" O.C, II, p. 588.

quién⁵⁰ por la vida que es la de cada cual y que nadie puede vivir por nosotros.⁵¹

Una forma práctica para promocionar a cada alumno no dejándolo solo en las decisiones , sobre todo cuando está dentro de un grupo como es el escolar es el que nos propone H. Nohl: "fijarse, hacer públicas y reconocerlas las capacidades que caracterizan a cada quien".⁵² Otra tarea del docente en sentido "negativo" es la que propone O. Reboul, liberar de los impedimentos que dificultan la realización de sí mismo de cada educando.⁵³

Sin embargo, esta contribución educadora será para Gadamer limitada: "Así, debemos partir quizá de estos inicios para no olvidarnos jamás que nos educamos a nosotros mismos, que uno se educa y que el llamado educador participa sólo, por ejemplo como maestro o como madre con una modesta contribución"⁵⁴. La gran tarea que propone Gadamer y que dice ha comprobado y que es fenoménicamente accesible comprobar para el educador es lograr que la otra persona, el educando, exprese -porque lo ha logrado- con una satisfacción visible llegar a estar en casa. Nos dice con rotundidad: "... llegar a estar en casa... [es]... la

⁵⁰ "... Pues bien señores, yo no he sido entre vosotros sino un entusiasta que pasa. No tengo otra virtud que ésta de arder ante las cosas y producir en torno mío algunas contaminaciones. ...al hombre le hace el entusiasmo" O.C. III, pp. 172 y 176.

⁵¹ "... no creo mucho en ninguna enseñanza. Creo sólo en la contaminación y lo que yo aspiraba a contaminar era ciertas formas de entusiasmo por la vida" O.C VIII, pp. 34-35.

⁵² Nohl, H. (1974), *Antropología Pedagógica*, p. 81.

⁵³ Reboul, O. (2009), *Filosofía de la educación*. Barcelona: Davinci Continental S.L., p. 27.

⁵⁴ Gadamer, H-G. (2000), *La educación es educarse*, Barcelona: Paidós, p. 15.

idea directriz de toda clase de educación y de formación”⁵⁵. Es la capacidad autopercebida de significación personal de la experiencia, de control significativo de la experiencia.

En una concepción expresamente personalista, W. Böhm recuerda a todos, y también al docente, que la praxis personal nunca puede ser normada de manera tecno-científica, pues nuestra relación como docentes con ésta tiene que ver con sujetos libres de decidir.⁵⁶ O. Fullat remite al mismo concepto que es para él fundamento o "presu-puesto" de toda acto educativo, la decisión: "El origen, como fundamento "presu-puesto" en todo acto educativo y en todo discurso sobre éste, no es objeto de la actividad científica ni de la actividad tecnológica, sino que es aquello que se persigue por una investigación metafísica que no es otra cosa que la decisión."⁵⁷

El docente J. Ortega pedía a su público en las conferencias (en las cuales se conforma una parte muy significativa de su obra pues son, como ya se ha indicado con anterioridad, la segunda forma de la docencia orteguiana) que se preguntaran qué les habría llevado a usar su tiempo y su vida en aquel acto contaminador, el porqué de su decisión y si ésta había sido personal, congruente con lo mejor que le cabía hacer en este tiempo único, irreversible propio. Lo importante para J. Ortega en aquella relación educadora era la significación personal de la experiencia para

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ W. Böhm (2003), *Persona y educación* en Houssaye, J. (compilador). *Educación y Filosofía. Enfoques contemporáneos*. Buenos Aires: Eudeba, pp. 189-190.

⁵⁷ Fullat, O. (2003), "Sentido y educación" en Houssaye, J. (compilador). *Educación y Filosofía*, p. 228.

cada quien y no el valor de lo que iba a transmitirles y contaminarles el profesor filósofo. El profesional según la razón vital -J. Ortega y Gasset y quien así lo desee- comienza por preguntar por la realidad del acto que comienza por su naturaleza, si es personal o mostrenco (obligación, casualidad...), si puede darse educación (entusiasmo...) o fastidio (obligación, compromiso, falta de sentido).

Para J. Ortega todo había de esperarse del entusiasmo y nada del deber, que era un auxiliar para aquellos que habían decaído de su *necesidad*.⁵⁸

⁵⁸ Para esta idea véase el texto orteguiano titulado "*Galápagos, el fin del mundo*" de 1927, en O.C. IV, p. 130.

CAPÍTULO II

LA PERSONA Y LA VOCACIÓN EN LA OBRA ORTEGUIANA

Los conceptos de persona y vocación son el núcleo de la antropología orteguiana. La trascendencia de estos para la educación de cada “quien” va a ser el objeto de esta investigación. En este capítulo II se desentraña el significado de cada uno de ellos, que servirá en el capítulo IV, para que con los contenidos explicitados de ambos, se describa una antropología filosófica de la educación orteguiana personalista y vocacional.

2.1. Significación de la persona y la vocación: definiciones fundamentales

Estamos considerando los fundamentos del significado de la persona⁵⁹ y la vocación con un objetivo pedagógico (cuál es el de esta tesis). En este lineamiento surge desde la actualidad la constatación insoslayable de la falta de interés de los alumnos adolescentes (...) por

⁵⁹ La pre-ocupación de J. Ortega y Gasset por la *persona* aparece ya en *El Espectador*, tomo II en 1917, mucho antes de cualquier movimiento personalista histórico en Europa. Esta preocupación continúa en su discípulo Julián Marías con similar caracterización y, con una diferencia de varias décadas, sostiene ambos el abandono o desconsideración actual de la *persona*. J. Marías nos dice: “... se ha ido sustituyendo la persona por lo que niega su realidad y hasta su sentido. Sería interesante averiguar el estado de esta noción en la mente contemporánea. Se llega a no saber qué es persona”. Marías, J. (1996), *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*. Madrid: Alianza, p. 139.

ese mundo de contenidos que se les abren a través de las diversas disciplinas y la acción docente.

José Ortega y Gasset define al hombre desde la historia personal de cada uno, donde cada hombre se realiza y actualiza sustancialmente, en la acción. Ajeno al concepto esencialista pero usando palabras de esa tradición en el “Prólogo para franceses” nos dice que “el derecho fundamental del hombre, que es la definición misma de su sustancia es el derecho a la continuidad”⁶⁰.

La “sustancia”, lo que es el hombre es *siendo-se*, y es un derecho según J. Ortega. El derecho de un sujeto personal cuyo contenido ontológico es su vocación. La vocación es continuidad. Mi derecho es a seguir siendo. Yo soy es decir *siendo*. El hombre se resuelve en afán de ser, de subsistir- y afán de ser tal, de realizar [cada cual] nuestro individualísimo yo⁶¹, sostiene J. Ortega en *En torno a Galileo*⁶².

⁶⁰ Ortega y Gasset, J. (1981). *La rebelión de las masas*. Espasa Calpe. Madrid, p. 60. También en el texto póstumo *En torno a Galileo* que reúne sus lecciones del año 1933 en la Universidad de Madrid

⁶¹ En 1930 escribe un texto inequívoco donde afirma que el hombre como persona es o tiene una vida *ejecutiva*: “El carácter más obvio con que nos aparece esta nueva realidad-la vida- es la ejecutividad. Decimos de aquélla que es lo ejecutivo, que su ser es ser ejecutivo. (...) Ejecutividad es la nota que conviene a algo cuando es un acto y se le considera como tal, es decir, como verificándose, cumpliéndose, actuando”. *Vida como ejecución (El ser ejecutivo)*. *Lecciones del curso 1929-1930*, O.C. VIII, p. 200. Julián Marías en continuidad con el concepto de *necesidad personal* orteguiano afirma que:” En la medida en que las necesidades son auténticamente personales, son inextinguibles, perdurables, están penetradas de duración ilimitada”. Marías, J. (1984), *Breve tratado de la ilusión*. Madrid: Alianza, p. 52.

⁶² *En torno a Galileo*, O.C. VI, p. 387.

En la conferencia titulada “*Sobre un Goethe bicentenario*” y en su versión para Hamburgo en 1949, J. Ortega desvela el significado de *persona* que podemos considerar su más explícita concepción del concepto: “Personalidad es el destino individual del hombre. ... cada uno de nosotros es propiamente algo que aún no es, que se halla siempre en un futuro problemático: no es un *factum*, sino un *faciendum*; no es cosa, sino una empresa”⁶³. Y en las conferencias de 1940 en Buenos Aires tituladas *Sobre la razón histórica* afirma: “... esa figura o personaje que tiene que ser eso es *la persona*, la persona de cada uno de nosotros”⁶⁴. X. Zubiri diferenciara *personidad* y *personalidad* introduciendo desde una perspectiva metafísica el concepto de “realidad humana” que le permite dar una interpretación alternativa, aunque no distante de la orteguiana en alguna de sus notas como ya veremos en el capítulo III⁶⁵.

En 1933, J. Ortega y Gasset dicta unas lecciones tituladas *En torno a Galileo*. En la lección XI encontramos un texto que nos puede servir para presentar una definición primera y suficiente de lo que el filósofo entendía por *vocación*: ... una voz extraña emergente de lo que sabemos que íntimo y secreto fondo nuestro, nos llama a elegir uno de ellos [proyectos vitales o programas de vida] y excluir los demás. Todos, conste, se nos presentan como posibles -podemos ser uno u otro- pero uno, uno solo se nos presenta como lo que tenemos que ser. Este es el

⁶³ Ortega y Gasset, J. (1976). *Vives-Goethe*. Madrid: El arquero-Revista de Occidente, p. 151.

⁶⁴ Ortega y Gasset, J. (1998). *Sobre la razón histórica*. Madrid: Alianza, p. 93.

⁶⁵ Puede verse esta cuestión en el texto de Murillo, I. (1992), *Persona humana y realidad en X. Zubiri*, Madrid: IEM, pp. 46 y ss.

ingrediente más extraño y misterioso del hombre. Por un lado es libre: no tiene que ser por fuerza nada, como le pasa al astro, y, sin embargo, ante su libertad se alza siempre algo con un carácter de necesidad, como diciéndonos: poder puedes ser lo que quieras, pero sólo si quieres ser de tal determinado modo serás el que tienes que ser. Es decir, que cada hombre, entre sus varios seres posibles, encuentra siempre uno que es su auténtico ser. Y la voz que le llama a ese auténtico ser es lo que llamamos *vocación*. ... sólo vive, de verdad, el que vive su vocación, el que coincide con su verdadero *sí mismo*⁶⁶. Unos años antes, en la preparación para su “segunda navegación”, J. Ortega había escrito en un texto preparatorio y esquemático para sus lecciones del curso 1929-1930 estas tres frases separadas por puntos y aparte:

“La unicidad de la vida es, pues, su absolutividad. Vivir es tener que ser único.

El ser de la vida consiste en, 1º, *tener que ser*, y 2º, *en tener que ser único*⁶⁷.

Si el hombre hace cultura para instalarse en el mundo como humano, para expresarse como tal, nos surge la cuestión de porqué muchos de nuestros alumnos de forma generalizada no se inician en la cultura de forma apasionada, resbalan de los saberes disciplinares a un mundo prefabricado de lugares comunes heterodiseñado

⁶⁶ *En torno a Galileo*, O.C. VI, pp. 482-483.

⁶⁷ *Vida como ejecución (El ser ejecutivo)*. *Lecciones del curso 1929-1930*, O.C. VIII, p. 198.

J. Ortega y Gasset nos indica que la *cultura auténtica* sólo puede iniciarse desde el fondo sincerísimo y desnudo del propio yo personal (ver a este respecto el texto antes citado titulado “En torno a Galileo”⁶⁸. Esta cuestión remite a otra cuestión: ¿Cuánto hay de personal en la educación y vida actual de nuestros alumnos?, ¿cómo pretender que personalicen los rudimentos de la cultura en la educación adolescente formal, si de forma tan amplia gran número de ellos) han sido abandonados a la suerte de la socialización en instituciones guarderías, medios de comunicación (televisión, internet...) y modas y modos masificadores?

D. Riesman habla del modelo civilizatorio *dirigido por los otros*⁶⁹. La persona y su realidad ontológica originaria, la vocación, se convierten en un bagaje incómodo desde la preadolescencia en la cultura que la sustituye violentamente por los sucedáneos científicamente “asequibles” de la sensación corporal, la emoción, la ciudadanía competente, el consumidor, el comprador, el cosmopolita

Nos enfrentamos a un alumnado con una autenticidad mediatizada, hijo o nieto de aquel *niño mimado* o *bárbaro* que tan magistralmente describió J. Ortega⁷⁰.

⁶⁸ *En torno a Galileo*, O.C. VI, p. 401 y ss.

⁶⁹ Riesman, D. (1981), *La muchedumbre solitaria*. Barcelona: Paidós. En la página 85 Riesman escribe: “La imaginación se marchita en casi todos los niños antes de la adolescencia. Lo que sobrevive no es ni habilidad ni fantasía artística, sino la socialización del gusto y del interés...”.

⁷⁰ Esta degradación cultural, pero también académica, nos remite a las reflexiones de Sánchez Cámara, I. (2003), *De la rebelión a la degradación de las masas. Textos escogidos*. Barcelona: Ediciones Altera.

El mundo académico no es vivido como una iniciación a la vida mejor, porque se piensa que nada hay mejor que la actualidad (presentismo), no hay futuro. El alumno (muchos...) no es un habitante de nuestra cultura distinto al resto de nuestros convecinos: es más explícito, más tristemente superficial-alienado, más inauténtico y nos hace saber de su objeción palmaria a la cultura servida desde el *establecimiento* (aunque no siempre se formule o presente de forma consciente) frente a la cultura auténtica que no es sino su posibilidad previa de ser él, sí mismo, persona.

En 1933 define el *yo personal* en unos términos que no justifican ninguna interpretación vaga o imprecisa para unas publicaciones en lengua alemana, *Neue Züricher Zeitung*: "... mi yo. Este no es una cosa, sino un programa de quehaceres, una norma y perfil de conducta. ... Pero la norma surge en la acción. En el choque enérgico con el fuera, *brotá clara la voz del dentro* como programa de conducta. Un programa que se realiza es un dentro que se hace un fuera"⁷¹.

La definición de estas realidades (persona y vocación) nos exige hacer explícita su vía de acceso o posibilidades epistemológicas. En este punto se pondrá en relación a J. Ortega con autores contemporáneos, lo cual nos facilitará, una comprensión *multiperspectivista* de la persona y la vocación (especialmente en el capítulo IV).

⁷¹ *Goethe el libertador*, O.C. V, p. 148. Las cursivas son nuestras.

J. Choza⁷² pide reunir al hombre con su origen, consigo mismo, lo cual, dice, genera una trasgresión de las disciplinas. Y no puede ser de otro modo pues, hoy él, como J. Ortega antes, nos dice que “el fondo de donde surge lo original se halla fuera del alcance de las formulaciones epistémicas”⁷³. Es un fondo insobornable, indescriptible⁷⁴, vocación⁷⁵. Así, también como en J. Ortega y Gasset, afirma J. Choza que en el resultado de los proyectos va aprendiendo el hombre cómo es en realidad o incluso *quién es*⁷⁶.

M. Morey afirmará la trascendencia de este autoconocimiento: “El autoconocimiento será tanto más importante en la medida en que el hombre venga caracterizado como problemático – en la medida en que su esencia sea puesta como abierta: un continuado proceso de autotransformación: un proyecto. O si se prefiere, y en palabras de Bergson, *création de de soi par soi*”⁷⁷

En 1930, el 15 de mayo J. Ortega publica en el diario *La Nación* de Buenos Aires dos artículos titulados “No ser hombre de partido” que hay que considerar una explícita y clara iniciación de la antropología filosófica que se fundamenta en los conceptos de persona y vocación. Pregunta J. Ortega por el referente a quien responsabilizamos de

⁷² Choza, J. (2002), *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 223.

⁷³ *Ibíd.*, p. 220.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 235.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 232.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 244.

⁷⁷ Morey, M. (1991), *El hombre como argumento*. Barcelona: Anthropos, p. 47.

nuestra vida, y después de rechazar las *interpretaciones teóricas* concluye que *quien somos* es aquel que “solo podemos ser ese único personaje que somos... el que tenemos que ser... un proyecto (que) se lo encuentra ya formado al encontrarse viviendo... (pues) lo que fundamentalmente nos pasa es ser el que somos”⁷⁸. Unos años antes, en 1927 en otro artículo periodístico el filósofo madrileño reflexiona sobre el tema y afirma: “No somos, pues, en última instancia, conocimiento, puesto que este depende de un sistema de preferencias que más profundo y anterior existe en nosotros [al que califica de]...fondo último de sí misma”⁷⁹. (Desde la perspectiva de la antropología filosófica se destaca la fecha de este último texto, 1927, año de la publicación de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger, donde J. Ortega encontrará otra interpretación del concepto de vocación en la *economía* del ser del hombre.⁸⁰). Este fondo se determina en querer ser el mismo⁸¹, y al

⁷⁸ *No ser hombre de partido*, O.C. IV, p. 308

⁷⁹ *Corazón y cabeza*, O.C. IV, p. 82. Spaemann, R. (2000), *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*. Pamplona: EUNSA. En la p. 57 afirma al respecto: “Lo que el hombre es se nos ofrece intuitiva y conceptualmente, pero quién es ese hombre nos resulta accesible exclusivamente en el acto de aceptación de lo que se sustrae definitivamente a nuestras posibilidades de alcanzarlo”.

⁸⁰ J. Ortega no transformará su concepción antropológica de lo aquí formulado en años posteriores como lo podemos comprobar en un texto póstumo, hoy necesario para acceder a la comprensión de su concepción del hombre procedente de una de sus lecciones en la Universidad Central de Madrid: “El hombre es afán de ser, afán en absoluto de ser, de subsistir –y afán de ser tal, de realizar [cada cual] nuestro individualísimo yo”. Ortega y Gasset, J. (1995). *En torno a Galileo*, Madrid: Alianza, p. 37.

⁸¹ *Meditaciones del Quijote*, O.C. I, p. 816.

hombre que afirma este *ademán*, el joven J. Ortega y Gasset del año 1914 lo adscribe a la *figura* del héroe.⁸²

Los problemas del hombre no son los otros (sociedad, cultura...) o lo otro (cuerpo, mente...) sólo- esto produce en su afrontamiento más personal/auténtico al héroe-, sino también y muy prioritariamente lo que J. Ortega denomina “la coincidencia del hombre consigo mismo”⁸³. De esa condición dramática del hombre, Julián Marías, en una autocita de su libro *Antropología metafísica* hace la conexión, siguiendo a J. Ortega, de los planos objetivo y subjetivo en un texto que por su condensación nos puede servir de compendio de este capítulo: “El destino, libremente aceptado pero no elegido-es decir, elijo que sea *mi* destino, lo *adopto*, pero no elijo su contenido- es mi vocación, y la realidad de esta es lo que llamamos felicidad”.⁸⁴

⁸² La educación de la persona vocacional puede considerarse la educación del héroe. Las conexiones de este tema con la ética y con la sociología son muy fructíferas en J. Ortega. La referencia a su obra *El hombre y la gente* es aquí imprescindible (el *niño mimado*, el *hombre masa*...). Julián Marías justifica la conexión de los planos antropológico y ético en estos términos: “La forma efectiva de la moralidad, y por lo tanto de toda doctrina moral que pretenda dar razón de esa condición, acontece en el nivel de la antropología, sin que esto les haga perder nada de su rigor, ya que la estructura analítica está inserta y realizada en la estructura empírica de la vida humana”. Marías, J. (1994), *Tratado de lo mejor*, p. 42.

⁸³ *En torno a Galileo*, p. 110.

⁸⁴ Marías, J. (1982), *Breve tratado de la ilusión*, p. 69.

2. 2. Fuentes de la antropología personalista y vocacional

La antropología raciovitalista vocacional es propiamente una creación orteguiana. La fuente de la antropología así considerada y aplicada a la educación tiene su fuente primera en José Ortega y Gasset.

Pero hay que señalar también que se han considerado fuentes prioritarias del pensamiento de J. Ortega, Cervantes, Goethe, Dilthey, Scheler, Husserl, Kant, Aristóteles y muchos otros autores (alemanes, españoles y otros de otras nacionalidades como los franceses Bergson, Descartes...). Las fuentes orteguianas no están sólo en la filosofía ni tampoco en exclusiva en la época contemporánea. Esta cuestión tiene una importancia relativa para el fin de este apartado.

Que la filosofía, antropología y concepción educativa en J. Ortega es personalista y vocacional, es una conclusión que se deriva de una lectura e interpretación directa de los propios textos del autor: cada individuo humano es una persona y tiene una vocación exclusivamente *propia*.

Sin embargo el personalismo no “comienza” con J. Ortega. Podemos decir, sin forzar el lenguaje y la “categoría” persona que hay personalistas desde algunos siglos antes. El propio filósofo madrileño hizo un uso del concepto “personalista” para determinar las diferencias “esenciales” entre épocas que hacían posible una vida y acción personal de aquellas en las que la persona se sometía a la determinación exclusiva social en la iniciativa privada y pública. Así, considero al Medioevo como

una época “personalista”, explicando que el “derecho” se remitía a la consideración personal (única) del que lo tenía. El propio autor hace de Descartes un “antecedente”, lo mismo que Kant. La justificación de esta “clasificación” no es relevante aquí, lo esencial es que J. Ortega nos remite a “elementos” personalistas a lo largo de la historia de nuestra cultura.

Los “antecedentes” personalistas en España pueden ser remotos o próximos. El estudio de las fuentes más antiguas exigiría un estudio que no es posible abordar en este lugar. Intentar aquí rastrear posiciones de un personalismo histórico idiosincrásico, si esto existiera, desbordaría la magnitud de este pequeño apartado dedicado a las fuentes.⁸⁵

Hay un “personalismo” más próximo, que nos lleva a Ángel Ganivet y a Leopoldo Alas. En el siglo XIX, nos dice Carlos Díaz “...fue Campoamor quien por vez primera dio el nombre de personalismo a una filosofía, cuando en 1855 publicó su libro *El personalismo. Apuntes para una filosofía*”.⁸⁶

Los trabajos del infatigable creador Pío Cid y algunos textos de *Idearium Español* incluyen un personalismo no sistemático que puede considerarse una presentación finisecular del personalismo en España.⁸⁷

⁸⁵ En J. Ortega aparecen personajes y “circunstancias” que el propio autor caracteriza de “personalistas”: así, Rodrigo Díaz de Vivar, el Quijote, etc.

⁸⁶ Díaz, C. (2006), “La recepción del personalismo en España”, en *Ars Brevis*, nº 12, pp. 197-219; p. 197.

⁸⁷ Como es evidente, no es posible en este lugar ampliar las referencias de este autor que tendría que hacerse en otro contexto diferente al de esta Tesis.

Sin pretender adscribirlo a una “escuela personalista”, Unamuno es otra de las fuentes a las que es necesario recurrir para señalar causas del personalismo del siglo XX en España. La magnitud de la obra unamuniana hace imposible señalar en unas pocas líneas cualquier justificación de su presencia entre las “fuentes”. El propio J. Ortega en su juventud mantuvo correspondencia⁸⁸ con el rector salmantino (publicada hace algunos años) que justificaría, no obstante las diferencias entre ellos, la “presencia” incitativa de una perspectiva “personalista” en los autores del siglo XX.⁸⁹

En ámbitos muy diferentes de la cultura española, con el final del siglo XIX, se manifiestan posiciones que si bien no pueden adscribirse con rigidez a planteamientos personalistas, sí que sugieren opciones no impersonalistas. Las obras de Amor Ruibal y del Padre Manjón, incluso algunos textos del Costa joven son una manifestación de un personalismo sin pretensiones doctrinales sistémicas que no se manifestarán hasta el siglo XX.⁹⁰

⁸⁸ Ortega y Gasset, J. (1987): *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Madrid: Fundación Ortega y Gasset.

⁸⁹ Un discípulo orteguiano, Luis Legaz Lacambra, ve con claridad este personalismo fundamental en Miguel de Unamuno: “Unamuno es personalista y conviene advertir que en su pensamiento está expresamente formulada la distinción entre individuo y persona o entre individualidad y personalidad”. Legaz Lacambra, L. (1965), “Unamuno y el derecho”, *Revista de Estudios políticos*, nº 141-142, mayo-agosto, p. 27.

⁹⁰ Leopoldo Alas “Clarín” irá manifestando en diversos textos un yo de raíces personalistas: “Jorge Arial tenía muchas ocupaciones porque siguiendo su vocación ésta le conducía de unas a otras e iba desarrollando habilidades y maestrías “a que le había ido llevando la sinceridad con que seguía las voces de su vocación verdadera”. *Cambio de luz*, Texto consultado en la Biblioteca Virtual Cervantes 2003, sin numerar páginas.

Llegado el siglo XX, desde 1914 J. Ortega inicia un personalismo vocacional: “Yo soy yo y las circunstancias, y no las salvo a ellas no me salvo yo”. Este “personalismo” estará influido por Fichte, por Husserl, por Scheler y por otros muchos autores, aunque el personalismo de origen francés, y especialmente E. Mounier, sigue siendo un asunto desconocido en la obra orteguiana. Sin embargo hay en el entorno orteguiano una presencia conocida del filósofo francés.

En este pequeño capítulo de naturaleza histórica se señalan algunos elementos que confirma la presencia de planteamientos personalistas en el ámbito español:

a. Carlos Díaz sitúa la visita de J. Maritain en 1934, entre los orígenes del personalismo en nuestro país⁹¹. En este mismo artículo se indica la posible fuente próxima del personalismo francés mounieriano en el estudio de Ch. Renouvier. Como se indica en la nota 5, esto ya se habría hecho en España por L. Alas “Clarín”.

b. La revista *Cruz y Raya*, desde el inicio hasta su último número en junio de 1936, es una atalaya del personalismo español, francés y en parte alemán.

Entre sus contenidos, señalamos los siguientes trabajos:

Unamuno se refiere a Clarín en estos términos: “Clarín era, como yo, un yo”. Unamuno, M. (1958), “Sobre mí mismo”, en *Obras Completas*, X. Madrid: Afrodisio Aguado, pp. 247-248. También sabemos que Clarín había leído a Renouvier, tal como lo recoge Joan Oleza Simó (1988), “Espiritualismo y fin de siglo: convergencia y divergencia de respuestas”, en *Imágenes de Francia en las letras hispánicas*. Barcelona: PPU, pp. 77-82.

⁹¹ Díaz, C. (2006), “La recepción del personalismo en España”, pp. 197-212.

- Julián Marías comenta una obra de P. L. Landsberg en el número de noviembre de 1934.

- P. L. Landsberg también publicará en *Cruz y Raya* en mayo de 1934. Será profesor en la Universidad de Barcelona, entrará en contacto con J. Xirau y es un importante personalista europeo hasta su muerte prematura durante la segunda guerra mundial.

- En febrero de 1934 aparece un artículo de E. Mounier titulado “El movimiento Esprit y la Revolución Espiritual”.

c. En 1935 se constituye un grupo de Amigos de Esprit en torno a J.M. Semprún Gurrea y algunos orteguianos como L. Legaz Lacambra en Santiago de Compostela⁹².

d. El personalismo de los autores que permanecieron en España y los que se vieron obligados a exilarse es una referencia que se vuelve a reconocer en la actualidad; sólo como ejemplo citaremos algunas publicaciones recientes: Antolín Sánchez Cuervo, “¿Saber sin poder? El *ethos* universitario según los filósofos del exilio republicano español del 39”⁹³. Y para autores más próximos a J. Ortega: J. L. Caballero Bono “Constantes personalistas de la naturaleza humana en José Ortega y Gasset”.⁹⁴ Otros datos interesantes son también: A. C. Moreu, C. Vilanou,

⁹² Colomer, A. i Monzón, A. (eds.) (2001), *Emmanuel Mounier i la tradició personalista*. Valencia: Universidad de Valencia.

⁹³ Sánchez Cuervo, A. (2015), “¿Saber sin poder? El *ethos* universitario según los filósofos del exilio republicano español del 39” en *Isegoría*, nº 52, pp. 205-220.

⁹⁴ Caballero Bono, J.L. (2015), “Constantes personalistas de la naturaleza humana en José Ortega y Gasset” en *Quién: Revista de filosofía personalista*, 2015, nº 1, pp. 117-132.

“La Historia de la Pedagogía en la Universidad de Barcelona: Programa de la asignatura correspondiente al curso 1958-59, que impartía Joaquín Carreras Artau”⁹⁵.

e. La *Revista de Occidente* publica en 1949 la Introducción a los existencialismos de E. Mounier.

f. Los personalistas que están próximos a una visión personalista y vocacional tienen como fuente primaria a J. Ortega y Gasset. Otros autores del siglo XX que han de ser señalados como fuente secundaria son: Max Scheler -entre otras obras en su *Ordo Amoris*-, Henry Bergson, Martín Buber, J. Maritain, M. Blondel, D. von Hildebrand y Julián Marías.

E. Mounier en su libro *Introducción a los existencialismos* dibuja un árbol en el que aparecen raíces, tronco, ramas y “hojas”. En cada una de estas partes sitúa una serie de filósofos. Algunos de éstos reciben una atención más o menos amplia por parte de J. Ortega (hay que recordar nuevamente que la *Revista de Occidente* publica esta obra en 1949, cuando aún vivía): Sartre, Heidegger, Nietzsche, Bergson, Scheler, Jaspers, San Agustín, Sócrates. Una de las ramas acaba con el término “Personalismo”.

C. Díaz ha “rehecho” este árbol mouneriano haciéndolo “personalista”⁹⁶. Allí aparecen autores que ya propone Mounier y otros que son “nuevos”, anteriores a J. Ortega (como Kant, Péguy y

⁹⁵ Moreu, A. y Vilanou, C. (2011), “La Historia de la Pedagogía en la Universidad de Barcelona: Programa de la asignatura correspondiente al curso 1958-59 que impartía Joaquín Carreras Artau” en *Historia de la Educación*, nº 30, pp. 287-306.

⁹⁶ Díaz, C. (2002), *Treinta nombres propios. Las figuras del personalismo*. Madrid: Ed. Mounier.

Kierkegaard) y autores que viven un tramo importante de sus vidas antes de 1955, fecha de la muerte del filósofo madrileño (como Maritain, Buber, Marcel). Los personalistas más relevantes que J. Ortega no pudo conocer, como autores/pensadores, y que han desarrollado el personalismo en el siglo XX y parte del XXI: Lacroix, Berdiaev, Nédoncelle, Lévinas, Ricoeur. También aparecen en este árbol algunos autores orteguianos claves del personalismo raciovitalista y vocacional como Xirau, Zubiri, Aranguren, Laín Entralgo y Julián Marías.⁹⁷

El profesor C. Díaz tiene algunos “huecos” entre las ramas de ese árbol personalista: por ejemplo, María Zambrano entre otros orteguianos. Y también es necesario citar o incluir en una perspectiva “favorable” a la persona, con las matizaciones necesarias, a C. Rogers, R. May y, en general, a la psicología humanista.

El personalismo educativo del siglo XX, con su diversidad, es también una de las referencias –fuente que representan Paulo Freire, Lorenzo Milani, V. García Hoz y, en su limitada trayectoria biográfica J. Xirau.

Asimismo, Julián Marías que es alumno en la Facultad de Filosofía de J. Ortega en 1934 está leyendo los textos más explícitamente personalistas de su profesor (que publica durante los años 30) presta “atención” a los filósofos personalistas más próximos a P. L. Landsberg. Muchos años después logra fusionar ambas “fuentes”, y nos presenta en

⁹⁷ C. Díaz incluye entre los personalistas de vario origen a K. Wojtyła, von Hildebrand, Edith Stein, Rosenzweig, F. Ebner, E. Brunner, R. Guardini, A. Manjón, etc.

diversos textos el personalismo orteguiano vocacional de inmediata aplicación a una teoría antropológica de la educación:

- "... la vida humana... *requiere algunas normas*".⁹⁸

- "La moral tiene que ver con la convergencia de las nociones de vida y persona en esa realidad que llamamos humana"⁹⁹.

- "[La vida]... si no creación, sí es obra de uno mismo, y la responsabilidad, aunque parcial, es indudable. Sobre cada acto y sobre la vida que cada cual hace recae un juicio: está bien o está mal, se ha hecho *lo mejor* -se entiende, posible- o no"¹⁰⁰.

- "... al conjunto de la vida le corresponde también una intensidad mayor o menor, y de ella depende el grado de su moralidad"¹⁰¹.

- "Las nociones de *destino* y *vocación* se desvanecen, hasta el punto de que apenas se usan, y son muchos los que no se atreven a emplearlas"¹⁰².

Julián Marías extrae consecuencias sobre la vivencia de la felicidad y su intensidad de un interés crucial para la educación y su "planificación".

El capítulo XXI de esta obra, casi el último, se titula "La vocación". Hace ya algunos años intercambié unas contadísimas palabras con Julián Marías al presentarle a la firma este texto y mostró su sorpresa de que fuera precisamente éste el libro que le pidiera que me firmara. Esto ya es

⁹⁸ Marías J. (1995), *Tratado de lo mejor*, p. 13.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 19.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 25.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 101.

¹⁰² *Ibíd.*, p.153.

mi interpretación: es un libro “fundamental” y necesario para una concepción de la educación de cada persona pero también “ideal”/propuesta para una sociedad con/de personas, es un fundamento teórico que propone una sociedad que eduque para la “persona”, sin teorías previas: la persona es la “norma”.

2. 3. El concepto de persona en los textos de J. Ortega y Gasset

Empezaremos este apartado haciendo una caracterización estricta –entendiendo por tal la selección de textos orteguianos- del concepto de persona en José Ortega y Gasset.

La “persona” y, como se verá en el siguiente apartado, la vocación, son el núcleo de la antropología orteguiana. Así lo considera J. Marías en un texto escueto y fundamental para la comprensión del pensamiento de J. Ortega y sus consecuencias en la pedagogía: “La pregunta decisiva, fundamental, que hay que hacerse es –no lo olvidemos- ¿Quién es Goethe? El intentar responder en serio a ella llevó a Ortega a hacer descubrimientos esenciales dentro de su teoría de la vida humana, y con ello a una comprensión del hombre como persona”.¹⁰³

¹⁰³ Marías, J. (1961), *Ortega ante Goethe*. Madrid: Taurus - Cuadernos de la Fundación Pastor nº 4. En esta obra se recogen dos lecciones impartidas por J. Marías los días 31 de octubre y 4 de noviembre de año 1958. Su lectura ayuda a la comprensión de la filosofía orteguiana; es un instrumento único. Ver también Marías, J. (1991), *Acercas de Ortega*. Madrid: Espasa Calpe.

En el aparecer del hombre nos acercamos a unas formas que pueden categorizarse como cosa en sus diversas modalidades¹⁰⁴. Este es un saber del hombre que se nos aparece¹⁰⁵ y que admite los genéricos. En ellos no hay un ser personal: son fenómenos que manifiestan una actividad que no es noticia del sujeto y que nos confunde más que nos inicia en las profundidades antropológicas del ser personal, entendiendo por tales la vía a la condición de sujeto humano, pero no como un genérico más sino como lo que une, nos constituye como lo más propio que da sentido y causa la vida personal.

El concepto de persona se nos presenta como un elemento clave en la antropología orteguiana y en el desarrollo de esta Tesis. El *concepto* nos lleva a la *definición* (ambos en sentido amplio) y ésta a la descripción de la *actualización de la persona*.

En una fecha temprana en la vida y obra de J. Ortega, 1917, vemos a nuestro autor navegando en la antropología, buscando referencias fundamentales para lo que se le ha presentado como esencial y crucial: que el hombre es persona, y que el futuro será para y desde la persona o no será.

¹⁰⁴ El saber del objeto cosificado se expone en modalidades diversas según las disciplinas que de él proporcionan información: biológico, sociológico.

¹⁰⁵ Social y culturalmente (saber disciplinar biológico... y tecnológico: categorías disciplinares y datos consiguientes). El saber de la cosa como un sabiendo que hace y rehace la imagen que tenemos de ella, ampliando datos, reformulando "esencias", relacionando en ocasiones su virtualidad con el sujeto humano en cuya realidad aparece siendo útil o inútil en la "economía vital" de su existencia.

Este primer encuentro explícito, consciente con la nueva antropología, J. Ortega lo describe en dos textos muy personales, en su diario público-personal de *El Espectador* y en una carta que dirige a Miguel de Unamuno (toda la escritura de Ortega y Gasset es *muy personal*, por eso insatisfactoria para los lectores en general, pues responde a su situación biográfica en su radicalidad incomprensible para los demás; nos gustaría como lectores, como estudiosos de esta cuestión conocer todas las fuentes de esa escritura concreta, de la expresión elegida en cada caso... pero en Ortega difícilmente lo vamos a encontrar, y las interpretaciones han sido muy diversas y muy poco decisivas más allá de la epidermis psicológica: pues aluden a un Ortega muy poco *interesante*).

En estos dos textos aparecen términos primitivos, todavía asistemáticos teñidos por tradiciones intelectuales de su época, pero *interesantes* porque nos permiten asistir a las primeras navegaciones de la antropología y también de una teoría de la educación personalista en castellano.

Esa noción de persona que se busca se hace a partir del encuentro con lo negativo y también como futurible: “víctima del siglo XIX”, “borrado”, “idea clara”, “jirón del porvenir”, “lo típico de Alemania no es eso”, “confusión de la personalidad”, “mi, tu, su *persona*”, “divino *moi-même*”, “actitud ibérica renaciente”, “exigir al valor objetivo que sea

también subjetivo”. Y a partir de algunas de las ideas de diferentes épocas y corrientes históricas como Maeztu, Leibniz, Descartes, etc.¹⁰⁶

Dando un salto en la vida-obra de José Ortega y Gasset, encontramos esta conceptualización en otros textos *maduros*, de 1949 donde aparecen como “símbolos” (pero no como la última interpretación de qué es una persona) Grecia o el Mediterráneo y Goethe. Ambas referencias representan el contacto, en dos momentos históricos cruciales en la cultura occidental, con el mundo de las *personas*, el primero que es, que existe, el segundo que vive.¹⁰⁷ Más adelante desarrollaremos estos aspectos.

¹⁰⁶ *El Espectador II*, O.C. II. p.143, nota nº 1. “La noción de persona es una de las víctimas del siglo XIX. Se ha borrado de la cultura usual. ¿Cuántas personas tienen hoy idea clara de qué es ser persona? Y, sin embargo, de esa noción depende todo un jirón del porvenir. No es posible que ahora nos internemos en la cuestión”. *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Carta A IV, carta no enviada 1/8 - XII - 1917, p. 179: “En un número de la *Prensa* atribuye Maeztu la idea de personalidad a Alemania, suponiéndola invento de Leibniz. Lo típico de Alemania no es eso -¿verdad?- que es debido a nuestro Descartes con su divino *moi-même*. Lo típico de Alemania sí es, acaso, la con-fusión de la personalidad con un Yo cósmico, mítico –esto es la tendencia contraria a Descartes que recorta y liberta sobre ese caos de la persona-universo mi, tu, su persona. (...) Es la actitud ibérica renaciente en este siglo cuya contribución a la cultura (con c o con k) comenzará por ser el exigir al valor objetivo que sea también subjetivo”.

¹⁰⁷ En un texto titulado “Sobre un Goethe bicentenario” de 1949, (conferencia impartida en Alemania en la conmemoración del segundo centenario de Goethe) J. Ortega se adentra en la noción de personalidad para esclarecer su contenido y trascendencia recalando en su concepto, es aquí donde nos vamos a encontrar con una noción ya elaborada, asumida como núcleo de una visión personalista del ser humano. Cita a Grecia como origen del término y a Goethe como una explicitación vivencial de su realidad como drama, empresa y biografía.

Los textos sobre el concepto de persona son explícitos: a) el primero indica el origen del término en el Mediterráneo (en el teatro: el personaje y la máscara), b) el segundo desde el personaje Goethe dirime qué es su contenido: El sentido contemporáneo de esta

No se pretende hacer una “arqueología” de la concepción personalista orteguiana, pues no tiene una especial relevancia para esta Tesis, pero si es necesaria presentar en este apartado la noción más precisa que Ortega y Gasset usó como referente desde su posicionamiento personalista, que puede rastrearse en los textos anteriores (textos y notas), pero que se explicita en 1951 en los siguientes términos: “Esa definición última que traduce en conceptos –los cuales son siempre generales- el ser de una persona, se llama biografía”.¹⁰⁸ Aunque tampoco sea fundamental profundizar en la cuestión de los *varios Ortegas* en esta fase de la tesis, sí que es necesario destacar como en 1951-Ortega maduro- usa los conceptos cruciales de su antropología sin aparentes sesgos biologists, historicistas...

palabra (personalidad) nos viene de él (Goethe). Personalidad es el destino individual del hombre. (...) Cada uno de nosotros es propiamente algo que aún no es, que se halla siempre en un futuro problemático: no es un *factum*, sino un *faciendum*; no es una cosa, sino una empresa. (...) La personalidad en el sentido goethiano tiene poco o nada que ver con la psicología. No denomina hecho de conciencia, cosas que pasan dentro de nuestra mente, sino el drama que es siempre nuestro personal vivir. El cual es drama porque nos pasa fuera, en el tremendo y absoluto fuera que es el universo.

¹⁰⁸ *Pasado y porvenir para el hombre actual*, O. C. VI, p. 782. Unos años antes, en 1930, por lo tanto en una fase del proceso de autodefinición del personalismo orteguiano que podemos calificar de “intermedia” entre 1917 y 1951, José Ortega y Gasset incide en el sentido de la vida humana como bio-grafía: “El sentido primario y más verdadero de esta palabra vida no es, pues, biológico, sino biográfico. (...) La vida de cada cual, no la biológica- sino la biográfica es un organismo donde nada es inerte: todo lo que en ella se hace se hace por algo y para algo, queramos o no” *Misión de Universidad*, O.C. IV, pp. 556 y 580.

Pues bien, la vida personal como biografía hay que entenderla como sentido¹⁰⁹.

La persona va siendo personalmente y sólo aparecerá/será cuando lo *propio* se manifieste como necesario haciendo y constituyéndose en sujeto causante de actos con sentido propio, los cuales constituirán la biografía de una persona determinada. Esta necesidad¹¹⁰ de ser, de alumbrarse a la vida como sujeto personal de aquello que somos o nos constituye es la causa de nuestros actos¹¹¹, es lo *propio*, es la *verdad* de la persona que somos¹¹², es nuestro “origen”.

¹⁰⁹ El sinsentido es así un *no vivir*, supongo que han tenido experiencia de alumnos “desmotivados”, que no encuentran sentido a algo –asignatura/s- o a todo –institución, tiempo escolar- y que manifiestan su objeción activa o pasiva a la actividad educativa y justifican que (en el caso anterior también justifican su distracción, disrupción, no estudio...) no tiene *sentido* hacer un uso del tiempo o capacidades físicas o intelectuales según les proponemos los profesores... para ellos; esto no dualiza al sistema educativo en adaptados o inadaptados sino en personalistas –con algunas consecuencias muy desagradables, fracaso escolar, por ejemplo, y en impersonalistas –el propio sistema y algunos insufribles docentes... (El personalismo educativo no es un subjetivismo relativista contrario al desarrollo intelectual y cultural, no es un “coleguismo” que “baja los niveles académicos para permitir la felicidad universal, esto sería entender –como se hace en el “pensamiento político”- la libertad como tolerancia, permitiendo sólo aquello que se constituye en lo *políticamente correcto*).

¹¹⁰ J. Ortega considera la intimidad como realidad personal y viceversa. Así dice: “...una necesidad íntima, es decir, personal. La persona es pura intimidad. No es nada hacia fuera ni para otro. Es el ser hacia sí mismo y, por ello, pura verdad”. *Tocqueville y su tiempo. (Apuntes para un Prólogo a una edición de obras de Tocqueville)* O.C. IX, p. 328.

¹¹¹ Aquí nos dice Ortega y Gasset (en el contexto de la ética de los valores): “Sólo puede ser moralmente bueno un ser capaz de acciones, es decir, que sea sujeto causante de sus actos. Esto es lo que llamamos persona”, O.C. VI, p. 333. Este texto se corresponde a “Introducción a una estimativa”, publicado por la *Revista de Occidente* en su número IV de octubre de 1923).

¹¹² En *El Espectador IV*, O.C. II, p. 467 podemos leer un texto escrito en 1926: “...si por persona se entiende ser origen de los propios actos”.

Este “siendo” de la persona irá caracterizando al sujeto como un hombre/mujer de criterio (o con criterios)¹¹³ y como consecuencia como muy gráficamente expresa J. Ortega en *El hombre y la gente*, “será más rápido en el hacer”¹¹⁴

El sujeto personal no es una realidad clara y distinta, mensurable con criterios geométrico-matemáticos pues se nos oculta incluso como “función de origen” a nosotros mismos, aunque lo que sí conocemos sin duda alguna son sus preferencias y desdenes, y cuanto más auténticos somos con nosotros mismos más nos reconocemos como una vida que quiere, que vive queriendo, deseando aquello que forzosamente ha de crear¹¹⁵. Ortega y Gasset dirá que eso que tenemos originando nuestra

¹¹³ O.C. IV, p. 377. “Lo más personal es lo que tarda más en formarse. En definitiva, se trata de los criterios decisivos –intelectuales, morales, etc.-; sólo cuando el hombre posee su fondo estos criterios propios, firmes, que son su sustancia inalienable, decimos que es plenamente una persona”. *Sobre los Estados Unidos*, publicado en *Luz* el 30 de julio de 1932.

¹¹⁴ Ortega y Gasset, J. (1982), *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente - Alianza, p. 215. El texto escueto y exacto es el siguiente: “Nótese que la persona, cuanto más persona es, suele ser más rápida en su hacer”

¹¹⁵ *Mirabeau o el político*, O.C. IV, p. 200. El hombre persona-lizado tiene misión (conciencia de la vocación), destino (futuro “atractivo” proyecto) y sentido (vida propia, personal). Cuando hemos logrado actuar ese proyecto que hemos imaginado satisface nuestro destino entonces descubrimos el sentido de nuestra vida, tenemos vida personal. Ortega y Gasset concede a la imaginación un rol fundamental en la concreción de nuestra vida como proyecto (esta función “constructiva” la veremos más adelante).

El sentido de cada vida se juega en cada proyecto, por eso la idea de libertad orteguiana está muy lejos de una interpretación “liberalista” o “situacionista”. El siguiente texto, antes inédito, aparece publicado en el volumen *La idea del principio en Leibniz*. Madrid: Revista de Occidente - Alianza, p. 375. Es una cita con la antropología de J. Ortega fundamental: “... los proyectos... se colocan ante nosotros automáticamente, formando

identidad “nos lleva”, así nuestra condición de sujeto es *radical*, imposible de inventar o manipular pues es anterior a cualquier intervención convencional o a cualquier interpretación, lo que no significa su virtualidad inmediata en la acción personal (Ortega interpreta las circunstancias como *facilidades* o *dificultades* a este “núcleo del corazón”).¹¹⁶

El “qué” de la persona es ese acúmulo de mediaciones psicofísicas que nos hace genéricos, muy parecidos a los demás (mensurables, predecibles) y con el que no podemos identificarnos como sujetos de lo que nos pasa. Es necesario llenar de significado esa condición de sujeto: ¿quién somos, soy? La respuesta de J. Ortega la hemos presentado, soy (somos) persona y no cosa. Así la categoría de sustancia ha de ser sustituida para realmente categorizar la realidad

vigorosa jerarquía en cuya cúspide aparece uno de los proyectos como siendo el que tiene más sentido y por tanto el que habría de ser elegido”.

¹¹⁶ *Estudios sobre el Amor*, O.C. V, p. 499. En 1917, en proximidad con Max Scheler, sigue insistiendo en la condición causal de lo nos individualiza porque nos constituye: “...el fondo decisivo de nuestra individualidad... Somos, antes que otra cosa, un sistema nato de preferencias y desdenes. (...) Ese fondo, ese núcleo del corazón, es, en efecto, secreto; lo es en buena parte para nosotros mismos, que lo llevamos dentro-mejor dicho, que somos llevados por él”.

Esa radicalidad primigenia para cada uno en ocasiones la nombra J. Ortega como *carácter* (cuyo significado no es psicológico sino antropológico), este clama a la condición personal del individuo para ocupar su lugar en la economía vital de cada *quien* y se manifiesta esta llamada como *vocación* para la vida auténtica y como necesidad de un *proyecto vital*. J. Ortega y Gasset indica dos fenómenos que permiten vislumbrar el *carácter* de cada persona: la atención espontánea y el interés (al que denomina *resorte vital*). Si la vida está orientada (también el cuerpo y la mente/fisiología y psicología...) vocacionalmente, estamos haciendo una vida personal, de lo contrario estamos cometiendo “suicidio blanco” (ver para esta cuestión el volumen VII de *El Espectador* y en el texto titulado *Intimidades* de septiembre de 1929).

última de lo que queremos conocer: aquello que mueve (sujeto) la vida en el tiempo (biografía) de un personaje: somos un persona-je.¹¹⁷

Este “personaje” que podemos vivirlo, activándolo como *plan de vida* (con más o menos éxito...); de forma cotidiana, casi coloquial, con un lenguaje “no cosista”, “diferente”, nos lo encontramos cuando decimos: “es (todo) un personaje”.

Afirmamos que:

ES: que es, es una realidad, tenemos experiencia de lo que es, constatamos en el aparecer de *quien es*, el sentido logrado o incluso “llamativo” o “excesivo” de lo que hace, de la vida que “lleva”; cuando nuestra relación con esta persona es superficial o no comprometida no podemos llegar al *quien* y nos quedamos en las anécdotas, no sabemos de la verdad de su personaje, caemos, como diría Heidegger, en el mundo de las habladurías.

Se ha determinado como *personaje - figura* y se ha perfilado con rotundidad (es como decir “es todo un p”, entendiendo por tal que lo que es tiene esencialmente el carácter de un destino propio; en el “todo es p”) tras la escucha de su misión.

No somos el personaje, sino en la forma de hacerlo ser; permanecemos en nuestra mismidad pero históricamente explanados como *personaje* como una opción de vida que es tal, en este caso “tal personaje”. En la expresión “menudo personaje” hay una recriminación de

¹¹⁷ “Noten que para decir que el yo es eso, el que tiene que ser –la persona en futuro– hace falta haberse desembarazado antes, en el lugar debido, de la categoría de sustancia”. *La razón histórica. Lecciones en Buenos Aires 1940*, O.C. XII, p. 212.

la conducta y de lo que suponemos los principios que la guían, pero si variamos el uso habitual, podemos encontrarnos con una acepción optimista, que nos dice de la consistencia, valía del intento/s de esta persona por ser tal quien es, su personaje: esta versión optimista supone un conocimiento cordial de la persona, difícil, aunque exigible desde un punto de vista personalizador, desde el punto de vista de lo *mejor*.

Este personaje es una persona en una explicación determinada de un proyecto –figura más o menos pensada y ordenada en su práctica-realización que:

a) porque ha escuchado su vocación y ha puesto su vida al cumplimiento de una misión, y

b) que es actualizante de formas de vida (personajes) y está destinada en interacción con su circunstancia por su destino, conocido en la conciencia de su *misión*, mostrando biográficamente su prioritaria condición esencializante de ser *futurizo*. Por eso Ortega y Gasset nos indica que nuestro destino, nuestro futuro, somos nosotros mismos, esto es “yo”.¹¹⁸

Esa persona que se manifiesta en el *trabajo de un personaje* es siempre interior¹¹⁹ y allí es donde encontramos la verdad de todo hombre

¹¹⁸ J. Ortega y Gasset en uno de sus libros inacabados dice: “Y uno mismo, el yo o persona que cada cual es, tiene también para él ese carácter de hecho absoluto, inexorable e imposible de enajenar o expeler. Uno no puede prescindir de uno. Nuestro yo es nuestro inseparable destino” *La idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, O.C. IX, p. 1056.

¹¹⁹ *Tocqueville y su tiempo*, O.C. IX, p. 328.

frente a toda posible “humanización” de la propia vocación en nuestro personaje. El cuerpo (todo lo exterior...) vela el interior de la persona.¹²⁰

Al encontrarnos con otra persona, también en el encuentro educativo, nuestra conciencia tiene que ser, si hacemos una opción personalista, la del respeto a la soledad profunda de la otra persona; respeto al otro –otra persona- no puede traducirse a ningún otro código tecnocientífico *políticamente correcto*...¹²¹.

La persona se manifiesta en el logro de un personaje¹²², este es su destino, su personalidad, entendida como empresa¹²³. Esta es un

¹²⁰ *El silencio, gran brahmán. El Espectador VII*, O.C. II, p. 631.

¹²¹ Al hablar de la persona J. Ortega nos propone abandonar la categoría de sustancia. En este contexto, al hablar de educación de la persona consiguientemente nos vamos a ver obligados a abandonar no sólo una categoría, sino toda una concepción del *conocimiento*: “No somos, pues, en última instancia, conocimiento, puesto que este depende de un sistema de preferencias que más profundo y anterior existe en nosotros. (...) lo que hace que sea imposible al individuo comunicar enteramente con otro. (...) Sólo coincidimos en lo más externo y trivial; conforme se trata de más finas materias, de las más nuestras, que más nos importan, la incompreensión crece, de suerte que las zonas más delicadas y más últimas de nuestro ser permanecen fatalmente herméticas para el prójimo. (...) Al menos, poco puede estimarse a la persona que no ha descendido alguna vez a ese fondo último de sí misma, donde se encuentra irremediamente sola”. “Corazón y cabeza”, en *Ideas y creencias*, Madrid: El arquero – R. de Occidente, p. 174 (texto escrito en 1927). Somos objeto de *conocimiento* muy secundariamente (aunque es útil ese *conocimiento*, sobre todo cuando lo es de las circunstancias... que también somos); sujetos de *reconocimiento* al identificarnos con un “concepto de nosotros mismos (que no deja de ser un producto de nuestro esfuerzo por sabernos individuos) y más allá está lo que no es maquinación, producción, lo que somos porque antes de todo lo que nos hemos y nos han hecho lo vivenciamos cuando nos atrevemos (nos Ocupamos, dice J. Ortega en *Tocqueville y su tiempo*, O. C. IX, p. 328) a ser, viviendo lo que somos.

¹²² *Juan Luis Vives y su mundo*, O. C., IX, p. 445: “...esa persona o personaje que tenemos que esforzarnos en realizar”. Este texto corresponde a una conferencia pronunciada por J. Ortega y Gasset en 1940.

programa ideal de ocupaciones¹²⁴ que no se realiza nunca del todo¹²⁵. Este programa es un plan que hay que elaborar y debe tener sentido: "... la vida del hombre constituye para él un problema perenne. Para decidir ahora lo que va a hacer y ser dentro de un momento, tiene quiera o no que formarse un plan, por simple o pueril que éste sea. No es que deba formárselo, sino que no hay vida posible, sublime o ínfima, discreta o estúpida, que no consista esencialmente en conducirse según un plan. (...) Es decir, que toda vida necesita –quiera o no- justificarse ante sus propios ojos".¹²⁶

¹²³ O. C. VI, p. 553: "... cada uno de nosotros es propiamente algo que aún no es, que se haya siempre en un futuro problemático: no es un *factum*, sino un *faciendum*; no es una cosa, sino una empresa". En este texto de una conferencia que J. Ortega pronuncia en Alemania en 1949 titulada "Sobre un Goethe bicentenario", pueden rastrearse dos de las condiciones para ingresar en un nuevo estudio sobre el hombre, la primera ya desarrollada unas páginas atrás (el abandono del sustancialismo –no somos cosa-) y otra que está en estas últimas páginas presentándose y que sustituye al cosismo, la idea de empresa integrada en una biografía personal.

¹²⁴ J. Ortega y Gasset en *Vives-Goethe*, y en un texto de 1949 titulado *Goethe sin Weimar* incide en esta condición proyectiva y programática de la persona. Este texto volverá a aparecer en la segunda conferencia sobre Goethe en Aspen, E.E.U.U.: "Eso con que llenamos nuestra vida es el sistema de nuestras Ocupaciones, tanto las serias como las frívolas. Este sistema de Ocupaciones da a la vida de cada uno un perfil determinado y la cuestión, la gran cuestión, estriba en si ese perfil efectivo de nuestras vidas coincide poco o mucho o nada con el programa ideal de Ocupaciones que constituye nuestra auténtica personalidad". *Sobre un Goethe bicentenario*, O. C. VI, p. 588.

¹²⁵ O. C. V, p. 541. J. Ortega inmediatamente cita a Píndaro e introduce su máxima mediante dos conceptos interesantes: ética y héroe. En la última parte de este capítulo dedicado a la persona estos dos conceptos encontrarán su lugar "sistemático".

¹²⁶ La violencia curricular, desde un punto de vista antropológico, genera incompreensión, incomodidad y al "objeto escolar". La personalización curricular, de la que se tratará en otro capítulo de esta tesis, consiste, no en adaptar curricularmente unos contenidos o procedimientos al sujeto-caso, sino darle sentido en la vida personal del discente (en la

La vida de la persona no es una realidad interior, se vive interaccionando quien soy -mi persona- con el mundo -nuestro mundo-, por eso dice J. Ortega que nuestra vida depende tanto de la persona como del mundo en que se halla¹²⁷. Cada persona tiene que justificar sus decisiones ante el tribunal de su propia mismidad como lo más acertado en esas circunstancias. J. Ortega y Gasset dirá que el hombre ha de acertar en su vida, le va en ello su yo, el segundo yo del lema orteguiano, pues como dice nuestro autor, si no salvo las circunstancias (si no acierto, si no doy un sentido personal a la fatalidad que me rodea) no me salvo yo. Esta salvación es “ser yo” frente al no-ser, al anonadamiento, a la definitiva alteración.

La persona es una pretensión de ser¹²⁸, de ser alguien¹²⁹, no alguien genérico sino específico, único, yo, este yo exige una clara diferenciación fenomenológica entre lo que J. Ortega denomina yo auténtico y yo pedagógico: hay un yo que soy yo mismo con el que experimento por ejemplo el entusiasmo, desde el que se produce la auténtica experiencia de satisfacción; y un yo que Ortega y Gasset

vida de la persona del alumno, y no en las directrices educativas vigentes para el ciudadano común) a esos saberes histórica y culturalmente relevantes.

¹²⁷ Esta idea esencial para entender el lema orteguiano por excelencia: “yo soy yo y mis circunstancias”, aparece recogida casi con las mismas palabras en varios textos y en momentos distintos de su obra, así en *Unas lecciones de metafísica* en 1932 y en *¿Qué es la filosofía?* en 1929.

¹²⁸ *Meditación de la técnica*, O. C., V, p. 338. El texto de referencia es de 1933: pasamos del no-ser aún (proyecto) al ser-siendo: persona-lidad.

¹²⁹ *Sobre la razón histórica*, p. 92.

denomina “periférico” y que no llega a la experiencia de lo “inalienable e insustituible”¹³⁰.

Esta vida para la acción irrenunciable se experimenta como un tener que ser y J. Ortega la diferencia del ámbito ético, experiencia ética o imperativo del deber ser. La diferencia entre antropología y ética es aquí esencial; la conexión entre antropología, ética y pedagogía, como veremos posteriormente, se convierte en J. Ortega en una perspectiva de la educación radical, entendiendo por tal radicada en la persona. El texto escrito en 1949, *Sobre un Goethe bicentenario*, es esencial para acceder a J. Ortega, filósofo, antropólogo, y como aquí se sostiene, en esta tesis, pedagogo personalista: “Todos sentimos en cada instante, allá en el fondo de nuestra conciencia, quien es el que tenemos que ser y con máxima frecuencia nos damos cuenta de que somos infieles o incapaces de ser ese que tenemos que ser; es decir, que, en rigor, no somos, más bien contra-somos. No se confunda lo que sentimos tener que ser con lo que debemos ser. Esto último pertenece a la dimensión de la vida que llamamos ética y que es secundaria y superficial. La conciencia del deber ser es sólo un imperativo. La conciencia de tener que ser tal hombre y no otro es mucho más premiosa: es una exigencia permanente y perentoria”.¹³¹

Las notas de esta exigencia radical -el *tener que*- definen a una acción propiamente humana como personal. Esta es la acción de un sujeto creador (el hecho humano siempre es personal porque exige y

¹³⁰ Ortega y Gasset, J., (1914), “Sobre la sinceridad triunfante” en *Revista de Occidente*.

¹³¹ *Sobre un Goethe bicentenario*, O. C. X, p. 5.

surge de la creación), responsable (la respuesta es suya, necesariamente, desde un punto de vista antropológico y no esencialmente moral), inteligible (desde la inteligibilidad del sentido personal: se entiende o lo entiende el sujeto personal), y en soledad (la soledad es una condición óptica-existencial del hombre, según J. Ortega, respecto a otros hombres, y es una exigencia de verdad¹³²) por medio de la cual descubrimos quien tenemos que ser –vocación y misión- y mediante la potencia humana por excelencia -según nuestro autor, -la fantasía o imaginación¹³³ - construimos una figura (destino) que tenemos que hacer y marca, caracteriza, nuestro vivir personal¹³⁴.

La acción personal que exige una elección, es antes preferencia y atención¹³⁵. Esta atención cree J. Ortega que tiene su origen en una predilección nativa. La acción más personal, más propia, es aquella, según nuestro autor, que se manifiesta como amor, y es asimismo donde más abiertamente se expresa la mismidad de cada quien¹³⁶.

¹³² *El hombre y la gente*, p. 56.

¹³³ O.C. IX, p. 297.

¹³⁴ *El hombre y la gente*, pp. 13, 14, 40, 56, 183 y 188. O. C. IX, pp. 291, 295 y 297.

¹³⁵ Ortega y Gasset, J. (1927), *Corazón y cabeza*, en *La Nación*, 24-VII-1927, en *Ideas y creencias, El arquero*, pp. 170 y ss.

¹³⁶ O.C. IV, pp. 473 y 474. En estas páginas J. Ortega habla del amor como el síntoma más decisivo de lo que una persona es.

Este amor mediante el cual nos “realizamos” con un personaje es *entusiasmo*¹³⁷, instrumento mediante el cual realizamos la “actualización de la persona”.

La persona se va realizando entre facilidades y dificultades a las que J. Ortega denomina “circunstancias”; las circunstancias forman parte de mí: el primer “yo” del “lema” orteguiano, que es mi “yo histórico”, se conforma circunstancialmente, históricamente, con aquello que “yo” –el segundo yo- se encuentra como dotación psico-física individual y como entorno socio-cultural en y a través de una serie de “planos-niveles de actualización” de forma simultánea.

Desde la consideración estructural de esta “actualización personal” (compuesta por el polo del “yo” y la mediación de la “circunstancia”), la época o contexto socio-histórico aparece como un elemento esencial para evaluar el peso de las “dificultades de ser” que limitan con las ideologías, la moral y el mundo social o mundo de la gente¹³⁸. En dos textos importantes de la obra orteguiana se recogen algunos de los análisis más conocidos y trascendentes de este “elemento”, *El hombre y la gente* (existe siempre la presión a la

¹³⁷ J. Ortega denomina al amor auténtico (yo que amo) “entusiasmo efectivo”. O. C. V, p. 501. Este concepto se desarrollará en el apartado 4.4. de esta Tesis: “La educación del ímpetu: el entusiasmo como didáctica y práctica personal”.

¹³⁸ Un texto suficientemente explícito: “Lo urgente ahora es hacer ver que la vida consiste en un combate físico –por muy pacífico de gestos que a veces parezca- entre ese yo que es un perfil de aspiraciones y anhelos, de proyectos, y el mundo, sobre todo el mundo social en derredor”. O. C. IX, pp. 445-6.

despersonalización) y *La rebelión de las masas* (donde se hace una descripción y análisis de una época enemiga de todo desarrollo personal).

J. Ortega ha insistido en la potencia explicativa de las condiciones que cada época nos impone para vivir, y de forma muy especial a través de los conceptos de “personalismo” e “impersonalismo”¹³⁹. Las épocas personalistas facilitan la vida personal, por el contrario las épocas impersonalistas son zonas históricas sin “alma” donde, como podía oírse hasta hace pocas fechas en un lema paradigmático de tal situación: “ser diferente es indecente”, empezaba una nueva presentación postmoderna del impersonalismo que acaba en el lema más eficaz socialmente hoy: “lo políticamente correcto”. En la exacerbación puede también oírse: “lo normal es lo anormal”, para justificar toda la ingeniería social de las castas políticas y culturales modernas-postmodernas “oficiales”.¹⁴⁰

La modernidad, como uso de la razón impersonal es para J. Ortega un instrumento contra la persona, es así una época de “dificultades” para la vida personal¹⁴¹.

En cualquier circunstancia socio-cultural adversa o favorable las personas necesitan conocer la persona del otro. Este es un plano

¹³⁹ En el volumen V de *El Espectador*, J. Ortega introduce estas categorías explicativas en un texto titulado “Ideas de los castillos” de 1925.

¹⁴⁰ En 1937, en un texto redactado en un momento histórico y personal esencial y doloroso, J. Ortega y Gasset escribe: “..., y acaso la estructura de la vida en nuestra época impide superlativamente que el hombre pueda vivir como persona”. O. C. IV, p. 366.

¹⁴¹ La modernidad es la pervivencia del impersonalismo: “... (la) modernidad... no tiene alma, porque no es persona”. O. C. II, p. 549.

epistémico del cual depende una vida de relación interindividual¹⁴². El sujeto de esta vida es la persona, por eso necesitamos conocer a quien entra en relación “personal” con nosotros. Es otra dificultad que J. Ortega considera radicalmente insuperable: “...la persona (...) es más exacta y radical que todo lo que nos puedan contar de ella y aun todo lo que nuestro trato subsecuente con ella pretenda enseñarnos”¹⁴³. Pero, hay un acceso privilegiado, la primera impresión, el primer contacto y la inmediata manifestación de su persona a través de su cuerpo y de sus gestos. Ortega y Gasset precisa esta primera experiencia en estos términos: “...la intimidad que el otro hombre es no se me ha hecho ni puede hacerme nunca presente. Y, sin embargo, la encuentro ahí – cuando encuentro un cuerpo humano”¹⁴⁴.

Lo “otro que yo”, que me constituye al interactuar en “él/ella”, la “circunstancia”, puede considerarse el *tercer plano*¹⁴⁵ para la conformación del yo real e histórico con el que hago mi vida. La circunstancia que, en principio (desde el principio de mi vida) no soy yo, es lo que me permite tener mi yo; es pues, condición ontológica para ser

¹⁴² En *El hombre y la gente* J. Ortega establece la diferencia entre “relación social” y “relación interindividual, cuyos actores son la “gente” y la “persona” respectivamente.

¹⁴³ O. C. IX, p. 166.

¹⁴⁴ *El hombre y la gente*, p. 99.

¹⁴⁵ Los otros dos *planos* son el “yo” con el que empiezo a vivir, o “segundo yo” de la expresión “yo soy yo y las circunstancias”, y el yo circunstancializado o primer “yo” que aparece tras mi interacción con las circunstancias y desde el que me convierto en un yo ejecutivo.

yo.¹⁴⁶ La categoría sustancia de este ser, que es siendo en lo que no es él, pero que “dramáticamente” es condición (o condicionante) de lo que podrá ser, convierte su vida en una entidad distinta a todas las demás: es un “ser circunstancial”¹⁴⁷. En esa circunstancia vivo en el interior de un pueblo¹⁴⁸, y, como afirma J. Ortega y Gasset, yo soy (también) mi pueblo. La vida en el interior de mi pueblo no es adaptación sino lucha, afirmación, José Ortega dirá: “... para el hombre vivir es un continuo luchar con el contorno para lograr ser el que se tiene que ser”¹⁴⁹.

La última de las condiciones para lograr el desarrollo de la persona es de naturaleza ejecutiva personal, nos sitúa en el nivel de la antropología.

¹⁴⁶ Así J. Ortega establece al ambiente o circunstancia como ambiente “irresponsable” de mi posible “realización”: “Cada uno de nosotros es por mitad lo que él es y lo que es el ambiente en que vive. Cuando este coincide con nuestra peculiaridad y la favorece, nuestra persona se realiza por entero, se siente por el contorno corroborada e incitada a la expansión de su resorte íntimo”. O. C. IV, p. 330.

¹⁴⁷ O. C. VI, p. 554, donde se indica que nuestra “persona-lidad” es un drama (es una historia de un personaje haciéndose, esto es, viviendo como una persona determinada).

¹⁴⁸ “Porque no hay duda: se pertenece a un pueblo, se es propiedad de una nación. No que deba ser así, sino que inexorablemente es así, débese o no, quiérase o no. Y la gran cuestión de cada vida consiste en que siendo tan forzosamente propiedad de un pueblo, marioneta de una colectividad, logre uno además ser persona, individuo, propietario de sí mismo, autor y responsable de sus propios actos; el *tuus fias* de nuestro Séneca”. O. C. V, p. 379. Se corresponde con un párrafo de un texto muy conocido de J. Ortega: La estrangulación de “Don Juan”, publicado en el diario *El Sol*, el 17 de noviembre de 1935. Un antecedente de este texto se encuentra en “Pidiendo un Goethe desde dentro”, publicado en *Revista de Occidente*, en abril de 1932, donde en el interior del desarrollo de la teoría de la vocación aparece la condición circunstancial nacional popular: “Por muy individuo que usted sea, amigo mío, tiene usted que ser hombre, que ser alemán o francés, que ser de un tiempo o de otro, y cada uno de estos títulos arrastra todo un repertorio de determinaciones de destino”. O. C. V. p. 134.

¹⁴⁹ *Vives-Goethe*, p. 190.

La persona que somos como “programa ideal de ocupaciones” nos llevará a tres experiencias-momento de cuya resolución dependerá nuestra existencia como persona, esto es, ingresar en la circunstancia que no hemos decidido con una decisión para ser sujetos de una historia personal.

Primero hemos de poseernos y, en un acto supremo de realidad personal decidirnos, aunque no sepamos muy bien cómo, pero sí por qué¹⁵⁰. C. Morán distingue en el devenir de nuestro tiempo-existencia personal una jerarquía de momentos máximamente relevantes en los que acabamos viviendo como quien somos, siempre que nos decidamos: “... solo en las grandes cosas, en aquellas que se identifican con nuestra propia persona, la razón nos falla y hay que tomar las decisiones en forma de brinco: la decisión religiosa, la decisión profesional y la decisión en amor no son nunca productos conmensurables a la luz prestada por la razón”.¹⁵¹

Esta decisión, dirá Ortega, tiene que acertar pues nos jugamos ser el que tenemos que ser, y así nuestra vida será “humana” o personal (Goethe pocas veces acertaba, según J. Ortega, aunque esto no era visto así por sus contemporáneos, que evaluaban sus éxitos “desde fuera” o socialmente. La vida vista como una serie sucesiva de hechos

¹⁵⁰ Cita a Goethe como ejemplo de lucha con la propia persona-lidad. Esta personalidad desposeída por momentos que hace decir a J. Ortega que Goethe estaba preso de un constante malhumor, Ibid. p.190. Era pues, una persona sin persona-lidad sucesivamente.

¹⁵¹ Morón Arroyo, C. (2011), *El sistema de Ortega y Gasset*, Pobra do Caramiñal: Mendaur, pp. 76-77.

(decisiones, acciones) es “propia y estrictamente humana (si) es un hecho (conjunto de hechos) siempre personal”¹⁵².

En un segundo momento esa persona que es cada uno aparecerá como realidad cuando el individuo tome posesión de todo sí mismo, sea fiel a sí mismo y crea en sí mismo¹⁵³. J. Ortega habla de aceptar el propio destino, lo cual hace necesaria una vivencia definitiva de la libertad que nos sitúa ante lo intransferible de nuestro futuro personal.¹⁵⁴

El tercero de estos momentos no corresponde a una entidad aislada, sino todo lo contrario, pues sabemos que J. Ortega caracteriza la vida humana como una cierta relación entre persona y mundo: recordemos lo ya citado en *Unas lecciones de metafísica*: “... lo que

¹⁵² *El hombre y la gente*, p. 183. Este comportamiento personal Ortega y Gasset lo refiere a dos conceptos de su antropología, la condición de “sujeto” y su “inteligencia personal”: “... los dos caracteres más salientes, específicos del comportamiento humano: nacen de mi voluntad, soy plenamente su autor y son para mí inteligibles, entiendo eso que hago, por qué y para qué lo hago”. *Ibíd.*, p. 189.

¹⁵³ Este Ortega personalista aparece antes de 1921 (y no sólo en los textos dedicados a Goethe desde los años 30) reivindicando una “cultura de la persona”, así puede leerse en O. C. II, pp. 295-99.

¹⁵⁴ En 1930 escribe J. Ortega: “Lo esencial del destino es que siendo inexorable exige y permite que lo aceptemos o no. Yo no seré quien propia e intransferiblemente soy si no hago tales o cuales cosas. Pero puedo perfectamente no hacerlas, y en su lugar hacer otras. Entonces defraudo a mi verdadero ser, lo suplanto por otro que no tiene autenticidad de destino, que no tiene última realidad. Cuando hago esto, mi vida se ocupa en desvivirse a sí misma. Porque la libertad que actúa en toda vida es sólo negativa, me permite no aceptar mi destino; pero no permite fabricarme otro destino y hacer que, en verdad vital, sea yo otro del que soy. Así venimos a aclararnos la idea de sinceridad. Es vitalmente sincero el que vive su personal destino.” O. C. IV, p. 299. Unos meses después vuelve a usar estas categorías: “Para la persona, como para la nación, vivir es aceptar el destino, y el destino es siempre único, intransferible”. O. C. IV, p. 599.

nuestra vida sea depende tanto de lo que sea nuestra persona como de lo que sea nuestro mundo”¹⁵⁵. La vida personal está ejecutando permanentemente decisiones y éstas se toman desde una autenticidad propia (moral) y considerando aquello que nos aparece de los otros como lo más auténtico de ellos. En esto último nos va acertar con los otros y como consecuencia en nuestra vida habremos proyectado nuestra decisión con éxito, de lo contrario nuestra vida “perderá pie” o firmeza y tendremos que plantearnos otro curso de acción. Hay pues, un sujeto que tendrá que evaluarse moralmente sobre la fidelidad a sí mismo y así J. Ortega nos lleva al interior propio, aunque no sea muy optimista: “lo que pasa es que el hombre no se ocupa en ser persona, sino muy infrecuentemente”¹⁵⁶. Este abandono de sí es huir de una necesidad íntima o personal de claridad que descubrimos cuando atendemos a ese yo propio que sólo se da cuando nos ensimismamos¹⁵⁷ y nos quedamos solos¹⁵⁸.

¹⁵⁵ *Unas lecciones de metafísica*, p. 38.

¹⁵⁶ *Tocqueville y su tiempo (Apuntes para un prólogo a una edición de obra de Tocqueville)* –sin fecha. O. C. IX, p. 328. En esta misma página, afirma J. Ortega que la persona es pura intimidad siendo para sí, lo califica de “pura verdad”. La verdad de sí mismo como persona es la autenticidad. Esto tiene consecuencias esenciales no sólo para el propio sujeto sino también para los demás. El mundo o circunstancia también será más o menos verdadero/auténtico cuanto más auténticos se manifiesten los otros en su propio accionar, en su propia vida.

¹⁵⁷ *El hombre y la gente*, p. 25.

¹⁵⁸ *Ibíd.*, p. 14. J. Ortega considera que la defección de lo más nuestro de nosotros mismos nos sitúa ante un juicio estimativo negativo, esta última dimensión de la actualización de la propia persona sitúa a cada uno ante una exigencia moral, si no ha logrado vivir como su persona: “Al menos, poco puede estimarse a la persona que no ha

La vida con los otros y no solo junto a otros lleva a J. Ortega a proponer una relación superior a la relación social común -junto a otros o entre individuos socialmente constituidos, por lo tanto inauténticos, convencionales o falsificados- que denomina “relación interindividual”. Ésta permite una vida humana personal, fundamentada en lo propio de sí –la persona y su núcleo, la vocación-, y hará posible una actualización de cada persona. La persona sólo puede convivir como tal con otras personas, afirma J. Ortega¹⁵⁹. La persona necesita actualizarse en un mundo/circunstancia personalizada que no depende de ninguna estructura social determinada pero que constituye su máxima facilidad en una relación entre personas que viven exigiéndose (estimativa-moral) autenticidad.

2. 4. El concepto de vocación en los textos de J. Ortega y Gasset.

En la obra orteguiana se va elaborando una teoría de la vocación y su núcleo es la concepción del hombre como persona. En 1932, en el texto titulado *Pidiendo un Goethe desde dentro*, se hace explícita esta voluntad de teoría y ésta se vincula con una filosofía.¹⁶⁰ Un año más tarde

descendido alguna vez a ese fondo último de sí misma, donde se encuentra irremediadamente sola”, Ideas y creencias – “Corazón y cabeza”, p. 174.

¹⁵⁹ *El hombre y la gente*, O. C. IX, p. 173: “No se puede convivir si no es con otra persona, con quien es alguien”. Sobre este concepto hay muchas reflexiones, una de ellas es la obra de Spaemann, R. (2000), *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien*, cit.

¹⁶⁰ *Pidiendo un Goethe desde dentro*, O.C. V, pp. 134-5.

en un texto titulado *¿Qué pasa en el mundo?* defiende la pertinencia de la teoría en estos términos: "... un extraño personaje que llevan dentro, allá en no se sabe que hondón del alma -por un extraño personaje cuya existencia se reduce a ser una vocecita inquisidora, inquietante, impertinente-, que parece animada por una mala intención de azorarnos y ponernos en zozobra. Porque no se trata de una metáfora: es un hecho innegable que la pedantería contemporánea ha intentado pasar por alto aunque no se ha atrevido a negarlo, es un hecho innegable que el hombre lleva en sí con suma frecuencia voces íntimas, de muy variado carácter, voces que sin ruido le llegan de una misteriosa región de sí mismo que está más allá de donde termina su personalidad deliberante y voluntaria... De aquí que se inventase la maravillosa palabra vocación para esa efectiva llamada a ser fiel a su auténtico destino que el hombre siempre percibe, aunque de ordinario procura desoírla."¹⁶¹

¹⁶¹ *¿Qué pasa en el mundo?*, O.C. IX, p. 9.

A lo largo de la vida de J. Ortega y Gasset, como ya se ha puesto de manifiesto, la teoría de la vocación se va preparando tentativamente desde conceptos no estrictamente vocacionales. Hay que destacar los siguientes eslabones:

- 1) 1916: encontrarse con nuevos conceptos frente a la crisis: "Esas ingénitas preferencias de cada cual, señores, son lo que con vago deje místico llamamos vocación. Tema sugestivo, señores, este de la vocación, al cual se vertería ahora por sí mismo mi espíritu si no retuviera mi voluntad -tema hondo, tema grave- de ética y de humanidad, de religión y de política que pospuso el siglo XIX, pero que yo espero ver atendido por este siglo XX, que joven y anheloso comienza a rodar en nuestras venas" *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, 1916, O.C. VII, p602
- 2) 1920: la perspectiva moral, que culminará en 1923 con una "Introducción a una estimativa": "En mis lecciones universitarias suelo llamar a esta primaria actividad de nuestro espíritu función estimativa; ella es la raíz de la persona... le llamaremos *ethos*. Cada persona, pues está primariamente constituida por un *ethos* individual... Antes se llamaba a esto vocación, es decir, un sentirse llamado por las más

En el texto de Julián Marías titulado *Las trayectorias*, que dedica a la caracterización vital e intelectual de J. Ortega y Gasset, nos dice cuál es el rasgo capital de la figura y la vida de su maestro: el entusiasmo.¹⁶² En el apartado 4.4. de esta Tesis se hace una descripción amplia del entusiasmo en la obra orteguiana: no es un estado emocional de naturaleza irracional como puede fácilmente clasificarse, sino es el correlato sentimental, pero también causa eficiente, de una opción de realidad personal: es lo que yo (el segundo yo de la conocida frase orteguiana) tengo que hacer en una circunstancia determinada. En una entrevista famosa a Julián Marías realizada por Fernando Sánchez Dragó en un programa televisivo titulado “Negro sobre blanco”, después de recorrer su biografía larga, su cansancio y sus heridas –sobre todas ellas la muerte de su esposa- concluye que lo que no ha perdido es el entusiasmo.

En J. Ortega y en J. Marías encontramos a dos personas con una forma de actuación entusiástica y la causa –siguiendo la antropología orteguiana- es la permanencia en la propia vocación. Para J. Ortega y Gasset hay dos modalidades de vida personal, la que sigue insistiendo en proyectos nacidos de la propia vocación y aquella que se hace

misteriosas, latentes y sugestivas voces interiores" *Militares y clases mercantiles*, O.C. VII, p. 755.

3) 1929: la vida ya es vocación: "Hay una vieja noción que es preciso rehabilitar... No hay vida sin vocación, sin llamada íntima. la vocación procede del resorte vital, y de ella nace, a su vez, aquel proyecto de sí misma, que en todo instante es nuestra vida" *Intimidades. El Espectador VII*, O.C. II, p. 748.

¹⁶² Marías, J. (1993), *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza, p. 132.

respondiendo a lo que las circunstancias le proponen, que en algunas ocasiones el filósofo madrileño denominó “vida como adaptación”.¹⁶³ José Ortega y Gasset precisó esta posición con aquella célebre expresión: “*No soy nada moderno pero muy siglo XX*”¹⁶⁴.

En la biografía de los dos autores podemos quizá encontrar más de una vocación no desarrollada o lograda. Algunos han acusado a J. Ortega de inconsecuencia con alguna de ellas en sus decisiones personales o biografía, sin embargo, ésta no se cualifica (auténtica, inauténtica...) por sus éxitos o realizaciones sino por su origen: “La vocación estricta del hombre es vocación para una vida concretísima, individualísima e integral...”¹⁶⁵ y esto porque: “El hombre no es *res cogitans*, sino *res dramática*”.¹⁶⁶ Los logros biográficos –coherentes con la propia vocación- aparecen en una dialéctica con dos términos, yo y las circunstancias, entre dos lógicas, la de la libertad y la de la necesidad, y siempre en una disyuntiva, aceptarme o ningunearme-adaptarme (vida como adaptación).¹⁶⁷ Esta actividad constante de la persona se va

¹⁶³ *De la cortesía o de las buenas maneras*, O.C. VII, p. 755, nota 1 (un texto póstumo de 1920).

¹⁶⁴ *El Espectador I*, O.C. II, p. 167. En este texto de 1916 puede verse condensada su teoría de la vida humana como fusión, con sentido personal, de “yo” y las circunstancias.

¹⁶⁵ *Principios de Metafísica según la razón vital (Lecciones del curso 1933-1934)*, O.C. IX, p. 69.

¹⁶⁶ *Prólogo para alemanes*, O.C. IX, p. 159.

¹⁶⁷ La vida vocacionada intentando hacer real lo que es sólo necesidad propia tiene que convertir la posibilidad en actualidad para que ese yo primero (yo soy yo y las circunstancias) no sea un mero ejemplar de los modelos sociales y lleve a una vida fallida, alienada. Así lo vio Julián Marías: “La *reabsorción de la circunstancia* es el destino concreto del hombre, escribió Ortega en su primer libro. Esto es la incesante

concretando en proyectos para realizar ese que es, el yo, la vocación. La realización sucesiva de estos proyectos lanza a la vocación sobre el mundo, la vida personal es lo que J. Ortega denomina una coexistencia con el contorno. Cuando no se logra su realización es cuando más notamos su condición inexorable, cuando comprobamos que nuestra vida no logra que coincidan nuestra vocación con su realización: el mundo nos es hostil, nos niega.¹⁶⁸ Todo lo que nos rodea, mundo o circunstancia es para nuestra vida facilidad o dificultad,¹⁶⁹ así, el ámbito de las relaciones humanas, institucionalizadas en roles determinados o no, la interacción educativa, los contenidos de los currícula, etc., o nos promocionan

proyección de las diversas formas de vocación humana, para hacer que la mera circunstancia sea nuestro mundo, con la huella de las necesidades, aspiraciones, deseos, sueños. En otras palabras, la introducción de la irrealidad en el mundo, para conseguir que llegue a convertirse en realidad y pueda ser elemento integrante del yo concreto que cada persona es". Marías, J. (1995), *Tratado de lo mejor*, p. 75.

¹⁶⁸ En *¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931*, J. Ortega escribe: "El yo que se tiene que ser es indestructible, por eso, lo que se amputa es su realización, y al amputar ésta es cuando más se nota la realidad inexorable de aquel. Como percibe y se revuelve constantemente contra nuestra vida presente y la acusa y la atormenta por el crimen que ha cometido de negarlo, de prescindir de él... yo soy el que inexorablemente exige ser realizado, aunque sea imposible su realización = yo soy... vocación. Por primera vez topamos con esta idea que tanto nos ha de Ocupar. Soy el más radical ser de mí mismo vocación, es decir, soy el llamado a ser esto o lo otro... Toda vocación es intramundana, nos llama a este mundo, porque somos proyecto, se entiende, de vida, es decir, de coexistencia con el contorno" O.C. VIII, p. 437.

¹⁶⁹ Una de las múltiples ocasiones en las que J. Ortega condensa en un texto "feliz" la idea de la realidad cualificada para cada persona es la siguiente: "Dicho de otro modo: si la vida es como totalidad tarea, cuanto hay en ella será elemento de tarea y nada más. Será, pues, medio para la tarea, o estorbo para la tarea, o defecto y falta en la tarea". *Ibíd.*, p. 440.

(facilitan nuestra libertad de acción) o nos constriñen a una realidad diseñada por seres genéricos y no para personas.

El quehacer propio, personal se perfila en una circunstancia determinada, hay una lucha, afirma J. Ortega, entre la vocación y el contorno. La propia vida de J. Ortega es un ejemplo conocido, él nos dice su vocación: "Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas", ¹⁷⁰ y sabemos que esto le lleva en su vida al periódico, a la conferencia, a la propuesta de instituciones formativas (Liga de Educación Política, Instituto de Humanidades...), a la actividad política (artículos y charlas) con una intención que recibe respuestas diversas y no siempre comprensivas (los cambios de periódico, la actividad política...). Los actos no pueden ser juzgados por una intención que podríamos suponer "evidente" en ningún caso y en esta cualificación "necesaria" del acto realizado, J. Ortega introduce una precisión importante al diferenciar la

¹⁷⁰ *Prólogo a una edición de sus obras, 1932, O.C. V, p. 96.* La recepción de José Ortega y Gasset como persona y como intelectual (él define su vocación como intelectual) ha sido muy comentada tanto por sus discípulos como por sus detractores. Las ideas de su época y de otras épocas posteriores han pasado de la persona a su proyección vocacional, sus proyectos y sus ideas -filosofía, antropología, educación, estética... - quizá sin considerar la propia teoría de la vocación que permite una mayor comprensión de lo que hace su autor. Esta teoría no sirve para hacer una hagiografía de cada persona, de J. Ortega tampoco, pero ayuda a resignificar conductas, actitudes, "aciertos" y "errores" más allá de explicaciones psicologistas y Sociológicas inanes. El propio autor lo explica en este texto: "El mundo histórico donde el hombre tiene que fabricarse su propia existencia se compone siempre de ciertas corrientes intelectuales, morales, políticas. De éstas, unas son adversas a su vocación individual que le obliga, quiera o no, a ser tal hombre determinado; otras le son favorables. La vida del hombre es, pues, una precisa ecuación entre su vocación y el mundo en derredor". *Juan Luis Vives, O.C. V, p. 652.*

intimidad y la exterioridad de estos. El significado del acto no lo puede fijar sólo una lógica impersonal es necesario personalizarlo, encontrar su lógica última, su coherencia o defección íntima.¹⁷¹

La vida que se logra a sí misma, nos dice J. Ortega, se le presenta a cada persona como delicia y felicidad,¹⁷² y en esas ocupaciones felicitarias se revela la vocación del hombre. No pueden ignorarse estas "reacciones" o, en positivo, "huellas" de la acción humana porque son un instrumento para cualificar la vida humana vivida. Esta vida de cada *quien*, nos dice J. Ortega: "Es, pues, todo lo contrario de una

¹⁷¹ Los textos preparativos de las obras orteguianas los conocemos a través de la *Revista de Estudios Orteguianos*. Esta revista tiene una primera sección para estos textos desde su primer número el año 2000 y supone una fuente imprescindible para el estudio de la obra del autor. Algunos de estos textos no conocidos por las interpretaciones a los largo de los años permiten considerar algunas cuestiones importantes desde aspectos, ideas, sino radicalmente distintas, sí por lo menos más próximas a la intención del autor cuando los estaba pensando, elaborando. Un caso concreto es el que aparece -y que ha sido considerado en el último párrafo- en la sección dedicada a los textos preparatorios de J. Ortega titulado "José Ortega y Gasset. Notas de trabajo de la carpeta sobre la razón vital (diciembre 1929), Madrid", en la *Revista de Estudios Orteguianos* (2013), nº 26, p. 10: "Los actos tienen intimidad y exterioridad".

¹⁷² J. Ortega diferencia vida lograda y malograda. El criterio no es el éxito utilitario, sino la consistencia entre el origen de una vida personal, el yo mismo o vocación y los proyectos o conductas realizadas: "Frente a la vida que se aniquila y malogra a sí misma -la vida como trabajo- exige el programa de una vida que se logra a sí misma- la vida como delicia y felicidad" O.C. VI, p. 273. Este texto pertenece a *Prólogo a veinte años de caza del conde de Yebes* de 1943. No pretende J. Ortega rechazar toda actividad laboral necesaria, sino diferenciar -cuestión fundamental también en educación e instrucción- entre lo que uno origina desde su mismidad como proyecto y actuación y lo que se ve obligado sin desearlo, a hacer, cursar, estudiar, porque una legislación lo fija como currículo obligatorio o créditos para lograr una acreditación/título.

serie de anécdotas. Es un teorema donde en vez de figuras geométricas se trata de dicha o desdicha"¹⁷³ .

La petición reiterada de J. Ortega de fundamentar la formación de los docentes en la filosofía (y la antropología filosófica como estamos viendo) es una necesidad estructural, la psique, la cultura o pautas de conducta son insignificantes sin ese saber del hombre como persona vocacionada. No tiene ningún *sentido* buscar "hacer feliz" *desde fuera* a nadie o educarlo.

Javier Zamora Bonilla ve en el contenido de una conferencia pronunciada por J. Ortega y Gasset en la Residencia de Estudiantes el 29 de mayo de 1915 una explicación a la integridad como causa del accionar vocacionado y nos ayuda a comprender también desde un punto de vista moral la vida personal vocacionada¹⁷⁴. La concepción moral orteguiana es también un ámbito personalista, la jerarquía de importancias que constituyen nuestra referencia básica de conducta sirve para explicar y entender nuestro actuar, hay que considerar que la persona puede ser íntegra -coherente consigo misma-. El filósofo quería hacer un llamamiento a la necesidad de cumplir lo que años después llamará técnicamente "vocación" para ser un hombre íntegro. Ortega utiliza el ejemplo de San Mauricio, del Greco, donde se ve a San Mauricio felicitando a sus soldados , que habían preferido que una décima parte de la legión tebana fuera pasada a cuchillo antes que reconocer a los dioses

¹⁷³ Juan Luis Vives, O.C. V, p. 653.

¹⁷⁴ Zamora Bonilla, J. (2003), "Caminos de ida y vuelta: Ortega en la Residencia de Estudiantes - Primera Parte", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 6, p. 59.

paganos y recomendándoles seguir el ejemplo de sus compañeros y morir por Cristo¹⁷⁵.

En este cuadro veía Ortega "*todo un tratado de ética*", donde la aceptación de la muerte era una afirmación de la personalidad propia frente a la ética utilitaria, en la que cada cosa es querida por otra. El filósofo defendía una ética en la que lo querido hacía de la voluntad de querer algo por sí mismo, y decía: "Por tal razón yo veo la característica del acto moral en la plenitud con que es querido. Cuando todo nuestro ser quiere algo -sin reservas, sin temores, integralmente- cumplimos con nuestro deber, porque es el mayor deber de la fidelidad con nosotros mismos. Una sociedad donde cada individuo tuviera la potencia de ser fiel a sí, sería una sociedad perfecta".¹⁷⁶

La relación de la filosofía, antropología y educación en J. Ortega se ha descrito en el capítulo I de esta Tesis; teniendo en cuenta también el texto anterior podemos unir además a los tres ámbitos anteriores la ética y la política y aún otro "escatológico": "Es menester conseguir que en días mejores para la humanidad, todo hombre tenga su vocación, es decir, su quehacer neto, y que todo hombre pueda seguir su vocación, porque esto es salvar su vida".¹⁷⁷ La conducta tendría que ser también interpretada desde estos otros ámbitos.

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ *Conferencia en la Residencia de Estudiantes el 29 de mayo de 1915*, O.C. II, p. 153.

¹⁷⁷ El texto pertenece al Discurso en León durante la campaña electoral en la II República el día 26-VI-1931. En él J. Ortega eleva el contenido del discurso político a la más alta significación antropológica: vivir según la propia vocación. Este texto se recoge en *Discurso en el teatro Principal de León*, O.C. VIII, p. 496. Cada individuo no aparece

Y todavía queda un último factor contextual al que hay que considerar capaz de forzar una conducta personal, el azar. Para J. Ortega y Gasset el sistema dialéctico, vocación-circunstancia se ve intervenido por el azar: "Pero de este sistema inteligible interviene un factor irracional: el azar. De esta manera podemos reducir los componentes de toda vida a tres grandes factores: vocación, circunstancia y azar".

Hemos comprobado la presencia y actuación de la vocación en la vida de dos personas conocidas, José Ortega y Gasset y Julián Marías, incluso conocemos las vicisitudes de sus vidas con detalles conmovedores, aunque algunas de sus instalaciones vitales no nos convencen. Ahora hay que pasar a considerar el concepto estricto de vocación y caracterizarla desde los textos orteguianos.

en la vida y en la sociedad aislado, para J. Ortega siempre se pertenece a una generación. Una parte importante de nuestra "sensibilidad" es generacional, así, para conocer con más certidumbre los porqué de su conducta tendremos que conocer a qué generación pertenece y cuáles son sus "tareas". A estas tareas se puede adscribir pero también puede rechazarlas. Esta segunda posibilidad la describe así J. Ortega: "Pero acontece que las generaciones, como los individuos, faltan a veces a su vocación y dejan su misión incumplida... (son) sordas a las urgentes apelaciones de su vocación" *El tema de nuestro tiempo*, O.C. III, p. 566. Y trata de explicarlo con estas palabras: "Somos todos, en gran medida, en demasiada medida, hombres de nuestro tiempo" *Juan Luis Vives y su mundo*, O.C. IX, p. 446.

La presión social no puede olvidarse en la explicación de la conducta del individuo, sin embargo J. Ortega manifiesta la capacidad de la persona vocacionada de sobreponerse a quien cuestiona su vida. En otro contexto, el moral nos presenta las características del héroe moral que se aproxima a éste de persona vocacionada, ambos actúan desde la necesidad personal: "Cuando se tiene mucho que decir [o algunas cosas].

¹⁷⁸ La vocación puede pensarse y entonces aparece una teoría de la vocación y ésta implica -se implica- en una filosofía y es claro que también una filosofía de la educación (ver *Pidiendo un Goethe desde dentro*, O.C. V, p. 134).

Para conocer el significado de la vocación en la antropología filosófica y en la concepción educativa orteguiana hay que destacar un texto titulado *Pidiendo un Goethe desde dentro*, de 1932.¹⁷⁸ En esta pequeña obrita por su tamaño pero no por su trascendencia J. Ortega y Gasset caracteriza a la vocación en los siguientes términos:

Yo soy mi vocación (el segundo yo de la frase conocida: yo soy "yo" y las circunstancias): "Ese yo que es usted, (a eso que usted llama yo...) amigo mío, no consiste en su cuerpo, pero tampoco en su alma, conciencia o carácter... el yo que usted es, se ha encontrado esas cosas corporales o psíquicas al encontrarse viviendo... Más aún, de ordinario no tenemos de él sino un vago conocimiento. Sin embargo, es nuestro auténtico ser, es nuestro destino"¹⁷⁹ . En párrafo posterior continúa diciendo: "Si por vocación no se entendiese sólo, como es sólo, una forma genérica de la ocupación profesional y del currículum civil, sino que

¹⁷⁸ La vocación puede pensarse y entonces aparece una teoría de la vocación y ésta implica -se implica- en una filosofía y es claro que también una filosofía de la educación (ver *Pidiendo un Goethe desde dentro*, O.C. V, p. 134).

La vocación crea un lenguaje-idioma privado sólo accesible para cada quien y en el cual estamos cuando nos hablamos desde dentro: "Todos tenemos un modo radical hacia el que gravita el resto de nuestro ser, lo cual no quiere decir que sea él toda nuestra vida. Es el plano para nosotros más próximo sobre el que proyectamos todo lo demás, y que, por lo mismo, se convierte para nosotros en idioma privado con que nos entendemos al hablar con nosotros mismos". Ibid, p. 145. La experiencia de alguien a quien no entendemos y al que se lo hacemos saber es algo parecida. Puede que nos responda al intentar infructuosamente decir su porqué que "él ya se entiende". Algunos condescienden desde no se sabe que superioridad "intelectual" con una sonrisa de "comprensión".

¹⁷⁹ Ibid., p. 124.

significase un programa íntegro e individual de existencia, sería lo más claro decir que nuestro yo es nuestra vocación"¹⁸⁰.

La vocación nos proyecta a la vida, causa una tarea propia: "... podemos ser más o menos fieles a nuestra vocación y consecuentemente nuestra vida más o menos auténtica... (se produce) una lucha del hombre con su vocación... la vida humana... tiene que hacerse a sí misma, que no es, pues, cosa, sino absoluta y problemática tarea".¹⁸¹ Y esta tarea o destino no se elige¹⁸². La tarea de la vocación crea una vida auténtica.

La vocación se manifiesta y nos hace saber si la vivimos en el conjunto de nuestras tareas: "El hombre no reconoce su yo, su vocación singularísima, sino por el gusto o disgusto que en cada situación siente... El mal humor insistente es un síntoma demasiado claro de que un hombre vive contra su vocación"¹⁸³. Pedro Cerezo habla de la alegría creadora como síntoma positivo. El conocimiento de este yo vocacionado: "... resulta inaccesible cuando lo buscamos. Buscar es una operación contemplativa, intelectual. Sólo se contemplan, se ven, se buscan cosas. pero la norma surge en la acción. En el choque enérgico con él fuera brota clara la voz del dentro como programa de conducta. Un programa que se realiza es un dentro que se hace un fuera"¹⁸⁴.

Desde estos caracteres fundamentales J. Ortega va desarrollando la teoría de la vocación.

¹⁸⁰ *Ibíd.*, p. 126.

¹⁸¹ *Ibíd.*, pp. 126-7.

¹⁸² *Ibíd.*, p. 132.

¹⁸³ *Ibíd.*, pp. 130-33.

¹⁸⁴ *Goethe el libertador*, O.C. V, p148.

Vamos a referirnos, aunque sea escuetamente, a los antecedentes de esta teoría. Ésta no se reconoce como tal teoría de la vocación, por lo menos, hasta 1932. En las etapas anteriores de la obra orteguiana la psicología o cierta antropología no vocacional recala en un concepto que, aunque no desaparecerá más adelante, puede considerarse que coadyuva al surgimiento de la vocación, el carácter,¹⁸⁵ (y que lo sustituye). En 1929 se está produciendo esta transición: "Nuestra vida comienza cuando un misterioso principio, que es el carácter, pone en movimiento todos esos mecanismos según su inspiración. (en nota a pie de página podemos leer: "Nuestro cuerpo y nuestra alma, no son nuestra persona, ésta es más bien el carácter")... Hay una vieja noción que es preciso rehabilitar, dándole un lugar más importante que nunca ha tenido: es la idea de vocación. No hay vida sin vocación, sin llamada íntima. La vocación procede del resorte vital, y de ella nace, a su vez, aquel proyecto de sí misma, que en todo instante es nuestra vida"¹⁸⁶.

La llamada de la vocación remite a un nivel inaccesible a la ideación y a la voluntad, incluso J. Ortega habla de un sentimiento metafísico. Ese "lugar" donde se origina la vocación no ha sido descrito por el filósofo madrileño sino en unos textos muy escuetos dejando una

¹⁸⁵ El uso de este concepto es muy amplio en la obra orteguiana especialmente en el análisis de autores como Goethe y Dilthey. Los conceptos de azar, carácter y destino tienen un origen muy próximo para Ortega en estos dos autores. En *Prólogo para franceses* de 1937 sigue J. Ortega usando el concepto como explicación causal de la conducta: "*Pero el que decide es nuestro carácter*" O.C. IV, p. 401.

¹⁸⁶ *El Espectador*, O.C. VII, p. 748.

inquietud metafísica en el lector. Hay un texto directo y otro que podemos calificar de "insuficiente":

Naturaleza *sentimental* de ese *lugar*. "(el)... sentimiento metafísico, o sea, la impresión radical, última, básica, que tenemos del Universo... sirve ésta de fondo y soporte al resto de nuestras actividades... Contiene nuestra actitud primaria y decisiva ante la realidad total, el sabor que el mundo y la vida tiene para nosotros... y esto es lo que interesa más averiguar (del prójimo): no anécdotas de su existencia, sino la carta a que juega su vida. Todos nos damos cuenta de que en zonas de nuestro ser más profundas que aquellas donde la voluntad actúa está ya decidido a qué tipo de vida quedamos adscritos"¹⁸⁷.

Lo incognoscible: J. Ortega sostiene que no se puede vivir sin una interpretación de la vida¹⁸⁸. Esta visión intelectual de lo que nos es la vida está constituida por creencias e ideas y con ambas -con funciones específicas para cada una de ellas- tratamos de no naufragar en la vida y salvarnos. En el estrato más profundo, nos dice J. Ortega, nos sostenemos en ellas. Sin embargo, J. Ortega, y no quiere dar más precisiones, introduce la inquietud metafísica más radical, proponiendo nuestra incapacidad para acceder, por lo menos conscientemente y así idea-lógicamente y después creencia-mente al sustrato de nuestro propio ser: "Dejemos intacta la cuestión de si bajo ese estrato más profundo no

¹⁸⁷ *La elección en amor*, O.C. V, p. 503.

¹⁸⁸ *Principios de metafísica según la razón vital. Curso 1932-1933*, O.C. VIII, p. 632.

hay aún algo más, un fondo metafísico al que ni siquiera llegan nuestras creencias"¹⁸⁹.

Emergiendo de ese substrato más profundo y encontrándonos con una identidad personal o *yo*, J. Ortega sigue afirmando la dificultad para describirlo: "El yo es un ente tan secreto, tan arcano que con frecuencia ni siquiera aparece claro al hombre mismo cuyo es"¹⁹⁰. Este yo es la vocación, que como dice J. Ortega "Susurra el mandamiento de Píndaro: llegar a ser el que eres; una voz que es llamada hacia nuestro más auténtico destino; en suma, la voz de la vocación. A veces... ese yo, esa vocación, aun siéndolo auténticamente no son claros, son equívocos, vacilantes, confusos"¹⁹¹.

En los textos preparatorios de J. Ortega sobre M. Heidegger (en sus notas de trabajo) trata de dar una explicación de cómo se manifiesta la vocación haciendo al mismo tiempo una definición de ésta en la que vuelve a señalar su especial naturaleza inasible: "Las voces o vocaciones. Llamo vocación a cualquiera de las "llamadas" mudas, que suenan sin que las oigamos o queramos oír, que actúan bajo la superficie de nuestra vida sin que las dejemos efectuar su actuación, es decir, producir sus efectos en nosotros. El conjunto de esas voces vocacionales o vocación es la integral vocación que es nuestro ser".¹⁹²

¹⁸⁹ *Ideas y creencias*, O.C. V, p. 669.

¹⁹⁰ *Sobre la leyenda de Goya*, O.C. IX, p. 810.

¹⁹¹ *Juan Luis Vives y su mundo*, O.C. IX, p. 445.

¹⁹² "Notas de trabajo sobre Heidegger", *Revista de Estudios Orteguianos* (2001), nº 2, p. 17. Los autores de la edición de estas "Notas" en la REO, José Luis Molinero y Domingo Hernández Sánchez quieren ver en un texto del año 1947 titulado "*Curso de cuatro*

Hay para J. Ortega un yo propio y auténtico, aunque no accesible a la mirada cosificadora, que se sostiene en un fondo insobornable.¹⁹³ Desde éste podemos vivir una vida auténtica, que es para J. Ortega "... un modo de vivir *íntimo y, por ello, inconfesable*"¹⁹⁴. La intimidad de la causa de la conducta vocacionada es traducida -esto es vivir- a un tipo de vida propio: "La vocación estricta del hombre es vocación para una vida concretísima, individualísima e integral, no para el esquema social de las carreras...".¹⁹⁵ En el accionar de la persona hay un dentro que se va haciendo un fuera siempre como necesidad "íntima" como un proyecto

lecciones. Introducción a Velázquez" una traslación elaborada de las "Notas de trabajo sobre Heidegger" especialmente de este concepto de vocación, sin embargo existen otros textos anteriores que recogen los diversos elementos o matices de la definición propuesta: por ejemplo, *En torno a Galileo*, de 1933, *El hombre y su circunstancia*, *Discurso pronunciado en el Ateneo de Gijón* en 1931 y, como ya se ha puesto de manifiesto al inicio de este apartado, *Goethe desde dentro* de 1932.

¹⁹³ *Pidiendo un Goethe desde dentro*, O.C. V, p. 127.

¹⁹⁴ *Don Quijote de las papirolas*, O.C. IX, p. 474. Esta condición inconfesable de un vivir vocacionado, luego auténtico, significa:

- a) que no se puede comunicar: No podemos trasladar a un lenguaje intersubjetivo y cargado de *a priori* lo que no es una entidad discreta mensurable y objetivable. El propio sujeto la va conociendo -sino la rechaza o tergiversa- por su satisfacción personal en su interacción con la circunstancia.
- b) que los demás, por ejemplo, los docentes han de preocuparse de no invadir esa intimidad, de no violentar la conducta que corresponda a una vida vocacionada. La ingeniería Social en los sistemas educativos conculca este principio: someten a la persona a los proyectos de Socialización ideológica justificándolo con argumentos que presumen su superioridad y universalidad porque recalcan en las ciencias Sociales -en los paradigmas más repetidos por el establecimiento universitario y de las instituciones internacionales, un ejemplo es DeSeCo- o naturales.

¹⁹⁵ *Sobre las carreras*, O.C. V, p. 301.

insoslayable¹⁹⁶. La llamada que nos hacemos a nosotros mismos - extrañísimo fenómeno- según J. Ortega¹⁹⁷, para realizar un determinado tipo de vida, la vida según y desde la propia vocación nos lleva a la felicidad. Esta felicidad no es un objetivo o finalidad que nos remita a las "éticas materiales de la felicidad", por ejemplo Aristóteles, sino a la autenticidad, a una vida auténtica. "Ahora bien, un esfuerzo continuado que no nos viene impuesto desde afuera sino que, por el contrario, emerge del propio sujeto hasta el punto de que sólo sumergido en él se siente feliz, es lo que llamamos vocación - *Berufung*"¹⁹⁸. Dice J. Ortega incluso que este "...afán de realizar nuestra vocación, de conseguir ser el que somos es lo que nutre nuestras energías y las mantiene tensas"¹⁹⁹. La vocación, el ser (uno mismo) y vivir (la propia vida) se enlazan en la

¹⁹⁶ "... el proyecto que yo soy me encuentro siéndolo antes de que piense qué proyecto soy; es más, ninguno hemos logrado nunca pensar por entero el proyecto que somos... de ordinario, es el transcurso de la vida quien nos va descubriendo el proyecto que somos. Conste: eso que somos actúa en nuestra vida y, además nos damos cuenta de ello en esa forma de "presencia" que es dimensión inseparable de todo lo vital...

Hay, sin embargo, un procedimiento bastante sencillo que nos permite vislumbrar a cada cual quien es él mismo y quien es su yo que tiene que ser. Y es colocarse imaginariamente en circunstancias diversas y notar cuales de ellas parece como que anulan, que aniquilan su yo... Un poco atropelladamente decimos: "Así yo no podría vivir"... esa vida que viviésemos nos parecería como el constante freno, negación, amputación de una parte inalienable de nuestro yo" *¿Qué es la vida? (Lecciones del curso 1930-31)*, O.C. VIII, p. 436. J. Ortega evita expresiones "radicales", pero vivir como una persona no se puede vivir sino vocacionalmente, lo "otro" es adaptación y peaje a las necesidades Sociales (ver para esta cuestión crucial *El hombre y la gente* donde aparecen "niños mimados", "hombres masa" y otras modulaciones de una civilización contra-personalista).

¹⁹⁷ *Prólogo a veinte años de caza mayor, del Conde de Yebes*, O.C. VI, p. 273.

¹⁹⁸ *Las profesiones liberales*, O.C. X, p. 428.

¹⁹⁹ *Papeles sobre Velázquez y Goya*, O.C. VI, p. 640.

antropología orteguiana como afirmación de la persona. En el "primer" Ortega esta necesidad vocacional y felicitaria se presenta con rotundidad ya en 1916: "exigimos felicidad... el cumplimiento de nuestra vocación"²⁰⁰. El interés de J. Ortega por Aristóteles es una cuestión interesante, aunque éste no es el lugar para entrar en ella, aunque sí hay que precisar que la felicidad en el estagirita es una "vida intelectual", una actividad cognoscitiva; en cambio, en el filósofo y pedagogo raciovitalista la vida feliz es una actividad *personal* propia donde lo intelectual es un medio o instrumento junto a muchos otros, es circunstancia, todas ellas necesariamente al servicio de la vocación personal.²⁰¹

²⁰⁰ *El novecentismo, 1916*, O.C. VII, p. 549.

²⁰¹ J. Ortega y Gasset manifiesta en el Prólogo a la obra sobre la caza escrita por el conde de Yebes titulada *Veinte años de caza mayor*, su "sorpresa y escándalo" porque no se haya pensado y escrito nada sobre la relación entre las "Ocupaciones felicitarias" y la vocación del hombre. Aunque en este texto el referente sea el hombre en general desde una perspectiva antropológica, hay una necesaria traslación al ámbito educativo. La persona que tenemos delante como educando -alumno u otro rol- también manifestará su alegría cuando realice ciertas actividades y esto sabemos que nos aproxima a su vocación. Si el currículum y la planificación formal y no formal -intenciones- de nuestra relación con él es personalista podremos colaborar a su felicidad, seremos, como dice J. Ortega, facilitadores de una vida vocacionada, de lo contrario supondremos una dificultad añadida a las otras que encontrará en su vida. La formación inicial de los docentes y educadores vemos que tendrá más consecuencias "graves" o felicitarias. Al eliminar la Antropología de la educación (aunque no sea personalista) de la formación inicial de los docentes, PISA inicia una ingeniería social de imprevisibles resultados. Las demandas del mercado de trabajo y de la "nueva sociedad" globalizada como justificación de unas "competencias genéricas y universales" sin contenido excluyen la perspectiva vocacional, siguiendo a J. Ortega y Gasset puede decirse que lo que una persona va a hacer es lo que él/ella tiene/necesita hacer, que lo que impone la Sociedad no es personal y que las personas tendrán que transformar esa realidad y no a sí mismos para ser "quien" son, lo contrario es denominado por el filósofo madrileño vida como adaptación. Un texto de J. Ortega breve, es explícito en esta

La experiencia de la vida vocacional, la "cifra" de la vocación como dirá María Zambrano, aparece accesible a algunos, y es a través de éstos como podemos corroborar una vida plena. La filósofa malagueña, discípula de José Ortega y Gasset, es una notaria fiable si consideramos la experiencia personal, el ámbito de la legitimidad de la vocación: la felicidad como el proyectar de sí en el horizonte de la vida: la vocación connotada poéticamente. Dice así María Zambrano: "Después, dando algunos pasos hacia la roca, la golpeó varias veces con su bastón, como queriendo hacer saltar de ella el agua; y volviéndose, mirándonos en ese momento a nosotros dijo: *Lo que España necesita ahora es una conversión*. La imagen de D. José en el desierto de Vicálvaro, al pie de la roca, con aquellos pocos discípulos que tan enteramente lo escuchaban, tal como si fuese al par el primero y el último día, se asemeja a ciertas imágenes de los sueños, imágenes reales, que se dan, según nuestras modestas investigaciones sobre los sueños y el tiempo, en los sueños de la persona, no en los sueños de la psique, conductores de finalidad -

cuestión: "Pero una vocación no puede adecuadamente denominarse con un término general, porque la vocación no es nada genérico, sino singularísimo, ultraconcepto, como la persona. Esta es la diferencia entre vocación y profesión. Las profesiones son realidades que pertenecen a la vida colectiva. Y todo lo colectivo es, en efecto, genérico, típico, estereotipado". O.C. IX, p. 726. Esta cita proviene de un borrador de J. Ortega a un Prólogo a la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* de W. Dilthey de 1946. Este autor alemán es una de las fuentes del pensamiento orteguiano donde descubre el valor de lo vital y en éste de lo individual.

Para J. Ortega y Gasset incluso lo genérico, lo Social es transformado personalmente por cada quien para hacer posible lo que somos, el yo vocacionado, incluso las profesiones o roles profesionales: Cuando decidimos ser una de esas cosas [las profesiones] lo hacemos siempre corrigiendo el esquema genérico de esas figuras Sociales según nuestra individual vocación" O.C. VI, p. 615.

destino que todo ser humano puede tener, sin duda, más que solamente en algunos se revelan; cifra de una vocación que no siempre el llamado por ella conoce, que pueden acompañarlo toda la vida sin dar la cara, escondiéndose, soslayándose, como seres que tiemblan ante el cerco de la llamada realidad; sueños póstumos, en verdad; la persona ve, y aunque se da a ver, trascendiéndose; y es que al mirar no importa qué hacía nacer de ella el horizonte, la situaba en su horizonte" ²⁰².

José Ortega y Gasset insiste mucho más en la infidelidad a nuestra vocación que en el desconocimiento de ésta. Para el "maestro" la vocación es siempre compromiso: "La vocación es el imperativo de lo que cada cual siente que tiene que ser, por tanto, que tiene que hacer para ser su auténtico yo. Con máxima frecuencia desoímos esa llamada vocacional, somos infieles a nosotros mismos y, en vez de sernos, nos des-somos... (existen imperativos)... la infinita obligación y exigencia de sí mismo ante sí mismo... se hacen [algunos] cuestión de cuál es su manera mejor"²⁰³. Sin embargo no es la vida vocacional para J. Ortega un puro acto de voluntad porque: "Las pasiones, los apetitos, los intereses gritan de ordinario con más fuerza que la vocación y oscurecen su voz"²⁰⁴. Un caso particular es el de aquellos que no tienen una vocación "con algún contenido", es el caso o el tipo que representa el capitán Alonso de Contreras: ... es la vocación de no tener vocación... Hilos de existencia

²⁰² Zambrano, M., (2004) "José Ortega y Gasset en la memoria. Conversión-Revelación. Ginebra, Mayo 1983", en *Revista de Estudios Orteguianos* nº 8-9, pp. 261-63.

²⁰³ *Curso de cuatro lecciones. Introducción a Velázquez*. 1947, O.C. IX, pp. 901-902.

²⁰⁴ *En torno a Galileo*, O.C. VI, p. 400.

que no forman trama"²⁰⁵. Este tipo de hombres tendrían una vida llena de sucesos pero vacía de contenido personal, de significado.

La vocación proyectada sobre las circunstancias es una actividad constante. Para J. Ortega esta condición propia de nuestra vida como personas, da "mucho quehacer". Es fundamental que éste sea propio o auténtico pues significa la realización de nuestra mismidad.²⁰⁶ La violencia de esta dualidad, (ser o no ser), nos dice J. Ortega, no se juega fuera, en el mundo de la acción, sino antes de cualquier conducta, de la práctica, en el mundo de la vocación: "Lo más interesante no es la lucha del hombre con el mundo, con su destino exterior sino la lucha del hombre con su vocación. ¿Cómo se comporta frente a su inexorable vocación?".

²⁰⁷ En *Notas de trabajo de la carpeta sobre Heidegger*, J. Ortega escribe en un texto fundamental la idea esencial de su antropología: "El ser tarea: *faciendum* -en definitiva, tarea necesaria- lo que hay que hacer en su

²⁰⁵ *Prólogo a veinte años de caza mayor, del Conde de Yebes*, O.C. VI, p. 346.

²⁰⁶ "la vida, bien lo sabemos todos, da mucho quehacer. 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" *El hombre y la gente. Curso 1949-1950*, O.C. X, p163. Frente a la vida auténtica, el hacer según la propia vocación aparece la falsificación de la vida: "... que el programa vital con el cual oprimimos el destino no sea sincero, no sea el auténtico nuestro, no sea nuestra vocación". O.C. VIII, p. 510.

²⁰⁷ O.C. V, p. 126. Esta es la gran cuestión: ¿acepta el hombre falsificar su vida?, ¿dar existencia a lo que él no es?, ¿construir un simulacro de persona?, ¿homologar su vida con los modelos homunculares de la última ingeniería social? Según J. Ortega esta gran decisión es muy *propia*, muy de fondo, sin mediaciones, me quiero o no me quiero: "Y lo que el hombre es por vocación lo es por sí mismo, por su más íntima y espontánea determinación". *Sobre las carreras*, O.C. V, p. 300.

ejecutividad y forzosidad. El ser-ser".²⁰⁸ La vida buena es auténtica o "según la vocación": ser. Para J. Ortega, podemos concluir que no buscar la buena vida es no ser: inautenticidad o vida como adaptación.²⁰⁹ Por eso dirá J. Ortega que hay que justificar la propia vida ante sí mismos.

Este proyecto propio sobre las circunstancias que me permitirá una vida auténtica exige para J. Ortega "ensimismarse", entendiendo por tal desasirse de su derredor, atender su propia intimidad, ocuparse de sí mismo o, lo que denominamos comúnmente, pensar, meditar. Hay que entrar dentro de sí, forjar ideas o un plan de ataque a las circunstancias, construyendo un mundo interior, imaginario y después volver al mundo de fuera con un plan o proyecto. Para J. Ortega y Gasset esta vida con un proyecto *propio* es lo contrario de la "alteración" o vida social, porque:

- sólo es humano -o personal- aquello de lo que yo sea sujeto creador
- como sujeto soy responsable
- la vida personal es soledad. Esta intimidad personal no podrá hacerse social. Humano, para J. Ortega -personal- es lo que tiene un sentido *propio* y por lo cual lo entiendo y así lo hago.²¹⁰

²⁰⁸ "Notas de trabajo sobre Heidegger- Pate 2", *Revista de Estudios Ortegaianos* (2001), nº 3, p. 22.

²⁰⁹ Álvarez González, E. (2012), "El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega", *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 25, pp. 163-183, desarrolla esta cuestión de forma muy interesante

²¹⁰ La necesidad de una vida como relación con el mundo o circunstancias, exige a J. Ortega una definición y delimitación de lo social y de lo humano que realiza en una obra clave de su sociología: *El hombre y la gente*. La vida se define siempre como personal, circunstancial, intransferible y responsable. Ésta al ser finita para el hombre es prisa,

La teoría de la vocación que atraviesa la obra orteguiana ha llegado con mayor o menor desarrollo hasta el siglo XXI, como puede comprobarse en distintos autores. José Lasaga Medina escribe: "El fondo nombra ese locus que inspira nuestra vocación y evita que el cálculo utilitario del yo-actor tenga la última palabra. Es la inspiración inconsciente de nuestro programa de vida".²¹¹

En el año 2011 Pedro Cerezo : "Es de esta imaginación creadora de donde surge la vocación, el yo irrevocable que tenemos que ser, cuando logramos concentrar todas nuestras energías y capacidades en una tarea, en una forma de vida que responde conjuntamente al requerimiento de la realidad -lo que ésta me demanda ser-, y al poder del propio yo. Bien es verdad que hay un punto, un instante, en que la obra entera de la imaginación está dependiente de la voluntad, que decide y resuelve, que acepta su voluntad o la rechaza ¡Así lo quiero yo! Esta es la última palabra, indicativa de que el yo es radicalmente *voluntas*, poder de ser o *conatus*, empeñado en la obra de sí".²¹²

Entre J. Ortega y Gasset y estos autores, Julián Marías aborda el concepto de vocación estableciendo una continuidad entre los siglos XX y XXI: "... el uso normal de la lengua era entender vocación como vocación

inminencia y necesitamos como personas hacer lo mejor en cada momento, lo que exige un proyecto según la propia vocación. El currículum no puede trastocar la "jerarquía de importancias" para la vida personal del discente. es claro, la vocación, que es personal, es la fuente del currículum.

²¹¹ Lasaga Medina, J. (2012), "Estudio introductorio", en Lasaga Medina, J. (Ed.), *Nueve obras de Ortega*. Madrid: Gredos, p. CVII.

²¹² Cerezo, P. (2011), *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 133.

religiosa... aunque se puede tener cualquier otro tipo de vocación, por ejemplo, profesional, y sobre todo la de ser cada uno quien es...²¹³

Junto a estos autores, y los que se mencionan en el capítulo 3, hay que destacar también la continuidad de la revisión de la vocación como concepto o concepción fundamental la antropología Xavier Zubiri: "La vocación como aquello que yo soy en el fondo"²¹⁴ y a José Luis López Aranguren: "La vocación se va forjando en la realidad (...). Las vocaciones prematuras o abstractas forjadas a espaldas de la realidad, son vanas (...). Lo que el hombre ha de hacer se va determinando en concreto, a través de cada una de sus situaciones".²¹⁵

²¹³ Marías, J. (1987), *La felicidad humana*. Madrid: Alianza, p. 277.

²¹⁴ Zubiri, X. (1983), *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza, p. 256.

²¹⁵ López Aranguren, J.L. (1972), *Ética*. Madrid: Revista de Occidente, p. 282.

Capítulo III

LA INFLUENCIA E INTERPRETACIONES DEL CONCEPTO ORTEGUIANO DE “VOCACIÓN”

El concepto de vocación es fundamento de la segunda navegación orteguiana desde 1932. Algunos de los que formaron parte de su discipulado en la universidad o en otras actividades y centros de “contaminación” orteguiana, de forma muy destacada la *Revista de Occidente*, han descrito y en algunos casos reelaborado el concepto de vocación.

Como ya se ha indicado en el capítulo II la vocación es una preocupación orteguiana anterior a los años treinta, pudiéndose encontrar alusiones a su importancia o trascendencia desde algunos años antes. En algunos textos J. Ortega anticipa que se ocupará de este tema en un momento posterior porque ha descubierto su lugar en el desarrollo de la etapa histórica.

Algunos de sus discípulos más próximos muy pronto descubrieron que J. Ortega, tanto en su teoría como en su práctica vital o su biografía se identificaba con una teoría/práctica personalista de la vocación. La vocación de la que hacía teoría el filósofo madrileño y la que explicaba su devenir biográfico personal era una propuesta y modelo nada ideal que les interpelaba en su libertad individual e intelectual. Su circunstancia en la que había aparecido J. Ortega, los enfrentaba a la razón vital en sus decisiones. Estar junto a J. Ortega exigía poner-se en claro quién era cada

uno para ejercer desde sí mismo una orientación personal propia. J. Ortega pedía una persona vocacionada que elige su proyecto vital o misión mediante la razón vital.

Así, por ejemplo, la vocación pedagógica de J. Xirau es una pedagogía personalista vocacional que se vive y se piensa e institucionaliza (es un proyecto realizado) en la creación de la Facultad de Pedagogía de Barcelona. J Xirau es “contaminado” orteguianamente y realiza así su vocación²¹⁶. Otros personajes de esta órbita orteguiana en muy diversos campos, también harán práctica la teoría del filósofo de la razón vital.

Aunque cada intérprete de la vocación en J. Ortega realiza una reconstrucción propia con características específicas, puede realizarse una agrupación bajo dos criterios: primero, el de su adscripción propia o por terceros a una escuela, y segundo la mayor o menor proximidad a un “espíritu” orteguiano en esta cuestión. Existe también, un tercer grupo

²¹⁶ Los que ya somos una generación muy alejada de J. Ortega, sin embargo podemos incluir a título de anécdota, alguna relación con el filósofo. En la Escuela de Barcelona algunos de sus miembros representaron un orteguismo más directo, así, J. Xirau y E. Nicol. Estos profesores tuvieron alumnos en los años treinta, entre los que se encontraban F. Gomá, que fue el Decano de la Facultad de Barcelona en la que hice la Licenciatura, y aunque no fue directamente mi profesor de Introducción a la Pedagogía en 1º de Filosofía y CC de la Educación, M. Siguán y mi profesor de Antropología Psicoanalítica y Fundamentos biológicos de la personalidad F. Gomá. Una generación posterior a éstos y anterior a la mía (en un puente difícil por la desaparición de la referencia “Ortega” en la filosofía de la época) se encontraba Francisco López Frías que dirigió mi Tesina titulada “El entusiasmo”, dedicada a explicar este concepto en J. Ortega y Gasset.

aquellos en los que la relación con J. Ortega no existió, o no fue reconocida por el propio autor o por otros.

Al primer grupo, podemos llamar el de los orteguianos, pero no ha de entenderse con este término una aceptación literal de la concepción orteguiana. Muchos de ellos reelaboraron el concepto en un marco filosófico o pedagógico que se aparta de la estricta literalidad de los textos del autor. Si son agrupables bajo la clasificación orteguianos es porque su relación con J. Ortega fue intensa tanto personal y teóricamente como por la continuidad de elementos o notas de la concepción orteguiana fundamentales.

No todos los autores se enfrentaron con la misma intensidad y amplitud con la vocación en J. Ortega y Gasset, así en la Escuela de Madrid y en la Escuela de Barcelona ocupan un lugar primordial Julián Marías, Joaquim Xirau, Eduardo Nicol y María Zambrano. Otros autores son también una referencia, que aparecerá en el apartado 3.a. –sólo citando otros también destacados-: Antonio Rodríguez Huescar, José Gaos, Xavier Zubiri, Manuel García Morente, Paulino Garagorri y Pedro Laín Entralgo.

Los libros y artículos que se han escrito sobre J. Ortega son un volumen casi imposible de usar como referencia en cualquier estudio sobre el autor. Los intérpretes de la obra orteguiana que son significativos para la cuestión que aquí se considera son algunos clásicos como C. Morón y S. Tabernero, a los que han de añadirse algunos de los más conocidos actuales como J. L. Abellán, N. Orringer, J. San Martín, P.

Cerezo y J. Lasaga Medina. Otros autores serán citados porque el tema Ortega no ha decaído desde su acmé en 1914 con *Meditaciones del Quijote* hasta la actualidad: Javier Zamora, Juan Padilla, entre los más jóvenes, y Jaime de Salas, Vicente Cacho, entre otros más mayores.

Cuando un lector o intérprete de la obra orteguiana llega o se enfrenta con la vocación constata que es el núcleo de la antropología orteguiana y, de forma muy evidente, se produce, o bien una huida de tal “cuestión” tratando de no posicionarse ni a favor ni en contra del autor, no aceptando su trascendencia, o acepta “entrar” en la naturaleza de la “llamada personal” y sus consecuencias, dedicando un mayor o menor esfuerzo a describirla, comprenderla y extraer las relaciones que se establecen entre la propia vocación y sus más diversos ámbitos de “influencia”, así Joaquim Xirau, María Zambrano o Manuel Granell.

Diversos autores diferencian vocación humana y vocación personal, entendida ésta como específica o propia. Esta separación analítica es útil para dar mayor precisión a muchos aspectos que se abren al estudiar la vocación. No obstante, en algunos casos, es un recurso para “protegerse” de la trascendencia y dificultad para abordar esta realidad fundamental y fundamentante de la identidad propia personal.

La vocación en todos (así puede entenderse la vocación humana) no es inteligible sino como vocación personal, pero como un contenido para cada quien que es vocado. La relación de lo que es vocado con las mediaciones antropológicas (antropología biológica, psicológica...) y sociales (el hombre como ser social es un ser de necesidades: crianza,

enculturación...) no ha de confundirse pues son planos o realidades diferentes por su constitución (la vocación no es biológica, psicológica o social) y primacía (la vocación no se satisface o cubre definitivamente, las otras necesidades sí).

Otra de las cuestiones que se plantean sin posible simulación es como tras la constatación de la condición originaria de la vocación personal no se articulan respuestas o proyectos para su universalización social y cultural, aunque hay excepciones como la representada por J. Xirau en Barcelona: el propio José Ortega y Gasset, según sabemos por los discípulos orientados, era un ejemplo de sistematicidad educativo-vocacional. Sin embargo, la trascendencia antropológico-política-cultural de la vida vocacionada no ha logrado una ejecutividad histórica explícita que pudiéramos presentar como ejemplo, aunque J. Ortega hizo algunos intentos; Instituto de Humanidades, Propuesta universitaria para EE.UU., etc.

La propia persona de J. Ortega ha sido considerada objeto de análisis vocacional y en esta perspectiva hay también una variación interpretativa que ha de ser explicitada porque ayuda a aclarar el significado que se tiene de la propia vocación. De forma muy generalizada, se afirma que J. Ortega tuvo por lo menos dos vocaciones, la intelectual en su vocación filosófica y la política con sus momentos teórico y práctico. Algunos autores se refieren a J. Ortega como una vocación para la teoría y su consecuencia educativa: en concreto, hablan de un educador social o nacional. Aunque el objeto de esta investigación

no es dilucidar la vocación de la persona José Ortega y Gasset, es necesario aludir a la situación del autor sobre el que trata esta Tesis. ¿Es J. Ortega una persona vocacionada en la filosofía, la política, la educación? ¿Tuvo una vocación principal o se reconoció en alguna de ellas? Son cuestiones a las que no es posible responder en este momento.

La adscripción a la concepción orteguiana de la filosofía, antropología y educación sólo es significativa cuando un autor o autora elabora su reflexión desde alguno de los conceptos cruciales de la razón vital. Una parte muy considerable de los alumnos de J. Ortega son así orteguianos pues mantendrán a lo largo de su vida y obra elementos teóricos fundamentales que van a constituir la novedad raciovitalista. Algunos de ellos son linealmente orteguianos pues usan la misma terminología y no introducen novedades ni conceptuales, ni de estilo que modifiquen la obra del filósofo-pedagogo madrileño, otros, aun manteniendo los conceptos esenciales de cada ámbito teórico harán un desarrollo de algunos aspectos que abren una interpretación “personal” que no siempre será común entre los orteguianos.

Hay una opinión común que sostiene la inexistencia formal de una escuela orteguiana. Los discípulos más cercanos a J. Ortega no han constituido una ortodoxia que establezca lo que podría ser la interpretación canónica. Sí hay autores más “autorizados” por la proximidad y continuidad de la relación con el filósofo madrileño, que a su

vez tampoco han tenido su propia escuela y el ejemplo más destacado es Julián Marías.

Los orteguianos pueden agruparse en tres apartados: una Escuela de Madrid, una Escuela de Barcelona y un grupo de autores denominables interdisciplinarios. Algunos autores podrían ser incluidos en dos de estos grupos, así, Joaquín Xirau (Madrid y Barcelona) y otros no tienen una condición específica marcada, sobre todo algunos de los incluidos en el tercer grupo. La inclusión de este grupo interdisciplinario sirve para diferenciar entre grandes autores de la “primera generación” y otros que pertenecen a ámbitos disciplinares específicos –no especialmente a la filosofía, antropología o educación- o de una segunda generación. Todos los autores remiten a J. Ortega y también a un pequeño grupo de profesores de la Facultad de Filosofía de Madrid, de los cuales se consideran discípulos, que comparten un orteguismo ampliado con la concepción filosófica y el estilo de Manuel García Morente -el Decano-, Xavier Zubiri y, en algunos casos, José Gaos.

3.1. Las escuelas orteguianas

3. 1. 1. La Escuela de Madrid

Podemos identificar a los miembros de esta Escuela de Madrid acudiendo a las palabras de Julián Marías: “Lo que merece llamarse Escuela de Madrid se organiza en torno a esas últimas promociones universitarias de Ortega, en el momento en que la sección de Filosofía y en grado menor toda la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid vive bajo

la inspiración suya (la de J. Ortega)²¹⁷. En este apartado se incluye a los profesores de estas promociones, Manuel García Morente, Xavier Zubiri y José Gaos de los cuales la Escuela de Madrid no puede prescindir para definirse biográfica y circunstancialmente.

El concepto de vocación en todos estos autores aparece junto a otros conceptos de la perspectiva orteguiana con intención de incluirlo, en muchas ocasiones, en la “sistematicidad” de la filosofía de la razón vital.

Algunos autores dedican muy poca atención al concepto, lo que significa probablemente la dificultad de filiar su origen y naturaleza. Otros constatan la dedicación orteguiana en momentos cruciales de su devenir teórico-biográfico, pero no hay, salvo excepciones, una ponderación abierta a su lugar en la antropología orteguiana, y por encima de todo a su trascendencia... y casi ninguno en el campo de la educación.

No se pretende una exhaustividad que pudiera desbordar el marco de esta Tesis sino hacer presente cómo todos los orteguianos tuvieron que afrontar el concepto y su trascendencia.

Para evitar excesivas interpretaciones arriesgadas, pues no se hace un estudio en profundidad de cada uno de los autores, se van a citar los textos importantes que fijan la posición del autor que comenta o explica la cuestión de la vocación en la obra orteguiana. Queda, pues, asumida una interpretación implícita en la propia selección de textos.

²¹⁷ Marías, J. (1983), *Ortega. Las trayectorias*, p. 355.

a. Manuel García Morente

En 1935, en *Ensayo sobre la vida privada*, M. García Morente expone qué entiende por ser de la persona acudiendo a los conceptos básicos de la antropología de la vocación orteguiana: fondo insobornable, vocación, salvación, destino auténtico, soledad, ensimismamiento, persona y libertad. La interpretación de este proceso personalizador se remite a la posibilidad inmediata mediante la “soledad activa” y una “sincera confesión solitaria” de “colocarnos (...) en presencia de nuestra persona”.

Los textos que preparan esta afirmación positiva del contacto con nuestra mismidad son los siguientes.²¹⁸

“La persona, el último fondo intransferible de cada vida, es estrictamente individual. No puede ser conocido; no puede ser reducido a conceptos. Sólo puede ser intuido, penetrado por acto directo, por contacto inmediato de vida a vida (...). Pero la individualidad de la persona es justamente lo contrario; es sujeto único, es para aquello que existe un

²¹⁸ Todos los textos hasta la siguiente nota pertenecen a García Morente, M. (1987), *Escritos desconocidos e inéditos*. Madrid: BAC. Los textos auxiliares se proponen como una “segunda lectura” en las notas a pie de página tratando de fijar en el texto principal el contenido fundamental de la forma más directa posible.

"El ser de la persona no está ahí puesto, esperando a que un sujeto cognoscente le conozca, sino que se hace con lo que en cada momento el hombre viviente se propone ser y hacer de su vida" *Ibíd.*, p. 330.

"Podremos tolerar la expresión de conocer a una persona si queda bien convenido que por persona entendemos no el último residuo inaprensible de la pura subjetividad creadora, sino la costra exterior (...) que envuelve la auténtica persona libre" *Ibíd.*, p. 331.

mundo, su mundo; es, pues, lo que crea y produce el acontecer de su vida; es lo que hace la vida, y haciéndola, se hace a sí mismo. (...) Así, pues, el modo de esa intuición que pone en relación dos personas es el mutuo trato o comercio, es la compenetración, la convivencia, la simpatía, la compasión”²¹⁹. Y continúa más adelante: “la vida privada se condensa y concentra en un punto, en la soledad del yo viviendo, a la que nadie más que yo mismo puede tener verdadero acceso. (...) La vida privada requiere para ser vivida ese fondo de insobornable personalidad (...) el manantial de toda renovación y cambio, el popular de la vida, es ese fondo de ilusiones y apetitos personales que nos impele a soñar modos completamente nuevos de ser y vivir”.²²⁰

Para llegar al núcleo de su interpretación: “Para ser persona no hace falta ser un genio, ni mucho menos. Basta con querer ser lo que realmente se es, sin dejarse sobornar por lo que se dice, se piensa, se siente, se cree (...) Eso mismo que, allende lo que somos, quisiéramos ser, no se patentiza a nuestra propia conciencia sino después de penoso esfuerzo y trabajo de sincera confesión solitaria. Ya ese trabajo, que cuesta siempre la autenticidad es al que muchos temen, y por eso muchos renuncian en verdad a ser, porque ni siquiera se atreven a ponerse en claro lo que quieren ser y escuchar la llamada de la propia vocación y a seguirla con fidelidad sumisa”.²²¹ “Y la salvación individual consiste precisamente en eso: en cumplir cada cual la línea de su destino

²¹⁹ *Ibíd.*, p. 33.

²²⁰ *Ibíd.*, pp. 339-340.

²²¹ *Ibíd.*, p. 341.

auténtico, en ser quien radicalmente se es, en seguir la llamada de su vocación profunda y ser fiel a su propia esencia, sobre la plataforma de la cultura en que ha crecido.

A la salvación sirve por modo eminente la soledad, cuyo ejercicio es la confesión y cuya condición es de ensimismamiento. La soledad activa, la que buscamos precisamente para salvarnos, para ser quien de verdad somos, nos coloca inmediatamente en presencia de nuestra persona (...) y nos descubrimos como lo que en último término somos: pura potencia de ser, pura actividad creadora, pura libertad”.²²²

En unas conferencias que Manuel G. Morente pronuncia en Argentina y Uruguay recogidas en sus *Obras Completas* como “De la metafísica de la vida a una teoría general de la cultura” explica lo que en la cita anterior ha denominado cultura como lugar instrumental y circunstancial de la acción vocacional: “Esto, señores, se llama propiamente vocación. La vocación es precisamente la llamada que un tipo de vida a realizar hace en nosotros. Nuestro corazón se va tras ese proyecto de vida a realizar, tras ese programa de vida, ese programa en el que nos encontramos nosotros mismos cuando, ensimismándonos, llegamos al fondo de nuestro ser; entonces sentimos que tenemos que realizar una misión. Ese oír una voz que nos llama a realizar un determinado tipo de vida, el que más profundamente nos contenta y satisface, esa es la vocación, y entonces la vocación es la que produce constantemente la necesidad profunda de adquirir saber. Solo el saber

²²² *Ibíd.*, pp. 352-3.

que se adquiere por vocación, en virtud de ese empuje de dentro afuera, que es la llamada de la vida en nosotros, sólo ese saber es auténtica cultura”²²³.

El pedagogo tendrá dos funciones para G. Morente, una que se puede resumir en facilitar la posibilidad de cultura como saber propio o saber auténtico y una segunda que se propondrá como objetivo que los individuos/alumnos/educandos tengan la posibilidad de acción para sostener prácticamente su vida social y material, lo que denomina saber inauténtico que está/estará en nosotros pero que no se habrá -no es necesario- incorporado al centro de nuestra vida: “Si las almas son incommunicables entre sí, los conocimientos no pueden comunicarse. En toda pedagogía, en toda teoría de la educación, hay una radical falsedad de creer que se puede enseñar. No se puede enseñar, se puede estimular a que uno aprenda, a que uno mismo se haga el conocimiento...”²²⁴.

²²³ García Morente, M. (1996), *Obras Completas*. Barcelona y Madrid: FCE-Anthropos, vol. I/I, p. 554.

Para G. Morente la condición de persona y de personaje o la persona como ser activo y creativo es un lema recurrente que le da un sesgo personalista nítido a su raciovitalismo vocacional: “A ese ser, [propuesto como empresa a realizar] precisamente, lo podemos llamar persona, porque, por de pronto, sabemos que se me aparece en la forma de vocación, es mi vocación, lo que quiero ser. (...) Cuando hemos entrado en nosotros mismos, en ese ensimismamiento que nos descubre nuestro ser como un haber de ser, como un ser de propósito, como un ser de futuro, en ese ensimismamiento que nos descubre la vocación escribimos el papel, somos los autores de él y, luego, la realización en la vida es la representación de nuestro papel”. *Ibid.*, p. 489.

²²⁴ *Ibid.*, p. 109. Los currícula son personales, dedicar un tiempo propio a saber sólo se legitima por necesidad vocacional.

La función del pedagogo en otro texto dedicado a la educación se presenta de forma muy condensada en estos términos: “... pedagogo... realiza valores elevados en su persona con el propósito último, consciente y deliberado de fomentar la formación de los

La relación entre filosofía, educación y pedagogía está presente en muchos de los autores que van a aparecer en este capítulo tercero. G. Morente y otros muchos son profesores de filosofía (y docentes) como J. Ortega -que como sabemos lo empezó a ser en la formación de Magisterio-, y no pueden dejar de preguntarse por esta relación, dando respuestas diversas pero siempre positivas, interesantes. G. Morente, Decano de la Facultad de Filosofía en los años treinta del siglo XX, afirma: “La filosofía es algo más que un conjunto de verdades y la pedagogía es también algo más que un sistema de métodos. La filosofía y la pedagogía son actitudes totales del hombre, ocupaciones en que la vida humana se detiene. (...) La pedagogía es la forma de la filosofía. El filósofo tan pronto como quiere expresarse, se expresa en pedagogo. (...) Filosofía y pedagogía son, pues, dos aspectos de una misma cosa: la ocupación del pensamiento. El que piensa enseña y aprende. El que enseña y aprende piensa. Lo gravemente peligroso sería que pudiese enseñarse y aprenderse sin pensar”²²⁵.

b. Xavier Zubiri

J. Ortega sostiene que se puede tener vocación y no cualidades.

X. Zubiri rechaza el aserto de su maestro.

jóvenes... éste es el que por vocación última dedica su vida a las faenas educativas”.

García Morente, M. (1975), *Escritos pedagógicos*, Madrid: Espasa Calpe, p. 118.

²²⁵ García Morente, M. (2012), *Símbolos del pensador. Filosofía y pedagogía*, Madrid: Eds. Encuentro, pp. 23-24.

Para Xavier Zubiri:

- a. no todo el mundo tiene vocación -o por lo menos es muy dudoso que todos la tengan-, y
- b. tener vocación implica tener capacidades específicas²²⁶.

Es trágico para J. Ortega tener vocación, por ejemplo, de artista plástico o pintor y pocas o nulas habilidades o cualidades, sin embargo, la vocación permanece.

La vocación no juega un rol significativo en la obra de X. Zubiri, sin embargo no puede rechazarla porque surge en conexión con otros elementos de su teoría y ha de redefinirla más allá de la significación orteguiana: "La vida no empieza en el vacío sino en determinado contexto vital. Podemos también incluir en este contexto, parcialmente por lo menos, fenómenos tales como la vocación, etc. La vocación no es forzosamente algo meramente natural como lo son las potencias y las facultades, sino que es ante todo un contexto vital. Entonces, el hombre ciertamente ejecuta sus acciones como agente de ellas, pero también a una como actor de ellas. El hombre, a la vez que agente de su vida, es

²²⁶ "Con todo ello, el hombre se ve paulatinamente embarcado. Va creando un sistema de intereses que puede llegar hasta el sumo interés de quien en el fondo de su vida no ha querido sino una sola cosa. Lo que sería su vocación. Es dudoso que todo el mundo tenga vocación. Para tenerla hacen falta aptitudes, pero no se sabe si se ha tenido vocación más que cuando la vida va a terminar" Zubiri, X. (1986), *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza, p. 657.

En Zubiri al hombre le "surgen" intereses de su inclusión en la realidad, y al hacerse constantes y "densos" se convierten o reciben su vocacionalidad. No hay vocación a *nativitate* tan clara como en su maestro J. Ortega.

actor de su propia vida. La persona es en cierto modo el gran personaje de su vida”²²⁷.

X. Zubiri elabora su propia concepción de la llamada, que, aunque aluda a un “fondo en un sentido más radical” (frente a la psicología profunda...) y pueda acercarse a ese “fondo insobornable” orteguiano, es una novedad o necesidad de la visión zubiriana de la antropología: “En cada instante de su vida el hombre posee, en principio, eso que se llama voz de la conciencia. Es la voz que en una u otra forma dicta al hombre lo que ha de hacer o no hacer. No es lo mismo que inquietud, evidentemente, y además no es una voz que resuelve todos los problemas; pero es un fenómeno real. (...) en realidad esta voz nos habla siempre en todo acto (...) ¿De dónde sale esta voz? Evidentemente sale del fondo de mí mismo. ¿Pero en qué consiste este fondo? No es, desde luego, lo que pudiera entenderse por fondo en la actual psicología profunda. Porque sea lo que fuere ese fondo psicológico, tal fondo no podría constituir voz de la conciencia si no saliera de un fondo en un sentido más radical. Pues bien, mi radical fondo es el carácter absoluto de mi realidad, es justamente una forma de realidad que he de adoptar. (...) La voz de la conciencia dicta de modo inapelable e irrefragable. Ciertamente este dictado no siempre es unívoco, y por así decirlo igualmente sonoro (...) [rechaza asimilarlo al imperativo categórico]. Finalmente no se trata de un dictado categórico objetivamente considerado, sino de una voz. (...) Y ésta es una forma de intelección

²²⁷ Zubiri, X. (1985), *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, p. 77.

sentiente. (...) Desde este punto de vista el hombre es la voz de la realidad. (...) Y esta voz, este clamor, esta notificación no es meramente un informe sino que esta voz clama, esto es, nos lanza físicamente y no sólo intencionalmente hacia el poder de lo real como enigma”²²⁸.

c. José Gaos

José Gaos fue un alumno, después un discípulo destacado de J. Ortega y, por último, un crítico furibundo de la no sistematicidad del maestro.

El concepto de vocación tiene un significado específico dentro de su posición denominada “Filosofía de la filosofía”, y nos remite a la vocación del filósofo. Esta reducción de la vocación a una actividad aleja de tal forma el concepto de la significación orteguiana que lo hace insignificante para la cuestión que aquí se está considerando.

En el capítulo VI de la Introducción a *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger, Gaos hace alusión a la vocación indicando la necesidad de una precisión mayor de este concepto: “En la “vocación” de la conciencia hay que precisar correspondientemente aquello sobre lo que la vocación voca o lo “invocado”, aquello que la vocación voca o lo “vocado”, aquello que voca la vocación o lo “vocador” y cómo lo invocado comprende lo vocado”²²⁹. La conexión o reducción de vocación y conciencia (muy

²²⁸ *Ibíd.*, pp. 101-104.

²²⁹ Gaos, J. (1993), *Introducción al Ser y el tiempo de Martín Heidegger*. Madrid: FCE, p. 69. La posición de José Gaos sobre J. Ortega se desarrolla especialmente en Gaos, J.

próximo a X. Zubiri) a un único elemento aleja a Gaos de J. Ortega. El filósofo madrileño no admite en ningún grado la posibilidad de una interpretación psicologista o "idealista" al afirmar que la vocación soy yo mismo. Todo aquello con lo que ha de contar: conciencia, inteligencia... no soy yo, la diferencia no es de matiz, es esencial. Ha insistido en el especial interés por la caracteriología de J. Ortega y su relación con M. Scheler en su trabajo titulado *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*.²³⁰

(2013), *Los pasos perdidos. Escritos sobre José Ortega y Gasset* (Introducción de José Lasaga Medina). Madrid: Biblioteca Nueva.

En este texto, J. Gaos compara la sistematicidad y "profundidad" de las categorías de la vida -la vocación es claro que también- en Heidegger y J. Ortega: "Y en el mismo curso y línea, la exposición de las categorías de la vida, sin la sistematización rigurosa y el sentido ontológico fundamental-, resulta a pesar de todas las prioridades, comparada con *El Ser y el tiempo*, lo mismo que si hubiese sido *ab initio* [¿Qué es la filosofía? de J. Ortega] una exposición perifrástica, elemental, popularizadora o divulgadora de tal obra". *Ibíd.*, p. 358. La pedagogía (y la filosofía) tiene una relación con la propia autoconstitución biográfica en J. Gaos, y aunque no es el lugar adecuado, sí que puede decirse que hay una reflexión sobre la conexión entre antropología, filosofía y educación en este autor: "El pedagogo no es más que un especialista profesional de lo que en todo ser humano hay de autoeducador, y coeducador de sus prójimos. El filósofo, no más que el especialista profesional de lo que en todo ser humano hay de poseedor, sino de autor, de una concepción o visión, por rudimentaria y poco original que sea, del mundo y de la vida". Gaos, J. (1960), *Sobre enseñanza y educación*. México: UNAM, pp. 15-16.

²³⁰ Gaos, J. (1992), *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*. México: UNAM.

d. Julián Marías

La relación de Julián Marías con J. Ortega fue larga e intensa, y esta circunstancia en la vida del filósofo vallisoletano pasó a su obra. No es posible en este contexto, desarrollar todos los matices, ni siquiera los directamente vinculados a la cuestión vocacional. Los textos son muchos y la necesidad de relacionarlos con otros se impone para no dejar algunos significados demasiado abiertos, por lo que sólo se van a citar aquellos más nucleares y menos necesitados de ampliación. Se incluye al final del capítulo un Anexo con textos importantes que no aparecen en el del cuerpo de la Tesis o en las notas, para no demorarse en exceso en algunas cuestiones o aspectos de la interpretación de Ortega que hace Marías.

Julián Marías sí que constata la trascendencia de la vocación, no rehúye esta cuestión, pero tampoco sigue “literalmente” a su maestro J. Ortega. Hay una interpretación mariniana que incluye algunos conceptos “novedosos” que reformulan la vocación orteguiana: ilusión, instalación...

La experiencia personal de Julián Marías nos aproxima a un estilo personal de J. Ortega que puede sin violencia (para integrarlo en un “concepto” predeterminado...) considerarse vocacional. Dos frases de Marías nos permiten concluir que esta interpretación es ajustada a la manera de afrontar su vida y la realidad -incluida la de los otros-:

“Tenía Ortega altísima vitalidad, una capacidad inagotable de incitación y entusiasmo de volver a empezar”²³¹.

El entusiasmo -como se verá en el capítulo 4.4.- es manifestación de la mismidad, y “volver a empezar” se hace desde mí mismo con entusiasmo: el yo (el segundo yo...) pugna (entusiásticamente: en una realidad como posibilidad de vida propia) siempre por ser, que en J. Ortega es vivir²³².

“Nada le afligía y desconsolaba como las posibilidades abortadas”²³³.

La vida no lograda -la vocación no realizada- era la máxima negación para J. Ortega, incluso la vida de los demás: por eso preguntaba de forma reiterada a su público en las conferencias o a sus alumnos “si estaban donde tenían/podían/querían estar para no abortar su mejor/es posibilidades”²³⁴.

²³¹ Marías, J. (1983) *Ortega. Las trayectorias*, p. 301.

²³² Julián Marías en otra obra amplía la cuestión del entusiasmo y establece un criterio de calidad vital y creativa: el propio aparecer/menguar del entusiasmo: "El rasgo capital de la figura y de la vida de Ortega es el entusiasmo (...) pero en algunos de ellos [la vida y la obra de los grandes creadores] se encuentran huellas, indicios, confesiones -casi siempre implícitas, pudorosas- que dejan entrever el entusiasmo que fue su *pondus*, el peso que llevó adelante la trayectoria de sus vidas. Y cuando parece faltar ese entusiasmo, si se mira bien, por debajo de las dotes, tal vez deslumbradoras, se advierte una falta de impulso creador, un grado inferior de filosofía". *Ibíd.*, p. 132.

²³³ *Circunstancia y vocación*, O.C. IX, p. 300.

²³⁴ El liberalismo orteguiano en ningún caso es doctrinario, no hay individuo, ni en su obra como sujeto moral, Social, político... ni en su práctica (ver la experiencia de discípulos, alumnos... vital, hay persona: personalismo; el otro no sólo es otro, sino persona (no sólo es libre, sino vocacionado). (Ver Anexo, texto nº 1).

Sin embargo, el lugar de la vocación en la obra orteguiana no fue reconocido desde el principio por Julián Marías: distingue entre vocaciones parciales o secundarias -mejor genéricas- y vocación que envuelve a la persona en su totalidad y tiene carácter singular, único.

Dice así: "Casi todos los filósofos plenamente actuales y que merecen ese nombre se han enfrentado con la significación de la vocación; sobre todo Ortega y Heidegger; pero también otros menos creadores o de menor alcance e influjo. Y esa exploración hacia lo más personal y a la vez total ha sido lenta, ha avanzado por sus pasos contados". Y concluye: "La vocación concreta, en cambio, es única, rigurosamente personal; es la vocación en que cada uno consiste más propiamente, y coincide con el yo de cada cual, entendido programáticamente".²³⁵

En el propio J. Ortega ve Julián Marías un proceso de maduración hacia el núcleo de su antropología, la vocación, afirma Julián Marías que hacia 1914, J. Ortega ya casi tiene su filosofía o doctrina de vida: fondo

²³⁵ Marías, J. (1984), *Breve tratado de la ilusión*, pp. 66-76. En ese año de 1984 terminé mi licenciatura en Filosofía y empecé a preparar la Tesina, que presenté en 1986, sobre "El entusiasmo en J. Ortega". La vocación aparece como "tema", pero por considerarla de una magnitud excesiva para mi circunstancia del momento, decido dejar su estudio para otra ocasión: la tesis. La interpretación de J. Marías está ya cerrada (2005), ahora aparece otra en 2015 que presento en este texto.

En 1955, resumiendo las novedades de la filosofía orteguiana, puede verse como el "lugar", "definición" o "naturaleza de la vocación en Julián Marías no es aún nítido o preciso, la "forma profunda de..." obliga a encontrarse con la vocación. "La vida como realidad radica en el doble sentido de que es lo que queda cuando suprimo todas las demás realidades; la vida como quehacer, como trato con las cosas, elección, invención, proyecto o programa vital -en su forma profunda-, vocación..." O.C. V, p. 405.

insobornable-proyecto-felicidad-vocación, “La felicidad es estar fuera de sí. Es decir, absorbido en aquella actividad que emana de nuestro fondo insobornable. Ortega está muy cerca de poseer su doctrina de la vida como proyecto y de la felicidad como realización de la vocación; pero la expresión -y creo que la intuición- no es todavía adecuada”²³⁶.

El concepto orteguiano de vida vocacionada interpretado por Julián Marías (mediante los conceptos de trayectoria e instalación, prioritariamente) podemos encontrarlo formulado en 1983 en un texto que incluye el objeto interpretado y la “interpretación” en una integración final para el filósofo vallisoletano: “La vocación tampoco es elegida, pero no sería exacto decir que me encuentro con ella, más bien me encuentra a mí, me llama y correlativamente la descubro; no me es impuesta, sino propuesta y aunque no está en mi mano tener o no tener esa vocación, quedo frente a ella en una esencial libertad: puedo seguirla o no, serle fiel o infiel. Lo que no elige en la vida es algo diferente: no lo que se es, sino quien se va a ser. Habría que precisar un poco más: no elijo quien tengo que ser (eso viene definido por la vocación, frente a la cual, repito, estoy en libertad pero bajo pena de inautenticidad si la uso para apartarme de ella), sino quien y de qué manera voy a ser; en otros términos, cuál va a ser la trayectoria efectiva de mi vida, en la medida en que lo permite la circunstancia. (...) Las trayectorias son, por tanto, el ámbito propio de la

²³⁶ Marías, J. (1983) *Ortega. Las trayectorias*, p. 97.

libertad humana, allí donde se despliega y realiza la vida, entre la circunstancia impuesta y la vocación propuesta”²³⁷.

Esta circunstancia en la que siempre nos encontramos nos obliga a ejercer la libertad fundamental (la libertad “segunda” o posterior a esta primera la ejercemos mediante la selección-elección-imaginación de un proyecto): “Al encontrarse en una situación que no ha elegido (circunstancia), no tiene más remedio que interpretarla, y esto significa que se interpreta a sí misma como tal persona, proyectiva, programáticamente. No elige su proyecto personal o vocación, sino que se siente llamada a él, pero elige seguirlo o no, serle fiel o infiel, es decir

²³⁷ Como J. Ortega y de forma nítida, en Julián Marías la vocación es la de una persona (todos los elementos o notas quedan personalizados, y por lo tanto nos remiten a lo más personal, la vocación que surge de ese “fondo insobornable” y que lo anuncia y representa): “Para J. Ortega, no: la persona no es una cosa, sino un proyecto, programa, vocación, misión”. O.C. V, p. 413.

La persona para Julián Marías es el fundamento de la antropología, somos personas: “El niño empieza por ser persona”. Marías, J. (2006), *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza, p. 46. Esta vida con un sentido propio y particularísimo, o sea personal, tiene un origen histórico-cultural que Julián Marías recuerda y que remite a otros conceptos como libertad, responsabilidad, salvación, singularidad: “Yo soy proyecto vital, programa, pretensión, destino, misión, vocación: el gran descubrimiento del cristianismo -dirá Ortega”. Marías, J. (1961) *Ortega ante Goethe*. Madrid: Taurus, p. 21.

Varios años después, Marías vuelve a incidir en el significado de la vida como misión. En 1971 dice: “Para Ortega, no: la persona no es una cosa, sino un proyecto, programa, vocación, misión. Y dijo, y muy enérgicamente, que esta verdad decisiva, que la vida es misión -no que tenga una misión, sino que la es- es un descubrimiento del cristianismo, cuyas consecuencias se abstienen de sacar muchos cristianos”. Marías, J. (1971) *Acerca de Ortega*, p. 116.

Y en 1980, con evidentes connotaciones bíblicas, escribe: “Esto es lo que entiendo cuando pronuncio o escucho un nombre, que es un nombre vocativo, con el cual se llama a alguien que es un proyecto” *La indagación sobre el hombre*, O.C. X. p. 233 (Ver Anexo, texto nº 3).

realizarse con autenticidad o desertar de ese proyecto con cual se siente identificada”²³⁸.

Algunos autores dudan de la capacidad para determinar la auténtica vocación, esto nos sitúa en la cuestión del criterio de personalización vocacional. Julián Marías sostiene que existe un criterio claro, unívoco para conocer si la vida personal es auténtica, esto es, si se guía por la propia vocación: “Ya vimos como insistía en que el mundo -lo otro que yo-, con el que tengo que hacer mi vida, me despersonaliza, me altera, me hace ser otro. ¿Otro que quién? No otro que el que soy, porque no soy sino ese que llego a ser, sino otro que el que quiero ser; mi radical proyecto vital, el que estoy llamado a ser por mi vocación íntima, es la instancia desde la cual puedo juzgar al que llego a ser efectivamente, el yo que en el mundo y con él se realiza”.²³⁹

²³⁸ Marías, J. (1996), *Persona*. Madrid: Alianza, p. 143. Unas páginas más adelante se hace una precisión del ámbito "de la libertad segunda" que permite completar la cita anterior precisando la necesidad de trasladar lo vocado a la circunstancia que permite su realización: La persona es tarea, empresa, aventura, meta que se alcanza o se abandona o se frustra. Es una imaginación de sí misma, vocación realizada con recursos que no están en la mano propia, y a la cual se puede ser más o menos fiel". *Ibíd.*, p. 168.

²³⁹ *Unamuno y la filosofía*, O.C. V., p. 173.

J. Ortega sabemos que relaciona una vida realizada vocacionalmente y la felicidad. Julián Marías hace un análisis de la relación en varios textos, sin embargo ¿biográficamente? conecta felicidad y amor personal en un texto escueto y vibrante. Conocemos su "especial" relación afectiva con su esposa y las consecuencias de su óbito): "La persona que da más felicidad es aquella a quien podemos amar; es la que permite la realización de la auténtica vocación personal; al elegirla nos elegimos en nuestra mismidad. Por supuesto, deseamos respuesta, reciprocidad; si esto se cumple, se realiza la plenitud de la vida, la forma suprema de felicidad". Marías, J. (1987), *La felicidad humana*, p. 28.

El acceso a la vocación es otra de las cuestiones debatidas por varios autores. J. Ortega, como hemos visto, indica cómo aproximarnos a ella y, en la medida que somos capaces, conocerla. Es una vivencia personal y no pueden proponerse un/os procedimientos comunes "eficaces", no hay garantía de éxito. Julián Marías realiza algunas incursiones en esta cuestión proponiendo una interpretación, sobre la base común orteguiana, mariniana:

a. Kairós: En el capítulo "El arcano de la persona" del libro *Persona*, Julián Marías afirma que las circunstancias extremas: "tal vez descubren una vocación (...) que ni siquiera habían sospechado y aptitudes desconocidas para ella..."²⁴⁰

b. De fuera a dentro o el papel de la educación: "Existe también la posibilidad de la interpretación ajena como un despertar, una llamada a la autenticidad, un descubrimiento suscitado desde fuera de lo más propio y personal; ésta es la función primordial de la educación cuando ésta tiene presente la condición de las personas. El ejemplo máximo sería la

En otro texto incidirá en esta sorprendente calidad vocacional del amor: "Siente que lo más suyo (el enamorado) su última realidad íntima, se le escapa hacia la de otra persona sin la cual no es, sin la cual ha cesado de ser inteligible, que es su vocación más auténtica, con la cual se proyecta hacia el futuro". Marías, J. (1983), *Ortega. las trayectorias*, p. 155 (es una autocita del libro *Antropología metafísica*, cap. XXIII).

La felicidad es destino a-propio-ado); la expresión común: Estábamos destinados a encontrarnos el uno al otro", ¿es saber "de fondo" desde la experiencia de los siglos? Julián Marías establece como "principio": "El destino libremente aceptado pero no elegido, es decir, elijo que sea mi destino, lo adopto, pero no elijo su contenido, es mi vocación, y la realidad de ésta es lo que llamamos felicidad". *Antropología metafísica*. O.C. X., p. 199.

²⁴⁰ Marías, J. (1996), *Persona*, p. 72.

llamada a los que habían de ser apóstoles, la invitación a aceptar lo que sería el destino aceptado, por otro nombre vocación"²⁴¹.

c. La autenticidad (y no confundir dotes / capacidades / competencias y vocación): "Tomemos como ejemplo una vocación (...) pero puede ocurrir que se le pase (...) le interesan otras cosas (...). Es posible que tenga magníficas dotes intelectuales para lo que fue su vocación inicial –quizá confundió las dotes y la fruición que provoca su ejercicio con la vocación misma... (...) está desilusionado (...) pero ha dejado de sentir la llamada de esa vocación, y esto hace difícil la felicidad.

Vamos descubriendo quienes somos a medida que hacemos o nos pasan cosas a las que decimos sí desde el fondo de nuestra persona y no desde la conveniencia o la situación objetiva vigente o el nuevo gusto. Cuando ese sí lo decimos desde nuestro fondo último, ese es el signo de la autenticidad. Pero todavía hace falta otra condición, y es que a ese fondo le digamos simultáneamente sí, que él mismo sea auténtico".²⁴²

d. Asomarse al fondo insobornable, condición radical: "... pero hay casos extremos, que plantean problemas delicados: los puntos de inflexión en el conjunto de una biografía, lo que puede llamarse cambio de vocación, los enamoramientos en sentido estricto; finalmente, el cambio radical de orientación en la vida que se llama conversión. (...) Lo que

²⁴¹ *Ibíd.*, p. 170

²⁴² Marías, J. (1987) *La felicidad humana*, p. 263.

El criterio de la felicidad para establecer si una vida es vocacional -se vive desde la vocación personal- en Julián Marías avanza "un grado" a la propuesta orteguiana, y no sólo de los hombres sino también de los pueblos: "Esa vocación (la vocación de felicidad) se puede estimular". *Ibíd.*, p.364.

podría dar en última instancia cuenta y razón de todas las trayectorias y, por tanto, de ese entrelazamiento en que consiste la biografía, es esa realidad a que Ortega se refirió algunas veces, con insólita solemnidad y gravedad, pero con una parquedad inquietante: lo que llamaba el fondo insobornable. Sólo cuando se es capaz de asomarse al menos a ese fondo, incluido el propio, se puede saber de verdad quien es alguien”.²⁴³

e. La biografía: conocer a una persona es conocer lo que ha sido (y ha hecho) su vida. Este conocimiento exige la razón narrativa y ésta se encuentra en la razón vital y la razón histórica, y con éstas la persona se va realizando. Lo que “usa” son: yo-vocación-autenticidad: Julián Marías cita en una de sus obras un texto de J. Ortega²⁴⁴, “El yo auténtico de cada hombre es su vocación. Y sigue Julián Marías... “representa una de las expresiones más profundas y claras a un tiempo de lo que Ortega entiende por vida humana, a diferencia de toda cosa o aparato; por yo y vocación y autenticidad –los instrumentos conceptuales para poder intentar una biografía”.²⁴⁵ La biografía es de un ser con unas características y una estructura que Julián Marías resume en estos

²⁴³ Marías, J. (1983) *Ortega. Las Trayectorias*, p. 29.

²⁴⁴ *Vives O.C. IX*, pp. 511-514.

²⁴⁵ Marías, J. (1983) *Ortega. Las Trayectorias*, pp. 416-419. Las “cosas” que se hacen y cómo se hacen abren “sospecha” de “profundidad”: La *Revista de Occidente* –como casi todas las buenas revistas, como la mayoría de las cosas interesantes- era hecha por un puñado de personas con vocación”. op. cit., p. 161. “Esta simple comprobación muestra que en Ortega conviven dos vocaciones bien definidas: la vocación teórica y la vocación política”. O.C. IX, p. 610.

términos: "... yo soy proyectivo, constituido por una instalación vectorial; circunstancias y vocación son rasgos inmediatos de mi estructura".²⁴⁶

Hay en Julián Marías respuesta a otras concepciones de la vocación; a la vocación de la muerte de Heidegger y a la vocación limitada a las capacidades de X. Zubiri.

La respuesta de Julián Marías a la vocación a la muerte de Heidegger la realiza haciendo una interpretación o desarrollo de la concepción orteguiana: "Descriptivamente me descubro, a la vez, como criatura y como vocado a la perduración, cuando no me miro como cosa, sino como persona proyectiva, viviente, como un quién que tiene que articularse con un qué haciendo su vida. (...) La persona humana aparece como criatura, de realidad recibida pero nueva e irreductible, menesterosa e indigente, consignada a una estructura empírica cerrada y vocada a la mortalidad, pero consistente en espera incesante: un proyecto perdurable que lucha con la muerte. Lo que yo soy es mortal, pero quien yo soy consiste en pretender ser inmortal y no puede imaginarse como no siéndolo, porque mi vida es la realidad radical".²⁴⁷

²⁴⁶ Marías, J. (1996), *Persona*, p. 21.

En Julián Marías especialmente en *Breve tratado de la ilusión*, ésta aparece como elemento y criterio de autenticidad vocacional: "La ilusión es ingrediente de toda vocación auténtica, y la vocación es la forma de intensidad y plenitud de la vida personal".

²⁴⁷ *Antropología metafísica*, O.C. X. p. 215.

Martín Heidegger se formulará esta pregunta: "¿Cómo el hombre podría haber inventado jamás lo que impera en su interior y a partir de lo que él mismo puede ser realmente hombre?". Heidegger, M. (1995), *Introducción a la Metafísica*. Barcelona: Gedisa, p. 144.

Ante la posición, de X. Zubiri por ejemplo, que reduce o condiciona la vocación a las capacidades eminentes para ejercer una actividad o profesión, Julián Marías preguntándose por la genialidad de J. Ortega y Gasset, responde a esa tesis: "... la genialidad es necesaria, pero completamente insuficiente. Más bien se trata de autenticidad, es decir, la convergencia de la preocupación española y la vocación teórica en un destino personal; y la fidelidad a ello hasta las últimas consecuencias"²⁴⁸.

e. María Zambrano

María Zambrano fue una de las primeras discípulas de José Ortega y Gasset. Esta relación atravesó dos etapas, la primera hasta la guerra civil (el suceso de la Residencia de Estudiantes 1936) y una segunda, muy prolongada hasta su muerte, ya en el siglo XXI.

La concepción filosófica y antropológica de María Zambrano evolucionó hacia la razón poética sin abandonar una buena parte de los conceptos centrales de la razón vital orteguiana. En este lugar, como es evidente, no puede ocuparnos ni su propia concepción antropológico-filosófica, ni un análisis crítico de la relación con su reconocido maestro J. Ortega.

²⁴⁸ Marías, J. (1971), *Acerca de Ortega*, Madrid, Espasa Calpe, p. 111.

Podemos destacar cuatro cuestiones acerca de su interpretación de la vocación:

- a. La caracterización “directa” de la vocación
- b. La caracterización “indirecta” a través del personaje José Ortega y Gasset
- c. La relación de la pedagogía y la vocación
- d. La vocación de la propia María Zambrano

a. Caracterización directa de la vocación: definición

En un texto denominado *La tarea mediadora del maestro*, de 1965, María Zambrano decide afrontar el significado de la vocación desde su “raíz lingüística” encontrando que posee dos condiciones, la de llamada que un sujeto oye y la entidad que voca: “¿Qué es pues, la vocación? Nos preguntamos. Vocación es un sustantivo (...). Cuando se trata de un proceso de la vida humana, de una condición del hombre o de un modo de ser, sucede que el adjetivo sea la sede de la significación primaria de la cual el sustantivo se ha derivado (...). De vocación no hay verbo; hay sustantivo y adjetivo en calidad de participio pasivo, que, por cierto, no resulta muy bello en español, el estar vocado. Es el sustantivo quien se lleva casi por completo la significación, y la expresión de ese proceso. El sujeto es pasivo. Pasivo y activo a la vez, pues que nuestra consideración no es gramatical. Cuando se dice “yo tengo vocación” el sujeto es activo sin duda alguna gramaticalmente, más sería más fiel a la

realidad de tal proceso el decir “yo estoy vocado” por lo que iremos viendo de la vocación”.²⁴⁹

Para María Zambrano la vocación no es ni un instrumento ni un producto de la estructura psíquica, tampoco es una cualidad o capacidad. Esta posición sitúa a la filósofa malagueña lejos de la indefinición o disolución de la vocación en otras mediaciones o procesos, proponiendo una identidad propia de la vocación: “Lo cual nos conduce a la consideración de un punto de extrema importancia y en el cual diferimos de la creencia, el uso, de la suposición más bien, de que es el temperamento quien decide la vocación, lo que equivale a decir que es la estructura psíquica del individuo quien la hace recorrer uno u otro camino. (...) No coincide tampoco siempre la vocación con los gustos y lo que es más grave, con las aptitudes, con los llamados talentos. Cosa esta última que puede ser dramática y que en principio lo es siempre”.²⁵⁰

En la vocación la filósofa malagueña concentra los grandes conceptos de la ontología y la antropología; es una filosofía o concepción del mundo que nos pide permiso para ordenarnos y ordenar el mundo: “La esencia de la vocación y su manifestación igualmente es la ineludibilidad. Mas como el hombre es ante todo libre, puede siempre eludirla. (...) pues

²⁴⁹ Zambrano, M. (2007), *Filosofía y Educación. Manuscritos*. Málaga: Ágora, p. 106 (ver Anexo, texto nº 4). En este mismo texto citado María Zambrano resume esta dualidad citada: “Tiene (la vocación) dos aspectos al parecer contrarios, el proceso de la vocación cuando se cumple: un adentramiento del sujeto, un penetrar más hondamente en lo que tradicionalmente se llama el interior del ánimo, y el movimiento que podría ser contrario y que es complementario, el manifestarse tan enteramente como sea posible”. *Ibíd.*, p. 107.

²⁵⁰ *Ibíd.*, p. 108.

que al eludir lo ineludible algo sucede, algo así como que la persona vaya quedando progresivamente desustanciada, expresión ésta que sería interesante un día analizar. Ha fallado en su vida, en lo que en la vida que le han dado más tiene de suya, y ella lo sabe. (...).

Pues que en la vocación se revela en modo privilegiado la esencia trascendente del hombre y su realización concreta. En ella aparecen unidos los planos y estancias del ser y de la realidad del hombre y de la vida que al principio de estas páginas señalábamos como integrantes de la totalidad del universo del hombre incluido él mismo. Ella los une realizándolos.

La vocación hace que la razón se concrete, se encarne, diríamos que la vida se sustancialice y se realice al par, uniendo así vida, ser y realidad. Y como todo ello sucede dentro del orbe de todos, la razón vital del mundo está en ella incluida y por ella, al par, manifestada".²⁵¹

b. Caracterización indirecta, a través del personaje de Ortega

Usando la figura de J. Ortega, María Zambrano realiza una descripción de las notas o elementos de la vocación permitiéndole disponer de una evidencia paradigmática. Casi todos estos conceptos han aparecido ya en J. Ortega, ahora la filósofa malagueña pretende acercarlos a la experiencia de los que han estado vital o conceptualmente

²⁵¹ *Ibíd.*, p. 109. En Aragón existe la categoría de "desustanciau" o "poca sustancia" en el pensamiento común o étnico, dando a entender que la persona en cuestión se expresa o manifiesta falta de lógica o sentido común, incluso "patoso" o "payaso".

cercanos al filósofo madrileño, intentando describir vocacionalmente a su maestro y también hacer “reales” existencialmente accesibles o próximos como lo fue para ella el autor/origen de la filosofía de la razón vital estos conceptos, notas de la vocación.

- *Vocación como ética-guía:*

"Tal parece ser el caso de Ortega y Gasset. Su obra nace de una doble raíz. Una doble vocación que enseguida se funde en una: su vocación de español, es decir, de servir a España y aún más allá de ella a lo que en un momento él llama su raza -que habrá de entenderse como la unidad hispánica- y su vocación de pensador fundada en una fe específica: la fe en la luz, en la claridad del pensamiento que, como fe filosófica es transparente, declarada, explícita y se rige en ética-guía que es lo típico de una vocación".²⁵²

La ética que puede derivar de esta opción vocacional -si se sigue a J. Ortega en esta cuestión de la primacía de ser sobre cualquier deber ser- sólo puede ser la autenticidad: "Y así la vida que alienta tras este volumen nos trae por recóndito camino un mensaje de sereno frenesí, de inalterable deseo, de tranquila violencia de ser, de atrevernos a ser definitivamente, de jugarnos la vida a la carta única de la autenticidad.

²⁵² Zambrano, M. (2011), *Escritos sobre Ortega*. Madrid: Trotta, pp. 159-160. El origen de este texto es un artículo publicado en los *Cuadernos del Congreso por la libertad de la cultura*, celebrado en París entre enero y febrero de 1956.

¡Atrévete a ser! es la fuerte exigencia que se desprende de toda la obra de Ortega".²⁵³

- *Vocación como salvación o sentido del mundo.*

María Zambrano asume una posición orteguiana afirmada repetidas veces por el filósofo madrileño, cuando radicalmente exige un entusiasmo por lo mejor de cada circunstancia, "La doble vocación de Ortega, de filósofo y de español estaba ligada además a una tercera vocación, o a un tercer elemento de ella: una radical generosidad que bien puede llamarse caridad intelectual más que amor intelectual porque se dirige a todo, sostenida por la fe viva de que en todo lugar del mundo hay una verdad, una realidad que rescatar".²⁵⁴

c. La relación de la pedagogía y la vocación

Para María Zambrano el educador se cualifica desde la vocación.

Es el educador -maestro- cuando tiene a la vocación del educando como

²⁵³ Zambrano, M. (1932), "Obras de José Ortega y Gasset (1914-1932)" en *Cruz y Raya*, pp. 145-154. Este artículo dio noticia de la publicación de las *Obras Completas* de J. Ortega y Gasset hasta 1932.

²⁵⁴ Zambrano, M. (2011), *Escritos sobre Ortega*, pp. 166-167. Para la discípula de J. Ortega todo hombre tiene una vocación salvadora del mundo -hay pues una vocación en todos- y en cada quien se fusiona con la vocación más personal/propia, así lo ve ella en su maestro: "Vivir humanamente es, pues, ir descubriendo la razón donde en apariencia la hay. Más este vivir humanamente se eleva a vocación. Y así, la filosofía, o mejor el filosofar, viene a ser el ejercicio de vivir humanamente, elevando a vocación la aceptación y la plenitud de esta libertad a la que no se puede decir no".

El pensamiento de Ortega fue fiel a esta vocación filosófica -complemento de la vocación de ser hombre plenamente- y es, pues, al mismo tiempo, pensamiento metafísico y circunstancial". *Ibíd.*, p. 166.

criterio de acción, y por lo tanto de ser profesional. No logra explicitar una antropología filosófica de la educación, pero en sus textos la barrunta²⁵⁵: "Aquí en Occidente, el maestro ha de ser como un guía también, ha de serlo deteniéndose al borde mismo de ese misterio del ser de cada uno que es su vocación. Cumple en plenitud si se le ha dejado libre, entero, si se ha dejado su libertad de nacer a ese ser intacto que a cada hombre se le da con su nacimiento. La acción reveladora del maestro, la respuesta verdadera a la demanda de ser reconocido del discípulo, sería dejarlo intacto en vía de despertar. Los hubo estos maestros, y de ellos hay testimonios. Los habrá".²⁵⁶

J. Ortega y María Zambrano ven en la atención una evidencia de la orientación vocacional personal en el proceso educador, se trata de un acceso fenoménico a la vocación inmediato, no "interpretable"

"Para Ortega, en efecto, la atención era el primer grado de decisión -de vocación, me atrevería a decir-. En ese momento -en 1932- cultivaba secretamente el proyecto de escribir un librito sobre la vocación, del cual después no supe nada".²⁵⁷

²⁵⁵ *Cartas de la Pièce. Correspondencia con Agustín Andreu* (2002), Valencia: UPV, p. 258, citado por Zambrano, M. (2007), *Filosofía y Educación*, p. 31, nota 22.

²⁵⁶ *Ibíd.*, p. 31. "Para que una filosofía pudiese ofrecer al educador de hoy lo que en su menester necesita habría de ofrecerle una idea y una imagen de la realidad; del cosmos, es decir un conocimiento del hombre en función de su puesto excepcional en el universo (...) la condición del sujeto humano que es la responsabilidad, responsabilidad que se deberá en su plenitud en lo que se llama vocación. Una guía para la vocación". *Ibíd.*, p. 154.

²⁵⁷ Zambrano, M. (1971), "Ortega y Gasset y la razón vital (Ortega y Gasset e la ragione vitale)", en *Settauta* (Roma), año 2 (noviembre de 1971), pp. 37-50, recogido en Zambrano, M. (2011), *Escritos sobre Ortega*, p. 186.

La atención en la adolescencia es necesario referirla a un proceso específico de esta edad, lo que significa una "atención" por parte del educador para que no sea dañada por el sin-sentido y lograr su personalización: "Y es que la adolescencia si es algo es la irrupción de lo específicamente humano que es la necesidad y el entusiasmo de crear. (...) Educar la adolescencia es salvarla, salvar su poder individualizador y creador del caos que la acecha. Y conviene recordar que a mayor poder creador corresponde mayor extensión del caos. El maestro no puede olvidarlo".²⁵⁸

Esta salvación es una atención del discente y del docente al sentido que es siempre personal: "Y lo cierto es que la atención sólo se fija, sólo descansa de su ávida búsqueda cuando encuentra algo así como un argumento. Esto es algo que los educadores nos deben olvidar nunca.

Porque la atención es la apertura del ser humano a lo que le rodea y no menos a lo que encuentra dentro de sí, hacia sí mismo".²⁵⁹

²⁵⁸ Zambrano, M. (2007), *Filosofía y educación*, pp. 49-50.

Esta educación propuesta por M. Zambrano queda más perfilada unas páginas después: "El ejercicio de la atención es la base de toda actividad, es en cierto modo la vida misma que se manifiesta. No atender es no vivir. Mas se trata de un ejercicio complejo, de toda una educación, de la educación de todo organismo y del ser humano y no solamente de la mente y de los sentidos. (...) En el fondo se trata nada más que de la atención, de una atención educada que a su vez exige el conocimiento y uso de las subyacentes energías y poderes del ser humano que en tanto se asemeja a un desconocido continente". *Ibíd.*, p. 60.

²⁵⁹ *Ibíd.*, p. 61.

d. La vocación de la propia María Zambrano.

En María Zambrano el concepto de vocación se personaliza en sí misma. Asume la vocación como explicación de sí misma y como "autorrealización": "El encuentro de María Zambrano con la educación no es, por tanto, un hecho casual, sino consecuencia inevitable de su más íntima vocación. Además de pensadora, en Zambrano se advierten las condiciones propias de todo gran educador: en primer lugar, una decidida vocación hondamente sentida. (...) La conjunción de la vocación intelectual y pedagógica, clave en el pensamiento y la obra de Zambrano, explica tanto su indeclinable vocación "práctica" -cargada de sentido social-, como su profunda preocupación por los temas educativos".²⁶⁰ Y, varias páginas más adelante puede completarse su visión antropológica de la vocación: "Ambos textos [*La vocación de maestro* y *La mediación del maestro*] remiten a la dimensión ética del pensamiento zambraniano y enlazan con el binomio educación-vocación (pues vocación –escriben los prologuistas de Filosofía y educación- no es solamente vocación de realizar sino realizadora).

Decir vocación es hablar de todo aquello que tiene que ver con mi vida y con mi destino".²⁶¹

²⁶⁰ Casado, A. y Sánchez-Gey, J. (2007), "Introducción" a Zambrano, M., *Filosofía y educación*, pp. 17-18.

²⁶¹ *Ibíd.*, p. 29.

La peculiaridad o finalidad de un "maestro" o educador que ha sido vista en María Zambrano por algunos de los estudiosos de su vida y obra es condensada antropológicamente (podríamos hablar de una antropología aplicada en educación) en una frase feliz: "*Per aixó -dirá M. Zambrano- els mestres de debó son així, sí, venen a un millor que un mateix, l'entenen perquè el pensen millor del que és*". Zambrano, M.

f. Paulino Garagorri.

Este discípulo muy próximo a J. Ortega establece una aproximación al concepto de vocación en el que encontramos los siguientes conceptos básicos de la antropología de la razón vital: proyecto, importancias y personaje.

a. Un personaje que pugna por "realizarse": "... nos descubre ahora otra vertiente más secreta, la del esfuerzo por asumir el propio personaje al tiempo que afrontamos la posible indiferencia u hostilidad que nos rodea".²⁶²

b. Unas importancias que son facilidades o dificultades: Todos estos conceptos también son nucleares en la antropología orteguiana; las circunstancias son específicas para cada "quien" porque en ellas se facilita o dificulta la vocación a través de un "proyecto" propio. "Por tanto, en abstracta teoría, la estructura de la vida consiste en la respectiva tensión entre un yo o proyecto de una determinada vida (la eventual vocación) y un elenco de mudables importancias, es decir, de los factores del contorno para él importantes, puesto que inexorablemente por su mediación positiva o negativa se ha de ejecutar o frustrar el singular

(1989), *Delirio y destino*. Madrid: Mondadori, p. 83, citado en Gil, F. (2006), "Educació i narrativa", en *Temps d'Educació*, 31, 2º semestre pp. 103-122. [Traducción: "Por eso -dirá María Zambrano: Los maestros de verdad son así, si, vienen a un mejor que uno mismo, lo entienden porque lo piensan mejor del que es"].

²⁶² Garagorri, P. (1970), *Introducción a Ortega*. Madrid: Alianza, pp. 101-102. Aunque Garagorri cita un texto de Ortega (Cfr. O.C. V, p. 138) donde la vocación se identifica con el "sí mismo", prefiere usar un término, también orteguiano, "personaje" como núcleo de su antropología vocacional.

proyecto de esa vida, es decir, lograrse o no lograrse su correcta realización".²⁶³

c. Un proyecto para ser "yo mismo", para realizar mi vocación. En un texto titulado En torno al Goya de Ortega, Paulino Garagorri incide, destaca, la función eficiente y también final del proyecto propio: "Esta última observación manifiesta que los hechos biográficos no son cosas que pasan, sino cosas-que-pasan a alguien. [Y] (...) si no se nos hace suficientemente claro como es ese alguien, el hecho que se nos comunica resulta ininteligible. El alguien, pues, nos conduce al yo, y éste, en definitiva, consiste en ese tener que ser cuya presencia controlable no es otra que la de un determinado proyecto de vida. El yo es por fuerza algo presente, pero el modo de estar en el presente nuestro yo es un estar viniendo a él desde el futuro que imaginariamente anticipamos".²⁶⁴.

²⁶³ Garagorri, P. (1985), *La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri*. Madrid: Alianza, p. 34. Garagorri subraya la trascendencia de mirar/concebir la realidad para el hombre (como persona) desde la categoría importancias. Aunque no podemos desarrollar esta cuestión aquí, sí que es imprescindible traer aquí el gran objetivo vital para cada quien: salvar las circunstancias. Esto es mirar personalmente lo que me rodea y sus posibilidades, para darles un sentido propio y tratar de salvar-me: No se trata, claro está, de "rehacer el cerebro", sino, simplemente, de ajustar nuestra atención, nuestra versión constituida hacia las cosas mediante algo así como una nueva óptica a otra perspectiva sobre ella que es verlas como importancias. Pero no es fácil; y Ortega lo advierte taxativamente: "Esta manera de pensar lleva a una reforma radical de la filosofía y, lo que es más importante, de nuestra sensación cósmica (O. C. III, p. 200)". Garagorri P. (1958), *Ortega una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, p. 69. El concepto de atención vuelve a aparecer como en María Zambrano. Hay una necesidad evidente de formular la concepción amplia, desarrollada de la atención en José Ortega y Gasset, en María Zambrano, en Paulino Garagorri, etc.

²⁶⁴ Garagorri, P. (1965), *Relecciones y disputaciones orteguianas*. Madrid: Taurus, p. 57.

El proyecto para ser mío -de mí- ha de ser auténtico, así lo destaca P. Garagorri en un texto escueto donde "fusiona" proyecto, vocación y yo: (yo como proyecto)... y la voz que llama a ese auténtico ser es lo que llamamos "vocación"...".²⁶⁵

g. Manuel Granell

Este discípulo de la primera época escribió varios libros sobre J. Ortega y su filosofía. Aquí sólo constataremos a través de un texto su interpretación "muy orteguiana" de la necesidad propia que remite siempre a la causa vocacional.²⁶⁶ Manuel Granell mediante un recurso literario -unas cartas a una mujer "sin nombre", sin realidad, o sea, ficción, expone la naturaleza de la vocación. "¿Cuándo has descubierto, querida Helena, la vocación pictórica? Un buen día -no recuerdas cuando- te has puesto a pintar porque algo interior te llamaba imperiosamente a realizar tal tarea (...). Sencillamente, estaba en tí, llamándote, tu vocación. Te has puesto a pintar porque existía en tí esa llamada. La percibías con la misma inmediatez que la impaciencia de los jugos gástricos cuando se despierta el apetito La existencia de algo -cosa o intimidad- se nos

²⁶⁵ Garagorri, P. (1958), *Ortega. Una reforma de la filosofía.*, p. 102.

²⁶⁶ En otro capítulo de esta Tesis se ha incorporado su experiencia personal-reflexiva sobre la pedagogía orteguiana y la autenticidad. El capítulo IV "Una antropología filosófica de la educación orteguiana" recoge esta relación que, como indicamos, abre una nueva visión de la educación a través de la antropología.

impone siempre, queramos o no. Frecuentemente es esa resistencia a nuestra voluntad donde la aprehendemos de modo inmediato".²⁶⁷

h. Antonio Rodríguez Huéscar

Una anécdota, casi una categoría, en la historia cultural contemporánea española nos permite situar a Antonio Rodríguez Huéscar en el núcleo de aquel orteguismo de los años treinta. Fue uno de los viajeros-alumnos del crucero por el Mediterráneo de los universitarios de la Universidad madrileña.

La vocación en Antonio Rodríguez Huéscar, y no será una excepción²⁶⁸, se ve trabada con otros conceptos orteguianos buscando tanto su "mayor" concreción "ontológica" como su necesitada -esto es una interpretación que, creo, surge de la lectura de sus textos- resituación en la antropología orteguiana, después de iniciar su "segunda navegación".

Comentando un texto capital para la idea de la vocación en la obra de J. Ortega, *Goethe desde dentro*, Antonio Rodríguez Huéscar reclama la mismidad para el fondo insobornable, la vocación es "un primer plano": "La perspectiva vital se organiza, pues, se ordena, a partir del fondo mismo de nuestro ser -del fondo insobornable- ese es su verdadero

²⁶⁷ Granell, M. (1946), *Cartas filosóficas a una mujer*. Madrid: Revista de Occidente, p. 131.

²⁶⁸ Puede decirse que existe en algunos autores una "cierta incomodidad" con la vocación, no un rechazo (aunque algunos, por ejemplo X. Zubiri, como ya hemos indicado anteriormente, casi la excluyen de la sistemática antropológica) sino una precaución ante no se qué irracionalismo desbocado o definición insuficiente del concepto (incluso en J. Ortega). A. Rodríguez Huéscar no es un ejemplo extremo de esta posición ambivalente, aunque sí encontramos algunos momentos de indecisión.

centro u otra manera de denominar lo que en otros lugares llama Ortega corazón: desde él. Y los planos de esa perspectiva aparecen más o menos próximos, según se trate de realidades más o menos directamente ligadas a ese centro, que es ante todo un centro de preferencias. El primer plano sería el de los asuntos de la vocación. (...) Todos tenemos un modo radical hacia el que gravita el resto de nuestro ser, lo cual no quiere decir que sea él toda nuestra vida. Es el plano para nosotros más próximo, sobre el que proyectamos todo lo demás y que, por lo mismo, se convierte para nosotros en idioma privado con que nos entendemos al hablar con nosotros mismos".²⁶⁹

José Lasaga Medina ha dedicado su atención a esta recepción y elaboración del concepto de vocación por parte de A. R. Huéscar y logra esquematizar sus diversas modalidades de realización-aparición: "...

²⁶⁹ Rodríguez Huéscar, A. (1985), *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 349-350. Ese interior, lo propio de mí llega a ser único, indescifrable (sobre todo para los demás), y la consecuencia es la soledad -pero no aislamiento, pues sólo se vive hacia el propio destino que es circunstancial-: "En lo común podemos entendernos; pero en lo más individual de cada uno -en lo que es nuestro destino tal vez inquebrantable- estamos irremediamente solos. (Retengamos esta importante conexión entre perspectiva, destino y soledad)". *Ibíd.*, p. 342. Hay a su vez una especificidad individual para afrontar el propio destino que A. R. Huéscar desarrolla en *Ethos y Logos*: se trata del temple que relaciona con los conceptos de talante fundamental en Aranguren o de sentimiento metafísico en J. Ortega. Por su amplitud no se incluye aquí, aunque es un considerable intento de explicar otro aspecto más -importante, incluso esencial- en el devenir proyectivo logrado o frustrado del propio proyectarse personal.

Quizás el texto amplio donde mejor se expone su interpretación es Rodríguez Huéscar, A. (1982), *La innovación metafísica de Ortega*. Madrid: MEC. Se incluye en el Anexo, texto nº 6, porque es una lectura sobre el núcleo de la antropología orteguiana especialmente importante por su sistematicidad, y aunque amplio es útil: es muy conveniente leerlo para llegar a esa antropología subyacente en toda la obra orteguiana.

citaré el análisis estructural que el citado Rodríguez Huéscar propone de la idea de proyecto-vocación, distinguiendo tres niveles de sentido: 1º) el proyecto en que se está ya al encontrarse uno viviendo, el cual no es "nuestro" en ningún sentido, pues ni yo lo he hecho o inventado ni me constituye *a radice*, sino que he sido alojado en él por otros (mis padres...); 2º) el proyecto que yo forjo, invento, digo: el proyecto que se hace, y 3º) el proyecto que se es y que podemos nombrar de diversos modos: destino personal, vocación, fondo insobornable, misión individual, etc."²⁷⁰

El proyecto para A. Rodríguez Huéscar es ser lo que somos (podemos decir, si lo interpretamos correctamente, que la vocación nos llama a ser frente a la posibilidad de no ser: En la interpretación-descripción de *Meditaciones de El Quijote* puede leerse: "El destino concreto del hombre es su salvación -también la concreta, la de cada cual-; tan concreta que (...) la salvación se define justo por la más irreductible concreción de que debe hablar, que es la mismidad (...). Pero la salvación consistirá -Ortega nos lo dice con toda rotundidad- en ser plenamente yo mismo (...). Salvación vale, pues tanto como mismidad, autenticidad".²⁷¹

Como otros autores también Antonio Rodríguez Huéscar afronta la "determinación" de la/s vocación/es de J. Ortega. Esto le permite intentar establecer la vida vocacionada de su maestro, y, a su vez,

²⁷⁰ José Lasaga Medina, J. (2006), *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma editores y FJOG, p. 192, nota nº 7.

²⁷¹ Rodríguez Huéscar, A. (1985), *Perspectiva y verdad*, pp. 72-73.

reforzar su interpretación de la vocación como concepto crucial de la filosofía-antropología orteguiana. Para este profesor de filosofía orteguiano no hay una sola vocación en J. Ortega: "Tres dedicaciones vocacionales colmaron, y, por tanto, puede decirse que constituyeron íntegramente la vida de Ortega: la de pensador, la de escritor y la de educador".²⁷²

Rodríguez Huescar excluye la vocación política en el filósofo madrileño. Esta cuestión que ha llevado a un debate importante a orteguianos y no orteguianos no es relevante aquí pero sí es conveniente presentar algunos textos donde A. R. Huescar justifica esta exclusión, porque en ellos hay precisiones sobre la vocación interesantes: "Lo que sintió Ortega por la política, pues, no fue en absoluto vocación, ni siquiera como alguna vez se ha dicho (Gaos, por ejemplo), tentación -esto es evidente- aunque, eso sí, en alguna ocasión de su vida se sintiese llamado a ella, pero no con la llamada de la vocación, sino con lo que podríamos nombrar, tópicamente, como la llamada del deber. Un deber para él no gozoso, como lo es el de la vocación, sino más bien penoso".²⁷³

²⁷² Rodríguez Huescar, A. (1994), *Semblanza de Ortega*. Barcelona: Anthropos, p. 59.

²⁷³ Rodríguez Huescar, A. (1987), "Reflexiones sobre Ortega y la política", en *Revista de Occidente* nº 72, p. 24. En este mismo artículo, además, aporta razones vivenciales o biográficas: "Otros plantean la cuestión en términos más sutiles o más matizados y hablan de una vocación política de Ortega (así Marías y Gaos). Yo no creo tampoco que en Ortega hubiese verdadera vocación política. Quizá mi discrepancia se funde en una mera cuestión de palabras especialmente en el caso de Marías creo que de eso se trata -o de matiz semántico en cuanto al término vocación. En el sentido fuerte de este término creo que, rotundamente, en Ortega no hay tal vocación. Es más, creo que hay

i. Otros autores de la Escuela de Madrid.

En la vida del grupo madrileño en torno a J. Ortega, la presencia de otros intelectuales era, en algunos casos, permanente e incluso muy evidente, como sucede con Francisco Ayala. En este grupo las ocupaciones intelectuales y profesionales eran muy diversas, por ello algunos temas filosóficos o antropológicos no están tan ampliamente estudiados como en los autores anteriores.

Un ejemplo de un autor no filósofo (en sentido técnico-profesional) es Benjamín Jarnés. Para el escritor zaragozano el concepto que mejor define el ser de cada quien es el destino: “El auténtico escritor escribe como el manzano da manzanas. El que alguien recoja o no, admire o no las manzanas, es cosa indiferente para el árbol. Él cumple su misión produciendo: allá los otros recojan o admiren o desdeñen. El hombre sufre o goza, nace aquí o allá, como una mata de esparto o una palmera, como un perrillo cae en manos de un mendigo o de un duque. No hay por qué lamentar nada ni agradecer nada, sino admitir la vida tal cual se nos ha dado, admitirla con sus más gratas consecuencias. Cumplir nuestro destino alegremente.

más bien lo contrario. O mejor, no es que lo crea, sino que me atengo a su explícito y terminante testimonio en multitud de lugares de su obra, y aún a los hechos de su propia acción pública -y, por supuesto, a mi experiencia personal de trato y conversación con él”. *Ibíd.*, p. 22.

Y aquí asoma -como asomó y asomará tantas veces- mi excepcional e inquebrantable devoción hacia las ideas y hacia la persona del maestro José Ortega y Gasset".²⁷⁴

Entre estos escritores, intelectuales o profesores de diversas disciplinas, además de los anteriores, tuvieron una presencia más o menos marcada en el grupo Luis Recasens Siches, Antonio Espina, Antonio Marichalar, Alfonso García Valdecasas, Salvador Lissarrague, Luis Díaz del Corral y José Antonio Maravall. Todos ellos se han reconocido discípulos de J. Ortega en uno u otro grado de consistencia y permanencia. Otros autores tuvieron una relación más o menos intensa, sin embargo su análisis de la antropología orteguiana o no existió o no tuvo la relevancia de los autores citados en el apartado anterior, como es el caso de Ramón Gómez de la Serna, Pío Baroja, etc.

El historiador José Antonio Maravall, tuvo a lo largo de su vida una relación "dual" con J. Ortega y su obra: una primera etapa de "orteguismo" explícito, y una segunda de crítica y separación. En su primera época aborda la cuestión de la vocación poniendo como núcleo de la persona la vocación y el destino: "En esa articulación de vocación y circunstancia, la libertad y la fatalidad, se configura nuestro destino, al cual hemos de atenernos para ser el que somos (...) [pero de forma activa] una exigencia radical del vivir humano, la idea de autenticidad (...) [el modelo a seguir...]. Hay que construirlo desde dentro, hecho por nosotros mismos. No imitar, sino inventar o renovar en cada uno. (...) [Y,

²⁷⁴ Jarnés, B. (1988), *Autobiografía*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, p. 11.

concluye...] Esa filosofía de la vocación y del destino es en Ortega una filosofía de la trascendencia".²⁷⁵

3. 1. 2. La segunda generación orteguiana.

La condición de orteguiano no es una adscripción permanente y unívoca. Incluso en la primera etapa de la Escuela de Madrid, autores como, X. Zubiri, J. Gaos, M. García Morente desarrollaron una cierta

²⁷⁵ Maravall, J. A. (1959), *Ortega en nuestra situación*. Madrid: Taurus, pp. 42-46.

J. A. Maravall establece la relación entre personalismo y raciovitalismo cuando el primero se está desarrollando en Francia bajo la dirección de E. Mounier; la proximidad - aunque en tradiciones diferentes o no plenamente coincidentes- fue clave desde una fecha tan "originaria" como 1934... en España: [citando explícitamente a *Esprit* -órgano del personalismo mounieriano- J. A. Maravall hace la historia de las novedades del personalismo en Francia y España]. La hora ha sonado de revelar al mundo la integridad del cristianismo con la integridad del hombre (...) lo que el hombre lleva conquistado al mundo, que por lo demás es primariamente esto: la persona. Sí, pues, es de necesidad mantener la violenta defensa de la personalidad... (...). Así en todo momento, tenemos la ventaja de estar en contacto con la persona profunda, lo humano, lo auténtico que es siempre necesidad (...) es por donde que hay que llegar a una nueva cultura impregnada de sentido lírico y personal, a una cultura vital. Actualmente se viene diciendo esto en España en los términos precisos y científicos de una metafísica de raciovitalismo. Maravall, J. A. (1934), "La revolución para el hombre" en *Cruz y Raya*, pp. 99-127.

De esta "sustancial" relación se derivan dos cuestiones esenciales: a) ¿por qué este personalismo en su modalidad orteguiana no tuvo un desarrollo en España acorde con la "altura" de sus representantes o posibles líderes en educación, organización Social, cultura...?, y b) ¿por qué no se ha constituido una escuela... de personalistas orteguianos? ¿Es el "olvido" de la vocación, crucial razón para el "fondo" de esta cuestión, independientemente de circunstancias favorables o perjudiciales para una antropología de la razón vital vocacionada? La respuesta a esta cuestión no puede y no debe hacerse aquí, pero es necesaria, en su caso urgente o prioritaria para una concepción de la educación que se reivindique en la antropología de la razón vital orteguiana.

independencia del maestro generando cohortes -más o menos amplias- de "discípulos" mixtos (orteguiano-zubirianos, por ejemplo, en la variación de mayor trascendencia)

Los alumnos más jóvenes de J. Ortega, aquellos que incluso tuvieron una influencia indirecta por ósmosis del ambiente raciovitalista de los últimos años antes de la guerra civil, también pensaron la filosofía/antropología y pedagogía orteguiana. Aunque lo hicieron, casi en su totalidad, después del conflicto. Entre estos autores destacan dos: José Luis López Aranguren y Pedro Laín Entralgo.

La evolución de estos dos longevos intelectuales en su relación con J. Ortega y Gasset es compleja. En este contexto no es posible caracterizar las diversas etapas de los dos autores, por lo que sólo vamos a considerar sus perspectivas de la vocación con independencia de otros matices o novedades en la evolución de ambos autores. Hay en ambos una considerable reflexión sobre la vocación. Lo que nos interesa es constatar como ésta, la vocación, fue desde el comienzo de su actividad literaria una cuestión insoslayable.

a. José Luis López Aranguren

J. L. López Aranguren ha pasado a la historia del pensamiento español como un teórico de la ética y la reflexión social. Fue en la primera etapa de su obra cuando dedicó una especial atención a la filosofía

orteguiana. Dos obras son las que se interesan por la vocación en J. Ortega, *La ética de Ortega*²⁷⁶, y *Ética*²⁷⁷.

Más allá de lo que podamos leer en éstas y otras obras, puedo incluir mi propia experiencia -desgraciadamente sin referencias textuales literales- de una conferencia que Aranguren impartió hacia finales de los 80 en la Universidad de Verano en Santander. Aunque es ahora sólo un recuerdo muy grato (por lo que oí -contenido y "estilo"- como por la etapa casi juvenil de expectativas biográficas muy abiertas, propias) puedo decir que me "pareció" ver/oír a un Ortega redivivo. Lo que oía no era al Ortega de carne y hueso con su voz -que se conserva grabada- personal, sino al Ortega de la teoría: la vida vocacionada; fue una lección de orteguismo, de razón vital emocionante. J. L. López Aranguren, en mi experiencia, de los años 80, si no mantenía lo que leemos en los dos libros citados, por lo menos fue capaz de construir una visión, condensada en una conferencia de antropología orteguiana, clara, en él, de la ética orteguiana.²⁷⁸

²⁷⁶ López Aranguren, J.L. (1959), *La ética de Ortega*. Madrid: Taurus.

²⁷⁷ López Aranguren, J.L. (1983), *Ética*. Madrid: Alianza.

²⁷⁸ Esta conferencia -biográficamente significativa para el que esto escribe- puede agregarse a otra conferencia, también magistral, que impartió Julián Marías en Zaragoza, en el auditorio CAI pocos años antes de su fallecimiento. La conferencia, como se ha indicado en otro lugar de esta tesis, fue un ámbito de acción orteguiano de evidentes rasgos raciovitalistas: no era un lugar y tiempo de "relleno" para el filósofo madrileño, era un fragmento de la vida significativa de una persona, y no se podía desperdiciar. La clase magistral, ya casi un error de lesa didáctica, la conferencia more intención orteguiana está formando parte de esa educación seria, responsable, personalista en J. Ortega, y en otros autores contaminados por el estilo del filósofo madrileño. ¿Por qué -según los afortunados participantes en sus clases y conferencias- ocurría algo vitalmente trascendente? ¿Era sólo didáctica? ¿O era la didáctica de la razón vital "haciendo su trabajo *de profundis*"?

En J. L. López Aranguren la vocación era en J. Ortega ética, se tenía que considerar la forma activa de la razón práctica vital. No admite otra interpretación: "La ética orteguiana consiste en ética de la vocación. Y esto es así -fundamento ontológico al que nos acabamos de referir, perfección como realización de la vocación- precisamente, porque en lo más profundo nuestro yo es nuestra vocación. (...) Sabemos ya que para Ortega, la moral es moral de vocación, misión y perfección. Sabemos también que la vocación es la llamada a la realización del yo íntimo que tenemos que ser; que la misión es conciencia de la vocación y que la perfección es la realización de la vocación. (...) Cuando el hombre llega a ser el que tenía que ser, cuando realiza su misión, cumple su vocación o alcanza la perfección de sí mismo, construye el perfil de su existencia feliz".²⁷⁹

En la ética de Aranguren hay una descripción/estudio de la vida ética que se va desarrollando desde su origen, el talante (que es propio de cada quien). Este, el talante, produce actos que se repiten y forman hábitos. Los actos van dando forma concreta al talante, y este acaba constituyendo un *êthos* que -incluyendo conceptos aristotélicos y orteguianos- es un proyecto con finalidad en la felicidad. La ética, esta tarea de aspiración felicitaria, es praxis, y es aquí donde Aranguren sitúa a J. Ortega y a la vocación. Para Aranguren estar vocado es necesariamente un imperativo práctico.²⁸⁰

²⁷⁹ López Aranguren, J.L., (1959), *La ética de Ortega*, pp. 61-71.

²⁸⁰ Los textos en los que Aranguren realiza esta interpretación son los siguientes:

El hombre se hará (es un deber) según lo que descubre vocativamente (vocación personal), ésta es una tarea o misión en la que adquirirá su carácter moral y así se realizará (hará a sí mismo). Hay en Aranguren unas normas universales comunes que se "interpretarán" individualmente dando realidad a lo que sólo puede recibirla de cada quien.²⁸¹

J. L. López Aranguren realiza una explícita corrección de la vocación en J. Ortega a la que considera formalista y poco atenta a su realización circunstancial.²⁸² El autor de la *Ética* hace una caracterización de la vocación "corrigiendo" sus rigideces.

a) "El objeto de mi estudio es la vida buena, el *bios ethikos* (...) lo que hacemos de nuestra vida a partir de nuestro talante, labrado por la sucesión de actos (...) que configuran hábitos, talante del que brotan sentimiento y fuerza moral que terminan por configurarlo como *ethos*. El proyecto en que siempre consistimos, el proyecto o más bien utopía de felicidad, intramundana o ultramundana, a la que aspiramos" López Aranguren, J.L., (1983), *Ética*, p. 162.; b) "La vida, como ha hecho ver Ortega, es quehacer, pero el quehacer, éticamente, es quehacerse", *Ibíd.*, p. 184; c. [Citando a La Senne] "*La destination*, aquello a que nos sentimos destinados, es decir, la vocación, la misión envuelve ya en sí misma un elemento trascendente" *Ibíd.*, p. 294.

²⁸¹ El texto aristotélico-tomista-orteguiano de referencia para esta "completa" interpretación ética de la vocación orteguiana aparece en el texto *La ética de Ortega*, p. 55-56. La "magnitud" del texto lo hace demasiado amplio, pero también por su importancia no puede dejar de citarse en su literalidad, aunque en un lugar más adecuado entre los Anexos: texto nº 7.

²⁸² "La palabra "vocación" es prestigiosa pero ambigua porque contiene demasiadas resonancias platónicas. (...) al hombre nadie le dicta, de una vez por todas, lo que ha de hacer. (...) la vocación se va forjando en la realidad, en la praxis con ella. (...) Naturalmente, ahora no se trata de un proyecto fundamental de la existencia. Pero éste, forjado a priori, es muy poca cosa; necesita ser articulado, a través de la vida, en el modo concreto, personal, intransferible, nuestro, de ser artista, intelectual o religioso. Y esto sólo acontece en la realidad, frente a la realidad, con la realidad cambiante de cada día". López Aranguren, J.L., (1983), *Ética*, p. 469.

En la interpretación de Aranguren, "La vocación se determina según las características siguientes:

1º Nunca se da, configurada, de antemano: sólo en situación, al hilo de la vida concreta de cada cual y de las elecciones que la van comprometiendo, va cobrando figura propia.

2º Siempre es problemática (...) depende también de ese peculiar saber preguntar y escuchar que es la prudencia.

3º Problemática [porque] también [hay que] realizar cumplidamente el proyecto...

4º El quehacer ético (...) su meta es el llegar a ser, el hacerse a sí mismo. Pero sólo es posible hacerse a sí mismo a través de hacer cosas. (...) La vocación interna personal pasa necesariamente por la vocación externa o social..." ²⁸³

En la continuidad que Aranguren estableció en su ética entre ésta y la religión como "*apertura de la ética a la religión*" incluye también a la vocación. Ésta queda comprendida e interpretada en/desde la trascendencia²⁸⁴. Ortega habría hecho un uso "inmanentista" de la

²⁸³ López Aranguren, J.L. (1983), *Ética*, p. 471. Esta interpretación aranguniana le lleva a proponer una evolución en el propio J. Ortega en el sentido de la crítica al formalismo con un cambio hacia el concepto "práxico" de proyectos. Ver Anexo texto nº 8.

²⁸⁴ "Pero no podemos olvidar y menos después de haber mostrado la necesaria apertura de la ética a la religión, que la vocación tiene una vertiente religiosa y sobrenatural. (...).

1º La vocación religiosa, sin dejar de mirar y de considerar, oye una llamada.

2º Sin dejar de advertir toda la problemática de la vocación, la penetra de un saber cierto porque es de fe.

3º Más allá de los riesgos de error de no saber si hemos acertado o no, descansa en la esperanza de ser acepto a Dios.

vocación: "El concepto orteguiano de vocación constituye, en cierto modo, una secularización del concepto religioso de vocación"²⁸⁵. Las alusiones a un sesgo platónico y a una secularización, quizá no sea nada más que un síntoma de la dificultad de afrontar el significado, la "naturaleza" de la propia vocación, más allá de su revelarse y de la caracterización intelectual -de su definición/descripción- en un intento u otro a lo largo de la obra orteguiana o de otros autores.

b. Pedro Laín Entralgo

Si exceptuamos a dos autores en Madrid, Julián Marías y Pedro Cerezo (desde Andalucía su relación con el "mundo orteguiano actual" es madrileño) y a J. Xirau y E. Nicol de la Escuela de Barcelona (ambos escribiendo desde el extranjero), en los últimos años no hay otro autor que haya escrito con tanta amplitud sobre la vocación en J. Ortega como P. Laín Entralgo.

El interés de P. Laín en el pensamiento de J. Ortega despertó la ocupación reflexiva en una época temprana en la vida y obra del catedrático de medicina. El ímpetu o entusiasmo, ya en 1941, fue avizorado por P. Laín como un elemento fundamental para introducirnos en la antropología orteguiana. Con posterioridad los conceptos más importantes de la filosofía de la razón vital serán estudiados y, hasta en

^{4º} La vocación ética es una búsqueda tan larga como la vida (...). Sabemos que estamos puestos en las manos de Dios". López Aranguren, J.L. (1983), *Ética*, p. 471. La *praxis* se sitúa en el horizonte de la providencia.

²⁸⁵ López Aranguren, J.L. (1959), *La ética de Ortega*, p. 62.

sus últimos libros usados como categorías para pensar el hombre (aunque junto a éstos hay también otros zubirianos, algunos marinianos, y es muy evidente la presencia de la ciencia contemporánea).

Pedro Laín Entralgo, como algunos otros autores, manifiesta con precisión la complejidad del ámbito vocacional (aunque no se desentiende de su necesaria condición de origen del sentido de la vida humana) y nuestra necesidad de dar razón de ella.: "Dejemos ahora a un lado los múltiples problemas antropológicos que la realidad de la vocación plantea -su constitución metafísica, su génesis, su conexión con las creencias personales, sus relaciones con la libertad y con la educación, etc.- y volvamos al tema del futuro. ¿Cómo tiene que estar constituida la existencia humana para que el futuro y el proyecto sean metafísica y psicológicamente necesarios?"

Siguiendo hasta alguna de las categorías para la comprensión del hombre, Pedro Laín Entralgo conecta la vocación con el ensimismamiento. Ya J. Ortega había establecido que el hombre puede entrar en sí mismo cuando deja de estar en lo otro/alter-ado. Es para el filósofo madrileño una necesidad del hombre y una oportunidad de la persona. Así lo recoge P. Laín Entralgo: "El hombre se ensimisma... (...) quedarse a solas consigo mismo".²⁸⁶

²⁸⁶ Laín Entralgo, P. (1996), *Idea del hombre*, Madrid: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, p. 24. José Ortega y Gasset en *Ensimismamiento y alteración* caracteriza una frente a otra estas dos posibilidades humanas, aunque como en otras ocasiones no agota las "posibilidades", sobre todo, del ensimismamiento. ¿Qué es necesario -aunque algo apunta X. Zubiri- que se dé en la experiencia del ensimismamiento para que tengamos la oportunidad de un acceso "privilegiado" a la vocación?, se pregunta Laín.

La vocación para P. Laín Entralgo acaba por comunicarse con cada quien que la descubre, a veces ayudado, sin programarlo, por otro, y sabemos que lo es porque nos lleva desvelando nuestra limitación local y temporaria ante lo que hemos de vivir como sujetos sin limitaciones: "Que en la vida de cualquier hombre pueden darse las grandes melodías de que habló Nietzsche, el regusto de eternidad que nombra Ortega o los instantes supremos de los análisis existenciales de Jaspers; esas fugaces situaciones de la existencia humana -éxtasis amorosos o estéticos,, fruición ante lo que vocacionalmente se ha creado -en las que no hay pasado ni futuro; en ellas el instante es eternidad, como dijo Goethe, y el sujeto, más allá del espacio y del tiempo, vive en el ámbito ilimitado del todo y el siempre"²⁸⁷

La cuestión desborda lo que aquí puede considerarse como un intento de justificación para la relación propuesta, sin embargo desde la filosofía orteguiana hay recursos para hacer un planteamiento inicial: ensimismarse no puede ser la pura reflexión o divagación emocional sino darle la oportunidad a lo que avanza y se manifiesta rotundo desde lo que no es "otra cosa" ni su residuo y que "no dice/habla", pero sí muestra su presencia del ser cierto -mi ser-, sin mediaciones, que "da miedo" por su perfección y por su realidad insobornable, porque casi no soy capaz de permanecer en su presencia, por su bondad sin medida humana, por su constancia-vivencia en los instantes ante el que estoy próximo de serenidad, plenitud, futuro, infinito... dimensión que no se experimenta en la vida común. No siempre está accesible -no puede provocar su manifestación a voluntad-, y en algunas ocasiones la alejo/tapo con cosas que transitan exigiendo atención en mi mente... ¿por qué?, ¿por qué cedo a lo transitorio, caduco?

Un texto de Pedro Laín Entralgo en el que cita a X. Zubiri, nos lleva mucho más allá de lo que en otros textos acepta o se atreve a mirar-pensar, dejándolo para otro "momento". La longitud del mismo hace conveniente incluirlo entre los anexos: Anexo nº 9.

²⁸⁷ Laín Entralgo, P. (1995), *Alma, cuerpo, persona*. Barcelona: Círculo de Lectores, p. 287.

¿Hay alguna "inmediata" relación entre vocación y educación o enseñanza en términos de Laín Entralgo? Sí, en la educación nos encontramos con un "lugar" propicio (es un

Esta vivencia "no común" y deseada, la de la felicidad de ser ha de dilucidarse en una visión personal o no es lo que nos dice que es o... hay una conversión a ella un salto, aceptamos lo que es: "Una pregunta surge con fuerza: la vivencia de felicidad, intensa y fulgurante, el éxtasis del amor sexual, suave en el logro vocacional y en la convivencia amistosa bien lograda, ¿que en realidad, la trampa que nos tiende una vida absurda en sí misma, o la prenda de que, en el mundo o donde sea, es posible alcanzar una felicidad plenaria y definitiva?. Consciente o inconscientemente, y cada uno desde su vida personal, todos los hombres dan su personal respuesta".²⁸⁸

logro...) para el "aparecer" de la vocación. Un texto biográfico es la confirmación en el catedrático turolense: en el anexo nº 10, en un texto amplio pero interesante, podemos leer su vivencia de las dos vocaciones, la del alumno y la propia.

Para el catedrático de Historia de la Medicina el rol del maestro que sabe de la realidad propia de cada ser personal, esto es, de su condición de ser vocacionado, asumirá dos modalidades de acción:

- a) el que ayuda a que el discípulo vaya realizando su vocación personal y construyendo su obra propia
- b) el incitador: promueve y pone en marcha esa vocación y abre la mente del discípulo a posibilidades que acaso él no habría podido descubrir por sí mismo.

Hay una antropología filosófica de la educación en J. Ortega, ésta es la tesis, y es confirmada por sus discípulos atentos a su filosofía y a la educación (incluso desde la práctica, como lo es en el caso de P. Laín Entralgo), y hay una llamada a una concepción de la educación radicalmente otra que la que hoy se ha impuesto: "Una pedagogía humanamente correcta [luego... antropología] exige tener en cuenta la individualidad del educando (sus talentos) y la orientación de su vida (su real o posible vocación). Si el docente no cumple este requisito, como la masificación de la enseñanza tantas veces impone, la educación queda en el mejor de los casos reducida a la pura técnica de enseñar aritmética o gramática, y el discente a la condición de mero instrumento de una acción más adiestradora que propiamente educativa". Laín Entralgo, P. (1993), *Crear, esperar, amar*. Barcelona: Círculo de Lectores, p. 204.

²⁸⁸ *Ibíd.*, p. 236.

Sin embargo, la experiencia vocacional no está garantizada para todos, y no es unívoca (aunque algunos de los términos utilizados para sostener esta pluralidad de situaciones, no sean muy "congruentes" con la vocación: claridad y distinción...): "Es evidente que de manera clara y distinta no todos los hombres tienen una vocación personal; se limitan a vivir como si tuvieran la de hombre y a aceptar sin vocación, acaso con disgusto, la profesión que les ha tocado en suerte o que más pasiva que vocacionalmente se han visto en el trance de elegir.

Y no menos evidente, que no son pocas las personas -me limitaré a citar tres eminentes-: Unamuno, Ortega y Marañón en cuya vida la vocación no fue única".²⁸⁹

Pedro Laín va perfilando el concepto de vocación desde varias perspectivas contemporáneas: J. Ortega como origen y en su órbita Zubiri y Marías y como referencia alemana, M. Heidegger.²⁹⁰

De J. Ortega recoge: el carácter que manifiestan las acciones que realizamos de una fidelidad al yo insobornable; de X, Zubiri: la realización progresiva en la dialéctica con la realidad de la vocación; de J. Marías: la diferencia esencial entre quien se es y que se es; de M. Heidegger: el cuidado de sí como ser uno mismo a lo que estamos vocados

La vocación que nos presenta Pedro Laín Entralgo es múltiple al incluir las características que otros autores han descrito en su

²⁸⁹ Laín Entralgo P. (1996), *Ser y conducta del hombre*. Madrid: Taurus, p. 24.

²⁹⁰ Pedro Laín Entralgo desarrolla estas ideas en dos libros capitales: Laín Entralgo P. (1999), *¿Qué es el hombre? Evolución y sentido de la vida*. Oviedo: Nobel, y Laín Entralgo P. (1996), *Idea del hombre*.

aproximación a ella: “Aceptando esa concordante idea de la vocación como [voz que señala lo que uno debe hacer para ser auténticamente él mismo], y dejando nuevamente planteada la ineludible interrogación metafísica acerca de la procedencia de esa secreta voz, yo me atrevo a ver en ella lo siguiente:

La vocación del hombre, una llamada a la aceptación de la condición humana, con sus dotes y sus limitaciones (...).

La vocación de ser un modo de ser hombre. La cual se cumple aceptando el que a uno le ha tocado ser, luchando por ser de otro modo (se refiere a vivir...) o sintiéndose interiormente llamado al ejercicio de tal o cual profesión. (...)

La vocación de ejercitar personalmente el modo de ser elegido: ser original y eminentemente, en la medida que se pueda (la “profesión”) que uno quiere ser (...).²⁹¹

²⁹¹ Laín Entralgo, P. (1996), *Idea del hombre*, p. 46.

En un texto publicado en una fecha muy próxima P. Laín Entralgo vuelve a enfrentarse a la vocación para intentar ampliar su descripción, para ganar precisión: “Cuando en soledad [soledad, ensimismarse e intimidad - mismidad son condición recurrente para cualquier aproximación a la vocación o fondo insobornable, como parece preferir Laín] me veo a mí mismo, pronto descubro que en mi vida hay uno o varios caminos por los cuales yo soy más yo mismo que por los restantes, soy más auténticamente el que debo ser. Y puesto que eso sucede como si en mi intimidad se oyese una voz, no es extraño que haya sido llamada vocación esta esencial nota de mi realidad, en tanto que humana (...) ser en plenitud persona humana consiste en poder decir simultáneamente yo sé lo que soy y -como Don Quijote, pero sin jactancia- yo sé quién soy. Laín Entralgo, P. (1995), *Alma, cuerpo, persona*, pp. 167-170. Sin “jactancia” pero con ambición. Esto es lo que descubre P. Laín en todo vocacionado en un texto que, aunque se refiere al magisterio, puede extenderse a cualquier otro contenido vocacional: “Busca maestro quien siente dentro de sí el imperativo de una vocación (...) y según ella ha comenzado a hacer su vida. ¿Con qué meta? Por su contenido, con la que de la índole de su

Usando un procedimiento orteguiano para describir la vocación, hacer la biografía de la vocación en un personaje conocido de nuestra historia, en este caso de Santiago Ramón y Cajal²⁹², Pedro Laín Entralgo hizo también algunas precisiones que perfilan mucho más su recepción de la vocación: con la vocación buscamos nuestra perfección entendida como ser algo más, esperando (con esperanza) lograrlo, es decir, hacerlo, vivirlo. Pedro Laín Entralgo es rotundo -ontológicamente rotundo- con la vocación: “No sólo vivimos personalmente en el cumplimiento de nuestra vocación; en cuanto personas, vivimos también de ese cumplimiento. (...) La vocación es el cauce de la creación humana y la forma expresa de su esencial gratuidad (...) sólo en el quehacer que se siente vocado alcanzará un individuo humano el sumo nivel de su posible entidad propia. (...) Para mí es máximamente real aquello en que yo me ejercito cuando

vocación le señale (...). Por su nivel, con la más alta que en el cumplimiento de la vocación pueda alcanzarse. (...) Y por una suerte de necesidad esencial, la vocación lleva consigo la ambición”. *Ibid.*, p. 368.

²⁹² [El caso Cajal como ejemplo]. “Él se propuso objetivos adecuados a su capacidad y a sus recursos, dirigió a la realidad preguntas viables. (...) Con ellos, ¿qué buscaba, qué pretendía Cajal? Por supuesto, saber algo nuevo. Pero, en última instancia, alcanzar una situación y un estado de su propio ser más perfectos, más acabados, más altos. Buscaba, en suma, su propia perfección, y con ella la relativa felicidad de [ser algo más] (...). Todo lo demás era consecutivo a este radical propósito. (...) [ser más] equivale a realizarse más acabadamente a sí mismo cumpliendo más depuradamente la propia vocación. (...) a diferencia de ellos [los animales] y de todos los restantes animales, el hombre se mueve en su vida hacia el logro o hacia el malogro de su vocación personal. (...) Preguntando, el hombre pretende ser algo de lo que quiere y puede ser. Este texto también apareció en Laín Entralgo, P. (1958) *La espera y la esperanza*, Madrid: Revista de Occidente, p. 511.

existo cumpliendo mi vocación; todo lo demás me parece un poco fantasmal, salvo si choca conmigo.”²⁹³

Al acercarse a esa coincidencia consigo mismo, ese quehacer desvela la vocación que es la ocupación personal del sumo bien. Esto es lo que el hombre espera, afirma P. Laín, y recogiendo una pregunta de J. Ortega ante una incitación-provocación de P. Morand ante la “pérdida de sentido”, suscribe/pregunta: “¿No es la función primaria y más esencial de la vida la expectativa, y su más visceral órgano la esperanza?”²⁹⁴

3. 1. 3. La Escuela de Barcelona.

No existe una “razón suficiente” para dedicar a la cuestión de la existencia y consistencia de esta Escuela de Barcelona un espacio mayor que una pequeña alusión a su condición auxiliar. En Barcelona algunos autores (filósofos y pedagogos) recibieron, unos más que otros, contaminación orteguiana, y esto se constata en su reflexión sobre la vocación, que como se ha sostenido en este texto es un concepto crucial en la filosofía, antropología y concepción educativa del filósofo de la razón vital. Así, a todos aquellos autores que desarrollaron su vida como pensadores y profesores universitarios fundamentalmente en Barcelona hasta 1.939, y que, como se constata fácilmente en sus obras tienen presencia orteguiana se ha decidido, aunque sin ningún consenso explícito de la comunidad de filósofos y pedagogos denominados Escuela

²⁹³ Laín Entralgo, P. (1978), *Antropología de la esperanza*. Barcelona: Labor, p. 136.

²⁹⁴ *Ibíd.*, p. 197.

de Barcelona. Uno de sus “miembros” escribió: “Ya sé que no hay una Escuela de Barcelona (me refiero a una Escuela filosófica). Sin embargo, se habla de esta Escuela, se ha escrito sobre ella y sobre sus componentes”²⁹⁵.

La inclusión de Jaume Serra Hunter y Tomás Carrera y Artau en la Escuela de Barcelona puede ser una cuestión de crítica histórica, sin embargo, ésta no es suficiente razón para que la abordemos aquí. Estos dos filósofos catalanes son los mayores de un establecimiento docente la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, que verá en los años 20 y, sobre todo en los 30, aparecer una nueva generación de “próximos a Ortega”. Destacaron dos de ellos: J. Xirau y E. Nicol. Más adelante, después de la guerra civil en continuidad discipular relativa, encontraremos a J. Ferrater Mora y J. D. García Bacca.²⁹⁶

²⁹⁵ Nicol, E. (1961), *El problema de la filosofía hispánica*. Madrid: Tecnos, p. 165.

²⁹⁶ La preocupación educativa por la persona podemos verla en algún texto de Jaume Serra y nos va a ser fácil relacionarla con alguno de sus “discípulos”, J. Xirau, en textos que fundamentan una concepción pedagógica de raíz orteguiana: “*No hi ha educació que menys es presti a una nomologia rígida com l'educació de la personalitat. Alló que és irreductible als factors ambientals i que constitueix el fons imponderable de cada individu, manca sovint de reactus apropiats; la mateixa paraula jo, en tota la seva complexitat, complexitat més gran com més s'analitza el seu contingut, es una prova febaent de la nostra tesi*” Serra Hunter, J. (1985), *Problemes de la vida contemporània*. Barcelona: Columna, p. 51. [Traducción: No hay educación que menos se preste a la nomología rígida como la educación de la personalidad. Lo que es irreductible a los factores ambientales y que constituye el fondo imponderable de cada individuo, le faltan a menudo los reactivos apropiados; la misma palabra yo, en toda su complejidad, complejidad más grande cuanto más se analiza su contenido, es una prueba fehaciente de nuestra tesis.]

a. Joaquín Xirau

La relación de la filosofía y la pedagogía con raíces orteguianas adquiere en J. Xirau una formulación más amplia que en ningún otro autor²⁹⁷. Es aquí muy conveniente citar unas palabras de un discípulo directo: “*sense exagerar massa, que tota la seva reflexió filosòfica tendeix a ser una filosofia de l'educació*”.²⁹⁸ [Traducción: sin exagerar mucho, toda su reflexión filosófica tiende a ser una filosofía de la educación].

El personalismo de J. Xirau es orteguiano, los textos son inequívocos: “La naturaleza racional es, en último término, una abstracción. Hay que realizar la propia naturaleza. Pero ésta se manifiesta en cada hombre de una manera peculiar. *Cada individuo tiene una esencia personal profunda, irreductible, que le impone una norma*

²⁹⁷ Esta relación fructífera ya era conocida por muchos de sus contemporáneos: “Es Joaquín Xirau profesor de la Universidad de Barcelona, y discípulo de Ortega y Gasset, en el mejor sentido de la palabra, que ha encontrado en la cátedra de su maestro ayuda y estímulo para pensar. Quiero decir que Ortega y Gasset no le ha apartado de su natural inclinación, sino que, por el contrario, le ha confirmado y alentado en ella”. Xirau, J. (1998-1999), *Obras completas*, Madrid-Barcelona: FCM-Anthropos, p. XLVI.

²⁹⁸ Siguan, M. (1981), *La psicología a Catalunya*. Barcelona, Ed. 62.

Una nota biográfica propia: a pesar de haber sido alumno de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Barcelona (en aquel momento curricular el primer curso de Filosofía, Psicología y Pedagogía o Ciencias de la educación era común) no llegué a conocer directamente al profesor Miguel Siguan. La oportunidad (*kairos*) de haber conocido-conectado con aquella pedagogía orteguiana no se produjo; a los 18 años no se aprovechan las oportunidades. La cita es de 1981 y mi primer contacto limitado con la Pedagogía se redujo a un curso introductorio. Hasta mucho más adelante no he podido entrar en contacto con esta posibilidad orteguiano-catalana; nadie me transmitió esta realidad, limitada en el tiempo, en ninguno de los períodos -dos- de formación en Filosofía y en Pedagogía.

personal. En su realidad compleja hay, bajo las manifestaciones superficiales y accidentales, una originalidad personal, inconfundible, que le otorga un papel en la vida y una función en el cosmos. Entre las múltiples cosas que puede ser, hay una esencial y definitoria. Pero esta propia peculiaridad, y la necesidad de su afirmación, son para la consciencia un problema: el gran problema del propio destino. Consciencia es perplejidad...²⁹⁹.

El artículo continúa en dirección a determinar cómo ha de ser la educación: la educación es vocacional. Joaquín Xirau escribe este artículo en 1932, cuando comienza la “segunda navegación” orteguiana. Cuando aparece *Pidiendo un Goethe desde dentro*, la conexión entre maestro y discípulo, entre filosofía y pedagogía orteguianas no puede ser más estrecha. La selección de los párrafos más importantes y reveladores se ha llevado a los anexos de este capítulo por su longitud (Anexo, texto nº 11). Hay un continuo orteguismo sistemático entre educación, vocación y libertad.

Como J. Ortega, J. Xirau no pretende conformar las “almas” ni los roles que la sociedad pretende adjudicar a cada individuo. Aparece como

²⁹⁹ Siguan, M. (1981), *La psicología a Catalunya*, pp. XXXIII-XXXIV, es un texto que cita un artículo de J. Xirau, “El concepte de llibertat i el problema de l’educación”. El subrayado es nuestro. La frase es rotunda, esencial para una antropología filosófica de la educación raciovitalista/ orteguiana/ personalista: la educación es personal, es, en definitiva, autoeducación... apoyada, ayudada por el pedagogo. En un artículo publicado en 1940 y recogido en sus *Obras Completas*, J. Xirau vuelve a oponer la normatividad de la vocación (la mismidad de la persona) en una frase breve pero rotunda: “En la vocación se halla la propia ley y en su cumplimiento la afirmación de la libertad y la personalidad”. Xirau, J. (1998-1999), *Obras completas*, p. 465.

en su maestro el amor como instrumento para la vida mejor pero propia, vocacionada: *“El mestre no pot ni ha d’estimar. La seva missió és més aviat la contraria. No pot estimar, sinó enamorar, suscitar en el deixeble l’atracció i l’amor que promovem sempre les realitats superiors i aconseguir, amb això, el seu enlaixament a valors cada dia més alts. (...) La mirada amorosa salva tot allò que toca.”*³⁰⁰ [Traducción: El maestro no puede ni ha de amar. Su misión es más bien la contraria. No puede amar, sino enamorar, suscitar en el discípulo la atracción y el amor que siempre promueven las realidades superiores, y conseguir, con eso, el despegue hacia valores cada día más altos.(...) La mirada amorosa salva todo aquello que toca]. Esta salvación es personal, de la persona y para la persona: *“L’actitut amorosa és la que permet al mestre de descobrir les potencialitats úniques del deixeble; de cada deixeble concret i la manera d’ajudar-lo a trobar el seu propi camí, aquell que ha de portar-lo a realitzar aquelles possibilitats intransferibles. (...) [y el alumno] contempli amorosament la realitat i descobreixi noves dimensions en la seva vida”*.³⁰¹ [Traducción: La actitud amorosa es la que permite al maestro descubrir las potencialidades únicas del discípulo, de cada discípulo concreto y la manera de ayudarlo a encontrar su propio camino, aquel que ha de llevarlo a realizar estas posibilidades intransferibles.]

El discípulo no se somete al maestro porque ha de ser auténtico, ha de seguir su vocación, su vida le llama a la condición heroica, a la

³⁰⁰ Xirau, J. (1998-1999), *Obras completas*, pp. 60-61. Y escribirá en otro momento: “La educación es una empresa de salvación”. O. C., II, p. 465.

³⁰¹ Xirau, J. (1998-1999), *Obras completas*, p. XLIII.

felicidad y a la salud espiritual.³⁰² J. Xirau llega a la filosofía de la educación, como dijo el Dr. Siguan: *“la vocació es l’afirmació de la propia peculiaritat, l’esforç de l’esser a perseverar en l’esser (Spinoza).”*³⁰³ [Traducción: la vocación es la afirmación de la propia peculiaridad, el esfuerzo del ser por perseverar en el ser].

La Facultad de Filosofía en su sección de Pedagogía, especialmente, la conformará J. Xirau vocacionalmente, la filosofía de la educación vocacional como práctica histórica que se propone:

³⁰² En 1940 J. Xirau escribe: “Mi personalidad no es algo hecho y derecho. No soy lo que soy. Soy lo que llego a ser. No es mi ser algo completo y acabado sino eterna perplejidad, lucha y conquista, consagración y entrega, proyecto y trayectoria (...). Así, en nuestro tránsito por el mundo nos ajustamos a los imperativos de nuestra vocación o nos apartamos en mayor o menor medida de ellos. (...) Sólo quien se estima es capaz de la heroicidad silenciosa que la fidelidad a sí mismo supone”. Xirau, J. (1998-1999), *Obras completas*, p. 249. Esta opción por sí mismo –por la realidad personal de la condición humana_ era presentada como “salud” auténtica en el año 1932: *“Només amb la propia vocació es possible trobar la llibertat, la joia i la salut espiritual. (...) Hi ha un pecat, el mes grau dels pecats: el pecat de la inautenticitat.”* Ibíd., II, p. 398. [Traducción: Sólo con la propia vocación es posible encontrar la libertad, la alegría y la salud espiritual].

³⁰³ Xirau, J. (1986), *Pedagogia i vida*, Vic: Eumo editorial, p. 21.

La filosofía de la educación y el sujeto de la educación son llevados hasta su máxima expresión, J. Xirau en estos textos es un entusiasta ontológico, cuya máxima expresión podemos leer en el siguiente texto. *“Es una nova forma de posar-se al servei de Deu. Cada consciència té el seu camí. A través de los objectes cal que trobi la tasca que li pertoca. D’aquí un sentit lluminós de comprensió, de reverència i de profunda tolerancia. (...) Només essent autènticament un mateix, es possible de posar-se al servei de quelcom, complir el propi destí i adquirir, per tant, un sentit universal, únic i intransferible: un sentit d’eternitat”.* Ibíd., p. 22.

a. Ayudar a los fundamentos: “Previa a esta estructura fundamental, la Facultad debe ofrecer una formación espiritual concreta de acuerdo con la vocación individual”.³⁰⁴

b. Ofrecer un curriculum personalizado-vocacional: “El alumno tiene a su disposición una lista de cursos aquellos que permite dar la competencia de los profesores, del mismo modo que dispone de libros y lugares de descanso. Puede escogerlos, aconsejado por sus tutores y por la Facultad en pleno, según las exigencias de su vocación”.³⁰⁵

b. Eduardo Nicol

Uno de los autores que más explícitamente trata de “corregir” a J. Ortega en el concepto de vocación es E. Nicol. Para el filósofo catalán hay una dificultad en la comprensión de este concepto si lo definimos como el “primer Ortega”. Ve en el propio J. Ortega una evolución superadora de esta dificultad, cuando entra en una posición historicista en su libro *Historia como sistema* al rechazar, según afirma E. Nicol, la existencia de un único proyecto personal en cada uno de nosotros.³⁰⁶

³⁰⁴ Xirau, J. (1998-1999), *Obras completas*, II, p. 458.

³⁰⁵ *Ibíd.*, p. 457.

³⁰⁶ El texto más claro de esta corrección y “autocorrección” es el siguiente: “Las confusiones de este planteamiento pueden desvanecerse cuando distinguimos entre vocación humana y las vocaciones particulares de los hombres. Por vocación humana debe entenderse el carácter vocacional del ser: el hecho de que el hombre está constituido de tal modo que tiene que existir vocacionalmente. Pero el desenvolvimiento histórico de este ser consiste fundamentalmente en la actualización de ciertas aptitudes o capacidades inherentes; de suerte que su ser se va formando a medida que el hombre descubre en sí mismo, por así decirlo, nuevas potencias de ser hombre. (...) las

Eduardo Nicol define su concepto de vocación desde J. Ortega ayudándose en otros autores positiva y contradictoriamente:

- Frente al ser para la muerte o la nada de M. Heidegger, se preguntará: “¿No habrá acaso una vocación de la vida, igualmente auténtica? ¿No es acaso la vida esencialmente vocación?”³⁰⁷.

- Ve una respuesta a estas preguntas en una cuarteta de S. Juan de la Cruz: “En esta cuarteta (...) está expresada la intención de porvenir de la existencia humana: la vocación de la vida, que es el afán de ser. (...) Somos todos los humanos cuidadosos de nuestro ser, y por ello anhelantes de futuro. (...) pero lo más ruin, angosto y angustioso es renunciar al cuidado mismo.”³⁰⁸

capacidades... es el destino. (...) No hay proyectos prefijados (...) frente a Ortega, que propone –dice– “un proyecto, concreto, aunque puramente ideal, y posible aunque forzoso”. Nicol, E. (1981), *Historicismo y existencialismo*. México: FCE, pp. 372-374.

³⁰⁷ Nicol, E. (1953), *La vocación humana*. México: El Colegio de México, p. 27.

³⁰⁸ *Ibíd.*, p. 9. El tema de la vocación en la Escuela de Barcelona es también esencial. Las palabras de J. Xirau dirigidas a E. Nicol en su homenaje por el 80 aniversario de este último en 1988 son inequívocas: “Bien, está usted *condenado a ser libre* -buena expresión de aquel filósofo que, por otro lado, no siempre admiro. Y esta libertad tiene un nombre, un nombre que usted le ha dado. Se llama *vocación*. (...) para mí, una de las nociones esenciales sobre la que usted ha escrito siempre es la *vocación*. (...) Usted escribía (...). La vocación no es vocación hacia la nada, como lo era en el primer Heidegger; es sobre todo, vocación hacia la vida, más aún la vida misma es vocación y lo es esencialmente. Nicol, E. (1988), *Eduard Nicol. Semblanza d'un filòsof*. Barcelona, Acta Quadexus – Fundació per a les idees i les arts, pp. 55-56. La respuesta de E. Nicol es también contundente por vocacional: “Porque tan ardiente ha sido mi vocación que siempre me ha costado gran esfuerzo sentirme satisfecho...”. *Ibíd.*, p. 68. La vocación filosófica de E. Nicol y todo lo que ha pensado y escrito sobre ella exigiría una atención demasiado específica para los objetivos de esta tesis. Algunos textos del libro de Nicol, E. (1977), *La idea del hombre*. México: FCE, nos acercan a la vocación que es la

La vocación, nos dice de forma reiterativa E. Nicol, para “curarse” de la univocidad orteguiana, ha de ser una vocación particular, incluso, insiste en el concepto de profesión como realidad cierta de la vocación. (ver Anexo, texto nº 12). Esta dualidad conflictiva y mutuamente excluyente, aunque E. Nicol intenta cohesionarla una a una mutuamente, acaba reconociendo su imposibilidad, en aquella vocación/profesión que es su vida, “representativa”/ejecutiva: “Pero hay vocaciones profesionales que requieren una respuesta cabal a la vocación de la vida (...). En estos casos, la vocación de la vida y la vocación profesional se confunden de tal modo que todo acto resulta en verdad profesional. Tal es la vocación del filósofo (...). Si, por hacerse demasiado técnica, despega la filosofía de ese suelo vital... [una forma de vida] se reduce a un oficio que no empeña la vocación del ser completo, y que puede cambiarse por otro cualquiera que no vale ni más ni menos”.³⁰⁹

Como J. L. López Aranguren, E. Nicol introduce el “*ethos*” desde una perspectiva antropológico-moral, la vocación y la profesión tiene su *ethos*³¹⁰. Las normas están implícitas, y la propia acción es adecuada (ética) cuando se realiza con propiedad (ver Anexo, texto nº 13).

filosofía para un filósofo, desde su origen griego (ver por ejemplo las pp. 230, 279, 384, 408, 411 y 416).

³⁰⁹ *Ibíd.*, p. 11

³¹⁰ El texto más claro donde expone esta relación es el siguiente: “Cada vocación y profesión tiene su “*ethos*” propio. Pero el “*ethos*” no es un sistema convencional de normas que regulan el ejercicio profesional. Las normas, si acaso, llegan a formularse cuando se tiene conciencia de que el “*ethos*” es algo intrínseco a ese ejercicio; de tal suerte que, sin saber lo que es el “*ethos*”, ni haber reflexionado sobre ninguna regulación

Hay algunas cuestiones que E. Nicol abre para esta corrección orteguiana que provocan alguna distorsión esencial. Opone como realidades antagónicas la autenticidad/ necesidad/ vocación propia -una- y la libertad del proyectar, de las potencias y de las vocaciones. La vocación tendrá que proyectarse sobre “lo que hay y han hecho otros antes”, pero no es “proyecto concreto”, es un afán de vivir según “se es” y, claro, hay que ser y hacer y hacer-se en el hacer en/con las condiciones de este mundo (no hay otro...), pero no se puede reducir la vocación que dice nuestro ser para vivirlo con lo que se encuentra fuera. Cumplir – vivirla- nuestra vocación es –necesariamente- proyectarse y también hacer proyecto/s, pero no es mi yo/mismidad/vocación lo que me ocurrirá/haré... después. Mi vocación tendrá que hacer-se y será vocación realizada cuando encuentre facilidades para vivirse y no para satisfacer un esquema moral de vocación-profesión tipológicamente establecida... aunque individualizada.³¹¹

expresa, a cada cual le basta hacer bien su oficio para mantener condición ética”. Nicol, E. (1961), *El problema de la filosofía hispánica*, p. 9.

³¹¹ E. Nicol en *Historicismo y existencialismo* rechaza ese “primer” concepto de vocación orteguiana también como “ideal” (de idea o mentefactura, i-realizable o irreal). Sin embargo, no es “un (1) proyecto, es mi proyecto y es mi proyecto cuando soy auténtico, y tampoco es ideal en ninguno de los dos sentidos posibles, ni producto “literario-irresponsable” de mi cogitación, ni proyecto “perfecto-mervelleuse”, el proyecto es interpretación vocacionada de la realidad, es un acto/s de mi yo/mismidad/vocación por el que en mi vida (en ella) soy, y no hay instrumento para objetivarle si con ello se pide medida, caracterización discreta por notas, etc. -porque yo no soy el proyecto y tampoco lo que será, una vez en la circunstancia como realidad histórico-objetiva. Vivir exige decidirse desde mí mismo y la vida concreta que tendré necesita elegir un programa (imaginario); viviré en el programa porque necesito de la circunstancia: en él, yo. Vivir sólo es posible “fusionando” -no confundiendo- yo mismo/vocación, programa y

c. José Ferrater Mora.

J. Ferrater Mora forma parte, en el exilio, de la tercera generación de la Escuela de Barcelona.

El filósofo catalán constata la presencia de la vocación en J. Ortega como un núcleo fundamental de su filosofía de la vida humana, que “matizará” entre “categorías” orteguianas y no orteguianas:

a. En lenguaje orteguiano: “...la vida humana es un proyecto vital, un programa vital, expresiones que hasta cierto punto, son equivalentes a las ya citadas de vocación y destino.”³¹²

En otros lugares relacionará yo íntimo, nuestro “llamado”, nuestra vocación y nuestro “destino”, para destacar algunos aspectos en los cuales J. Ortega había caracterizado la vocación como específicamente individual: “Es un destino estrictamente individual. Ciertamente que todos los destinos humanos poseen el mismo grado de particularidad. Pero todas las “vocaciones” humanas son intransferibles”³¹³.

circunstancias. Como ya hemos recordado con las propias palabras de E. Nicol en *La idea del hombre*, por su vocación y no por esta u otra concreción programática, nunca ha sido fácil... lograr la propia satisfacción vocacional, quizá porque no puede “fácilmente” objetivarse, proyectarse, a lo otro que no es ella, el mundo o la circunstancia, necesaria para vivir pero otra. En (1957) *Metafísica de la expresión*. México: FCE, incluye a la “voz de nuestros semejantes” como causa, contribución para la elección vocacional. Esta experiencia nos abre las posibilidades de una elección vocacional inédita desde esas voces “llamativas”.

³¹² Ferrater Mora, J. (1958), en nota nº 31 a pie de página en López Aranguren, J.L. (1958), *La ética de Ortega*, p. 36.

³¹³ Ferrater Mora, J. (1958), *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Barcelona: Seix Barral, p. 101.

b. Hace una crítica a J. Ortega desde un historicismo estricto: “Este quien ha sido buscado de varias maneras. Se ha dicho que es la irreductible autenticidad, el último llamado, el irrevocable destino. Y se ha agregado que podemos ser o no fieles a ese fondo insobornable de nosotros mismos. La solución es bonita. No es, sin embargo, eficaz. Porque hacer del quien lo auténticamente propio es dar una definición meramente nominal de la expresión “uno mismo”. Equivale a decir que uno es (en el fondo) lo que (en el fondo) es. De ello no se sacan consecuencias. No sólo consecuencias morales, más tampoco ontológicas”.³¹⁴ Por eso, José Ferrater Mora propone una noción “historicista” con un término personalista, “la noción de persona (...) En buena parte sí (...) la que aquí propongo subraya hasta el máximo los componentes personales llamados historia, experiencia y drama (...). La persona humana será, así, una sustancia individual de naturaleza histórica”.³¹⁵ En este texto es evidente el “cambio de marcha” en el que el filósofo barcelonés había incurrido.

Para José Ferrater Mora hay una “perspectiva interpretativa” en la que hay que situarse para determinar el significado de la vocación, la de la ontología: “Sea cual fuere la posición que se adopte convendrá, empero, tener en cuenta que toda discusión con Ortega al respecto

³¹⁴ Ferrater Mora, J. (1967), *Obras selectas de J. Ferrater Mora*. Madrid: Revista de Occidente Madrid, pp. 423-4.

³¹⁵ *Ibíd.*, p. 424.

deberá situarse en el mismo terreno en el cual el filósofo se colocaba. (...) el metafísico; tal vez habría que añadir, el ontológico”.³¹⁶

d. Juan David García Bacca.

Juan David García Bacca es otro de los orteguianos de esa “tercera generación” de la Escuela de Barcelona que se acercó al significado fuerte de la vocación en J. Ortega. En García Bacca podemos encontrar una personal recepción del concepto de vocación y su adscripción a cierto personalismo, aunque solo sea en algún momento de su biografía.

a. Para García Bacca la vocación ha de abrirse paso entre las “excesivas voces” que nos dificultan y velan nuestro propio yo. Y es posible lograrlo porque J. Ortega que es para él un prototipo lo consiguió: “Porque de Mí nadie entiende, ni puede entender más y mejor que Yo. Mas en este terreno no se aventuran nunca los vociferantes. Nada de que planteemos ese de quien soy yo. Pues los únicos capacitados, por esencia, para responderlo somos nosotros. Yo. No nos dejan que oigamos la voz del yo. Nuestra vocación. Ortega ha sido uno de los pocos mortales, y de los poquísimos españoles -de España, tierra de vociferantes- que consiguió hacer callar un momento a todo gritón entrometido, para intentar oír quién era él. Y se dejó oír su yo. Le dio

³¹⁶ *Ibíd.*, p. 165.

voces, de él a él. Le descubrió su vocación. “Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas”.³¹⁷

b. En 1955 -año en el que muere J. Ortega y Gasset- García Bacca usaba un concepto fundamental en una antropología de vocación, la persona: “Todos nosotros (...) tenemos, cuando menos en propósito, el plan de ser yo en estado de persona”.³¹⁸

3. 2. Otros estudiosos orteguianos.

Como es evidente para cualquiera que se asome a la producción bibliográfica sobre la obra de J. Ortega y Gasset, la magnitud de los títulos tanto libros como artículos en revistas y periódicos, es difícilmente abarcable para un análisis crítico que pudiera considerar todas las aportaciones con una mínima relevancia o bien general o particular para nuestro tema.

Las dimensiones comunes de una Tesis evitan prolongar referencias que no significan especial novedad en la recepción e interpretación de la obra orteguiana. Por eso, vamos a centrar el estudio o reflexión sobre la vocación en J. Ortega en algunos de los más relevantes comentaristas actuales. La selección va a dejar fuera-por imperativo de espacio, especialmente- a algunos autores que han reflexionado y escrito

³¹⁷ García Bacca, J.D. (1958) “Pidiendo un Ortega desde dentro” en VV.AA., *Homenaje a Ortega y Gasset*. Caracas: Edima/U. Central de Venezuela, pp. 8-9.

³¹⁸ García Bacca, J.D. (1982), *Antropología filosófica contemporánea*. Barcelona: Anthropos, p. 96.

sobre J. Ortega durante un tiempo más o menos prolongado, aunque está en nuestra conciencia la relativa justificación de su ausencia.

Entre los muchos comentaristas, estudiosos, sobre J. Ortega hay que citar a Jaime de Salas, José Lasaga Medina, Ciriaco Morón Arroyo, Serafín Tabernero del Río, Pedro Cerezo, José Atencia, Vicente Cacho Viu, Inman Fox, Javier Fresnillo Núñez, Nelson Orringer, Antonio Regalado, Javier Zamora, José Luis Abellán, Manuel Mindán Manero, José Luis Molinero y Javier San Martín. La lista podría ampliarse aunque no acabaríamos de olvidar a otros muchos. Entre los autores citados algunos han escrito sobre la vocación, y aunque no es nuestra intención establecer ninguna gradación entre ellos, es del todo conveniente hacer una selección bien por su reiteración en el tema o por sus novedades/aportaciones hermenéuticas, para no omitir a nadie relevante por su reciente incidencia en el estudio de la vocación.

Así pues, con mayor o menor amplitud se presentan las reflexiones sobre la vocación elaboradas por: Serafín Tabernero del Río, Jaime de Salas, Antonio Regalado, Pedro Cerezo, Juan Padilla, J. L. Molinuevo, Javier Zamora, José Lasaga Medina y Javier San Martín.

a. Serafín Tabernero del Río

Nos propone este autor que prestemos atención a dos cuestiones fundamentales en la vocación.

a. Su radical importancia “moral” para poder ser quien podemos ser. Tras una cita de *Misión del bibliotecario*: “... más radical fondo, es la

vocación”,³¹⁹ dirá: “Aquí, en el texto inmediatamente anterior, no solamente habla Ortega de la necesidad que el hombre tiene de elegir su modelo de vida, sino del modo por el que tal elección se lleva a cabo: mediante la vocación. Y, dicho sea de paso, *es este tema, el de la vocación de cada cual, uno de los fundamentales en el pensamiento orteguiano.*”³²⁰ (Las cursivas son nuestras).

b. El contenido de la vocación. En un esquema en el inicio del capítulo V titulado “Estructura del hombre”, indica las notas características de éste, y en la tercera de ellas nos dice: El hombre, en consecuencia, es libre y lo es necesariamente; pero con ciertos límites:

- Tiene una determinada vocación, es decir, se siente llamado a la elección de determinada forma de vida.
- Motivo último de la vocación o llamada:
 - Las propias ideas
 - El fondo decisivo de nuestra individualidad, constituido por un sistema de valores nativos (espontaneidad).³²¹

b. Jaime de Salas

Este autor ha escrito sobre la vida y la obra de J. Ortega desde hace varias décadas, aunque es imposible, como se ha indicado antes, dar cuenta de muchas de las cuestiones abordadas por él.

³¹⁹ O.C. V, p. 350.

³²⁰ Tabernero del Río, S. (1993), *Filosofía y Educación en Ortega y Gasset*. Salamanca: P.U.P., p. 119.

³²¹ *Ibíd.*, p. 129.

Es interesante sin embargo dejar constancia de dos cuestiones importantes para seguir adentrándonos en la concepción orteguiana de la vocación que últimamente ha consignado en un libro en colaboración.

El origen o constitución de la vocación en la obra orteguiana: “Sin embargo se puede observar en la obra anterior [se refiere a *Pidiendo un Goethe desde dentro*] posiciones que desembocan en el concepto de vocación”.³²²

La relación de la vocación filosófica y la vida propia de cada quien: “Aunque la valoración de la vocación tiende a sustituir formas convencionales de jerarquización de las actividades del individuo, la identificación del propio Ortega con su condición de pensador otorga al pensamiento, y la claridad resultante de ella, un rango superior (...) pero en el pensamiento de Ortega la vocación intelectual afecta a la claridad con que el hombre ha de conducir su vida en general”.³²³

c. Antonio Regalado

Una de las cuestiones más difíciles de delimitar o connotar que surgen en la comprensión de la “naturaleza” de la vocación es presentada por Antonio Regalado en un texto de 1990. El “fondo” de la vocación interpretado como “conciencia” e inespecífica no es tampoco radicalmente novedoso -ver E. Nicol (Anexo, texto nº 14)-.

³²² De Salas, J., (2013), “Perspectiva y el método de salvación en Ortega”, en Zamora, J. (Ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, p. 239.

³²³ *Ibíd.* p. 245.

En una fecha posterior, en 2007, Regalado recupera varios de los conceptos de la filosofía orteguiana para volver a interpretar lo que subrayó años atrás: cómo la vocación es un ingrediente de una propensión a ser del hombre, sumándose a esa “posición” que hace de J. Ortega un historicista desde final de los años 30. “El concepto de biografía, eje esencial del proyecto filosófico de la razón histórica responde a la conciencia del carácter hermenéutico de la vida misma, y de la dinámica relación entre el hombre y su circunstancia, puesta en escena protagonizada por el juego entre vocación, carácter y azar”³²⁴.

d. Pedro Cerezo

El profesor Pedro Cerezo es desde 1984 un referente para cualquier aproximación a la obra orteguiana. En los últimos años, por lo menos desde 2007 con la publicación de su libro *Ortega en perspectiva*, es además un analista de la vocación necesario³²⁵.

En *La voluntad de aventura*, P. Cerezo refiere las relaciones, diversos “orígenes”, influencias que J. Ortega recibe y reformula para constituir su propio pensamiento³²⁶. En este se encuentra con la vocación y realiza su descripción y adscripción.

³²⁴ Regalado, A. (2007) *De la razón vital a la razón histórica: la hermenéutica de Ortega* en Lasaga, J. y otros (Eds.), *Ortega en pasado y en futuro*. Nueva Biblioteca. Madrid, p. 120.

³²⁵ Cerezo Galán, P. (Ed.) (2007), *Ortega en Perspectiva*. Madrid: Instituto de España.

³²⁶ Cerezo Galán, P. (1984), *La voluntad de aventura. Aproximación al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.

No es el lugar adecuado para hacer un análisis crítico de su posición, aquí sólo se van a resumir, las diversas caracterizaciones de la vocación.

En 1984 Pedro Cerezo dirige el “sentido” de la vocación hacia el ámbito de la práctica o ética, así cree encontrar el origen de este concepto en *El Espectador II*³²⁷, y lo califica de “primer atisbo de la idea de destino o vocación, que constituirá su alternativa moral al deber kantiano. Importa subrayar que este destino, a diferencia de Scheler, está ligado a una interpretación metafísica de la ética, esto es, a la condición ontológica propia de cada yo”³²⁸. Para apoyar su interpretación cita como apoyo a José Luis López Aranguren y su libro sobre *La ética de Ortega*.³²⁹

El apartado 4 del libro *La voluntad de aventura*, se dedica, como indica su título a “La vocación y el problema del yo”. La vocación como ideal de la vida personal, nos dice P. Cerezo, tiene una originalidad práctica. La idea fundamental de este libro es identificar la propuesta de la obra de J. Ortega con una voluntad heroica de querer ser sí mismo, ser por sí mismo, desde sí mismo para lograr una verdadera/auténtica existencia.

En 1984 le preocupa a P. Cerezo subrayar la naturaleza inmanentista de la vocación, por esto cree que para no caer en el esencialismo o un recurso a un arquetipo ontológico hay que identificar

³²⁷ *El Espectador II*, O.C. II, p. 270.

³²⁸ Cerezo Galán, P. (1984), *La voluntad de aventura*, p. 347.

³²⁹ López Aranguren, J.L. (1959), *La ética de Ortega*, pp. 41 y 42.

nietzscheanamente el ser con la voluntad de poder... y así también evitar cargar con ningún supuesto teológico/religioso.³³⁰

A partir del texto de 1984, Pedro Cerezo va realizando sucesivas precisiones sobre la vocación sin apartarse en demasía de su posición primera:

a. En 2007 insiste en la no “sobrenaturaleza” de la vocación, ni en su exclusiva condición moral: “La vocación no viene dictada desde la naturaleza o sobrenaturaleza, sino revelada como la verdad interior del yo. (...) Los deberes morales y genéricos, los deberes familiares, de status social o de la profesión, etc., quedan integrados en la vocación, y, por tanto, sometidos a un nuevo nivel de exigencia que para Ortega, en cuanto vital, es plusquamoral”.³³¹

b. En 2010 realiza algunas precisiones en un texto titulado “Las dimensiones de la vida en Ortega y Gasset” que parecen confirmar una

³³⁰ En ese Apartado 4 los argumentos para una perspectiva imanentista le llevan incluso a proponer un cambio -que no sería sólo terminológico- de vocación a reclamación: “El alcance más metafísico que ético de la idea de vocación se muestra, sobre todo, en el hecho de que constituye en Ortega una respuesta al problema del yo. Problema, tanto en sentido existencial, porque el yo es una tarea, como en el epistemológico, pues no hay ninguna evidencia, como pretendía Descartes, acerca de la realidad objetiva del yo.” Y pone como ejemplo un texto: *Sobre la leyenda de Goya*. Más adelante nos remite a Fichte y al yo como actividad (*Tathandlung*): “Esta es la matriz de la idea creacionista del yo por llamarla de alguna manera, vaciada en Ortega ya de su sentido ético originario como realización del deber o la ley moral, y reacuñada en clave metafísica como tener que ser. (...) A esta interna exigencia, Ortega la llama aquí reclamación (O. C. VII, p. 549), término que es un gran acierto expresivo, porque recoge mejor que el de “vocación” y sin sus connotaciones místico/religiosas, el doble carácter de llamada a ser y de requerimiento, al que uno se debe”. *Ibíd.*, pp. 356-364.

³³¹ Cerezo Galán, P., (Ed.) (2007), *Ortega en perspectiva*, pp. 47-48.

continuidad con una interpretación de la vocación no muy alejada de otros autores que insisten en la iniciativa proyectiva del sujeto³³²:

- Primera nota: “Ortega habla del destino como fatalidad, pero también del destino como vocación, que sería lo más afín a la *Bestimmung* alemana”³³³ (“determinación”).

- Segunda nota: “La vocación no responde a la pregunta qué soy yo, sino quién soy yo”³³⁴ (persona-“alguien”, no “algo”-cosa).

- Tercera nota: “Es de esta imaginación creadora de donde surge la vocación”³³⁵ (creatividad, auto-creación).

c. En 2011, aunque ya aparecen estas ideas en artículos y publicaciones desde 1989 hasta 2010, Pedro Cerezo publica un texto al que José Lasaga en la reseña publicada en la *Revista de Estudios Orteguianos*, califica (“en broma”) de vuelta a Ortega.

Pedro Cerezo en un artículo de 2009, adscribe la vocación en el estricto ámbito de la ética³³⁶. Una ética del deporte: “El deporte como vínculo del arte y de la ética, del esfuerzo libre y la vocación, del impulso

³³² Cerezo Galán, P. (2010), “Las dimensiones de la vida en Ortega y Gasset” en San Martín, J. y Domingo Moratalla, T. (Eds.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

³³³ *Ibíd.*, p. 41, nota 24.

³³⁴ *Ibíd.*, p. 42.

³³⁵ *Ibíd.*, p. 49.

³³⁶ Cerezo Galán, P. (2009), “La ética de la alegría creadora”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 18, pp. 127-170.

felicitarlo de juego y de la autodisciplina. El deporte como actitud doble, ético/estética y como símbolo de la vida humana”.³³⁷

d. En 2012 escribe: “La vocación es un imperativo formal de autorrealización en la verdad de sí mismo, pero, a la vez, envuelve un núcleo material de valor o una personalidad moral. [Sin embargo esta condición moral no parece suficiente para determinarnos a una decisión de vida...]”³³⁸

Volvemos así a enlazar con el magno y problemático tema de la vocación en Ortega. (...) Ante todo, ¿es racional o moral la vocación? E inmediatamente le surge a Pedro Cerezo la cuestión de la realidad de la vocación, de si eso que hago lo hago por vocación, es de la vocación. Se trata de saber si nuestro proyecto vital... responde a la medida interna de nuestra vocación o yo inexorable. La propuesta es “armonizar” las exigencias “del fondo de la vida social” para que nos determinemos a una cierta forma específica de vida y del poder y querer de hacerlo, esto es, ser uno concreto. La conjunción de estas dos dimensiones es una prueba de que la vida está encontrando su quicio, aquella razón de ser que se da a sí misma en su indigencia. Se la da a sí misma, como el legislador moral de la ley, en la medida en que la lleva incorporada en sí misma. Y el criterio para saber, más allá de toda razón práctica si se hace lo propio, es decir, si vamos siendo-viviendo, es plenamente orteguiano para Pedro Cerezo: la alegría creadora. En otros términos el sentido. De ahí que el

³³⁷ Cerezo Galán, P. (2011), *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, p. 226.

³³⁸ Cerezo Galán, P. (2012), “Páthos, ethos y logos”, en *Revista de Estudios Ortegaianos* nº 24, p. 101.

signo más inequívoco de estar llegando a ser lo que ya se es no sea otro que la alegría creadora.³³⁹

e. Juan Padilla

La reflexión sobre el tema de la vocación vuelve a aparecer, como ya hemos visto en otros autores, desde el paso del siglo, y sobre todo, desde 2005 a 2007, aunque no reconociendo su real significación antropológica, entre los análisis de la obra orteguiana.

Juan Padilla es un claro ejemplo de aquellos autores que ven la necesidad de volver a conceptos abandonados o sustituidos fundamentales para la comprensión de la obra orteguiana: la vocación es el más destacado.

La importancia de la vocación se basa en:

a. La constatación de su condición fundante: “Son muchos, en fin, los caminos abiertos, las regiones entrevistadas o someramente exploradas que esperan aún legítimo, efectivo poseedor. Piénsese en la idea de vocación, principio irrebasable y recurrente en Ortega, que reclama y aguarda su propia fenomenología”.³⁴⁰

³³⁹ Cerezo Galán, P. (2012), “Páthos, éthos, lógos”, pp. 87-107; pp. 101-106.

³⁴⁰ Padilla, J. (2007), *Ortega y Gasset en continuidad. Sobre la Escuela de Madrid*. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 44. Ya había escrito anteriormente: “Y sobre todas esas forzosidades se asienta, o mejor, surge en medio de todas ellas, esa otra forzosidad *sui generis* que es la vocación.”). Padilla, J. (2005), “La función biológica de los arquetipos. A propósito de *Mirabeau o el político*”, en San Martín, J. y Lasaga, J. (Eds.), *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 65-72.

b. Los determinantes de la vocación para la vida personal:

- Opción radical: “Es el proyecto o proyectos que constituyen la vocación, que es en cada caso necesaria, que no se elige sino que, como en el enamoramiento, se acepta o no, se consiente o no”³⁴¹.

- Seguimiento o fidelidad: “Lo que más íntimamente revela el quién de una persona, según Ortega, es, primero su vocación y, segundo, el grado y modo de su fidelidad a ella”³⁴².

- Circunstancialidad: “es precisamente la vocación personal, el nervio como decíamos de toda biografía, lo que no se entiende sin la historia. No se olvide que el proyecto esencial que es la vocación, que en cierto modo se identifica con el yo de cada cual, incluye como ingrediente fundamental la circunstancia, que es la que ofrece los sistemas de posibilidades [según R. Huéscar] e insta a actuar”³⁴³

Juan Padilla llama a indagar la trascendencia del filósofo madrileño (posible influencia de la concepción orteguiana de la vida y el mundo) en otros ámbitos diferentes al de la filosofía: “El influjo de la filosofía orteguiana, como el de toda filosofía importante, se extiende, sin embargo, más allá del campo de la filosofía propiamente dicha. Se hace sentir, con mayor o menor fuerza, en terrenos como la pedagogía, la psicología o el periodismo”.³⁴⁴

³⁴¹ *Ibíd.*, p. 72.

³⁴² *Ibíd.*, p. 73.

³⁴³ *Ibíd.*, p. 84.

³⁴⁴ *Ibíd.*, p. 37. En presente, tanto en la pedagogía como en la educación, la perspectiva y la concepción de las cosas raciovitalista y vocacional es muy poco conocida, aunque

f. José Luis Molinuevo

Para el profesor Molinuevo hay en J. Ortega los “elementos” que explican la conducta y la vida de cada persona: la elección de amor _la elección selectiva de la mejor_, la vocación y el sentimiento estético de la vida. Se produce una relación muy íntima entre el primero y tercero de ellos, amor y sentimiento estético de la vida: “El tema del amor es el hilo rojo en el que está trenzado su pensamiento (...), constituye un elemento diferenciador, le presta una identidad propia. (...) Por otra parte, el amor configura un particular *ethos*, talante, estilo de Ortega, y es el sentimiento estético de la vida, de placer y delectación en ella, frente al sentimiento trágico de la vida.”³⁴⁵ (Ver en un sentido más amplio el Anexo, texto nº 15).

Esta elección selectiva es fidelidad a la propia vocación porque no vale cualquier vida (un conjunto de elecciones más o menos satisfactorias o atractivas) sino aquella a la que estoy llamado: “En la elección de amor se muestra el carácter, la vocación, el destino, lo que tenemos inexorablemente que ser. (...) Vuelve con ello la imagen en que Ortega ha sintetizado su biografía: la del arquero. En ella la flecha y el blanco son lo mismo: la propia vida. (...) Es en las preferencias donde se

existe. Es la que sostenemos (en algunos textos, artículos...) algunos docentes entusiastas de la/s persona.

³⁴⁵ Molinuevo, J.L. (2002), *Para leer a Ortega*. Madrid: Alianza, p. 136. Este sentimiento no es solipsista, autorreferido: “La plenitud sólo se logra en esa totalidad en la que cada uno da lo mejor de sí mismo basándolo en los demás, en el amor.” *Ibid.*, p. 142.

revela el ser de la persona. (...) Porque con vivir, a secas, no basta. Aquí es donde el imperativo de selección se revela como un imperativo de excelencia, es decir, de selectos, de aquellos que se eligen a sí mismos, que se exigen a sí mismos, que no quieren ser más, sino ser mejor.”³⁴⁶

g. Javier Zamora

Varios autores han relacionado la concepción de la vocación orteguiana y la educación. Javier Zamora Bonilla incide en esta conexión en la vida del profesor-educador José Ortega y Gasset. La educación de la vocación incluso se “sobrepone” al currículum oficial. Hay en la práctica docente de J. Ortega -y así nos lo dicen sus alumnos, en este caso se acude a María Zambrano- una concepción de la educación cuyo sentido y finalidad es personal. La vida propia es anterior a la vida académica y le da sentido (como a cualquier otra actividad personal): “Lo que más adoraban aquellos muchachos era la llamada que hacía Ortega al cumplimiento y a la lealtad con la vocación que sentía cada uno. María Zambrano lo ha dejado escrito: ¡Atrévete a ser! es la fuerte exigencia que se desprende de toda la obra de Ortega. Sube hasta nuestra frente por capilaridad, convirtiéndose en idea desde las más hondas raíces por donde ha penetrado. Y sucede así porque nos llega, no como máxima moral de enseñanza intelectual a la que debemos dar vida, sino como el

³⁴⁶ *Ibíd.*, p. 144.

consistir mismo de una existencia al mismo tiempo plena, realizada y en marcha”³⁴⁷.

h. José Lasaga Medina

Uno de los autores que en los últimos años ha dedicado más atención al concepto de vocación y su relación con la filosofía orteguiana ha sido José Lasaga Medina. En este apartado, sin intención de ser exhaustivos, José Lasaga ha de ocupar un lugar correspondiente a su amplio trabajo.

Se van a destacar tanto sus aportaciones (o interpretaciones) más personales, como aquellos textos que tratan de precisar el concepto de vocación; tras varias décadas de “hermenéutica”, José Lasaga puede servirnos como un guión del tema.

El “estado de la cuestión” -en un sentido muy esquemático- puede leerse en un texto de 2013 que puede considerarse necesario para iniciar una revisión de la trascendencia de la vocación en la obra orteguiana: “Al final de la lección”³⁴⁸ alcanza a pensar aunque no lo desarrolle, lo que está por debajo, lo primero que es el yo y que permite explicar su carácter de proyecto de vida. Me refiero al concepto de vocación. (...) Y añade Ortega consciente del paso dado: “Por primera vez topamos con esa idea que tanto nos ha de ocupar. Ortega terminará

³⁴⁷ Zamora, J. (2002), *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, p. 405.

³⁴⁸ *¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-31*, O.C. VIII.

de dar forma a este importante elemento de su metafísica muy pronto, en las primeras páginas de *Pidiendo un Goethe desde dentro*³⁴⁹.

Las dos referencias que nos propone José Lasaga han sido consideradas para el desarrollo de las aportaciones tanto suyas como de Pedro Cerezo.

Como otros autores, también ha dedicado su atención a una cuestión que en todos ha resultado dificultosa: conocer la vocación, acceder a ella. Su “posición” comparte una interpretación a la que pueden adscribirse varios autores, también P. Cerezo citado en el texto anterior. El estudio de los “matices” entre estos y otros autores ha de trasladarse a otro contexto, pues no se justificaría en la intencionalidad y necesidades de esta Tesis. José Lasaga ha escrito: “La revelación [conocimiento, presencia...] se produce, si se produce, como respuesta, inserta en el curso de la actuación vital. (...) La vocación sólo es conocida -habrá que decir sospechada- después de ser actuada.”³⁵⁰

Algunos elementos de la antropología orteguiana necesariamente han de matizar esta visión práctica de la vocación excesivamente o

³⁴⁹ Lasaga Medina, J. (2013), “La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta”, en Zamora, J. (Ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, p. 86. Y pone una nota a pie de página con el siguiente texto: “No es totalmente cierto que sea la primera vez que aparezca la idea, aunque sí su nombre. Tanto en el fondo insobornable del ensayo sobre Baroja (O. C. II, p. 224) como en *El hombre a la defensiva* (O. C. II, p. 748), al hablar de la autenticidad del yo está la idea de la vocación trabajando”.

La segunda nota que acompaña a este texto: “No es posible tratar aquí este importante tema. Lo hemos hecho en otros lugares, véase mi *Figuras de vida buena*”. También la reflexión de P. Cerezo Galán sobre el problema de la vocación, en “Pathos, éthos, logos”.

³⁵⁰ Lasaga Medina, J. (2006), *Figuras de la vida buena*, p. 202.

unívocamente empírico-práctica, así, la necesidad de ensimismarse para una conducta/práctica/acción “propia”, la autenticidad como guía “consciente” de la conducta personal, la soledad como experiencia-práctica previa (que es condición previa) y la asunción del propio “destino” (no es sólo un “*trial and error*” inconsciente e ingenuo).³⁵¹

La vocación se aproxima al “campo de la ética”. Hay un deber de salvación de las cosas, y hay que ser magnánimo, hacer la vocación – cumplirla- donde la circunstancia nos lleve. J. Ortega difícilmente uniría vocación-mismidad y deber. Salvar las cosas sin *entusiasmo* (el *entusiasmo* es como soy yo con plenitud, sin esfuerzo estratégico) se convierte en una intención formal, impersonal o “maximalista” de esa razón práctica kantiana que no está en la perspectiva orteguiana.³⁵² En

³⁵¹ *Ibíd.*, p. 207, nota 22. Allí Lasaga quiere sumar nuevos testimonios a la dificultad práctica del conocimiento de la vocación: “Pero la exposición más completa de la profunda dificultad del conocimiento de la propia vocación en carta a Victoria Ocampo: Auténtico no es lo que sin más ni más hallamos en el sobrehoz de nuestra intimidad. Mis pensamientos son sin más ni más lo que buenamente pienso. Todo lo contrario: el mí mismo no se da nunca en estado nativo. Es esencial a él tener que ser buscado con enormes esfuerzos, aislado, reedificado”. Citado por Ocampo, V. (1956), “Barcelona-Dakar”, en *La Torre*, Número Monográfico dedicado a Ortega, p. 80”. La mismidad de la vocación, la experiencia de la no vocación tiene la “naturaleza” de cosa, el ser personal no puede ser cosa, pues es una propensión a la vida de un alguien. Las dos “categorías” de algo y alguien se convierten en instrumentos insustituibles, también en referencias ontológicas fundamentales.

³⁵² El texto donde nos propone un principio ético eficaz para hacer un cosmos (el yo y la circunstancia) en plenitud es el siguiente: “[magnánimo como conducta práctica moral] disposición del corazón a conceder a lo real su multilateralidad, sus salvaciones, en el sentido en que emplea Ortega esta expresión al principio de *Meditaciones*: lo que lleva a las cosas su posible perfección. (...) pero vista desde la vida humana individual como quehacer dramático, 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

el desarrollo del texto, y en una nota podemos ver, es posible, una corrección o matización: “Por el contrario, en Ortega no hay, propiamente, más que una norma, el proyecto fundamental, la llamada de la “vocación” (...) sometiendo, por tanto la situación a un criterio de actuación que las trasciende, que viene dado por la vocación”³⁵³. En esta nota se vuelve a identificar vocación y norma. La conexión con la educación no se explicita aunque se hace necesaria.

Para J. Lasaga esta norma se convierte en personaje, sólo así se hace real como accesible a la vida de las personas.³⁵⁴ Es una tensión hacia su realización.³⁵⁵ En un texto de 2010 J. Lasaga hace algunas precisiones al recurso al personaje y diferencia entre autor, papel y actor. Quiere evitar la “reificación” de la vocación y cede toda iniciativa a la imaginación: seremos un producto en “diálogo” con la circunstancia, de

vocación en la circunstancia no elegida, aceptación del destino.” Lasaga Medina, J. (2006), *Figuras de la vida buena*, pp. 104-5.

³⁵³ *Ibíd.*, p. 206.

³⁵⁴ Hay una tarea de creación de un personaje que “actualizar” que traduciría en forma de proyecto la vocación: “Y al mismo tiempo habrá de decidir [además de aceptar las condiciones que pone la circunstancia] qué es para él necesario y qué superfluo con arreglo al tipo de hombre que quiere ser, función de su proyecto o vocación que ha de inventarse y cuya figura será la ley que disponga el mundo entorno como un sistema de facilidades y dificultades, necesidades y superfluidades”, *Ibíd.*, p. 188.

³⁵⁵ La relación de un “no ser relativo”, la vocación y su actualización a través de su personaje -lo que queremos ser- es “resuelto” mediante el éxito de la “interpretación”: “Así, el yo está siempre interpretando un papel, en parte inspirado (la vocación), en parte forzado por las circunstancias. (...) [Y cita a J. Ortega para apoyar su interpretación] “Este personaje ideal que cada uno de nosotros es se llama “vocación”. Esta tensión hacia lo que no es todavía pero que queremos que sea, es nuestro yo, que Ortega define como vocación”. Lasaga, Medina J. (2003), *José Ortega y Gasset. Vida y Filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 127.

la fantasía.³⁵⁶ Sin embargo, cerrar la cuestión pendiente del origen de la vocación así es cerrarla en falso. El propio J. Lasaga vuelve sobre ella... hasta ese “límite” (y vuelve a decir lo más “interesante” en otra nota a pie de página): “Así, es el imperativo (Píndaro: llega a ser el que eres) que ordena asumir éticamente la propia vida, convertirse en actor consciente y responsable, verdadero sujeto ético”³⁵⁷. Como nota a pie de página matiza el uso entrecomillado de conversión: “Empleo el término entrecomillado porque quiero que sea entendido en el sentido de la conversión religiosa, renacimiento a otra forma de vida provocado por una revelación. Quien acepte el imperativo pindárico, reconoce la existencia de un mandato que es necesario satisfacer, aunque como tal no sea formulado expresamente y, desde luego, no venga de ninguna instancia exterior a la del propio yo. Esta compleja cuestión es desarrollada por Ortega bajo el concepto de vocación. En su trabajo *La voluntad de aventura* el profesor Cerezo ha señalado ya la alusión religiosa que encierra el término vocación en Ortega”³⁵⁸.

En *Figuras de la vida buena* realiza una indagación cerca de A. Rodríguez Huéscar y su obra *La innovación metafísica de Ortega* y presenta otro texto de mayor precisión sobre la “naturaleza” de la

³⁵⁶ El texto donde J. Lasaga trata de que la vocación no se haga demasiado concreta, real -cuando es difícil traducirla más allá de ciertos vislumbres, intuiciones y huellas- se titula “Notas sobre la Antropología defectible de Ortega”. En este texto se acaba de aceptar o sospechar el posible fracaso o inacabamiento de todo lo humano. También puede interpretarse como el temor al “compromiso con uno mismo”... que no acabaría en mis propios quehaceres sino más allá en una nueva forma social de vida.

³⁵⁷ Lasaga Medina, J. (2006), *Figuras de la vida buena*, p. 105.

³⁵⁸ Ibid.

vocación: “*Vocación*, por tanto, nombra el componente de reclamación, de exigencia, de misión en que tiene que consistir mi vida, su destino, aquello que quiera o no tiene que ser porque si no lo llega a ser, el viviente se queda desprovisto de ser. El término usado por Ortega tiene un matiz religioso que ayuda a perfilar su verdadero alcance, pues en la medida en que se trata de una *llamada*, ésta no procede de la propia conciencia, aunque sea ahí donde se manifieste; es decir, que la vocación es heterónoma respecto de la voluntad y razón humanas”.³⁵⁹

Como P. Cerezo y otros, J. Lasaga mantiene la “ciudadela” inmune –por lo menos lo intenta- a toda “contaminación” trascendental; aunque admite ciertos rodeos, la muralla no cae, pues todo se disuelve en subjetividad e indefinición para lo trascendental: “La autenticidad depende de que sigamos una vocación, una especie de llamada a orientar nuestra vida. ¿De dónde viene esa llamada, quién la pronuncia, cómo sé que esa es la voz auténtica? (...) La realización de la propia vocación sería una especie de definición formal de felicidad para Ortega. Vocación es la verdad de la propia vida poseída, ejecutada, cosa imposible casi (esta es la inspiración cristiana)”.³⁶⁰ Los apoyos de esta

³⁵⁹ *Ibíd.*, pp. 192-193. Sin embargo J. Lasaga vuelve inmediatamente a proteger/se de ciertos “peligros-compromisos”: “Y es que el contenido de la vocación no se revela en términos trascendentes. Por el contrario, el viviente se cobra a sí mismo, escucha el decir de su intimidad en su trato con las cosas y los otros hombres, pues ese trabarse-con, es vivir. Sólo que nunca está seguro (excepto de su inseguridad)”. *Ibíd.*, p. 195.

³⁶⁰ Lasaga Medina, J. (2003), *José Ortega y Gasset. Vida y Filosofía*, pp. 176-7. Y, sin embargo, sigue la cuestión de la conciencia, autoconciencia, posconciencia / circunstancia cuando se acude a los propios textos orteguianos: “Hallamos una intuición sumamente valiosa en un texto sobre Baroja, hacia 1912, en donde describe la

precaución son algunos formalismos-similitudes que se encuentran, por ejemplo, en Kant y en su ética³⁶¹.

Lo que nos propone J. Lasaga para precisar esta ética es que la pensemos como una “ética de la autenticidad” que hace un proyecto con un “contenido” o referencia fundamental (o de fondo... o desde ese fondo insobornable) que es la vocación, que tiene estos elementos:

La autenticidad es con mi mismo y la circunstancia: tener una vida (yo + circunstancia) auténtica; “... para Ortega el dicho píndárico sé el que eres, cuyo mandato, a la luz de la estructura de la vida humana, se concreta en dos direcciones: hacia la circunstancia como imperativo de amor y salvación de las cosas, y hacia la propia interioridad como orden de cumplir (ejecutar) la vocación, desarrollar el proyecto que somos en última instancia; bien entendido que uno y otro son inseparables y hasta indiscernibles pues yo y mundo no son realidades de suyo, sino componentes o ingredientes de la única realidad, mi vida. (...) El término que usa Ortega para nombrar ese doble imperativo es ‘autenticidad’”.

Con un contenido o sentido nítido: “[Hemos de hacer un proyecto]

De ahí que el sentido preciso de ese proyecto imaginario lo de la idea de

existencia en nosotros de una especie de instancia personal profunda, por debajo de las cotas de la conciencia, a la que denomina *fondo insobornable*.” Lasaga Medina, J. (2006), *Figuras de la vida buena*, pp. 190-1.

³⁶¹ Se trata de incluir a la vocación en la ética. “Lo que la razón pura en su uso práctico es a la ética kantiana del deber, lo será la vida humana como vocación y destino a la moral de la ilusión y la autenticidad.” *Ibíd.*, p. 181. Algunas páginas después sigue J. Lasaga aprovechando la “estructura” kantiana: “Probablemente se pueda decir que la autonomía es para la razón pura lo que la autenticidad para la razón histórica. Si la razón pura es capaz de definir en términos de universalidad formal el deber a través de los imperativos categóricos, el yo define su *imperativo* biográfico a través de la vocación”.

vocación, sin la cual la de proyecto queda un tanto imprecisa”³⁶². “La vocación dirá J. Lasaga me lleva, me conduce a la felicidad. Aunque con dificultades extraordinarias hay que decir a *quién* le lleva. También la vocación me exige perfección. Hay aquí dos cuestiones: cómo saber si se va alcanzando, y la referencia de la perfección, que ha de ser yo tal cual puedo y necesito ser. Estas dos exigencias me llevan hacia lo “ilusionante”. Si algo/alguien me ilusiona³⁶³ (ver *Breve tratado de la ilusión* de J. Marías) es porque descubro una/mi posibilidad de ser/vivir yo. Y, por último, el entusiasmo será, lo viviré como tendencia a una acción/actividad, a la perfección de mí en la circunstancia.

Una frase condensa lo que J. Lasaga ve en la vocación: “En la vocación reside la exigencia de felicidad y perfección... y cuento [en mi actuar] con lo que en mí promueve auténtica ilusión y entusiasmo”³⁶⁴.

La vocación no es sustancia, tampoco conciencia... y tiene un precedente: el *daimon* socrático: “La vocación o yo de cada cual no es, primero, sustancia, ente, sino acontecimiento en el curso de una vida. (E. Mounier escribirá que “el acontecimiento será nuestro maestro interior”; huye el filósofo personalista de todo solipsismo, la persona será “espíritu encarnado”.) Es algo que el viviente tiene que hacer. El yo-vocación tiene la consistencia de un proyecto en un sentido literal, es una especie de

³⁶² *Ibíd.*, p. 190.

³⁶³ Ver Marías, J. (1984), *Breve tratado de la ilusión*.

³⁶⁴ Lasaga Medina, J. (2006), *Figuras de la vida buena*, p. 198.

mandato que cada cual recibe en su interior, aunque no bajo la forma convencional de una orden que nos da nuestra conciencia”³⁶⁵.

i. Javier San Martín

La dedicación del profesor Javier San Martín a la obra orteguiana es conocida por todos aquellos que se han aproximado a la reflexión sobre el filósofo madrileño. Desde el último cuarto del siglo XX hasta la actualidad Javier San Martín es un eslabón hacia una interpretación de la filosofía de la razón vital siempre llena de sugerencias.

La perspectiva fenomenológica sería analizada, con mayor precisión en un estudio filosófico, pero no es el caso de esta Tesis. Nos interesa aquí la aproximación del profesor San Martín al tema de la vocación, independientemente de su perspectiva teórica.

Otro asunto que adquiere gran relevancia es la participación del profesor San Martín en la bibliografía sobre J. Ortega de los últimos años, pues varios libros que se han escrito sobre J. Ortega y que incluyen una interesante reflexión sobre la vocación están escritos por este profesor de Filosofía de la UNED.

En un texto publicado en 2007, Javier San Martín trata la cuestión de la vocación con un título muy claro, pues hace que tres términos anticipen la propuesta del autor: vocación, profesión y ética. Es una ética de la perfección: “se puede lograr la perfección de cada uno en

³⁶⁵ *Ibíd.*, pp. 110-111.

la fidelidad a la vocación personal”, dice citando a J. L. López Aranguren en su libro dedicado a la ética de J. Ortega.

Otro grupo de términos en el interior del texto plantea una cuestión recurrente y fundamental en los discursos de la ética: la libertad. Ésta se halla entre el fondo insobornable y el destino, lugar en el que haría presencia la vocación: “La vocación sería, por tanto, lo que media entre el destino, que abarca un concepto más determinista, y el fondo insobornable. [Lo más interesante, para quien escribe sobre esta cuestión es la frase posterior que expone no sólo interés teórico, sino - así puede intuirse- pre-ocupación por el tema de la vocación, ya en “sentido” ético ya en otro sentido] De todas maneras espero que en el futuro los estudios sobre Ortega profundicen al máximo en estos conceptos.”³⁶⁶

Entre las obras editadas por J. San Martín hay que citar los siguientes textos relacionados con la vocación:

a. San Martín, J. y Domingo Moratalla, T. (Eds.) (2010), *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Madrid, Biblioteca Nueva.

La aportación de José Lasaga Medina titulada “Notas sobre la Antropología defectible de Ortega” -citado supra- es uno de los últimos más interesantes por la dirección de sus “preocupaciones”.

³⁶⁶ San Martín, J. (2007), “Vocación y profesión: bases orteguianas para una ética del futuro”, en Cerezo Galán, P. (Ed.), *Ortega en perspectiva*, pp. 89-112; p. 106.

b. San Martín, J. y Domingo Moratalla, T. (Eds.) (2005), *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*. Madrid. Biblioteca Nueva.

En este libro, Jesús M. Díaz Álvarez participa con un capítulo titulado “El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de José Ortega y Gasset”³⁶⁷.

En él propone que interpretemos cualquier propuesta -la de Ortega también- modulada por la época a la “altura de los tiempos”. J. Ortega nos habló de la misión de las generaciones. La vocación o autenticidad en este texto son –parcialmente- moduladas por la historia.

J. San Martín, en fin, hace una alusión a J. Ortega atrevida, para unirlo a una disciplina en la que nunca aparecía: la pedagogía: “... mas es también un magnífico pedagogo”³⁶⁸.

3. 3. Otros filósofos y pedagogos de adscripción no orteguiana.

3. 3. 1. Coetáneos de José Ortega y Gasset

a. Eugenio D’Ors.

La relación entre José Ortega y Gasset y Eugenio D’Ors no puede abordarse cumplidamente en este lugar por razones de espacio y

³⁶⁷ Díaz Álvarez, J.M. (2007), “El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de José Ortega y Gasset” en Cerezo Galán, P. (Ed.), *Ortega en perspectiva*, pp. 143-170.

³⁶⁸ San Martín, J. (1994), *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED.

de tema. Eugenio D'Ors escribió sobre la vocación y pensó este concepto con sus propias categorías. Aquí sólo es obligado constatar su versión de la vocación, tanto más cuanto que fue escrita y pensada cuando J. Ortega desarrollaba la suya.

J. L. López Aranguren resume los significados esenciales de la vocación en Xenius en su libro, *La filosofía de Eugenio D'Ors*³⁶⁹

La antropología de E. D'Ors describe al hombre formado por tres niveles: subconsciente, conciencia y ángel. Es el Ángel el interés superior y hay que referir a él la vocación. El yo como libertad, como vocación es el ángel. Esta libertad o predeterminación no es consciente: "Alguien por él desconocido, alguien que habita en él, y que, sin él saberlo, constituye su verdadero ser, traza sobreconscientemente la trayectoria de su destino"³⁷⁰. Este Ángel no es visible, pero puede oírse su voz en la poesía.

Citando la *Introducción a la vida angélica* de D'Ors hace la caracterización de este hombre vocacionado trascendentalmente, mundano y trasmundano: "En cambio el instrumento de la sobreconsciencia y su revelación ordinaria constituye lo que se llama "vocación", que anticipa en una vida humana los mandatos de una ley que, siendo "interior" por su asiento, es "superior" en razón de su valía. La esencia última del hombre consiste en vocación (= llamada). Pero ¿Quién es el que llama? ¿A Quién pertenece la Voz? Nosotros ya lo

³⁶⁹ López Aranguren, J.L. (1981), *La filosofía de Eugenio D'Ors*. Madrid: Espasa Calpe.

³⁷⁰ *Ibíd.*, p. 103.

sabemos. Ser-hombre es tender a-ser-Ángel. Vivir es gestar un Ángel para alumbrarlo en la eternidad”.³⁷¹

También Eugenio D`Ors se ocupa de que todos puedan oír la vocación: “Por ende es obra eminente de caridad, la de ayudar en la mayéutica del ángel (...) en la protección de un espíritu por otro: por ejemplo, la pedagogía, la medicina, el sacramento de la penitencia y, más largamente, la revelación en un alma del elemento angélico”³⁷².

3. 3. 2. Otros filósofos y pedagogos

En este último apartado del capítulo se presentan dos grandes grupos de autores: aquellos que elaboraron su obra durante una etapa más o menos prolongada coincidente con la vida de J. Ortega y que pueden relacionarse con el filósofo madrileño por el contenido de su obra, y otro grupo de autores posteriores que son interesantes para indicar la evolución o estado de la cuestión de algunos conceptos fundamentales en la filosofía y pedagogía de la razón vital vocacional.

³⁷¹ *Ibíd.*, pp. 216-7.

³⁷² *Ibíd.*, p. 109. E. D`Ors relaciona vida, vocación y misión, tres conceptos orteguianos. J. L. López Aranguren realiza una “traducción/conexión” entre los dos autores a través de los tres conceptos: “La vida es vocación, misión. Cumple, pues, la misión en la vida y en la obra (...) pero la suprema libertad, cumplida en la vocación, y la suprema perfección, cumplida en la Obra acabada, se logran siempre a través de la existencia, de la lucha, y, entre todas las luchas, la más alta, la lucha contra el dolor que consiste en el sacrificio, en el heroísmo, en dar -como dijo José Antonio Primo de Rivera influido por D`Ors, como lo fue por Ortega- la existencia por la esencia, y la vida natural por la vida angélica”. *Ibíd.*, pp. 134-5.

El primer grupo nos acerca a la concepción personalista de E. Mounier y vocacional-existencial de M. Heidegger.

El segundo grupo, podría estar constituido por muchos autores - casi todos ellos docentes- de adscripción diversa, que en algún lugar de su obra han abordado cuestiones cruciales próximas a la vocación.

a. Emmanuel Mounier

Una cuestión que no puede resolverse en este lugar es la de la posible “relación” o conocimiento mutuo entre J. Ortega y E. Mounier. Como se va a poner en evidencia, existe proximidad en mucho de lo que se afirma por uno y otro sobre el hombre como persona.

E. Mounier hace al hombre, lo cualifica como vocacionado. Sin vocación y sin actividad operativa en el mundo o circunstancia no es posible el hombre como persona.

Un texto de *El personalismo* permite estrechar la relación entre ambos filósofos en la interpretación vocacional de la vida humana; las referencias pueden ser en un caso más alemanas y en otro más francesas, sin embargo, la caracterización de la vocación en la persona es muy próxima: “Soy un ser singular, tengo un nombre propio. (...) Es necesario descubrir en sí, bajo el fárrago de las distracciones, el deseo mismo de buscar esta unidad viviente, escuchar largamente las sugerencias que nos susurra, experimentarla en el esfuerzo y la oscuridad, sin estar jamás seguro de poseerla. Se asemeja, más que a

nada, a un llamado silencioso, en una lengua cuya traducción exigiría toda nuestra vida. Por esto el término vocación le conviene más que cualquier otro. (...) Pero basta para definir una posición personalista pensar que toda persona tiene una significación tal que no puede ser sustituida en el puesto que ocupa dentro del universo de las personas”.³⁷³

Hoy tres conceptos “esenciales” en el significado de la vida en E. Mounier, que pueden “traducirse” sin mediaciones hermenéuticas forzadas en otros tres orteguianos también esenciales:

“Intimidad” y “desplegarse” puede traducirse por en-sí-mismarse y la imagen del arquero: “La propiedad, como la intimidad, es en este sentido una exigencia concreta de la persona. (...) Ella expresa esta doble y solidaria vocación de la persona: Centrarse desplegándose”³⁷⁴. Y “plena madurez” puede traducirse por “sentido de la vida”: “Una persona sólo alcanza su plena madurez en el momento en que ha elegido fidelidades que valen más que la vida”³⁷⁵. (Ver Anexo texto nº 17)

En la *Introducción a los existencialismos* E. Mounier en diálogo con Heidegger establece una conexión entre vocación, existencia (o vida en J. Ortega) y práctica (o razón vital en J. Ortega) de una clara e inmediata traducción a la concepción orteguiana: “Heidegger ha reaccionado vivamente contra la pretensión de su maestro Husserl de

³⁷³ Mounier, E. (1984), *El personalismo*. Buenos Aires: Eudeba, pp. 29-30.

³⁷⁴ O. C. III, p. 489.

³⁷⁵ *Ibíd.*, p.496.

poner entre paréntesis las opciones fundamentales sobre la existencia sin disponer anteriormente de una concepción sobre la existencia. No se describe la existencia para descubrir esta concepción, sino, después de haberla elegido por la autoridad de la vocación libre, para experimentarla. (...) De este modo, nuestro proyecto fundamental de existencia, la manera de tomar los hombres y la vida que nos guía en todos nuestros pasos, es plenamente vivido por nosotros, y, sin embargo, no es ni clara ni originariamente conocido por nosotros”³⁷⁶.

b. Martin Heidegger

Como en los otros autores se recoge aquí una primera caracterización de la vocación en M. Heidegger a través de su obra *Ser y tiempo*³⁷⁷. No hay en ningún caso el intento de dirimir “prioridades” temporales, ni “precedentes” entre las obras de J. Ortega y M. Heidegger pues aunque es un “tema importante” no es asunto de relevancia en este lugar.

En 1919 M. Heidegger sí que se refiere a la vocación explícitamente poniéndose como ejemplo: “Creo tener la vocación interior para la filosofía y, ejerciéndola en la investigación y en la enseñanza, hacer cuanto está en mi poder para el eterno destino del hombre interior –y sólo para ello-, justificando así ante Dios mi propia

³⁷⁶ *Ibíd.*, p. 102-3

³⁷⁷ Heidegger, M. (1984), *El ser y el tiempo*. Madrid: FCE.

existencia y acción”. Carta del 9 de enero de 1919, dirigida a su amigo el sacerdote Engelbert Krebs y publicada poco después de su muerte³⁷⁸.

En el párrafo 54 de *Ser y tiempo* Heidegger titula el objetivo de su investigación: “El problema de la atestiguación de una posibilidad existencial propia”. La vocación aparece en este párrafo 54: es desembozada en la conciencia cuando ésta se analiza a fondo. Y: “La vocación de la conciencia tiene el carácter de una “invocación” del “ser ahí” a su “poder ser en sí mismo” más peculiar, y ello en el modo de una “avocación” al “ser deudor” más peculiar”³⁷⁹

Sigue Heidegger caracterizando la vocación en los siguientes términos:

- “No debemos dejar de ver que al habla y por ende a la vocación no le es esencial la fonación, la “voz””³⁸⁰.

- “Por la vocación es alcanzado quien quiere que lo hagan retroceder en busca de sí mismo”³⁸¹.

- “El “uno mismo” del “ser con” otros “curándose de” es lo que resulta alcanzado por la vocación. Y ¿a qué resulta el uno mismo invocado? Al “sí mismo” peculiar”³⁸².

³⁷⁸ Ott, H. (1992), *Martin Heidegger*. Madrid: Alianza, pp. 117-118.

³⁷⁹ *Ibíd.*, p. 293. Antes de este párrafo tendríamos que anotar otros “antecedentes” del problema, como el precursor, ser ahí, angustia, etc., etc. El objetivo de esta presencia aquí del concepto de vocación heideggeriana no es la filosofía del filósofo alemán sino un concepto en su manifestación textual y escueta, solo eso.

³⁸⁰ *Ibíd.*, p. 295.

³⁸¹ *Ibíd.*

³⁸² *Ibíd.*, p. 297.

- “Al mismo “mismo” invocado no se le “voca” nada, sino que es “avocado” a volverse hacia sí mismo, es decir, hacia su más peculiar “poder ser””³⁸³.

- “Lo que hay que retener es esto: la vocación con que caracterizamos la conciencia es la invocación del “uno mismo” en su “mismo”; en cuanto a tal invocación, es la avocación del “mismo” a su “poder ser sí mismo” y con ello un prevocar al “ser ahí” a sus posibilidades”³⁸⁴.

- “La vocación no resulta nunca, en realidad, ni planeada, ni preparada, ni deliberadamente hecha por nosotros mismos. Voca “algo”, sin que se lo espere y hasta contra la propia voluntad”³⁸⁵.

- “Comprendiendo la vocación, el “ser ahí” oye a su más peculiar posibilidad de existencia. Se ha elegido a sí mismo”. (...) Comprendiendo la vocación hace el “ser ahí” que el más peculiar “sí mismo” obre sobre sí partiendo de su elegido “poder ser”. Sólo así puede el “ser ahí” ser responsable”³⁸⁶.

- “Oír propiamente la vocación significa sumirse en el obrar fáctico”³⁸⁷.

En alguna de estas citas, la proximidad entre J. Ortega y M. Heidegger es muy clara. Los conceptos de circunstancias, mismidad/yo mismo, el yo y las circunstancias, el en-si-mismamiento, elegirse a sí

³⁸³ *Ibíd.*

³⁸⁴ *Ibíd.*, p. 298.

³⁸⁵ *Ibíd.*, p. 299.

³⁸⁶ *Ibíd.*, p. 313.

³⁸⁷ *Ibíd.*, p. 320.

mismo en J. Ortega, aunque tengan un significado específico/propio tienen una evidente relación con M. Heidegger.

La expresión “primigenia” orteguiana de las *Meditaciones del Quijote*: “Yo soy yo y las circunstancias y, si no las salvo a ellas no me salvo yo”, está ya en 1914 en el primer Ortega. J. Ortega fue lentamente creando las consecuencias de este principio, en el que se encontraron vocacionalmente (en su diversidad) J. Ortega y M. Heidegger.

c. José María Quintana

De la amplia obra del Dr. José María Quintana se indican en este lugar sólo algunas precisiones sobre el concepto de vocación que presentan una perspectiva nítida de la continuidad de vocación y profesión: [integrar vocación y profesión] “es un camino humano de felicidad personal”.³⁸⁸ Y define la vocación y sus “condiciones de posibilidad” en una perspectiva “práctico-realista”: “Podemos definirla como la inclinación profunda que puede sentir el individuo a dedicar su vida a una especie determinada de actividades (...) se requiere también, para constituir la realmente, el poseer las aptitudes necesarias para el desempeño de esa vocación”³⁸⁹.

La vocación, apareciendo o no apareciendo en la psicología y pedagogía, va llevando al Dr. Quintana, a través de una serie de citas

³⁸⁸ Quintana Cabanas, J.M. (1989), *Pedagogía psicológica*. Madrid: Dykinson, p. 273.

³⁸⁹ *Ibíd.*, p. 131.

incluidas en su libro *Pedagogía Psicológica*, hacia la antropología. No hay un discurso antropológico explícito, se mantiene en la psicología y pedagogía.

Algunos textos de A. Gemelli, P. Grieger y P. Laín Entralgo le sirven al Dr. Quintana para que consideremos a la vocación como un fundamento, “más fundamental” que otras mediaciones o características del individuo humano.

a. A. Gemelli afirma “quien no responde a su vocación, permanece durante toda la vida, cualquiera que sea el éxito al que pueda llegar, un descontento, un desengañado, un amargado y, con demasiada frecuencia, un neurótico”³⁹⁰.

b. P. Grieger, introduce los conceptos de destino, valor, afán de prolongarse que como hemos visto en la obra orteguiana -categorizados en la filosofía de la razón vital vocacionada- nos llevan a un nivel, ámbito antropológico³⁹¹.

³⁹⁰ *Ibíd.*, p.132. En el texto de una nota al pie en una página posterior, p. 273, dice: “La palabra vocación se presta realmente a equívocos. Es por esto que los psicólogos se muestran reacios a admitir ese término. (...) Pero la palabra vocación, aunque no encuentra su lugar en el vocabulario psicológico, ciertamente puede usarse justificadamente en el pedagógico. Si además queremos aclarar lo que quiere decir el pedagogo con la palabra vocación y el psicólogo con la de intereses, inclinaciones y tendencias, veremos que cada uno llama al mismo hecho con un nombre distinto o, por lo menos, a un complejo de situaciones individuales que tienen muchos elementos comunes”. Gemelli, A. (1956), *La Orientación Profesional*. Madrid: Ed. Razón y Fe, p. 136.

³⁹¹ “Si el dedicarse a un trabajo concreto no tuviera para el hombre más importancia que la de ganar dinero, no habría gran problema para la elección profesional: bastaría optar por un oficio cualquiera o, en todo caso, por el más lucrativo. Pero la dificultad deriva de la importancia de encontrar uno en el que el sujeto halle medio de encauzar, y con vital

c. P. Laín Entralgo. Quintana acude a un texto de la primera etapa de Laín para ponernos en contacto inmediato con el universo orteguiano: la vocación se sustancia en la biografía.³⁹²

Otras cuestiones sobre el yo, el sentido y la vida superior en muy diversos autores no llevan de forma directa al “universo vocacional”. No es el lugar adecuado para justificar una interpretación radicalmente vocacional de la obra de algunos de estos filósofos y pedagogos, pero sí para indicar cómo hay en alguno de sus textos una “necesidad” de continuar hacia ese lugar, que en algunos es primero un nombre, “innombrado”, incluso en la *academia* innombrable, la vocación.

d. Jacinto Choza

J. Choza alude tangencialmente a dos que son cuestiones cruciales para la vocación:

satisfacción, su instinto de actividad, su necesidad de producción, su afán de prolongarse a sí mismo en sus obras. ‘No hay que olvidar -escribe P. Griéger- que el ser humano no es sólo una naturaleza y una función, es un destino siempre singular cuyo cumplimiento interesa a la vez a su expansión personal, a su eficacia Social, a su felicidad y a su valor’. Su vocación es precisamente eso: este destino singular hacia la participación de un valor de elección”. Griéger, P. (1975), *Caracteriología y renovación pedagógica*. Alcoy: Marfil, p. 265

³⁹² “De tales personas, dice Laín Entralgo, que son “cadáveres biográficos”, puesto que, en oposición a la “muerte biológica” (dejar de ser), admite él también la “muerte biográfica” (dejar de ser “sí mismo”), la cual ocurre cuando una persona sigue una individualidad distinta de la que le pide su propia vocación. La triste consecuencia que la amenaza es el aburrimiento, el cual “no es otra cosa que el enojoso sentimiento de hacer algo para lo cual somos cadáveres biográficos (...). Aburrirse, en suma, es expiar el delito de haber traicionado la propia vocación”. Laín Entralgo, P. (1958), *La espera y la esperanza*, p. 550.

a. Su condición “inmune” ante la des-humanización moderna y contemporánea, pero también a su futuro: la vocación es nuestro futuro, también “tiene futuro”: “...un fondo (...) no todo está desencantado.”³⁹³ La consecuencia es lo que denomina “un nuevo humanismo”: “un nuevo humanismo (...) que pone en juego la originalidad del autor y del actor y en el cual ambos puedan experimentarse como sí mismos (...) ¿no es eso lo más necesario?”³⁹⁴.

b. La singularidad (frente a otros autores, incluso orteguianos, que tienen dificultades para sostener la condición propia, incomunicable/intraducible de la vocación) de la vocación, incluso desde una perspectiva dialógica.³⁹⁵

e. José María Barrio

J. M. Barrio ha intentado llevarnos a considerar las fuentes de la vocación. En primer lugar el elemento teológico-cristiano medieval, en segundo el implícito en la teoría de los valores de Scheler y por último la tarea del *dasein* heideggeriano:

³⁹³ Choza, J. (2002), *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, p. 220.

³⁹⁴ *Ibíd.*, pp. 222-3.

³⁹⁵ Considerando desde una perspectiva dialógica la vocación J. Choza concluye: “...apelación vocativa, de vocación y convocación, cuyo valor no reside en la universalidad de lo enunciado sino en la unicidad e irrepitibilidad del requerimiento o llamada (...) También hay universalidad en el modelo dialógico, pero es la de la unicidad e irrepitibilidad de cada caso, de cada vocación”. *Ibíd.*, pp. 232-235.

- “Ya en la Edad Media (...) se introduce un elemento teológico-cristiano en la concepción del hombre (...). Su verdadero destino aparece ahora como una vocación personal, una llamada a participar en el orden de lo divino, que también es personal.”³⁹⁶

- La vocación -interpreta J. M. Barrio- es en Scheler una llamada al cumplimiento del valor.

- En Heidegger, la vocación es -según J. M. Barrio- una tarea que consiste en desocultar el ser del ente.

f. Fernando Bárcena

F. Bárcena afirma que “somos un enigma para nosotros mismos”, aunque esta “dificultad” no es suficiente dificultad para que seamos. Esto tiene una aplicación en la educación, incluso el lenguaje usado se acerca a un personalismo vocacionado sin alternativa, si hablamos de educar a alguien: “Para que la experiencia de la vivencia de acontecimientos educativos tenga algún valor o significado, es necesario desarrollar la capacidad de ser sujeto (un tú susceptible de devenir alguien, un yo)”.³⁹⁷

³⁹⁶ Barrio Maestre, J.M. (2000), *Elementos de antropología pedagógica*, p. 18.

³⁹⁷ Bárcena, F. (2005), *La experiencia reflexiva en educación*. Barcelona: Paidós, p. 69.

g. Octavio Fullat.

O. Fullat recoge en algunos autores europeos contemporáneos la obligación de no ocultar sentido y vocación moral como propio de la persona: “Victor Frankl (...) y Levinas (...) aseguran que el hombre no queda reducido a las diversas modalidades de la materia; sostienen que, además, es dador de sentido y es vocación moral”.³⁹⁸

h. Juan Isasi

J. Isasi ha detectado en Maurice Blondel algo que no puede más que categorizarse como un clásico antecedente necesario de la vocación: “La persona es lo que se hace ciertamente. Pero este hacerse puede resultar de acuerdo o en oposición a lo que ella es ya profundamente (...). Está claro que lo que se impone a nosotros como verdad, valor o norma, no es nada exterior ni añadido, sino que surge de lo más íntimo de nuestro propio ser. En esa profundidad surge la ley y el fin del querer mismo”.³⁹⁹

³⁹⁸ Fullat, O. (1997), *Antropología filosófica de la educación*. Barcelona: Ariel, p. 98. El libro de Frankl, V. (1988), *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder, hace una incursión en esa “llamada” al sentido que sería constitutivamente la persona (y desde un sentido).

³⁹⁹ Isasi, J. (2002), “Maurice Blondel” en VV. AA. *Blondel, Zubiri, Nèdoncelle*. Madrid: IEM, pp. 32-33.

i. Otros

Entre los “clásicos” de ese reconocimiento tentativo de “nuestro origen vocacional” Rafael Alvira⁴⁰⁰ nos retrotrae hasta el mundo griego y al daimon socrático, Urbano Ferrer⁴⁰¹ al concepto de persona cristiano, y Max Scheler⁴⁰² a los sentimientos.

⁴⁰⁰ Alvira, R. (2003), “El método Socrático, prototipo del diálogo educativo” en G. Amilburu, M. (Ed.) *Claves de la Filosofía de la Educación*.

⁴⁰¹ Ferrer, U. (2002), *¿Qué significa ser persona?* Madrid: Palabra.

⁴⁰² Scheler, M. (1996), *Ordo Amoris*. Madrid: Caparrós; Scheler, M. (2002), *Gramática de los sentimientos*. Barcelona: Crítica.

CAPÍTULO IV

UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE LA EDUCACIÓN ORTEGUIANA

La concepción de la filosofía del hombre en J. Ortega y Gasset, como hemos visto en el capítulo anterior, se asienta sobre el concepto de “persona”. La tematización de ésta dentro de una disciplina fue denominada por nuestro autor como “conocimiento del hombre – antropología filosófica”⁴⁰³. La antropología filosófica orteguiana es, así, personalista.

J. Ortega y Gasset se preguntaba ya en 1910 en uno de sus primeros escritos que lo sitúan en la primera línea de la escena intelectual nacional, pero también sociopolítica: “¿Qué idea del hombre tendrá el hombre que va a humanizar a vuestros hijos?”⁴⁰⁴. Se refería al educador que desarrollaría una función social fundamental cual es la de la educación de las nuevas generaciones.

J. Ortega catedrático de filosofía de la Universidad Central de Madrid, se convertirá en un educador de unos alumnos determinados,

⁴⁰³ Este texto que puede considerarse la fundación española de la antropología filosófica se tituló: “Para una psicología del hombre interesante. Conocimiento del hombre”, publicado en la *Revista de Occidente* en julio de 1925. La cita fundamental es la siguiente: “nueva disciplina, aún no intentada y que desde hace años me Ocupa y preOcupa. Suelo darle el nombre de *Conocimiento del hombre o Antropología filosófica*. Esta disciplina nos enseñará que las almas tienen formas diferentes, lo mismo que los cuerpos”. O.C. V, p. 182.

⁴⁰⁴ O.C. II, p. 93, “*La pedagogía Social como programa político*”, texto del 12-3-1910.

aquellos que se han matriculado en sus clases, pero también –y es una de sus actividades fundamentales que, según el propio autor, mejor explican qué ha hecho y qué ha podido significar en la España de su tiempo- en un educador nacional a través de la prensa y las conferencias que fue impartiendo a lo largo de más de tres décadas.

Cuando J. Ortega comienza muchas de sus conferencias, pareciendo que se resiste a iniciar el desarrollo de lo que quiere exponer, pregunta a los asistentes por qué están formando parte del público, por qué están ahí... y si es lo mejor que podrían hacer con su tiempo en esa hora presente e irrepetible. Lo que J. Ortega va a hacer con ellos es educarlos o, como él decía, contaminarlos, por eso trata de poner a cada uno de ellos, a cada persona, en el significado vital de lo que están haciendo y lo que él va a hacer con ellos. José Ortega y Gasset une filosofía, persona y educación; es una antropología filosófica de la educación lo que les presenta una y otra vez. Les advierte que él se dirige a personas porque les conmina a que rehagan ahí, en ese momento, su decisión, la más personal, la que les responsabiliza con la vida y la muerte de lo más propio de sí, lo que hacen de sí mismos con un tiempo irrepetible.

Un ejemplo que sirve como paradigma en esta Tesis es el inicio de las lecciones del profesor Ortega en la universidad en el curso 1932-1933 conocidas como “Unas lecciones de metafísica”. La “verdad” de lo que acontece en la relación pedagógica no depende de la verdad del

contenido sino de la verdad del sentido de lo que cada uno hacía allí con su tiempo y su vida: autenticidad⁴⁰⁵.

El público asistente a sus conferencias o el alumno de sus clases sólo puede saber qué significa (que sentido personal tiene lo que acontece) lo que le está pasando a él allí desde su mismidad, y esto es la vocación, lo más propio de sí. El educador orteguiano sabrá que la vocación supone ese concepto necesario para dotar de contenido a la educación, de su justificación y de su legitimidad⁴⁰⁶. Más allá o más acá

⁴⁰⁵ El texto sería demasiado amplio, sin embargo, esta pequeña selección de frases nos permite ver el “esquema” fundamental de la antropología filosófica de la educación justificando una educación de naturaleza personalista y vocacional: “La frase es ésta: vamos a estudiar Metafísica [José Ortega y Gasset se dirige a sus alumnos de la cátedra de Metafísica en la universidad madrileña}, y eso que vamos a hacer es, por lo pronto, una falsedad. (...). En esa frase –nótenlo ustedes- no se dice que la Metafísica sea una falsedad; ésta se atribuye no a la Metafísica, sino a que nos pongamos a estudiarla (...), se trata... de la falsedad de nuestro hacer. (...). No parece que frase tal y tesis semejante sean las más oportunas para dichas por un profesor a sus discípulos, sobre todo al comienzo de un curso. Se dirá que equivalen a recomendar la ausencia, la fuga, que no vuelvan. Eso ya lo veremos: veremos si ustedes se van, si no vuelven, porque yo he comenzado enunciando tamaña enormidad pedagógica”. O.C. VIII, pp. 555-6. El texto continúa introduciendo el concepto de “necesidad propia” frente a obligación impuesta o utilidad Social o profesional. La actividad auténtica, verdadera, propia surge de una necesidad a la que cada persona responde creando proyectos que serán misión en un destino irrevocable. La pedagogía o educación se somete a la “decisión” personal de cada “quien”. La antropología explica por qué hay educación, por qué se establece una relación educativa. El docente sabrá, si quiere establecer una relación auténtica educativa, de la necesidad de una antropología filosófica de la educación que describa a la persona y lo que le da su sentido propio: su vocación.

⁴⁰⁶ Es necesario no tergiversar determinados conceptos: la legalidad amparada en una justificación de cualquier naturaleza –“científico – natural”, cultural, experiencia –sólo nos permite remitirnos a los curricula prescriptivos de la “instrucción”, la utilidad nos remite a la “vida como adaptación”- el utilitarista hoy, se dice ciudadano competente -. el desarrollo de capacidades y la consiguiente apertura de las posibilidades para el

del hombre –la persona vocacionada- desaparece porque no hay persona sino una disolución en presuntos “elementos” “científicamente” identificados con los cuales se pretende la reconstrucción de un “fantasma” llamado alumno-ciudadano-hombre⁴⁰⁷.

individuo nos remite a la sofística con la clausura de la ἀλήθεια -pueden encontrarse discursos más promotores de la creatividad (...) o de la iniciativa (cuyo horizonte de sentido parece ser aumentar la cuenta corriente o el PIB).

⁴⁰⁷ En un contexto personalista de la educación pero diferenciado del que vemos constituirse en la filosofía del hombre orteguiana, Carlos Díaz introduce en un artículo de la revista *Acontecimiento* una relación entre tres conceptos: profesión, vocación y “bienes propios”, aunque el texto sólo hace una pequeña estructuración temática introductoria de la relación, lo que nos plantea es de una trascendencia inevitable. Más allá o más acá de las referencias católicas conocidas en Carlos Díaz, una vez presentada la vocación (se nos hace presente en la vivencia del sentido o en el malestar de su olvido o soslayo) hay que “plantear” su recepción histórica, Social y circunstancial/contextual. ¿Cómo podría legitimarse una educación sin la vocación de cada “quien”? El texto del profesor, ya emérito, de filosofía de la Universidad Complutense, Carlos Díaz: "Si la inspiración de los centros confesionales con ideario católico fuera real, profesión y vocación coincidirían. Pero, barrida esa inspiración por el dinero, los profesionales de las universidades privadas católicas, que, a diferencia de los de la pública, carecen de poder y de reconocimiento, coinciden con sus colegas “públicos” en reducir la profesión a "modus vivendi", desplazando la docencia hacia los bienes extrínsecos y, por un efecto perverso, el club universitario católico termina siendo un club elitista para la captación de amigos influyentes. En cambio, los “bienes propios” quedan marginados, tornándose extrínsecos...". Díaz, C. (2004), "Abandonar la cultura de la barbarie" en *Acontecimiento*, nº 73, p. 37.

Vemos como se proyecta la educación de la persona hacia "lo más propio de sí" o hacia los “bienes propios”, como afirma el profesor C. Díaz, y hacia la circunstancia o la “profesión”: el personalismo educacional.

4. 1. El sujeto humano como fuente de normatividad educativa

En una carta inconclusa que J. Ortega y Gasset escribe a Miguel de Unamuno desde Marburgo, hace una afirmación original sobre el significado de la vida. Lo esencial, como se ve más adelante -esta carta es de 1907 y el filósofo madrileño es un joven de 24 años- es el orden lógico de dos conceptos. Para J. Ortega hay primero un “problema metafísico” y posteriormente un “problema técnico”. En la antropología de los que hemos nacido a la “vida” aquí, la cuestión del sentido y finalidad de todo lo que nos pasa por ser quien somos, personas, y aquí es lo que nos “ocupa” como sujetos y como colectividad. El “problema técnico” verá proyectarse, si no hacemos violencia suicida de una metafísica-antropología de los de “aquí”, una concepción de la vida para cada sector, así, por ejemplo, en la pedagogía. La antropología filosófica de la educación en J. Ortega y Gasset -preocupación- se irá formulando progresivamente en las décadas del 10, 20 y 30 del siglo XX. El texto breve, pero clave, es el siguiente: “Los españoles para quienes la vida no es un problema técnico, sino un problema metafísico”⁴⁰⁸. En otra carta inconclusa y no enviada a Unamuno, J. Ortega recoge de nuevo la idea y la rehace en estos términos: “Los españoles para quienes la vida no es un problema técnico, sino un problema metafísico-existencial”⁴⁰⁹.

⁴⁰⁸ *Epistolario completo Ortega-Unamuno* (1987), Madrid: Ediciones El Arquero, p. 161. Es la carta AI, fechada el 10 de febrero de 1907.

⁴⁰⁹ *Ibíd.*, p. 167. La carta es la AII con fecha 17 de febrero de 1907.

Aparecen aquí dos cuestiones fundamentales. Primera, descubrir quiénes somos, y después, establecer si ello fuera posible, el estatuto de la “ciencia” sobre el saber de este hombre⁴¹⁰.

José Ortega y Gasset en un texto de 1930 respondió a las dos cuestiones. A la primera lo hizo con una propuesta “vital”: preguntándonos como no podríamos vivir, y de la clarificación de esta cuestión surgirá el ser propio: “Hay, sin embargo, un procedimiento bastante sencillo que nos permite vislumbrar a cada cual quien es el mismo y quien es su yo que tiene que ser. Y es colocarse imaginariamente en circunstancias diversas y notar cuales de ellas parece como que anulan, que aniquilan su yo. (...). Un poco atropelladamente diremos: ‘Así yo no podría vivir’”⁴¹¹

El saber de este “yo mismo” -segunda cuestión- es en J. Ortega una introducción a su filosofía de la razón vital: “De ordinario, es el

⁴¹⁰ Julián Marías responde a la primera demanda mediante la introducción de un concepto, que, aunque con presencia en varios momentos de la obra de J. Ortega va a reformular (José Ortega ve en el peso del pasado una limitación de las posibilidades de renovar una única ilusión: “De aquí que le sea cada vez más difícil hallar nuevos modos, no fracasados, de ilusionarse con las cosas”. *El tema de nuestro tiempo*, O.C. III, p. 622, nota 1. Otra visión de la ilusión le llevará a las consecuencias de la desilusión. Una vida que se ha desilusionado es una forma de vida que, a veces, nos ocurre y que José Ortega y Gasset considera un sustrato para lanzarnos a vivir otra vez mas, ver así, O.C. VI, p. 79). “Lo que más puede descubrir a nuestros propios ojos quién somos verdaderamente, es decir, quién pretendemos ser últimamente, es el balance insobornable de nuestra ilusión. ¿En qué tenemos puestas nuestras ilusiones y con qué fuerza? ¿Qué empresas o quehacer llena nuestra vida y nos hace sentir que, por un momento, somos nosotros mismos? ¿Qué presencia orienta nuestra expectativa, qué anticipación nos polariza, tensa el arco de nuestra proyección, se convierte en el blanco involuntario e irremediable de ella?” Marías, J. (1984), *Breve tratado de la ilusión*, pp. 75-76.

⁴¹¹ O.C. VIII, p. 436. El texto aparece en las lecciones del curso 1930-31, primera manifestación de una antropología propia: la antropología de la razón vital.

transcurso de la vida quien nos va descubriendo el proyecto que somos. Conste: eso que somos actúa en nuestra vida y, además, nos damos cuenta de ello en esa forma de “presencia” que es dimensión inseparable de todo lo vital. No es, pues, algo trascendente ni misterioso, pero tampoco es intelectualmente sabido. (...) [y cuando las circunstancias y nosotros nos negamos a nosotros mismos surge otra manifestación de “quien somos”]. El yo que se tiene que ser es indestructible, por eso, lo que se amputa es su realización, y al amputar ésta es cuando más se nota la realidad inexorable de aquel”. Como proyecto pervive y se resuelve constantemente contra nuestra vida presente, y la acusa y la atormenta por el crimen que ha cometido de negarlo, de prescindir de él⁴¹².

El conocimiento de sí lo vamos adquiriendo, nos dirá también J. Ortega en otros textos, descubriendo mediante reflexión lo que nos atrapa, lo que desdeñamos, y aquello de lo que podemos prescindir: “Somos, antes que otra cosa, un sistema nato de preferencias y desdenes⁴¹³. Conocer ese “fondo” de cada persona se constituye en crucial para una educación personalizada y personalista. Para llegar a él, en una nota a pie de página J. Ortega nos propone el poder revelador de los gestos, la fisonomía, la escritura y el modo de vestirse y nos remite a un texto titulado *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*⁴¹⁴. Esto que se “escapa” de ese fondo desde el que somos dirigidos a la vida no es todo

⁴¹² O.C. VIII, pp. 436-437

⁴¹³ *La elección en amor*, O.C. V, p. 499.

⁴¹⁴ O.C. p. 680.

para J. Ortega porque es en el “fondo” inefable. Lo que podemos saber convierte a esta disciplina o “ciencia” en un saber individualísimo y vigoroso⁴¹⁵.

El aparecer de “sí mismos”, el “yo segundo” de J. Ortega logrará o no articular un personaje que se es a nativitate, podrá desdibujarse en el enfrentamiento con la “circunstancia”, pero, sin embargo, tendrá un programa que realizar, un “tener que ser”. Este es el “objeto” propio de la antropología como instrumento práctico de/para la educación. José Ortega y Gasset lo propone –de forma implícita- a la educación: “Y todo lo que hago, es decir, mi presente, lo hago para realizar ese proyecto que soy. Vivir es proyectarse, en el doble sentido de la palabra, a saber, como

⁴¹⁵ *El Espectador VII* O.C. II, pp. 721 y 724. El vigor caracterizaría a la antropología como la nueva disciplina de la nueva época: se diría sobre el hombre en su condición de ser singularísimo, lo que no se dice porque aún no se ha asumido su “naturaleza” personal. J. Ortega se refiere al silencio como posición común sobre la verdad del hombre.

El acceso a lo humano personal ha sido un fracaso para Olegario G. de Cardedal, y además una dificultad para su realización: “la convicción resultante después de estos dos experimentos, es que, ni la técnica ni la ideología ahorran al hombre la tarea de descubrir el sentido de su humanidad ni le dan automáticamente la necesaria potencia interior para realizar su destino personal” G. de Cardedal, O. (2004) *Educación y educadores. El primer problema moral de Europa*. Barcelona: PPC, p. 6.

Y la cuestión, si no más importante, sí por lo menos en este ámbito del saber de sí más urgentes lo que nos plantea J-C. Mélich: “una de las cuestiones más polémicas de la antropología de la educación es la persistencia o no del sujeto epistemológico”. Mélich, J.C. (1998) *Antropología simbólica y acción educativa*, p. 34. Educar a “alguien”/sujeto como realidad causal o causante de una vida determinada y considerarlo y promocionarlo como cognoscente de sí es una opción que fundamenta una posible educación de la persona o su disolución en mediaciones técnicas. Es la instrucción para el éxito Social o la educación para una vida personal.

programa y como proyección de ese programa sobre el mundo. Yo soy, ante todo, un cierto programa vital”⁴¹⁶.

Esto es una necesidad que para Julián Marías se necesita personalmente (como todo lo que necesita la persona porque lo es) y que lo hace inextinguible y perdurable, de una duración ilimitada⁴¹⁷. Conocerlo, saber que explica la conducta radical (de raíz) son condiciones para una relación educativa real de la persona que admite educación

La persona considerada como un ser de “necesidades” propias trasladada a la actividad que denominamos estudiar es para J. Ortega objeto de falsificación. El estudiante, nos dice el profesor J. Ortega, es una falsificación del hombre. Aunque tengamos que estudiar, no somos estudiantes porque no es una actividad irremediable, porque es una obligación que no es “propia”. De esta situación o actividad impuesta a todos por las circunstancias (técnicas, de supervivencia o legales-curriculares) cree J. Ortega que ha de partir la reforma de la educación⁴¹⁸. Sentir la necesidad de un saber es el objetivo de la “educación” que J. Ortega propone frente a la enseñanza de la ciencia como disciplina/s sin necesidad experimentada. La relación entre saberes disciplinares en la “instrucción o enseñanza” y educación de la persona (propia vocación en traducción constante a proyectos circunstanciales) se hace a través de la “necesidad” o “tener que” siempre “propio” de cada “quien”. La relación

⁴¹⁶ O.C. VIII, p. 435.

⁴¹⁷ Marías, J. (1984), *Breve tratado de la ilusión*, p. 52.

⁴¹⁸ O.C. V, pp. 267-275. El texto titulado *Sobre el estudiar y el estudiante* fue publicado en el diario bonaerense *La Nación*, el 23 de abril de 1933.

educativa y también instruccional –el aprendizaje de ciencias, técnicas o estrategias de conocimiento ha de buscar la norma a estas “necesidades”.

Las posiciones formuladas posteriormente a José Ortega sobre la condición normativa de la persona son múltiples. En las próximas páginas se presentan siete de ellas, cinco de autores españoles y dos de extranjeros, con referencias diversas que se considerarán más adelante.

Robert Spaemann sostiene que el concepto de persona es un concepto normativo. Diferencia a la persona de todo lo que no puede clasificarse así, es un “lugar irrepetible”⁴¹⁹.

El reconocimiento de la persona como persona aparece en el mismo momento de su percepción. Desde su aparecer como persona surgen deberes para con ella y tras su incardinación institucional, normas⁴²⁰. Para R. Spaemann: “El ingreso en el espacio personal es una

⁴¹⁹ “La persona no es algo definido por alguna cualidad para la que, en última instancia, fuera accidental existir una sola vez, sino un ser que se define por un “lugar” en el universo que sólo él Ocupa. Este lugar está determinado, a su vez, por su posición respecto de otros lugares y la persona por su relación a todo lo demás, que no puede jamás ser ella misma. Esto no es considerado así solamente desde fuera, sino que la propia persona sabe la irrepetibilidad de su lugar, de su inconfundible relación con todo lo demás, y, por todo ello, conoce su propia singularidad esencial”. Spaemann, R. (2000), *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien*, p. 55. La perspectiva es considerada por este autor una condición esencial para identificar la singularidad del ser humano (cada persona).

⁴²⁰ “Todos los deberes para con las personas se reducen al deber de percibir las como personas. Sin embargo, no es adecuado formular esta percepción como deber, pues los deberes necesitan fundamentación, mientras que la percepción de las personas es la fundamentación última de los deberes. Existen valores extrapersonales. La acción puede ser mejor o peor, puede ser moral o inmoral, según se ajuste o no a ellos. Pero de deberes hablamos sólo en relación con la persona”. *Ibíd.*, p. 180.

μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, es decir, un paso hacia una forma completamente nueva de relación”⁴²¹.

Carlos Beorlegui caracteriza a la escuela de la Antropología Filosófica de Max Scheler como de intencionalidad práctica y concluye: “De hecho, la antropología filosófica es una teoría, y, en dependencia objetiva (según la intención del teórico) con ella, una normativa del existir humano. La antropología esboza modelos de comportamiento humano”⁴²².

Víctor García Hoz hace referencia a un aspecto de la realidad personal (la excelencia que se halla en toda persona) que, aunque no llegue a la “mismidad del yo” es interesante considerarla en educación, sobre todo en la práctica institucionalizada como guía normativa auxiliar: “Cualquiera que sea la situación del estudiante respecto de su rendimiento el profesor no deberá olvidar una tarea fundamental: descubrir o ayudar a descubrir en el muchacho alguna afición, aptitud o interés sobresaliente. Habrá de animar al estudiante a cultivarlo porque esta “excelencia” personal, que en todos se puede encontrar, es un resorte educativo que no se puede dejar de lado”⁴²³.

⁴²¹ *Ibíd.*, p. 182.

⁴²² Beorlegui, C. (2004), *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*. Bilbao: Universidad de Deusto, p. 347.

⁴²³ García Hoz, V. (1988), *La práctica de la educación personalizada*. Madrid: Rialp, p. 269. J. Ortega diferencia entre vocación y capacidades. Esta “excelencia” o “excelencias” personales de las que nos habla García Hoz no garantizan para el filósofo madrileño ninguna traducción directa de la vocación. Se puede tener vocación y nula capacidad y viceversa.

Martín Buber, en una conversación del pasado, recoge la “norma” de la autoeducación en términos de “abrazar ese camino con toda su fuerza” (con las categorías propias de un pensamiento judío teocéntrico): “El rabí Bär de Radoschitz pidió una vez a su maestro “el vidente” de Lublín: “Indíqueme un camino universal para subir a Dios”. El zaddik respondió: “No hay que decirle al ser humano el camino que tiene que seguir, pues existe un camino para servir a Dios por medio de la enseñanza, otro por la oración, otro por el ayuno y otro por la comida: Cada cual debe estar muy atento al camino que le indique su corazón, y luego abrazar ese camino con toda su fuerza”⁴²⁴. [Algunas líneas más adelante, M. Buber recoge otra conversación y concluye con la alusión a la presencia de lo propio]... se cuenta del rabí Sussia cuando, poco antes de su muerte dijo: “En el mundo futuro no se me va a preguntar. ¿Por qué nos has sido Moisés?, se me va a preguntar ¿Por qué no has sido

Los intereses, aptitudes o aficiones sirven para alentar la afirmación personal del educando de manera muy efectiva en la enseñanza obligatoria (la experiencia así nos lo dice a los docentes que hemos propuesto a los alumnos comunicar y demostrar sus “saberes” y/o habilidades al resto de los compañeros, incluso en algunos casos se ha iniciado una actividad generalizada de estudio y participación académica). Para las primeras etapas de la educación/instrucción J. Ortega propone un desarrollo amplio de la personalidad de los niños y jóvenes sobre los aprendizajes académicos, haciendo referencia a una “salud vital” necesaria para futuros procesos educativos. Estas estrategias personalizadas que nos propone García Hoz pueden incorporarse a esa primera etapa de la educación y posteriormente sumarlas a una educación integral de la persona vocacionada.

⁴²⁴ Buber, M. (2003), *El camino del ser humano y otros escritos*. Madrid: FEM, pp. 55-58. Este libro recoge una serie de textos sobre educación: “Discursos sobre educación”, “El camino del ser humano según la enseñanza jasídica”, “La pregunta al genuino” y “Para la historia del principio dialógico”.

Sussia?” (...). Pero lo preciosos que hay en un ser humano sólo puede describirlo si verdaderamente aprehende su sentimiento más fuerte, su deseo central, aquello que en él mueve lo más profundamente suyo”⁴²⁵.

Urbano Ferrer atiende a la relación entre lo genético y lo psicológico y social tratando de evitar una ruptura entre ambas “etapas”: “La identidad de la persona a través de sus diversas fases hace de ella algo distinto de un dato fenoménico, registrable observacionalmente; es más bien un concepto normativo que está latente en las ciencias psicológicas y sociales empíricas que abordan aspectos de la realidad personal”⁴²⁶.

María G. Amilburu relaciona con la fundamentación normativa y prescriptiva de la educación la reflexión filosófica y la capacidad del hombre para elaborar una teoría del sujeto.: “En relación con la normatividad de la educación, si se analizan las cosas desde un punto de vista lógico, procedimental, sólo puede justificarse la capacidad normativa de una teoría educativa si ésta se ha elaborado teniendo en cuenta el saber filosófico. Es decir, no es posible sacar consecuencias prescriptivas, a partir exclusivamente de descripciones elaboradas tras la observación o con los medios específicos de las ciencias experimentales. Sólo después de una reflexión sobre el ser y el deber ser del hombre –es decir, sólo después de una consideración filosófica del sujeto de la

⁴²⁵ *Ibíd.*, p. 58.

⁴²⁶ Ferrer, U. (2002), *¿Qué significa ser persona?*, pp. 89-90.

educación- se puede ofrecer orientaciones normativas sobre el cómo debe llevarse a cabo la educación⁴²⁷.

Julián Marías nos dice que vemos a la persona como proyecto, toda persona es “SU” proyecto: “Cuando vemos a una persona que es para nosotros persona insustituible, no sólo es inconfundible, sino que al examen que acabo de señalar se añade algo bien distinto. Aunque sea una persona a quien vemos con gran frecuencia, incluso cotidianamente, buscamos en ella no sólo “donde está” sino “adónde va”; la vemos en cuanto futuriza por su cuenta y hacia nosotros: cómo “viene” hacia el que la encuentra, cómo sale a su encuentro. Dicho con otras palabras, la vemos como proyecto, y en eso consiste precisamente la aprehensión como persona. Bastaría esta consideración para discernir qué “nos son” nuestros diversos prójimos”⁴²⁸.

Cuando en la relación con otra persona se descubre a la persona y su proyecto acontece para J. Marías como una revelación⁴²⁹, es novedad porque la persona es irrepetible. La tarea del educador no podrá

⁴²⁷ G. Amilburu, M. (Ed.) (2003), *Claves de la filosofía de la educación*, pp. 326-327.

⁴²⁸ Marías, J. (2005), *Mapa del mundo personal*, pp. 20-21. En el insustituible texto de J. Ortega y Gasset en el “Prólogo” a la edición de sus obras publicadas por Espasa Calpe en 1932, nuestro autor contextualiza la experiencia del otro como “persona” y nos lleva a la condición primaria de cualquier relación personal, también la educativa: “Porque la vida consistiendo en lo que a cada cual y sólo a él acontece, no es posible ver la del otro sino se traslada uno, por casi mágica transmigración desde sí mismo para intentar renacer en el prójimo. (...). De suerte que yo no puedo sentir algo como siendo persona sino aprendo a considerarme como objeto de su periferia. Entonces, al verme como objeto del paisaje ajeno me estoy viendo desde el prójimo, es decir, que virtualmente estoy usando su pupila y viviendo su vida”. O.C. V, pp. 91-92.

⁴²⁹ Marías, J. (2005), *Mapa del mundo personal*, p. 66. “Cuando el encuentro rigurosamente personal tiene plenitud, constituye algo así como una revelación”.

iniciarse sin esta manifestación. Educar exigirá, así, siguiendo a J. Ortega, una relación entre personas libre y voluntaria.

4. 2. Vida humana, sujeto y circunstancialidad

La vida de los alumnos de la cátedra de metafísica del profesor J. Ortega era una ocupación que se insertaba en el contenido de su actividad docente: en el texto (y en la expresión oral para aquellos que lo escucharon) aparece su preocupación por el “buen vivir” de éstos. Les hacía estas preguntas: “¿Qué culpa tengo yo de que hayan resuelto ustedes venir aquí esta tarde y por tanto, hacer consistir su vida ahora en escucharme? ¿Por qué han venido ustedes?... (...) Tal vez ello haga que a algunos les salgan los colores a la cara porque yo sé que no todos han venido por buenos motivos. Mejor. Así tendrán ustedes otra vez más cuidado con lo que hacen; es decir, con lo que viven. El propósito de estas lecciones no es otro que incitar a ustedes a tener cuidado de su vida, porque no tienen más que una y esa una se compone de un número dado, muy limitado de instantes, de horas, y emplearlo mal es como destruirlo, como matar un poco de su vida”.⁴³⁰

⁴³⁰ *Principios de metafísica según la razón vital. Curso 1932-1933, O.C. VIII, p. 571.* Este texto, como otros, presenta de forma esquemática su antropología filosófica de la educación. La antropología filosófica de la educación lo es de la relación humana personal. La “contaminación” se podrá producir cuando la situación personal en la relación educativa sea querida por los dos (docente-discente, conferenciante-público...), será legítima, auténtica y posible.

En las mejores lecciones que hemos podido leer de los cursos del 29 al 34, J. Ortega les decía a sus alumnos lo que es la vida: *“La vida es lo que hacemos y lo que nos pasa”*⁴³¹.

- “nuestra vida es nuestro ser”
- “la vida se entera a sí misma”
- “la vida se hace a sí misma”
- “la vida se decide a sí misma”
- “la vida es perplejidad”
- “es inmanencia: yo y las cosas son de la vida”
- “es trascendencia del yo respecto de las cosas y viceversa”
- “es interdependencia entre yo y las circunstancias, yo coexisto con el
no-yo”
- “es la realidad integral: yo y las circunstancias formamos parte de mi
vida”

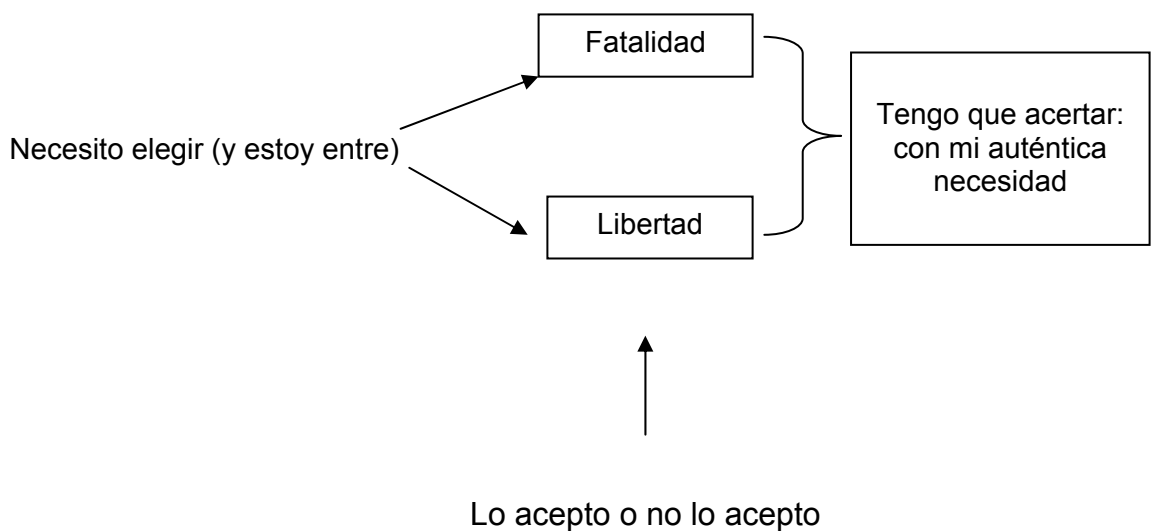
Para J. Ortega la vida es decisiva y hay que decidir con una decisión personal aunque contempla (“no todos han venido por buenos motivos”) la simulación e inautenticidad incluso de sus alumnos. Al asistir a sus clases los alumnos trasladan su ser a un lugar y actividad determinados, viven su vida en la determinación de las clases del profesor J. Ortega, y esto es existir fuera de mí,⁴³² al vivir sólo pueden vivir fuera de sí. Y J. Ortega les pregunta “¿por qué están aquí?”, la respuesta es personal, no la puede dar J. Ortega ni nadie por cada persona. Sin embargo, si son alumnos matriculados, entes administrativos, roles

⁴³¹ O.C. VIII, pp. 570, 574, 584 y pp. 658, 657 y 598.

⁴³² O.C. VIII, p. 593.

socialmente establecidos se explica parte de su presencia: “nuestro yo propio tiene que existir, quiera o no encajado en mi yo social”.⁴³³

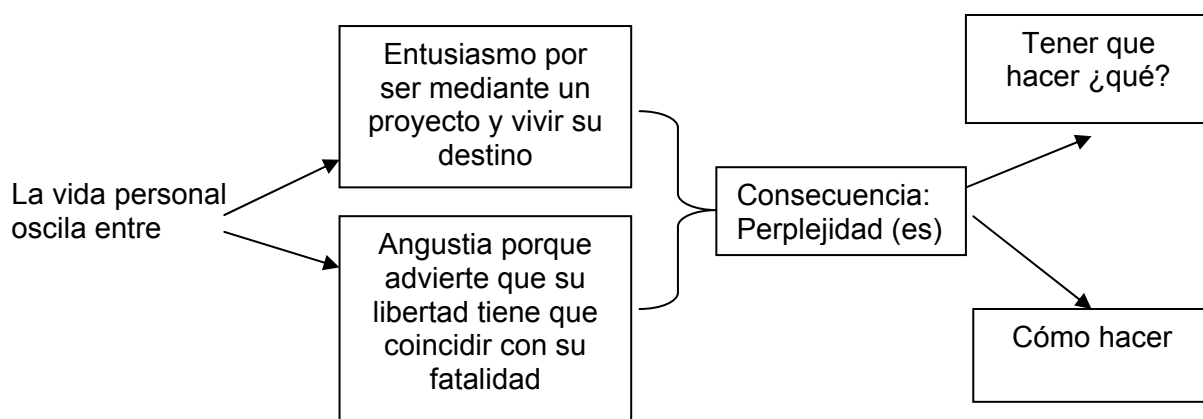
J. Ortega pone en la decisión personal la causa de lo que somos: “Mas el hombre no es sino lo que él se hace”⁴³⁴. En primer lugar -por necesidad ontológica, práctica y vital- elige, y lo hace entre la libertad y la fatalidad y tiene que acertar con su auténtica necesidad. Un esquema puede darnos una idea gráfica y formal de la situación del hombre como persona (vocación):



⁴³³ O.C. VIII, p. 625. La sociedad, pero también las instituciones, los parlamentos, los poderes mediáticos creadores de opinión social son facilitadores o dificultantes de la expresión de la vida propia de las personas y son recreadores constantes de lo que J. Ortega denominó la “gente” o “vida social”.

⁴³⁴ *Prólogo a una edición de sus obras*, O.C. V, p. 94.

En segundo lugar, la vida se resuelve entre el entusiasmo y la angustia en la perplejidad de la diversidad de proyectos que se abren a cada “quien”, en esquema:



Una experiencia docente común nos acerca a los conceptos de vida y elección propuestos por J. Ortega: Cuando los docentes nos damos cuenta que un alumno no presta atención a la explicación o actividades del aula, si le llamamos la atención, si tratamos de recuperarlo para la actividad que se está realizando, le podemos decir que “preste atención porque si no se va a perder el significado del tema y se va a quedar “perdido””. El alumno -si no se encuentra sometido a otras variables que no son integrables en la “libre decisión”- ya ha elegido entre tres posibilidades, o bien presta atención (escucha), o bien no presta atención (se desatiende de lo que ahí ocurre), o, por último, oye lo que decimos (selecciona lo útil académicamente). La respuesta común, cuando la

sinceridad rompe el corsé académico el criterio de utilidad se sustituye por el de autenticidad, es: “no me interesa”. Si el docente quiere hacer retornar al alumno a la “academia” y le responde lo interesante que es por lo útil que le será, más aún, por la importancia en el mundo globalizado en el que vivimos o porque a él le sirve/sirvió, puede que se encone la conversación y el alumno responda: “¿para qué sirve?” u otra respuesta protectora. El profesor puede jugar sucio y hacerle cambiar de “terreno de juego” ⁴³⁵ o manifestarle su comprensión, que no su acuerdo, y seguir la clase: se ha ocupado, aunque no muy hábilmente, o sí, personalmente de él.

Hasta los dieciséis años el rol social de alumno se impone a cualquier decisión personal en las instituciones “educativas” y el discente aprende como norma de vida lo que J. Ortega denominó “vida como adaptación”. Los currícula adaptados, la PIL y todas las manifestaciones individualizadoras de la enseñanza adaptan/adaptaron a cada alumno al “éxito académico”. Al ir creciendo con los años los alumnos y sus padres lo saben y lo usan, también, con eficacia. El proceso de adaptación a la norma legal (curriculum prescriptivo) y a la demanda política (éxito

⁴³⁵ El interés de un profesor en un sistema no personalista (vocacional) de enseñanza es el éxito académico del alumno con un plus de satisfacción individual para cada discente. El alumno como persona no aparece entre las “variables” del sistema. Cuando en algunas ocasiones se manifiesta la mismidad personal no se sabe qué hacer con ella, en el mejor de los casos (con el mejor de los profesores) se le dedica un tiempo (se abandona el currículum, las programaciones, las competencias, PISA, la media provincial de la asignatura, que todos los años nos recuerda el Departamento autonómico de Educación, etc...) y se le alienta a buscar fuera del aula la satisfacción de sus intereses.

estadístico...) ha sido muy eficaz, la “angustia” académica es el gran mal que ha desaparecido (salvo para algunos alumnos de segundo de bachillerato que deben prepararse para las PAU) y la perplejidad, consecuencia de una vida personal para J. Ortega, que no es vivida por los alumnos del sistema educativo español.⁴³⁶

Para comprender la antropología filosófica que en J. Ortega se aplica a la educación, la vida de toda persona, incluida la vida de cualquier alumno, ha de ser considerada., desde el siguiente principio:

⁴³⁶ Hemos leído que “el hombre es lo que él se hace”. En el sistema educativo vigente hay un modelo de hombre logrado que se conoce con el trato con el común de los egresados de este. Los docentes los conocemos cuando se van constituyendo. Conocemos como modelan y facilitan ciertas formas de pensar y actuar de sus padres. Sabemos de la “posición” desde la que se producen compañeros de la profesión sincera o estratégicamente. El sujeto de la constitución de este modelo humano es el sistema educativo: éxito estadístico. La conducta de un “producto” del modelo “éxito académico seguro por imperativo legal” es una forma actualizada del “*enfant terrible*”/niño mimado orteguiano. Para conocer las consecuencias de este “modelo” desde la perspectiva de los años 30 hay que volver a *El hombre y la gente*, libro fundamental para la sociología orteguiana.

Tras muchos años de impartir clases de “ciudadanía”, valores, ética como contenidos de asignaturas concretas y como contenidos transversales, el grado de conductas normalmente insoportables por bullying, acoso, desprecio de persona entre docentes y discentes no ha hecho sino aumentar. La adaptación de todos –por supervivencia- a modelos de conducta éticamente violentos e intelectualmente cobardes es una necesidad intrasistémica. El “producto” humano resultante es intelectualmente irresponsable y moralmente cómplice. El “problema educativo” o la “urgencia educativa” no es alcanzar más altas cotas en PISA (eso, en todo caso, es “enseñanza”) ni presionar “ideológicamente” a la conformidad del pensamiento único (ese es el contenido de las “marías” ideológicas del sistema), sino la recuperación de la condición de “sujetos” de todos los que transitamos por el universo de la educación (educación, no instrucción).

“El hecho radical, el hecho de todos los hechos –esto es, aquel dentro del cual se dan todos los demás como detalles e ingredientes de él-, es la vida de cada cual”.⁴³⁷

La vida de cada cual (“quien”) es un conjunto de acciones libres⁴³⁸ que hay que elicitarse favoreciendo una conducta óptima desde la niñez. Así, Julián Marías dice: “Entiendo la educación como cultivo e incremento de la espontaneidad.”⁴³⁹ Esta es una primera educación para J. Ortega y condición para ser uno mismo que se traducirá con posterioridad en respuestas “rápidas”, criterio que es para el filósofo de la razón vital instrumento de medida de la vida personalizada, auténtica.

Sobre este sustrato propiciador irá haciendo su vida la persona (el “yo” segundo del lema orteguiano). Este hombre-alumno será el “hombre íntegro” según J. Ortega: “Cuando todo nuestro ser quiere algo –sin reservas, sin temores, integralmente- cumplimos con nuestro deber, porque es el mayor deber de la fidelidad con nosotros mismos. Una sociedad donde cada individuo tuviera la potencia de ser fiel a sí, sería una sociedad perfecta. ¿Qué significa lo que llamamos hombre íntegro sino un hombre que es enteramente él y no un zurcido de compromisos, de caprichos, de concesiones a los demás, a la tradición, al prejuicio?”⁴⁴⁰

⁴³⁷ *Prólogo a una edición de sus obras*, O.C. V, p. 93.

⁴³⁸ *El Espectador IV*, O.C. II, p. 491.

⁴³⁹ Marías, J. (1992), *La educación sentimental*. Madrid: Alianza, p. 19.

⁴⁴⁰ *El Espectador II*, O.C. II, p. 287. La expresión “políticamente correcto” puede incorporarse a las que usa J. Ortega porque añade la violencia a la que sometemos a nuestra independencia de criterio intelectual, moral o político propio de aquella Sociedad de masas que se articula hoy burocráticamente en las instituciones educativas y Sociales por extensión.

En 1931 con su antropología prácticamente elaborada y propuesta en la universidad –a sus alumnos- y desde este momento a la sociedad en su conjunto –Discurso electoral de la Agrupación al servicio de la República en León – José Ortega y Gasset caracteriza al hombre y también al estudiante, como actividad de este hombre persona-I, como hombre vocacionado: “Más adelante, cuando haya huelga y pueda hablaros de cosas más hondas que lo político, yo trataré de mostraros hasta qué punto de esencial dramatismo es necesario al hombre, para vivir de verdad, tener un quehacer. Es menester conseguir que en días mejores para la humanidad todo hombre tenga su vocación, es decir, su quehacer neto, y que todo hombre pueda seguir su vocación, porque esto es salvar su vida”.⁴⁴¹

⁴⁴¹ *¿Qué es la vida? (Lecciones del curso 1930-321)*, O.C. VIII, p. 496. En un acto político también aparece la antropología de la vocación llevando a ésta a la condición de programa político: cada persona necesita cumplir su programa, y esto se ha de conseguir para todos: J. Ortega tratando de contaminar-educar a un público que voluntariamente le ha querido escuchar, le conmina a la autenticidad. J. Ortega una política, educación y enseñanza y exige y se exige haciendo política “educar y enseñar al pueblo”. O.C. VIII, p. 490.

Esta cultura (incluida la manifestación ideológica y práctica de su política) contrapersonalista en su versión moderna es constatada por autores muy diversos, incluso no muy estimados por J. Ortega, S. Kierkegaard escribió: “El crimen máximo ante los ojos de los hombres, aquel que castigan más cruelmente, es el de “no ser como los demás” (...). En cambio, el destino de los hombres es el de no ser “como los demás”; sino el poseer cada uno su peculiaridad. Los hombres perdonan cualquier crimen menos éste, que juzgan inhumano: ¡el delito de ser hombre!”. [y siguiendo el pensamiento del autor F. Torralba desarrolla sus últimas consecuencias]. Según su punto de vista, el individuo debe vencer en la dialéctica contra la multitud, debe ser capaz de afirmar heroicamente, si conviene, su independencia respecto a ella y vivir conforme a la propia vocación interior. Torralba, F. (2003), *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*. Madrid: FEM, p. 75.

La vida de este hombre vocacionado se realiza en una circunstancia que él no elige, de esta forma su yo (el “yo” primero del lema orteguiano) se verá cargado o adherido a un conjunto de mediaciones impropias pero insoslayables. J. Ortega nos dice que para entender definitivamente el sistema que forma el yo definitivo que voy a ser hay que incluir un factor más, el azar, a través del estudio de la biografía de algunos personajes de la cultura española y europea: Vives, Goya, Goethe, Velázquez...

J. Ortega concluye que vocación, circunstancias y azar son necesarios para explicar la vida de una persona. El azar juega para algunos personajes un papel crucial. Velázquez tuvo suerte (buena o mala según consideremos posibles proyectos de vida) y su circunstancia le facilitó -en interpretación de J. Ortega y Gasset- su vocación aristocrática. En la educación el azar nos remite a leyes de educación, docentes, cultura de centro (instrucción/enseñanza), y a un entorno no institucional favorable o desfavorable a la personalización: familia, cultura, ideologías próximas, etc. Contando con estos “factores” la persona vocacionada ha de intentar ser uno y distinto.

El joven J. Ortega en una carta de 1907 ⁴⁴² reflexionando sobre el significado de la vida en Cervantes, dice que la vida de cada “quien” es su realidad única en la que vive como un sujeto vocacionado y no tiene otra

⁴⁴² El texto más inmediato a estas ideas es el siguiente: “Todas las realidades son trágicas porque ninguna es realidad: y esto, porque ninguna es la sola realidad sino únicamente mía. La tragedia consiste en que el individuo necesita convertir su realidad en la realidad”. O.C. p.169.

posibilidad de ser-vivir en ninguna otra realidad: lo real le es real a él y por lo tanto cada uno tiene “su” realidad. Mi vida, dice J. Ortega, es lo que me acontece a mí. La otra persona –alumno, docente- es una forma de ser incomunicante.⁴⁴³

Este ser que vive “su vida” tiene conciencia de misión⁴⁴⁴ (su más auténtico ser = vocación que está llamado a realizar, aunque lo oculte o tenga dificultades para separarlo de otros elementos psicológicos, aprendizajes...) y esta se ha de entender (el educador ha de entenderla: de ahí la necesidad de una formación del educador en la antropología de la razón vital) estructuralmente como una perspectiva estimativa que valora jerárquicamente por rangos de valor la realidad que vive, su circunstancia.⁴⁴⁵ Ha de reabsorberla para estrecharla con entusiasmo y de esta forma poder vivir con autenticidad.⁴⁴⁶

Su vida es única y tiene forzosamente –porque es lo ejecutivo y definitivo- que ser único, de esta forma concluye, J. Ortega, la vida consiste: “1º, tener que ser, y 2º, en tener que ser único”.⁴⁴⁷

⁴⁴³ *Prólogo a una edición de sus obras*, O.C. V, p. 91.

⁴⁴⁴ *Misión del bibliotecario*, O.C. V, p. 350.

⁴⁴⁵ La “perspectiva” tiene una referencia importante en *España invertebrada*. O.C. III, p. 424. La “circunstancia” puede encontrar una precisión que aclare su significado en *Introducción a una estimativa*, O.C. III, p. 534.

⁴⁴⁶ *Prólogo para alemanes*, O.C. IX, p. 161. La función del entusiasmo en la “economía” de la vida personal se analiza en el capítulo 4.b. que aparece a continuación de éste, 4.a. Sin el conjunto de aspiraciones, apetitos y fruiciones que traemos al mundo no nos entusiasmaríamos con lo que nos proporciona el mundo. (ver O.C. II, p. 442).

⁴⁴⁷ *Vida como ejecutivo (El ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930*, O.C. VIII, p. 198.

Una actualización de la posición orteguiana desde el contexto filosófico alemán está representada por este texto de R. Spaemann que parece un resumen de algunos “extremos” de la teoría antropológica orteguiana, aunque sin embargo, el autor no cita al filósofo de la razón vital...: “Pero lo que hace que la persona sea persona no es su singularidad, sino el ser única. Ser único no es una mera consecuencia de la singularidad, sino algo que sólo se define indexicalmente por el lugar espacio-temporal que ocupa. Las personas son los puntos arquimédicos desde los que es posible identificar los lugares espacio-temporales, puesto que sólo a través de ella son definibles el “aquí” y el “ahora”. Aquí y ahora existen sólo para personas, para vivientes que forman un centro vital del que resulta una perspectiva, y que, sin embargo, conocen esta perspectividad y la relatividad del centro, por lo cual, pueden hablar de “aquí”, como algo distinto de “en otro sitio”, y de “ahora” como algo distinto de “antes” o “después”.⁴⁴⁸

Comprender al “otro” “no es posible... sino se traslada uno, por casi mágica transmigración, desde sí mismo al centro que es el otro individuo. Supone, pues, la transitoria negación que hago de mí mismo para intentar renacer en el prójimo”.⁴⁴⁹

Conocer a José Ortega y Gasset –por propia confesión de sus alumnos- era descubrir ese afán de claridad sobre las cosas que le llevaba a intentar proyectarla sobre los demás (conocer su vocación: el

⁴⁴⁸ Spaemann. R. (2000) *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, p. 163.

⁴⁴⁹ *Prólogo a una edición de sus obras*, O.C. V, p. 91.

pensamiento) y, sobre su circunstancia (la España –alumnos, lectores de periódicos, público de sus conferencias, público de los actos políticos, tertulias en Revista de Occidente...- de la primera mitad del siglo XX).⁴⁵⁰ Y, en este caso, el filósofo de la razón vital, se afanaba en buscar los medios para ejecutar su vocación ⁴⁵¹ en su propia circunstancia: los sucesivos Diarios, *El Sol*, *Luz...*, la *Revista de Occidente*, La Liga para la educación política... En algunas ocasiones se “defendía” de su decisión de volcar su actividad intelectual de forma no convencional (no elaborando obras “acabadas” en libros) concluyendo que era la única y mejor forma de lograr su proyecto. En este sentido también J. Choza cree que la persona necesita identificarse con una serie de papeles en los cuales el “sí mismo” puede resultar lejano, pues la representación no agota al ser humano, y sin embargo afirma que es necesario alcanzar la reunión o vinculación del hombre con su origen.⁴⁵²

Sabemos que a J. Ortega le preocupaba cual sería esta concepción antropológica en los educadores, el concepto de hombre que está presente en la legislación educativa actual y que informa el rol del alumno-estudiante, puede ser una gran dificultad para la persona –cada persona- y su “proyecto” vital, si aquello que curricularmente es irrelevante

⁴⁵⁰ La relación “contaminante” con la América de lengua española y Alemania (traducciones de sus obras y conferencias) son su otra circunstancia extrapeninsular de relevancia.

⁴⁵¹ Para J. Ortega y Gasset: “Vivir... (es), es decir, hallar los medios para realizar el programa que se es”. O.C. V, p. 574.

⁴⁵² Choza, J. (2000), *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, pp. 15, 98 y 223.

(y mucho más en el caso de las “competencias transversales”) es lo que va buscando la persona vocacionada en su tiempo⁴⁵³. El tiempo escolar puede ser muy amplio, tanto en el conjunto de horas cada día como en la cantidad de años en la enseñanza formal. La experiencia de estar ocupado (tiempo cronológico amplio) en lo “propio” en detrimento de las exigencias cronológicas de la enseñanza formal, es, a pesar del sistema, un rasgo de la resistencia personalista de la persona. Los costes, por ejemplo, para J. Ortega son conocidos por el propio autor, él sabe que no podía ser asimilado con dignidad “escalafonaria” al grupo de filósofos académicamente relevantes. El alumno “distráido” es calificado de díscolo o terco por una conducta similar y experimenta la “dificultad de ser” y la negación de sí por un sistema educativo que no considera “su” realidad. La vida será en definitiva una serie sucesiva de dichas y desdichas⁴⁵⁴ porque: “Cuando este [ambiente, mundo, sistema educativo] coincide con nuestra peculiaridad y la favorece, nuestra persona se realiza por entero, se siente por el contorno corroborada e incitada a la expansión de su resorte íntimo. Cuando el ambiente nos es hostil, como está también dentro de nosotros, nos obliga a una perpetua disociación y forcejeo, nos

⁴⁵³ Uno de los textos de referencia es éste: “Ahora, creo yo, resulta comprensible cómo nuestra atención puede dirigirse de antemano a cosas que no conocíamos. Va buscando un objeto, donde esta o aquella calidad valiosa que ha presentido aparezca realizada. En este sentido amamos las cosas antes de conocerlas y normalmente las conocemos sólo en la medida que ya las amábamos”. *Corazón y cabeza*, O.C. IV, p. 83.

⁴⁵⁴ *Juan Luis Vives*, O.C. V, p. 652-653. Éstas se experimentan porque “el mundo o nuestro propio carácter facilitan o dificultan ese personaje programático que necesita realizarse”. *Pidiendo un Goethe desde dentro*, O.C. V, pp. 124-125.

deprime y dificulta que nuestra personalidad se desarrolle y plenamente fructifique”.⁴⁵⁵

El individuo (cada persona) es individuo como obligación y no como privilegio, decía J. Ortega en una fecha de pleamar colectivista⁴⁵⁶, su vida es algo que va lanzado por el ámbito de la existencia, es un proyectil (proyecto)⁴⁵⁷ que impone su ejecución.⁴⁵⁸ Esta visión agónica de la vida es una búsqueda de la realización de las posibilidades personales ante unas circunstancias que nos permiten o no nuestra existencia personal, vivir vocacionalmente⁴⁵⁹.

⁴⁵⁵ *¿Por qué se vuelve a la filosofía?*, O.C. IV, pp. 330-331.

⁴⁵⁶ *Ante el movimiento Social*, O.C. III, p. 278.

⁴⁵⁷ *Intimidades*, O.C. II, p. 736.

⁴⁵⁸ Como subtítulo de un artículo publicado por J. Ortega en 1930 aparece la siguiente pregunta “¿Quién es usted?”. Ésta es la gran cuestión educativa “quien” tenemos con nosotros en relación educativa. Si alguien, no el propio sujeto, así una ley educativa o cualquier poder Social o institucionalizado me obliga a no ser yo mismo, a no elegir-me, a someterme a un ente de razón genérico, por ejemplo, hoy el “ciudadano competente”, la crisis educativa no tendrá fin. El texto es fundamental para ayudar a definir una teoría de la educación personalista, de raíz orteguiana: “Somos nuestro destino, somos proyecto irremediable de una cierta existencia (...) y todo lo que hacemos lo hacemos para darle cumplimiento, (...) tampoco se halla ahí, como éste, atendido a nuestro buen deseo de cumplirlo o no. Lejos de esto, es un proyecto que por sí mismo se proyecta sobre nuestra vida, que la oprime rigurosamente porque impone su ejecución. (...) ¿Aceptamos ese proyecto que somos no obstante las dificultades que se oponen a su ejecución? (...) Es decir, que si somos un proyecto vital, somos también, inseparablemente, el que decide o no su aceptación. Esta decisión es previa a todo acto de voluntad”. *No ser hombre de partido*, O.C. IV, pp. 308-9.

J. Ortega realiza a lo largo de su obra la caracterización de la vida de aquellos que “no se eligen”. Pueden servir como ejemplo las páginas que siguen a continuación del texto anterior, donde introduce los conceptos de “suicida en pie”, “no encajarse en el propio sino” y el de resentimiento citando a Nietzsche y Scheler, y en O.C. III, p. 737 donde se refiere a los que “prefieren diluirse en las corrientes colectivas”.

⁴⁵⁹ *El Espectador VII*, O.C. II, p. 708.

Las circunstancias institucionales y ambientales, reobrarán sobre esta realidad de la persona cuando desde presupuestos contradictorios con la persona vocacionada intentaran someterla a un “ser común” excogitado desde una idea utilitaria –que para J. Ortega es la máxima expresión de un abandono de las posibilidades de las “personas”.⁴⁶⁰

Entre las circunstancias se incluye la educación recibida (porque las circunstancias son también mi inteligencia, mi voluntad y mis hábitos...) como destaca Tabernero: “Queda suficientemente probado que, para Ortega, el hombre está dotado de libertad en mayor o menor medida según las circunstancias de cada uno. Y esto es así porque repitámoslo una vez más, la vida no es dada hecha; sólo se nos da la posibilidad de vivir, de hacer nuestra biografía. Y ese hacer, en la vida auténticamente humana no está sujeto a instintos, a pautas previamente fijadas, sino que se realiza libremente, seleccionando mediante la razón vital, las posibilidades de acción que a cada cual las circunstancias le ofrecen, en orden a la satisfacción de sus preferencias. Por eso, J. Ortega dice que la vida humana es decisiva, esto es, resultado de continuas y

⁴⁶⁰ Esta “coexistencia”, entendida por J. Ortega por co-existencia (la existencia trascendente de yo y las circunstancias) de la persona como ser que ejecutivamente se proyecta sobre la circunstancia para ser “quien” es tiene un resultado incierto: “Bastaría con que cada cual hiciese resbalar la atención sobre el film de su vida para que viese como su destino individual ha consistido en la selección que las circunstancias afectivas han ido ejecutando entre sus posibilidades personales. El individuo que a lo largo de nuestra vida llegamos a ser es sólo uno de los varios o muchos que pudimos ser y que quedaron sin realizar como bajas lamentables de nuestro ejército interior”. *Ibíd.*

sucesivas decisiones. Y no se olvide un ingrediente de las circunstancias, es la educación por cada cual recibida”.⁴⁶¹

¿Tenemos alguna referencia de la educación recibida por José Ortega y Gasset? Él mismo se refiere a un acontecimiento educativo contaminador (no utilitario, sin medida cronológica, posible porque se produjo sin la medida del reloj) que sucedió en su vida cuando paseaba por las laderas del Guadarrama con su mentor Rubín de Cendoya. Lo que allí ocurrió, en ese paisaje fue “personal”, buena educación: le comunicaba a su gran e íntimo amigo lo que sigue: “Este paisaje me hace encontrar dentro de mí algo personalísimo, específico, ahora conozco que soy algo firme, inmutable, perenne. Frente a estos altos montes azules yo soy, al menos, un “celtíbero”. Y continuó justificando la “Pedagogía del Paisaje” en la experiencia de Platón, Rousseau y Goethe hasta que, tras pasar por el temblor de las barbas agudas de los hombres pintados por el Greco, se encontraron con una circunstancia competencialmente objetiva, un hombre que les pregunta la hora ante quien tienen que admitir su incompetencia, ellos no tienen “hora” (reloj) porque eran “místicos y celtíberos”.⁴⁶²

⁴⁶¹ Tabernero, J.M. (2009), “Libertad, razón y educación en J. Ortega y Gasset”, en *Foro de educación*, nº 11, pp. 85-101.

⁴⁶² Ver O.C. I, pp. 99-103, *La Pedagogía del paisaje*. Este texto se corresponde a un artículo publicado en *El Imparcial* el día 17 de septiembre de 1906. José Ortega y Gasset, un joven de veintitrés años empieza a proponer la pedagogía de la contaminación: al final de ese paseo los místicos y celtíberos eran ya “dos”.

Encontrarse “circunstancialmente” con un “docente” que pueda tener una trascendencia crucial en la vida de uno mismo es parte del azar que J. Ortega establece como tercer elemento “vital”. Es lo que denominamos “suerte”. Y esto, la suerte no puede

4. 3. Una antropología filosófica de la educación.

4. 3. 1. Persona

En el capítulo 2.3. se ha realizado una caracterización de la persona desde la razón vital. En la antropología orteguiana, el personalismo no aparece como un concepto protector-idea-mente desgajado de la praxis propia de cada sujeto de una amalgama de actos y experiencias “interiores” y “circunstanciales” o externas que no pueden tener un sentido “propio” sin su capacidad de dotarlas de “unidad”. La persona es lo que aparece entre yo y las circunstancias, es lo que acontece, un aparecer de una entidad que se destina a ocupar en la realidad su existencia. La persona es creación relativa y creadora relativa al yo (el 2º yo del lema orteguiano) y a las circunstancias o mundo. La antropología orteguiana propone un “personalismo ejecutivo”.

programarse, ¿o no es impagable el viento de un “apasionado”, sin lo cual nada grande es posible? “Las personas apasionadas son las que hace que cambie nuestra vida. Por la intensidad de sus creencias y acciones, nos conectan con un sentido de valor que está dentro de nosotros –y más allá-. A veces, esa pasión, sea cual fuere la forma o estilo que adopte la pasión del maestro, los estudiantes saben que están en presencia de alguien cuya entrega al aprendizaje es excepcional. Aunque esa entrega tenga una intensidad que haga que los estudiantes se sientan incómodos, ellos saben que es algo importante. Es lo que hace inolvidable a un maestro”. R. Fried, *The Passionate Teacher. A Practical Guide*, p. 17, citado por Day, C. (2006), *Pasión por enseñar. La identidad personal y profesional del docente y sus valores*. Madrid: Narcea, pp. 49-50.

El “personalismo ejecutivo” de la concepción orteguiana está presente en la primera etapa de su obra en 1914 y no desaparecerá como signo propio que caracteriza su antropología en las décadas siguientes:

- La primera condición es el rechazo del “cosismo”: “Ahora bien, ante todo podemos situarnos en actitud utilitaria, salvo en una cosa, ante una única cosa: yo”. Y añade dos referentes inequívocos: “El imperativo de Kant, en sus varios dictados, aspira a que los demás hombres sean para nosotros personas, no utilidades, cosas. Y esta dignidad de la persona le sobreviene a algo cuando cumplimos la máxima inmortal del Evangelio: Trata al prójimo como a ti mismo. Hacer de algo un yo mismo es el único medio para que deje de ser cosa”⁴⁶³.

- La segunda condición es la autenticidad, no aceptar sino el “ser propio” o “intimidad” como causa de la conducta “personal”: “Pero la verdadera intimidad que es algo en cuanto ejecutándose, está a igual distancia de la imagen de lo externo como de lo interno. La intimidad no puede ser objeto nuestro ni de la ciencia, ni en el pensar práctico, ni en el pensar imaginativo. Y, sin embargo, es el verdadero ser de cada cosa, lo único suficiente y de quien la contemplación nos satisfaría con plenitud”⁴⁶⁴. A partir de los años treinta realizará algunos estudios “desde dentro” de varios autores y personajes con los cuales la antropología filosófica orteguiana alcanzará su clímax.

La condición óptica de la persona hace necesario un acercamiento a ella con las categorías de la acción, lo que es un “yo

⁴⁶³ *Ensayo a manera de prólogo*, O.C. I, p. 667.

⁴⁶⁴ *Ibíd.*, p. 670.

íntimo”, no abordable como un objeto empíricamente presente, sólo adquiere visibilidad y consistencia cuando no tratamos de reducirlo a una “cosa” y cuando la persona es capaz de manifestarse realizando un proyecto “propio” desde la vocación.

La conducta personal de este ser para la acción, si decide serlo, surge del enfrentamiento de sí mismo y la circunstancia. La norma de conducta exige una vida auténtica o personal: “Pero la norma surge en la acción. En el choque enérgico con el fuera brota clara la voz del dentro como programa de conducta. Un programa que se realiza es un dentro que se hace fuera”.⁴⁶⁵ El entusiasmo –como se verá en el apartado 4.4- es la “energía” que permite la personalización de una vida “propia”. La educación como actividad en la vida de cada “quien” necesitará de una relación entusiasta para obligar a la realidad/circunstancia a traducirse en una posibilidad de ser.⁴⁶⁶ La fecundidad en la propia vida tiene en la ilusión o entusiasmo su condición primaria, sólo después se podría compensar su falta con “principios” morales y pedagógicos; este texto capital para la antropología de la razón vital (al que se volverá en el

⁴⁶⁵ *Goethe el libertador*, O.C. V, p. 148. El texto publicado en marzo de 1932 con el título “Goethe, el libertador” vemos como vuelve a considerar la idea expuesta en 1914 “la verdadera intimidad que es algo en cuanto ejecutándose...” ahora en el interior de una antropología propia y elaborada.

⁴⁶⁶ Las consecuencias curriculares, y la individualización y personalización de este currículum son las condiciones del currículo. Las “adaptaciones curriculares” son el “currículo”: la norma se personaliza. ¿Qué formación antropológica, filosófica, pedagógica... tendrá el responsable de esta educación personalizada? Se hace necesaria una formación en la antropología filosófica de la educación raciovitalista, la “filosofía” que José Ortega y Gasset quería para la “formación inicial de los docentes” o para cualquier “educador”.

apartado 4.4) aparece en 1927 cuando la teoría del hombre orteguiana va a alcanzar su expresión plena: “Yo no creo mucho en la obligación, como creía Kant; lo espero todo del entusiasmo. Siempre es más fecunda una ilusión que un deber. (Tal vez el papel de la obligación y del deber es subsidiario; hacen falta para llenar los huecos de la ilusión y el entusiasmo)”⁴⁶⁷

La persona, el educando, el alumno son para otra persona (desde su condición particular o desde su función de rol) una vida que realizar con sus propios fines “destino”. Es tan radical esta condición que J. Ortega hace suyo como lema, que incluso traduce en anagrama de la *Revista de Occidente*, las palabras de Aristóteles: “Seamos con nuestras vidas como arqueros que tienen un blanco”⁴⁶⁸.

⁴⁶⁷ *Galápagos, el fin del mundo*, O.C. IV, p. 130. Como en otros ámbitos de su actividad de escritor, el concepto de entusiasmo se perfila con precisión y rotundidad –en este caso- en un resumen de un libro de un viaje de unos “aficionados” norteamericanos, en principio muy ajeno a una preocupación antropológica, titulado, “Galápagos, el fin del mundo”. La “prueba” o pruebas de la antropología de la razón vital se va haciendo en J. Ortega a través de la interpretación de la vida y las acciones de personas (Goethe, Velázquez, Goya...) y grupos (en sentido “negativo”, las masas, y en sentido afirmativo – de la vida “personal”- en este grupo de “aficionados” como prototipo de vida personalizada).

⁴⁶⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, lib. I, cap. 2.

En otra ocasión, J. Ortega, en un libro titulado *Conversación en el golf o la idea del Dharma* usa este concepto para renovar –ejerciendo más de literato que de filósofo- la conciencia de “necesidad propia”: hay que vivir según aquello que le hace a uno ser lo que puede llegar a ser: “Cada individuo puede llegar a la perfección dentro de su dharma, y no puede llegar a ella por ningún otro camino”. O.C., p. 526.

La persona, nos dice J. Ortega, tiene que hacer con su vida un hacer "propio" con el cual cumplirá un encargo,⁴⁶⁹ y no puede eludirlo porque su vida deja de ser "suya", no podrá vivir "propiamente", la vida es una problemática tarea y es preocupación dramática de sí misma por realizar un proyecto "propio" que quizá conozca como "mi" vocación.⁴⁷⁰ Vivir, dirá J. Ortega, es siempre vivir por algo y para algo, y de este interés deriva todo lo demás que somos. Conocer al otro es saber a qué tiene puesta su atención más espontánea.⁴⁷¹ Esta vida que expresa "intereses"

⁴⁶⁹ "Una vida en disponibilidad es mayor negación de sí misma que la muerte. Porque vivir es tener que hacer algo determinado -es cumplir un encargo-, y en la medida que dudamos poner a algo nuestra existencia, evacuamos nuestra vida". O.C. IV, p. 462.

⁴⁷⁰ O.C. IV, pp. 127-29.

⁴⁷¹ *Intimidades*, O.C. II, p. 747. Esta condición "permanente" de búsqueda de la realización en la circunstancia de la misión personal puede adelantarnos la vocación del "otro". J. Ortega también escribe sobre lo que aparece en la expresión de la persona a la atención de los demás. En un texto titulado "Sobre la expresión fenómeno cósmico" pone en evidencia como el ser del aparecer de lo "más propio de sí" es útil y necesario para comprender al "otro", y si queremos dar sentido personal ("propio") a quien tenemos delante hemos de conocer su significado. Esto que hay en los saberes "técnicos" sobre los seres humanos (relaciones humanas, *counseling*, mediación...) es una "asignatura" fundamental, ha de convertirse en un saber para la educación en J. Ortega, y en su antropología filosófica de la educación: "En efecto, no son nuestras acciones lo que declara nuestro más auténtico ser, sino precisamente nuestros gestos y fisonomía. Con lo cual se nos plantea un grave problema antropológico, que nos lleva a preguntarnos: ¿Quién es en nosotros el verdadero e individual personaje?". *El Espectador VII*, O.C. II, p. 690.

Interpretar en la expresión y en los actos realizados lo que anuncia un querer personal y un sentido de vida se convierte en una actividad fundamental. Habría que ser capaces de discriminar qué es y qué no es personal en la conducta de quienes tenemos delante (relación ocasional o de mayor continuidad. R. Spaemann realiza unas consideraciones de largo alcance sobre esta cuestión, aunque aquí no es necesario desarrollar: "La tesis de Scheler acerca de la primacía de la intencionalidad del amor, que se encuentra en la base y precede tanto a los actos teóricos como a la intencionalidad del proyectar y el

buscará ser fiel a su destino individual con autenticidad, primero luchando con su vocación -aceptándola o rechazándola- y después con el mundo. Conocer al hombre exige determinar cuál es su vocación y establecer su fidelidad o autenticidad a su vocación.⁴⁷²

La vida “propia” aceptada se convierte en un esfuerzo por encajar en el mundo el “personaje” que somos, nuestra vocación, no haciendo cualquier cosa (rechazando el mero activismo) sino el propio destino.⁴⁷³

La persona actuará, nos dice Julián Marías, personalmente. El mundo en su derredor se personalizará y podremos desde otra perspectiva las “circunstancias”, las cosas, también si se accede a una educación personalista, el abordaje de los saberes, la selección de las prácticas, la jerarquización de intereses conocer a la persona que estamos tratando o educando: “... lo humano es más complejo y rico que lo que se suele suponer-, cuando interviene la vocación, posibilidad

querer, no ha sido examinada a fondo ni comprobada teóricamente. En el concepto de Scheler de un amor que sirve de fundamento a nuestros actos se encuentra, al parecer, el punto de unión entre esa situación fundamental, que Heidegger describe como “disposición de ánimo”, y los actos intencionales de los que se ocupa la fenomenología de Husserl. Sólo un ser personal, que está presente en cada uno de sus actos sin estar tan indisolublemente unido con ninguno como para fundirse con él, permite diferenciar distintas clases de actos”. Spaemann, R. (2000), *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, p. 75.

⁴⁷² J. Ortega propone la “razón narrativa” y la “biografía” como instrumento para conocer al hombre. La “versión” orteguiana es raciovitalista, lo que supone trasladar a la propia vida -cada vida- el significado de lo que acontece a cada persona. El “punto de vista” no es una posición extrabiográfica, se encuentra en la vida personal de cada “quien”. hay que “entender” al otro (alumno, educando...) desde cada momento de su vida-biografía. la insistencia en ser o el desestimiento de sí pueden explicar el fondo de la conducta “personal”. Ver O.C. V, pp. 126-7.

⁴⁷³ Ver O.C. V, p. 138.

rigurosamente personal si las hay; el comportamiento del hombre, aun no tratando con otros hombres sino con realidades enteramente distintas, implica la personalización. El cultivador vocacional -no meramente profesional- (...) pone su persona inconfundible en eso que hacen, lo convierten en asunto personal, aunque están en soledad, y su persona rezuma y se vierte sobre todo lo que tocan".⁴⁷⁴ Pedir a una persona que no padezca desarreglos emocionales insuperables que "no se tome personalmente las cosas", es un síntoma de cinismo que pretende negar la legitimidad de lo "más propio de sí" para socializar el "gusto" y las "decisiones". La vida personal no es tan generalizada para J. Ortega como podría ser, y repite a lo largo de su obra el gran esfuerzo y la generalizada defección de los individuos respecto de la persona que siempre han podido ser.

4. 3. 2. Vocación

El concepto de "necesidad" aparece en la antropología de J. Ortega con un significado preciso: es lo que convierte al hacer del sujeto en vida auténtica. En las relaciones "interindividuales",⁴⁷⁵ y en la relación educativa (frente a la instrucción, enseñanza o entrenamiento) necesitamos conocer a "quienes" tenemos personalmente frente a nosotros. Cuando el individuo actúa por "necesidad" está actuando

⁴⁷⁴ Marías, J. (2005) *Mapa del mundo personal*, p. 97.

⁴⁷⁵ Ver la sociología orteguiana, en especial *El hombre y la gente*, donde diferencia entre relaciones convencionales o estereotipadas (sociales o de rol) y la relación entre personas o relación interindividual.

vocacionalmente. Conocerlo es re-conocer su “propia” vocación en lo que aparece de su persona-lidad.

Este re-conocimiento no lo es sólo de una actividad “destinada”, implica una realidad con niveles diversos y complejos que hay que significar para que la persona vocacionada de otro no se reduzca, con ayuda del lenguaje simplificador y utilitario, a un término reductor del "mundo propio o personal" que el otro representa.

La claridad cartesiana que recorta lo complejo mediante un concepto limitante, manejable y tranquilizador no va a servir para "conocer" el mundo personal. El propio individuo ha de constatar “quién” es mediante experiencias incomunicables, pues "eso" no le ha pasado a ningún otro, sólo a él. Cada “quien” tendrá experiencias similares pero “propias”, no intercambiables, la biografía y la circunstancia no se repite y J. Ortega incluye en la circunstancia también el cuerpo y la mente de cada uno que no ha elegido, con los que ha sido dotado al nacer.

Cada persona irá haciendo experiencia, por necesidad, de estos niveles que le constituyen, e irá tomando decisiones sobre sí mismo con consecuencias personalizadoras⁴⁷⁶. El otro estará en proceso de conocerse y aceptarse, por lo que es necesario que logre este saber de sí para que en la relación con otro/s se produzca una vivencia personal entre personas y no sólo una posibilidad bio-psicológica o sociológica entre individuos de una especie o grupo socio-cultural determinados. El educador ha de considerar al otro como un humano (psico-biológico y

⁴⁷⁶ *Goethe el libertador*, O.C. V, p. 143.

cronológico/edad), como miembro definido y encuadrado en un grupo social-legal, pero sobre todo como una persona que necesita para serlo adquirir conciencia práctica de su vida destinada por una vocación insustituible.

No puede establecerse un orden fijo de *experiencias de la vida propia* porque la biografía es distinta para cada uno, por lo que a continuación se describen -sin orden generalizable- esas experiencias (que con una "gestión" única a cargo de cada persona) con las que tendrá que contar el educador para interpretar el estado de vida "personal" de su educando.

En la primera etapa de la obra orteguiana J. Ortega se refiere a un fondo insobornable al que acudimos para evaluar la realidad con nuestras verdaderas convicciones. Este ámbito inmune e insobornable a toda autoridad o presión cree que lo encontramos en una etapa de la vida posterior a la juventud (establece una edad: hacia los treinta años). Desde un punto de vista de un proceso educativo común quizá estaría alejado de las posibilidades de un "educador profesional docente". Sin embargo, la educación puede hacer una llamada -según edad, biografía y condiciones reflexivas- a esa radicalidad que nos remite a una sinceridad y autenticidad "propia" y no convencional, más allá de los estereotipos sobre niños y jóvenes "sinceros".⁴⁷⁷ Este "fondo insobornable" será una

⁴⁷⁷ Fondo insobornable: "Ahora, de pronto, sin dejar de creer que todas esas cosas son tal vez las mejores, empezamos a querer ser nosotros mismos, a veces con plena conciencia de nuestros radicales defectos. Queremos ser ante todo, la verdad de lo que somos, y muy especialmente nos resolvemos a poner bien en claro qué es lo que

característica de nuestra vocación. Descubrir, inducir a una evaluación “propia” puede ser una primera “experiencia de lo más propio de sí”, difícil en las primeras etapas de la vida, pero, al fin “necesaria”.

En el apartado anterior sobre la persona y en la nota 67 se indicaba la importancia “técnica” de conocer el significado de las expresiones propias de cada “quien”. J. Ortega relaciona deseos, intimidad y manifestación de sí afirmando que no existe discontinuidad entre ellos y que son accesibles con facilidad a la perspicacia común de cualquiera. Esta primera impresión que nos causa el otro es importante para no equivocarnos y además nos dice de la autenticidad de quien está ante nosotros.

No podemos interpretar al otro con los estereotipos “económicos” porque velaremos su personalidad, pero tampoco hemos de aceptar como “propio” lo que es una traducción contextual de esos “deseos”. El acceso, según J. Ortega, a lo que representan estas manifestaciones o conductas individuales es fácil y como espejo puede convertirse en una información inmediata, “objetiva” para el otro de qué es lo que busca y desde allí, “quien” es el que lo busca: la propia vocación o yo.⁴⁷⁸

sentimos del mundo. Rompiendo entonces sin conmiseración la costra de opiniones y pensamientos recibidos, interpelamos a cierto fondo insobornable que hay en nosotros. Insobornable, no sólo para el dinero o el halago, sino hasta para la ética, la ciencia y la razón”. O.C. II, p. 216. Ese fondo lo es de un “yo profundo” afirmado por Bergson según J. Ortega, *Ibíd.*, p. 225.

⁴⁷⁸ Deseos “indiscretos”: “Los deseos a que aludo vienen de zonas más profundas en nuestro ser y casi siempre de tal modo nos poseen e inundan que no nos damos cuenta de ellos; son para nosotros la vida misma porque son aquello a que tenemos puesta nuestra vida como a una carta su fortuna el jugador. (...) Éste, éste es el perfil de los

La vida como toma permanente de decisiones pone a la persona en compromiso con una acción que se convierte en una serie de ocupaciones rituales. Insiste J. Ortega que la vida es quehacer pero no llenar con cualquier "hacer" el tiempo "propio" limitado. Cuando no se hace lo que se "necesita" hacer somos informados de que no nos vale cualquier cosa para seguir "haciendo". Esta experiencia "de profundis" aparece incluso cuando otros lo deciden todo por nosotros: ocurre lo mismo que si tomamos una mala decisión nosotros, incomodidad, desorientación, incomprensión... u objeción moral o práctica con los currícula escolares.⁴⁷⁹

deseos que nos define y que se descubre siempre al trasluz de nuestra carne, de nuestra fisonomía y nuestros gestos. (...) Pues no es necesaria superlativa perspicacia para sentir la primera vez que vemos a otro ser, más allá de su rostro corporal, el rostro de sus afanes, para vislumbrar en el fondo de sus ojos los naipes a que tiene puesta su vida". O.C. VIII, p. 52

⁴⁷⁹ Inquietud radical: "El hombre que trabaja en cualquier cosa soborna su conciencia vital, la cual le susurra que no es cualquier cosa lo que debería hacer, sino algo muy determinado. Una vez que se ha consagrado con el nombre de "ciencia" cierta clase de Ocupaciones rituales, muchos hombres se dedican a ello como al opio -para acallar la inquietud radical de su vida- que sottovoce -la voz de la vocación- les exigiría un quehacer más intenso y dramático". O.C. V, p. 144. Cuando en las normativas de la educación formal (aunque podría extenderse a cualquier normativa legal) se trata de formar -conformar- un "tipo" de hombre, y éste se constituye sobre el desconocimiento de la condición personal (es evidente que no basta con usar el término o afirmar su defensa y promoción) es de lo más interesante saber si hay también una "resistencia" en lo "profundo". Este es un "tema" crucial para continuar más allá de la Tesis. ¿Es la ingeniería Social más potente que la "persona"?, ¿tiene una capacidad morbosa a largo plazo y de "profundas" consecuencias?, ¿qué rituales disruptivos y no programados provocará tras su obvio fracaso?

El hombre todo -hábil y megasocializado de las "competencias", como otras "creaciones de la ingeniería Social", no será plenamente logrado porque experimentará -si la eficacia tecnoburocrática no es habilísima en lograr el anonadamiento personal- un vacío interior

Una experiencia próxima a la anterior es la que sitúa a cada persona con plena conciencia de su capacidad de hacer la “mejor” opción, la “propia” (luego, entre la fatalidad y la libertad) ante su “destino”. Entre las diversas opciones posibles (circunstanciales) se hace evidente que no todas son “iguales”, y hay una que es la que “propiamente” ha de elegir. Al elegirla experimenta su “necesidad”, pero si no la elijo voy a iniciar un esfuerzo por no ser “yo mismo” y sin descanso ni excepción; J. Ortega usa estos términos para referirse a esta opción negativa de sí: insinceridad, frivolidad.⁴⁸⁰ Frente a estos, en positivo, aparecen la

inquietante. ¿A “quien” “instruye” el proyecto competencialista, porque la supuesta “razón personal” para hacer una cosa u otra no aparece en su ideología nada más que para recontarse como una actualización liberal e ilustrada?

Algunos sujetos -productos de la LOGSE son un ejemplo último y evidente generacionalmente emergente (teoría de las generaciones orteguiana) de las consecuencias de principios y currículum oculto no educativo, ideológico.

⁴⁸⁰ Sinceridad vital: “Vivir es encontrarse en un ámbito de posibilidades más o menos amplio; es poder ser esto, esto y esto. (...) Acaece que en todo instante el repertorio de posibilidades de ser que se abre ante nosotros tiene una jerarquía. Entre esas posibilidades hay una que es la más nuestra, la que cada cual tendría que ser para ser verdadera y auténticamente el que es. (...) Es vitalmente sincero el que vive su personal destino. ¿En qué se reconoce esto? En que al hacer algo -pensar, sentir, comportarse- tenga la evidencia de que eso que hace es necesario y no un quehacer canjeable indiferentemente por otro”. *¿Quién manda en el mundo?*, O.C. IV, pp. 298-9

En un texto de la época “vitalista” orteguiana aparece un concepto similar, la lealtad con nosotros mismos, que completa a lo que alude el anterior de “sinceridad vital”. Este último se refiere a una situación en la que conozco qué significa cada opción posible (las que se me presentan en las circunstancias) y cuáles van a ser las consecuencias biográficas (ser/no ser “yo”). Frente al primero que es una evaluación de “vitalidad”: “Es menester que en todo momento estemos en claro sobre sí, en efecto, creemos lo que presumimos creer; sí, en efecto, el ideal ético que “oficialmente” aceptamos interesa e incita las energías profundas de nuestra personalidad”. *El tema de nuestro tiempo*, O.C. III, p. 587. Este texto aparece en *El tema de nuestro tiempo*, obra anterior al nivel “máximo” de su antropología que no se alcanza hasta unos años después, 1928-30,

sinceridad con el propio “destino” y la “necesidad” de ser “quien” tengo que ser. La orientación en la educación formal necesita considerar así la vocación realizable -si ello es posible- entre las opciones del sistema de la enseñanza y social, y sólo ponderar tras ésta otras variables "objetivas" del individuo (CI, capacidad de adaptación...) y sociales (empleabilidad, sistema productivo, sociedad globalizada...). Más allá de la enseñanza, la educación tendrá en esta vivencia de la respuesta sincera/insincera un criterio de actuación fundamental: ayudar, ponderar, contaminar... a una “mejor, propia, necesaria” opción personal.

La concepción de las cosas o perspectiva filosófica, antropológica y pedagógica que presenta J. Ortega y que condensamos en el apartado de la razón vital, necesita de la experiencia concreta y particular de cada “quien” para no repetir otra posición idea-lista más. En un texto que pertenece al ámbito de la interpretación filosófica de la historia de España, *España Invertebrada*, recoge otra experiencia fundamental para descubrir la vida “propia”. El contexto teórico parece poco conveniente por su peculiaridad conceptual y, no obstante, J. Ortega conecta la pedagogía, la historia y la ontología presentando una experiencia propia -que relata en el texto- que en todos hace posible abandonar la comodidad contextual del deber ser y aceptar que es posible intuir lo que es, en este caso, lo que interesa en este apartado: la vía hacia una experiencia “propia de sí”.

cuando cada "elemento" adquiere su significación definitiva. Las referencias a la ética, al nivel de las creencias, a las "energías profundas" son inteligibles desde su desarrollo teórico de los primeros años de la década de 1920. Sin embargo, la vida personal asumida como misión vocacionada es plenificante y logra la máxima productividad e interesarnos todo nosotros, todo “yo”.

La biografía de J. Ortega sufre un vuelco en el cual se le hace consciente el "influjo al que estuvo sometido" y que tenía como núcleo generalizado en su tiempo el "resolver esquemáticamente cómo deben ser las cosas". El título del apartado en el que describe su experiencia lo titula "La magia del "deber ser". Y para fundamentar su anhelo de realidad frente a toda suplantación a lo largo de su vida y obra, dice lo siguiente. "Pero esa suplantación de lo real por lo abstractamente deseable es un síntoma de puerilidad"⁴⁸¹. Y en una nota a pie de página justifica lo que acaba de afirmar: "Véase sobre psicología infantil mi ensayo "Biología y Pedagogía", publicado en el tomo tercero de *El Espectador*. Allí muestro, como característica de la infancia, una genial ceguera para cuanto hay de vicioso y desagradable en la realidad, de modo que sólo percibe sus porciones gratas y amables"⁴⁸².

⁴⁸¹ *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, O.C. III, p. 486.

⁴⁸² *Ibíd.* Mirar lo que es: primero, sostiene J. Ortega, hay que dejarse sorprender por la realidad tal y cual es y no violentarla con "todos mis sórdidos y parciales esquemas" (y que ve originados en la "modernidad"). Lo más perfecto (deber ser) de lo que puede ser y porque lo es, es lo que lleva a la realidad abandonando la parcialidad que colinda con la mentira o error. la conducta hacia el logro de uno mismo es para J. Ortega una propuesta o lema "clásico": "Volvamos la espalda a las éticas mágicas y quedémonos con la única aceptable, que hace veintiséis siglos resumió Píndaro en su ilustre imperativo "llegar a ser lo que eres". Seamos en perfección lo que imperfectamente somos por naturaleza, Si sabemos mirarla, toda realidad nos enseñará su defecto y su norma, su pecado y su deber". *Ibíd.*, p. 488.

La norma surge de la persona, y así la educación es para la persona: la teoría antropológica de la educación es personalista en J. Ortega y Gasset. ¿A quién "miraba" del "técnico" que hizo la ley de "educación" -cualquier ley "educativa"-? ¿Acaso a la "comunidad de científicos" que les válida para su pertenencia a ella? J. Ortega reconoce en la página 486 del texto citado hallarse -durante mucho tiempo- "sometido al influjo de las inclinaciones de nuestro tiempo...".

Un joven José Ortega, en su primera época de pensador y escritor, cuando aún no se había zafado del idealismo kantiano atmosférico que le rodeaba, estableció dos tipos de individuos según la naturaleza y universalidad/particularidad de su relación con el deber. Uno de ellos es minoritario, excepcional, el otro es común y compartido por casi todos. Hay que entender, a la luz de su antropología madura, que “deber” se ha de traducir por “necesidad de una vida “propia”. El texto es el siguiente: "En tanto que fuera y dentro de nosotros sin cesar todo se muda, nosotros tenemos que cumplir con nuestro deber. ¿Qué deber? ¿Ese bello deber de conquistar un reino, de fundar una religión, de decir una verdad atrevida? No, no esos son llamamientos unipersonales con que Dios regala a algunos hombres y que, en el fondo, les ensoberbecen"⁴⁸³.

El personalismo orteguiano deberá de pasar por dos décadas de purificación y compromiso con la realidad de la persona de cada “quien” porque aquí sólo hay llamamiento excepcional -vocación- para algunos. La condición de único, luego excepcional, como una experiencia común se adquiere "escuchando" la llamada vocacional.⁴⁸⁴

⁴⁸³ *Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales*, O.C. I, p. 106

⁴⁸⁴ Escuchar: la confusión entre profesión y vocación, la referencia a la psicología como único saber de la "vocación" son algunas de las dificultades que complican “escuchar-se”. Hasta que no se logra encontrarse con la persona nos va a ser muy difícil desentrañar lo más personal de mí, lo vocado en la vocación. Esta dimensión de mí me abre una experiencia personalizadora, a una tarea sin demarcación que R. Spaemann caracteriza como “incommensurable”: “El descubrimiento de la persona equivale a descubrir la incommensurabilidad de la propia vida personal y la de los demás”. Spaemann, R. (2000), *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, p. 124.

La vocación encontrada a través de sucesivas experiencias no abortadas (de lo contrario sabremos de ella por el hueco que deja, por la energía, tiempo y "trabajos" que nos cuesta el rechazarla) se nos presenta como una vida cualificada que "propia"-mente queremos vivir.

Cuando la persona ha escuchado la vocación, sabe que ha de ponerse a hacer "cosas determinadas" (más allá y más acá de roles, intereses sociales, curricula...) ⁴⁸⁵ sin "conciencia del tiempo" (los criterios utilitarios ceden su posición a una experiencia que se justifica a sí misma), sin remordimiento, que le harán experimentar plenitud, "ser", identidad, justificación ⁴⁸⁶ y recordemos que para J. Ortega no podemos vivir sin

El educador tendrá que escucharse para saber que hay que escuchar en los demás y a los demás, evitando las "habladurías" y cierta tendencia a dar relevancia sin criterio al parloteo infantil que, éste sí, ensoberbece...

⁴⁸⁵ José Ortega y Gasset lo presenta con nitidez en un texto *maduro* insustituible: "Mientras las Ocupaciones forzosas se presentan con el cariz de imposiciones forasteras, a estas otras nos sentimos llamados por una vocecita íntima que las reclama desde secretos y profundos pliegues yacentes en nuestro recóndito ser. Este extrañísimo fenómeno de que nos llamamos a nosotros mismos para hacer determinadas cosas es la "vocación". *Prólogo a veinte años de caza mayor, del Conde de Yebes*, O.C. VI, p. 273.

⁴⁸⁶ La vocación da la norma y la medida de lo personal. El texto que viene a continuación sigue al anterior de la nota 485: "hay una vocación general y común a todos los hombres. Todo hombre, en efecto, se siente llamado a ser feliz; pero en cada individuo esa difusa apelación se concreta en un perfil más o menos singular con que la felicidad se le presenta. Felicidad es la vida dedicada a Ocupaciones para las cuales cada hombre tiene singular vocación. Metido en ellas, no echa de menos nada; íntegra le llena el presente, libre de afán y nostalgia. Ejercitamos las actividades trabajosas, no por estimación alguna de ellas, sino por el resultado que tras de sí dejan, en tanto que nos entregamos a Ocupaciones vocacionales por complacencia en ellas mismas, sin importarnos su ulterior rendimiento. Por eso deseamos que no concluyan nunca. Quisiéramos perennizarlas, eternizarlas. Y, en verdad, que absortos en una Ocupación feliz sentimos un regusto, como estelar de eternidad". *Ibíd.*, p. 273. (La opción didáctica de no enviar tareas de refuerzo para después del horario escolar puede interpretarse

justificación hacia nosotros mismos: lo vocado en la vocación es la “propia”, única justificación).

Con rotundidad en sus lecciones del curso universitario 1930-1931 J. Ortega dijo a sus alumnos en la Universidad de Madrid: "Soy en el más radical ser de mí mismo “vocación”, es decir, soy el llamado a ser esto o lo otro (...) ¿A qué me llama esa llamada, a qué me invoca y convoca? A una cierta trayectoria vital; por lo tanto, a un cierto comportamiento en el mundo, a una cierta figura y línea de existencia. (...) La vocación, en suma, anticipa toda una vida con todos sus lados, facetas y dimensiones, sólo no anticipa, claro está, lo que procede de la circunstancia. (...) La vocación es, pues, sentirse llamado a ser el ente individualísimo y único que, en efecto, se es. Toda vocación es, hablando con vigor, vocación para ser yo mismísimo, *me ipsum*".⁴⁸⁷

como una opción por un tiempo dedicado a "tareas felicitarias". Éstas pueden ser hobbies, distracción.

También pueden ser, y de hecho (“hecho social”) lo son, una forma de currículum tan heterodiseñado y “justificado” como el "currículum veraniego" de sus progenitores que habrán de "hacer valer " para significarse socio-culturalmente en su grupo social a su vuelta al trabajo laboral. El niño, joven, adulto voca por “necesidad” a la tarea a que ha sido “destinado” independientemente de las estrategias de las instituciones educativas/ instruccionales o de cualquier otra naturaleza).

⁴⁸⁷ ¿Qué es la vida? *Lecciones del curso 1930-1931*, O.C. VIII, pp. 438-39. El educando tendrá en el educador y su circunstancia un “facilitador” o un “hándicap”. Como enseñante, instructor, “docente” deberá (desde una perspectiva de la moral de la razón vital) adaptar sus "saberes" a la “necesidad” de la persona del “educando”.

De la vocación que es “propia” y nunca genérica se derivan cuatro consecuencias:

a. La selección de la realidad, es decir, la preferencia por aquello que se me hace presente como valioso, y lo es. Porque como afirma J. Ortega previamente ya lo “amaba”,⁴⁸⁸ “yo” pero también los otros,

⁴⁸⁸ Aplicado a la educación, el educando no es un ser potencialmente educable para un ser diseñado por los hacedores de currícula o legisladores, un ser genérico. El educando es un ser selectivo, que ama y desdeña y que selecciona valorativamente la realidad por “necesidad”, prefiere: “Existe en cada persona una predilección nativa, anterior a toda experiencia, por ciertas clases de valor y viceversa, una como ceguera o despego hacia otras. En lo esencial, todo lo que en nuestra vida veamos, pensemos y sintamos está inserto dentro ese sistema de predilecciones y repulsiones que *a nativitate* actúa en nosotros” *Corazón y cabeza*, O.C. IV, pp. 82-83.

Y esta predilección por unos valores que vamos parcialmente, pero atractivamente encontrando en nuestra circunstancia nos hace amarla. La perspectiva del amor - ampliamente tratada por J. Ortega- no es la del emotivismo o sentimentalismo, es la de la “mayor atención” a las calidades del “objeto”, es la perspectiva de lo “mejor”. En la teoría orteguiana se introduce el concepto de jerarquía de valores o importancias que intentan resolver la parálisis del relativismo, aunque esta es una cuestión que excede lo que aquí planteamos con la cuestión “estructural” de la vida selectiva de la persona. J. Ortega en un texto “canónico” sobre el amor, escribe en 1924, y como muchas otras veces en el contexto de un tema muy alejado de éste, lo siguiente: “¿Quién es el juez de la salud? -se preguntaba Aristóteles. ¿Por qué se ha de considerar el punto de vista del indiferente y no el del enamorado? Tal vez la visión amorosa es más aguda que la del tibio. Tal vez hay en todo objeto calidades y valores que sólo se revelan a una mirada entusiasta. (...) El amor no es pupila sino más bien luz, claridad meridiana que recogemos para enfocarla sobre una persona o una cosa. (...) El amor es, por lo pronto, un grado superior de atención. Fuera, pues, más agudo y más sabio envidiar al hombre apasionado que tacharle de iluso. Su paisaje es tan real como el nuestro, sólo que es mejor”. *Las Atlántidas*, O.C. III, pp. 753-4.

La pedagogía de la contaminación orteguiana es multidireccional, cualquiera puede hacernos contemplar nuevas “calidades” de la realidad: la persona es la norma.

Para evitar confusiones (todo vale...) J. Ortega hace una precisión muy conveniente poniendo el ejemplo de la vocación intelectual: “Sin embargo, no se presuma que el intelectual es, por fuerza, muy inteligente. (...) Intelectual es el nombre de una vocación.

valoramos la realidad para proyectarnos sobre lo que nos rodea, la circunstancia y “ser”, realizar nuestra vocación.

b. La voluptuosidad o cara/facies de la felicidad: si estamos en nuestra “necesidad” pudiendo cumplir nuestro destino vamos a experimentar un contento de sí que nos evidenciará el cumplimiento de la vocación (y si la sociedad, el sistema educativo o las personas con las que convivimos no lo dificultan en extremo).⁴⁸⁹

c. La tramitación de la vocación en la circunstancia social y laboral que está formada por profesiones o actividades laborales. Según J. Ortega en algunos hay una coincidencia entre su vocación y una actividad profesional reglada o socialmente identificable (pintores, políticos,

Talento es el nombre de una dote, y aunque aquella suela coincidir con ésta, hay ocasiones en que no van juntas. Se puede tener enérgica vocación y no tener talento. Se puede tener talento y ninguna vocación". *Vives*, O.C. V, pp. 624-25.

⁴⁸⁹ En el texto *¿Qué es filosofía?* J. Ortega concluye: "Y todo ser es feliz cuando cumple su destino, es decir, cuando sigue la pendiente de su inclinación, de su esencial necesidad, cuando se realiza, cuando está siendo lo que en verdad es. (...) El destino de cada cual es, a la vez, su mayor delicia". O.C. VIII, p. 236.

La experiencia del malestar "absoluto" sería no poder vivir según la propia vocación. J. Ortega nos dice que hay un procedimiento sencillo para saber cuál es nuestra vocación: "Y es colocarse imaginariamente en circunstancias diversas y notar cuales de ellas parece como que anulan, que aniquilan su yo. (...) Un poco atropelladamente diremos. "Así yo no podría vivir". (...) [y si se amputa el proyecto que soy, el filósofo de la razón vital concluye]: Como proyecto pervive y se revuelve continuamente contra nuestra vida presente, y la acusa y la atormenta por el crimen que ha cometido de negarlo, de prescindir de él". *Ibíd.*, pp. 436-37.

Y volverá en el texto fundamental de abril de 1932, *Pidiendo un Goethe desde dentro* a la relación evidenciadora de la vocación con la felicidad: "El hombre no reconoce su yo, su vocación singularísima, sino por el gusto o el disgusto que en cada instante siente. La infelicidad le va avisando, como la aguja de un aparato registrador, cuando su vida efectiva realiza un programa vital, su entelequia, y cuando se desvía de ella". O.C. V, p. 130.

comerciantes,...) pero hay muchos otros que no "encajan" en ellas aunque las ejerzan. En el extremo, nos encontraríamos los que crean nuevas "profesiones" como un ejercicio primero autónomo de su proyecto personal.⁴⁹⁰ (La preparación-instrucción en las competencias para una vida genérica (para todas las posibilidades) es un objetivo genérico -de vida genérica- que diferencia con claridad "preparar para la vida" y preparar para mi "propia" vida. La diferencia entre enseñar y educar se impone cuando hay como sustrato antropológico el individuo o la persona).

d. La vida vocacionada se resuelve en tareas que tienen sentido "propio". Estas son imprescindibles, sin ellas "yo" no soy/vivo, pero ellas no son "yo". J. Ortega en las lecciones del curso 1930-1931 lo precisa en estos términos: "La vida es algo que no nos es dada hecha, sino que

⁴⁹⁰ *Intimidades*, O.C. II, pp. 747-8.

Esta cuestión ocupó a J. Ortega en diversas etapas de su vida, así por ejemplo: "Cuando un hombre ejercita una actividad de modo profesional no está dicho ni mucho menos que lo haga por inspiración vocacional. Profesión y vocación coinciden a veces pero no tienen nada que ver entre sí". *La razón histórica*, O.C. IX, p. 647.

En un texto dedicado a Wilhelm Dilthey y tratando de descubrir la vocación de este historiador, nos dice: "Pero una vocación no puede adecuadamente denominarse con un término general, porque la vocación no es nada genérico sino singularísimo, ultraconcepto como la persona. Esta es la diferencia entre vocación y profesión. Las profesiones son realidades que pertenecen a la "vida colectiva". Y todo lo colectivo es, en efecto, genérico, típico, estereotipado". O.C. IX, p. 726.

Con el término "carrera" J. Ortega intenta establecer la relación contemporánea entre el vivir auténtico-personal y el trabajo/profesión/carrera: "En rigor, es una abstracción decir que se tiene vocación para una carrera. La vocación estricta del hombre es vocación para una vida concretísima, individualísima e integral, no para el esquema Social que son las carreras (...). Al alojar en ella nuestra vida notamos que su molde estandarizado nos obliga, tal vez, a amputar algo de lo que debía ser nuestra vida; es decir, nos impone sin más, y a priori, una dosis de fracaso vital". O.C. V, pp. 299-301.

hemos de hacerla. Su realidad es, pues, no la de una cosa sino la de una tarea".

Ahora bien, si esto es así tendremos que todo ingrediente y aún detalle que forma parte de la vida consistirá, por fuerza y sólo, en función parcial de tarea. Dicho de otro modo: si la vida es como totalidad tarea, o estorbo para ella, o defecto y falla en la tarea⁴⁹¹.

4. 3. 3. Educación

Un objetor escolar con la "libertad" de un aula actual, si lo trasladáramos tres o cuatro o más décadas atrás, quizás nos preguntaría a los docentes algo tan comprometido para nosotros como: ¿Qué necesidad hay de estudiar todo esto?

Para J. Ortega y Gasset la enseñanza de las ciencias (hoy diríamos "contenidos") es de "necesidad". Aunque él escribió que difícilmente se encontraría en "pedagogía", el creador del raciovitalismo no sólo ha escrito sobre educación (también "enseñanza" o "instrucción") sino que representa una concepción fundamentada en su antropología filosófica, de una nueva propuesta "radical" de personalismo educativo.

En muchas de las intervenciones públicas de J. Ortega, la pedagogía aparece como primer referente de su exposición. Este apartado sobre la concepción educativa orteguiana, siguiendo la metodología utilizada en esta investigación, va a mostrar cómo la tarea específica de profesor de metafísica en la Universidad de Madrid se

⁴⁹¹ O.C. VIII, p. 440.

fusiona con una concepción de la educación que está fundamentada en la propia metafísica de la razón vital o antropología personalista de la vocación.

Se mencionan a continuación los principales textos en los que se desarrolla la “pedagogía” orteguiana:

- *Principios de la Metafísica según la razón vital*⁴⁹². Lecciones del curso 1932-33. Es un curso impartido por el profesor de metafísica en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid y consta de XIV lecciones.

- *Sobre el estudiar y el estudiante (Primera lección de un curso)*⁴⁹³. Es un artículo publicado en *La Nación* (Buenos Aires) el 23 de abril de 1933 y reproduce una gran parte de la primera lección de *Principios de Metafísica según la razón vital*.

- *Misión del bibliotecario*⁴⁹⁴. Algunas de sus páginas y capítulos son fundamentales: "La nueva misión", "Misión personal" y "Misión profesional". El texto fue publicado en *Revista de Occidente*, en mayo de 1935.

- *Prólogo a la Pedagogía General derivada del fin de la educación*, de J. F. Herbart⁴⁹⁵. En el prólogo escrito por J. Ortega para la edición de la obra de Herbart y publicado en Madrid por la editorial La Lectura en 1914, pp. VII-XLVIII.

⁴⁹² *Principios de la Metafísica según la razón vital*, O.C. VIII, pp. 553-659.

⁴⁹³ *Sobre el estudiar y el estudiante*, O.C. V, pp. 267-275.

⁴⁹⁴ *Misión del bibliotecario*, O.C. V, pp. 318-371.

⁴⁹⁵ *Prólogo a la Pedagogía General derivada del fin de la educación*, de J. F. Herbart, O.C. I, p. 681-705.

- *Vitalidad, alma y espíritu*⁴⁹⁶. Se publica este texto en el diario *El Sol* entre el 24 de mayo de 1925 y el 12 de julio del mismo año. El ámbito teórico es el de la antropología filosófica y estuvo íntimamente relacionado con el proceso de fundamentación progresivo de una concepción del hombre que se logró en torno a 1929-1930 y que en 1932 hizo afirmar a J. Ortega que comenzaba su "segunda navegación". Los textos se relacionan con otro conjunto de conferencias y artículos publicados bajo el título "Sobre la expresión, fenómeno cósmico", al que se ha aludido en varias ocasiones en el desarrollo de los conceptos fundamentales de la antropología orteguiana en esta investigación⁴⁹⁷.

- *La universidad española y la universidad alemana*⁴⁹⁸. Son un conjunto de artículos publicados por J. Ortega en *El Imparcial* en 1906, primerísima época del escritor raciovitalista. La cuestión de la relación educación-pedagogía ya ocupa al autor de estos artículos y anticipa algunos planteamientos mucho más fundamentados en textos posteriores. Es nítida la preocupación por la educación desde el "inicio" en el joven estudiante madrileño, que tiene en ese momento veintitrés años.

- *Meditaciones del Quijote*⁴⁹⁹. La pedagogía o educación de la persona más allá del ámbito académico aparece entre otros conceptos como "pedagogía de la alusión" que se conecta sucesivamente con otras

⁴⁹⁶ *Vitalidad, alma y espíritu*, O.C.II, p. 566-592.

⁴⁹⁷ *Ibíd.*, pp. 680-695.

⁴⁹⁸ *La universidad española y la universidad alemana*, O.C. I, pp. 63-86.

⁴⁹⁹ *Meditaciones del Quijote*, O.C. I, pp. 745-825.

modalidades de “pedagogía” que van a caracterizar la propuesta orteguiana.

- *Moralejas*⁵⁰⁰. Este conjunto de artículos publicados en 1906 incluye como tercer artículo el titulado "La pedagogía del paisaje". Este “paisaje” es otro de los conceptos muy tempranos que van a formar los referentes fundamentales de la “educación” de la razón vital. El desarrollo del concepto se irá ampliando en etapas posteriores del *corpus* orteguiano.

- *La pedagogía de la contaminación*⁵⁰¹. Texto de una conferencia que J. Ortega pronuncia en la Escuela Superior de Magisterio en 1917. Este concepto “contaminación” es fundamental para la propuesta "reformista" de la concepción educativa académica y no académica que incluye una serie de conceptos clásicos resignificados en la teoría educativa de la persona vocacionada como por ejemplo:

- a. El lema pindárico: "Llegar a ser el que eres"⁵⁰², y en muchas otras páginas.
- b. El mandato délfico γνῶθι σεαυτόν⁵⁰³, donde se relaciona con el “proyecto” que tenemos que intentar “ser”; pero también en muchas otras páginas
- c. La "Teoría socrática de la educación" o "Educación de sí mismo"⁵⁰⁴. Integrada esta perspectiva en el “entusiasmo”, J.

⁵⁰⁰ *Moralejas*, O.C. I, pp. 92-103.

⁵⁰¹ *La pedagogía de la contaminación*, O.C. VII, pp. 685-691.

⁵⁰² *El Espectador I*, O.C. II, p.181.

⁵⁰³ *¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931*, O.C. VIII, p. 436.

Ortega dirá que al hombre sólo le hace el entusiasmo, previa "contaminación" o por hábito de un mirar lo que es "mejor" para "mí"⁵⁰⁵. La autoeducación es también autoexigencia, y existen para J. Ortega dos grados, el de la máxima exigencia o "sentir la necesidad de ser mejor" o el ser sin "persona-lidad"⁵⁰⁶.

- *La pedagogía social como programa político*⁵⁰⁷. En este texto de muy temprana época, 1910, un J. Ortega aún muy influido por la concepción de Natorp y el neokantismo, pone como fundamento de la educación lo que más adelante denominará la teoría del hombre o antropología filosófica. La pregunta que aparece en este texto va a ser crucial en su teoría de la educación: "¿Qué idea del hombre tendrá el hombre que va a humanizar a vuestros hijos?". Los apartados "Educación" y "Se busca al hombre" son un anticipo de lo que veremos en su sistematicidad raciovitalista más adelante cuando su obra vaya alcanzando su propia autonomía.

Los textos fundamentales de la antropología orteguiana que exponen una antropología filosófica de la educación que son fuente básica para conocer al sujeto de la educación son: *Meditaciones del Quijote*⁵⁰⁸, *Vitalidad, alma y espíritu*⁵⁰⁹, *Sobre la expresión fenómeno*

⁵⁰⁴ O. C. I, p. 433.

⁵⁰⁵ O.C. VIII, p. 176.

⁵⁰⁶ *Curso de cuatro lecciones. Introducción a Velázquez*, O.C. IX, pp. 897-907.

⁵⁰⁷ *La pedagogía Social como programa político*, O.C. II, pp. 86-102.

⁵⁰⁸ *Meditaciones del Quijote*, O.C. I, pp. 745-825.

⁵⁰⁹ *Vitalidad, alma y espíritu*, O.C. II, pp. 560-586.

*cósmico*⁵¹⁰, *Conocimiento del hombre. Para una psicología del hombre interesante*⁵¹¹, *Lecciones del curso 1929-1930*⁵¹², *Pidiendo un Goethe desde dentro*⁵¹³, *Principios de Metafísica según la razón vital*⁵¹⁴, *Sobre ensimismarse y alterarse*⁵¹⁵, *Principios de Metafísica según la razón vital 1933-34*⁵¹⁶ y los textos dedicados a Vives, Goya y Velázquez⁵¹⁷.

Y además:

- *La hora del maestro*⁵¹⁸. Este pequeño texto de 1913 introduce el “valor” y “significado” del entusiasmo, y no sólo en la actividad académica -puede ser sólo una anécdota particular del autor- sino como procedimiento ejecutivo de la vida personal (es un elemento de la antropología orteguiana básico como se desarrolla en el apartado 4.4 de esta investigación).

- *Ensayos filosóficos. Biología y Pedagogía*⁵¹⁹. En 1920 J. Ortega escribe este pequeño ensayo en el que encontramos algunas tomas de posición en educación muy importantes porque se van a incorporar, con

⁵¹⁰ *Sobre la expresión fenómeno cósmico*, O.C. II

⁵¹¹ *Conocimiento del hombre. Para una psicología del hombre interesante*, O.C. V, pp. 180-197.

⁵¹² *Vida como ejecución (El ser ejecutivo) Lecciones del curso 1929-1930*, O.C. VIII, pp. 192- 234.

⁵¹³ *Pidiendo un Goethe desde dentro*, O.C. V, pp. 121- 141.

⁵¹⁴ *Principios de metafísica según la razón vital. Lecciones del curso 1933-1934*, O.C. VIII, pp.555-659.

⁵¹⁵ *Sobre ensimismarse y alterarse*, O.C. V. p. 541.

⁵¹⁶ *Principios de metafísica según la razón vital 1933-34 y 1935-36*, O.C. IX, pp. 49-87 y 185-1193.

⁵¹⁷ O.C. V; O.C. VI y O.C. IX.

⁵¹⁸ *La hora del maestro*, O.C. VII, pp. 338-340.

⁵¹⁹ *Ensayos filosóficos. Biología y Pedagogía*, O.C. II, pp. 399-430.

sus sucesivas reelaboraciones, en su concepción educativa: la educación práctica, su interpretación del roussonianismo, la educación primaria o de los niños, la creatividad (“principios de la vida creadora” desarrollados en Principios de metafísica según la razón vital⁵²⁰), la “pedagogía de las secreciones internas”, el sentido “deportivo” de la vida y el “temperamento hiperpoético” (antecedente de la atención “entusiasta” de la realidad).

- Un conjunto de textos elaborados para impartir conferencias durante los años 1949-54 en la última etapa de su vida. El tema educativo aparece en muy diversos contextos permitiéndonos comprobar su relevancia para el filósofo; algunos matices nos hacen pensar que no era una cuestión olvidada, sino al contrario, activa en su vida intelectual: “Apuntes para una Escuela de Humanidades en Estados Unidos”, “Apuntes sobre una educación para el futuro”, “Las profesiones liberales” y “El Fondo social del *management* europeo”⁵²¹.

- En otros textos breves “Pedagogía y anacronismo”⁵²² y en otros más amplios como “En el centenario de una universidad”⁵²³ de épocas distintas de la obra orteguiana, pueden encontrarse algunas modulaciones de cuestiones abordadas previamente que sirven para comprobar la continuidad de una vida educativa. Hay textos que abordan cuestiones educativas como asunto de reflexión, pero también otros en los que estas aparecen directa o indirectamente tratados, son muchos:

⁵²⁰ *Principios de metafísica según la razón vital*, O.C. VIII, pp. 555-659.

⁵²¹ O.C. X.

⁵²² *Pedagogía y anacronismo*, O.C. III, pp. 515-17.

⁵²³ *En el centenario de una universidad*, O.C. V, pp. 735-45.

“Sobre las carreras”⁵²⁴, “Los que estudian filosofía como profesión y los que buscan una claridad sobre la vida”⁵²⁵, “El hombre y la gente”⁵²⁶, en un contexto muy neokantiano: “Lección del quince de diciembre [Escuela Superior de Magisterio]”⁵²⁷, “Elogio de la mocedad”⁵²⁸, la “experiencia de la vida” como “instructor” en las propias decisiones, aparece entre otros textos en “Historia como sistema”⁵²⁹, “Ideas y creencias”⁵³⁰, especialmente en el capítulo II titulado “Los mundos interiores”⁵³¹ y en “Introducción a una estimativa”⁵³².

En un texto que recoge la enseñanza impartida por J. Ortega durante el curso 1932-1933 y que el propio autor convirtió en un artículo de prensa publicado el 23 de abril de 1933 en *La Nación*, vamos a encontrar una aproximación a su concepción educativa que sirve de ejemplo para la unión de la filosofía personalista, la antropología vocacional y la educación según la razón vital. El texto o primera lección - desgajado del curso Principios de Metafísica según la razón vital⁵³³ se titula “Sobre el estudiar y el estudiante”.

⁵²⁴ *Sobre las carreras*, O.C. V, pp. 297-311.

⁵²⁵ *Los que estudian filosofía como profesión y los que buscan una claridad sobre la vida*, O.C. V, pp. 312-314.

⁵²⁶ *El hombre y la gente*, O.C. X, pp.139-326 y O.C. IX, pp. 281-437.

⁵²⁷ *Lección del quince de diciembre en la Escuela Superior de Magisterio*, O.C. VII, pp. 138-142.

⁵²⁸ *Elogio de la mocedad*, O.C. VII, pp. 839-843.

⁵²⁹ *Historia como sistema*, O.C. VI, pp. 45-81.

⁵³⁰ *Ideas y creencias*: C. II

⁵³¹ *Los mundos interiores*, O.C. V, pp. 672-685.

⁵³² *Introducción a una estimativa*, O.C. III, pp. 531-549.

⁵³³ *Principios de metafísica según la razón vital*, O.C. VIII, pp. 555-659.

En este momento J. Ortega es un profesor que atraviesa una fase de su vida excepcional en una Facultad constituida por una gran parte de orteguianos y discípulos, que según la experiencia que nos han narrado, puede calificarse de irrepetible (Julián Marías, A. Rodríguez Huéscar, etc.). Tanto en la Facultad como en otros contextos no académicos, y en la tertulia de la *Revista de Occidente*, el filósofo madrileño pone en práctica su visión de la enseñanza y la educación. En otras etapas de su vida continuará con su interés por la educación elaborando programas y proyectos para universidades norteamericanas o para España con el Instituto de Humanidades. El último de sus textos escritos incide en la educación en una conferencia sobre el *management* europeo.

La antropología, y sobre todo este año de 1932 con *Pidiendo un Goethe desde dentro*, alcanza uno de sus máximos desarrollos. La fundamentación antropológica de sus ideas y propuestas en la educación se hace con una concepción propia: personalista y vocacional.

La reflexión sobre educación, aunque será completada por textos posteriores, tiene una continuidad a la que nos hemos referido en otros apartados de este texto.

En la fundamentación de una “concepción del mundo” a la que progresivamente J. Ortega va adhiriendo “saberes” (conocimiento del hombre/antropología, historiología...) nos encontramos con una antropología filosófica de la educación que se va constituyendo con el desarrollo de su concepción filosófica, antropológica y educativa.

Si nos acercamos como “prototipo” de su concepción educativa a lo que “hizo con los alumnos” de su materia en la Universidad del curso de 1932-33, comprobamos cómo fundamenta los saberes (en este caso la filosofía y la metafísica) y su actividad (docente y educadora) en su antropología filosófica de la educación. El nombre de la disciplina no existe en este momento, pero J. Ortega por “necesidad”⁵³⁴ la crea para responder a una demanda de la “buena” educación.

La educación propuesta por J. Ortega rechaza la retórica (el uso retórico de su filosofía o teoría) y considera -los alumnos reciben un “trato” en una relación “interpersonal” que exige como persona y no como rol profesional, como profesor de una materia -hora- a sus educandos, si lo aceptan y continúan asistiendo a sus clases, como “personas”.⁵³⁵ Esta

⁵³⁴ Hasta varias décadas después no aparecerá como disciplina que se traducirá en asignaturas en algunas titulaciones universitarias. La desaparición “nominal de esta disciplina” ¿puede explicarse orteguianamente según lo hace respecto de toda la cultura en esta misma lección? ¿Qué “necesidad” hay, tenemos, de un saber antropológico de la educación?, ¿la antropología filosófica de la educación y no la antropología de la educación que apareció en algunos centros educativos universitarios como un remedo de una psico-biología de la educación es un saber posible sin “personas” y “vocaciones”?

⁵³⁵ Pueden citarse como ejemplos a J. A. Maravall y J. Marías. Después de relatar cómo conoció José Antonio Maravall a J. Ortega, como tuvo una amena entrevista con él tras inscribirse en uno de sus cursos, pasa al contenido “pedagógico” de la relación: desde el principio “notó” como parecía que se refería también a él en el desarrollo de sus clases. J.A. Maravall nos dice: “Se comprenderá tras lo que acabo de relatar que en los días sucesivos, en sus clases, me aconteciera, como a tantos otros de sus alumnos, sentirme aludido. Y este suscitar en el que le escuchaba o le leía el sentirse aludido por él es uno de los grandes resortes de J. Ortega y lo que hace que, visto desde su concepto de “saber” ello se convirtiera en un sentirse uno necesario para su obra.

De esta manera -y de nuevo la referencia Socrática se impone- Ortega adiestraba en su gran lección: hacerse necesarios. Sobre esa libertad que es el vivir, sobre la libertad de

persona de cada “educando” tiene como tarea un tiempo a significar (personalizar): Tiene que “ser” esto o aquello (tarea ontológica), y dar un sentido “propio” (tarea antropológica). La conjunción de ambas le exige “vivir ejecutivamente” (tarea de “creación” o metafísica). El tiempo de esta tarea es limitado: tiene que elegir (libertad que es necesaria) y tiene que ser lo “mejor” (el criterio es moral si, como afirma J. Ortega la persona no

hacerse a sí mismo gravita una forzosidad inexorable. tener que hacerse lo que es. (...) También los demás, como nosotros mismos, han de proyectar y hacer su vida, y en ese trance de su vivir se han de encontrar en su mundo, en su circunstancia con nosotros como algo con lo que tienen que contar, como algo de lo que en parte dependen las posibilidades que tienen ante sí. Por ello, es, pues, necesario que nos ofrezcamos ante los demás con nuestro auténtico perfil, porque nuestra falsificación perturba gravemente el destino de los otros. (...) Para podernos entregar a un quehacer auténtico, hemos de sujetarnos a lo necesario y *verdadero*". Maravall, J.A. (1956), "Testimonio de Ortega", en *Revista La Torre*, año IV, nº 15-16, pp. 76-77.

Estos dos párrafos de José Antonio Maravall son una referencia de la antropología filosófica de la educación orteguiana insustituible. ¿Por qué no se convirtió esta concepción de la educación en la gran alternativa “propia”, “nativa” española. ¿Por qué la “avidez de novedades” no ha decaído desde la LGE, en el desarrollo español en la “enseñanza”? ¿Qué “inautenticidad” ha hecho Ocultarnos obsesivamente tras sucesivos tecnicismos que velan aquello que no dejamos de “necesitar”?

En una fecha muy próxima a la del texto de J.A. Maravall, Julián Marías incide en otra característica de la vida personal, la “autenticidad”, que no era una concepción teórica sólo, sino también una vivencia práctica en la actividad académico educativa: “Pero hay que decir que, si es cierto que lo seguí con devoción, ni una vez lo escuché con beatería -palabra que siempre nos enseña a despreciar-; nunca fue nadie atendido con más atención y entusiasmo; pero tampoco más inquisitivamente, con más espíritu crítico, de un modo -si se me entiende bien- más implacable. Ortega tenía que ganar mi estimación y mi adhesión -la nuestra, mejor dicho-, cada día, cada lección, en cada tesis enunciada. El entusiasmo de la víspera no le servía al día siguiente: tenía que hacer sus pruebas antes, duras, juveniles, mentes inexorables. (...) Ortega nos iba moldeando el alma. La palabra “autenticidad”, que, en tantas bocas es sólo una palabra, iba siendo para nosotros el santo y seña de nuestras vidas”. Marías, J. (1971), *Acerca de Ortega*, pp. 100-1.

es capaz de autodeterminarse, elegirse como un “quien” vocacionado, es un deber como paliativo de una antropología deficiente, incapacitada, poco “entusiástica”).

Estudiar, educar, educador, educando y estudiante no son términos intercambiables para J. Ortega, y es evidente que tampoco para quien exija vigor y calidad en la reflexión sobre educación. El título de la "primera lección" no es todo el contenido, pero la práctica que se describe y hace a continuación sí. Esta práctica, que se desarrolla en un aula al comienzo de la lección es común a lo que este profesor hacía en otras experiencias y lugares -tertulias, mítines, conferencias -.

Los conceptos sobre los que se fundamentan las afirmaciones de J. Ortega son:

- La diferencia entre contenido y actividad.
- La contraposición entre verdad y falsedad.
- Los tipos heterogéneos de necesidad “propia” y necesidad ajena.
- Las posiciones vitales que sesgan hacia la falsificación o a la autenticidad.
- La pedagogía de las necesidades constitutivas como futuro deseable en oposición a una pedagogía insincera.

No hacer nada sin “necesidad propia”⁵³⁶ es lo que les propone J. Ortega a sus alumnos porque no se entiende lo que no es así y no tiene

⁵³⁶ El concepto de necesidad es tematizado en una nota en O.C. V, p. 362 con una claridad aquí muy conveniente. Lo imprescindible cuando nos dificulta la vida se hace negativo. Incluso es posible que hoy -ya el hoy de J. Ortega- convierta un orden natural

“sentido”. La vida se falsifica con una necesidad impuesta desde fuera. La expresión de esta vivencia en lenguaje común sería:

- Lo que (me) ocurre, ¿qué es?
- No entiendo nada
- ¿Qué sentido tiene... todo esto?

El orden de una vida y en ésta una actividad personal es: necesidad - entender - sentido - respuesta.

En las conclusiones de su lección J. Ortega muestra su preocupación por la falta de raíces de la actividad académica. Los saberes-ciencias han de entenderse como una respuesta “necesaria” o buscada por personas necesitadas de respuestas. Si los estudiantes –en general- no logran dar sentido y experimentar que ese esfuerzo académico por aprender conocimientos tiene “sentido”, nuestro profesor de metafísica anticipa que en algún momento dejarán de ser estudiados. El hombre reingresará en el estado de barbarie. Sólo entendiendo la respuesta (qué es una ciencia-conocimiento) a una inquietud que se formula como “pregunta” es posible entender, ingresar en el “sentido” de la actividad del conocimiento y de la academia.

J. Ortega aunque intenta vigorizar y refundamentar la actividad académica, lo que pretende más allá, más radicalmente es connotar en la antropología la vida estudiantil. Estudiar puede, es, una necesidad circunstancializada, incluso “obligatoria” por imperativo legal, pero antes y después es una parte de la vida de una persona. Esta le da sentido a todo

en una dificultad grave, de estudiar para vivir (mejor) a vivir para estudiar. Sin embargo, hay deseos que son imprescindibles y los llamamos necesidades... “propias”

lo que hace, y para J. Ortega la “pedagogía” ha de hacerse personalista (personal y circunstancial).

El “pedagogo” J. Ortega se fue aproximando a esta disciplina desde 1906. En sucesivas ocasiones va introduciendo cuestiones que se van ajustando en una concepción más trabada con el paso de los años y con su propia experiencia docente. Nos interesan esos “temas” y no tanto como los “resuelve” en cada momento, porque cada etapa de su vida-reflexión incluye perspectivas (concepciones) que no siempre se van a conservar con el paso del tiempo.

Desde un punto de vista cronológico, algunos de los temas que van a servir a J. Ortega para fundamentar su propia concepción de la educación (incluida como parte-elemento la enseñanza) son:

a. La propia significación de la pedagogía como disciplina / "ciencia":

Cuando aún es un estudiante universitario en Alemania en 1906 se enfrenta al significado de esta disciplina desde su consideración histórico-cultural en España. Para J. Ortega la posibilidad que sostiene esta “ciencia” de mejorar el ser humano choca con la base profunda de la concepción del mundo española. Algunas de las frases pueden escucharse hoy dentro y fuera de los claustros académicos: “Los españoles no creemos en la educación, y si se llega a mentar la ciencia de la educación y hablamos de pedagogía, sonreímos los más, (...) y otros menos benévolos, y un tanto impulsivos, pensamos: Pedagogía,

pedantería".⁵³⁷ Muchos años después en 1933 sabemos que J. Ortega va a proponer una "nueva pedagogía" en un texto fundamental para la pedagogía/educación de la razón vital: "Esto que al principio pudo parecer tan estupefaciente, [el estudiante como una falsificación del hombre] resulta que es la tragedia constitutiva de la pedagogía, y de esa paradoja tan cruda debe, a mi juicio, partir la reforma de la educación".⁵³⁸ Tanto en 1906 como en 1933 (y también en fechas posteriores) la antropología es el núcleo fundamental de la educación. Las razones histórica y vital aparecen junto a la educación como justificación de una propuesta educativa.

b. La necesidad de la filosofía en la pedagogía:

Esta "necesidad" se reiterará a lo largo de los años y no sólo para aquellos que se vayan a preparar en la universidad para la docencia, sino para la universidad como institución para la enseñanza superior. El texto de 1914 que expone esta necesaria presencia de la filosofía en el curriculum de los futuros docentes es uno de los más conocidos del filósofo madrileño: "*No habrá, pues, en España pedagogos mientras no haya en las Escuelas Normales un poco de filosofía*".⁵³⁹ En 1930 en *Misión de la universidad* hace de la filosofía una de las cinco disciplinas "primarias y centrales de la universidad" considerándola como el

⁵³⁷ *La universidad española y la universidad alemana*, O.C. I, p. 63.

⁵³⁸ O.C. V, p. 273.

⁵³⁹ *Prólogo a pedagogía general derivada del fin de la educación de J. F. Herbart*, O.C. I, p. 682.

necesario "Plano del Universo" que permita dar sentido a todas las disciplinas.⁵⁴⁰

c. Las condiciones y consecuencias sociales de la educación:

En un texto del año 1910, *La pedagogía social como programa político*, J. Ortega, en un contexto aún muy neokantiano y culturalista, propone a la educación como instrumento de cambio social. Sin embargo dentro de un reduccionismo sociológico ("al entrar el pedagogo en relación educativa con su alumno, se halla frente a un tejido social, no frente a un individuo"⁵⁴¹) acaba preguntando -ya lo hemos subrayado con anterioridad- "¿Qué idea del hombre [así, no existe en el "mercado" pedagógico solo una, la que indique la "ciencia" o el "Estado legislador"] tendrá el hombre que vaya a humanizar a vuestros hijos?".⁵⁴² Dentro de otro contexto cultural -EE.UU- al proponer un Instituto de Humanidades norteamericano en 1949, justifica ciertos contenidos y propuestas educativas (diferencia enseñanza y educación) como instrumento para incidir, a través de la educación recibida por los estudiantes, en la sociedad norteamericana y "mejorarla": "Resumen de todo: se trataría de crear una Escuela Superior con el fin de educar jóvenes, principalmente americanos, con la conciencia de que tienen que ser un grupo de la

⁵⁴⁰ O.C. IV, pp. 500-55.

⁵⁴¹ *La pedagogía social como programa político*, O.C. II, p. 95.

⁵⁴² O.C. II, p. 93

minoría directora que más tarde va a influir en todos los órdenes de la vida de los Estados Unidos".⁵⁴³

d. La creatividad y disponibilidad abierta para el desarrollo "propio":

En la propuesta que J. Ortega hace en 1920 en sus "Ensayos filosóficos. Biología y Pedagogía" podemos leer esta "necesidad" primaria para el educando: "A mi juicio, pues, no es lo más urgente educar para la vida ya hecha, sino para la vida creadora. Cuidemos primero de fortalecer la vida viviente, la *natura naturans* y luego si hay solaz, atenderemos a la cultura y la civilización, a la vida mecánica, a la *natura naturata*".⁵⁴⁴ Muchos años después, en 1954, J. Ortega pide a una cultura europea y a sus concreciones institucionales educativas el mantenimiento "abierto" de las diversas posibilidades de ser personales frente a una homogeneidad que cree avanza socavando la identidad de los individuos: "Es insensato poner la vida europea a una sola carta, a un solo tipo de hombre, a una idéntica "situación". Evitar esto ha sido el secreto acierto de Europa hasta el día"⁵⁴⁵

⁵⁴³ O.C. X, p. 51. Este texto formaba parte de una carta enviada por J. Ortega a W. P. Paepcke para una futura constitución de una Escuela de Humanidades en Aspen (Colorado).

⁵⁴⁴ O.C. II, p. 406.

⁵⁴⁵ O.C. X, p. 431. El texto pertenece a una conferencia impartida por J. Ortega y Gasset en Alemania el 11 de junio de 1954.

e. La personalización vocacional:

Desde el inicio de su actividad como escritor -y primero como articulista en la prensa- hace de la vida personal una opción por “sí mismo” que ha de educarse: la autoeducación es, como en otros autores la clave de la educación, así Simmel y Gadamer. De aquí surge el concepto de “alma distinguida” que recoge de F. Nietzsche.⁵⁴⁶ Más adelante, al caracterizar la vocación de Velázquez, en 1947, vuelve a la vocación propia que es autoexigencia -autonomía en la educación- en la vida vocacionada, y leemos una versión “propia” de aquello ya entrevisto en su juventud: “Como cosa archihumana, las vocaciones son susceptibles de cultivo, de cultura y a lo largo de la historia se han ido depurando, afinando, enriqueciendo. (...) Las vocaciones, con la mayor frecuencia son vulgares (...). Pero otras, en cambio, no sólo son más o menos originales porque lo son los valores que prefieren sino que entre éstos hay uno (...) que es a mi juicio lo que diferencia a los hombres. (...) Me refiero a ese imperativo que algunos hombres sienten de ser mejor (...). Es, por excelencia, el imperativo de la nobleza de alma -*noblesse oblige*-”⁵⁴⁷.

⁵⁴⁶ En 1908 escribe un artículo que concluye citando a F. Nietzsche: “El alma distinguida se tiene respeto a sí misma [en fin]. El hombre distinguido honra en sí mismo el potente, al que tiene poder sobre sí mismo, al que sabe hablar y callar que ejercita placentero rigidez y dureza consigo mismo y siente veneración hacia todo lo rígido y duro”. O.C. I, p. 179.

⁵⁴⁷ *Introducción a Velázquez*, O.C. IX, p. 902.

La pedagogía con la que J. Ortega nos lleva a la educación “propia” tiene su “metodología” particular:

- *La pedagogía de la alusión*: para llegar “personalmente” a todas las profundidades, a todas las verdades, J. Ortega nos propone un acompañamiento del educador sólo hasta el límite de la experiencia “propia”: “Este bosque benéfico que unge mi cuerpo de salud, ha proporcionado a mi espíritu una gran enseñanza. (...) Además, practica la pedagogía de la alusión, única pedagogía delicada y profunda. Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga; simplemente que aluda a ella con un simple gesto, gesto que inicien en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad”.⁵⁴⁸

- *La pedagogía del paisaje*: El bosque de *Meditaciones del Quijote* tuvo un “antecedente” ya en un artículo del año 1906 titulado “La pedagogía del paisaje”. El paisaje, el contexto, interpela, muestra, alude y significa un medio para alcanzar algunos conocimientos. El joven Ortega escribe: “Como a Séneca había enseñado su casa de campo el arte exquisito de la vejez, me ha iniciado a mí este paisaje en una religión. Cada paisaje me enseña algo nuevo y me induce en una nueva virtud. En verdad te digo que el paisaje educa mejor que el más hábil pedagogo, y si tengo algún solaz te prometo componer frente a la admirable “Pedagogía social” del profesor Natorp otra más modesta pero más jugosa: pedagogía

⁵⁴⁸ *Meditaciones del Quijote*, O.C. I, pp. 768-9. Propone J. Ortega un respeto a la experiencia del educando no exenta de peligro: puede no hacer / tener la experiencia sólo “anunciada”.

del paisaje".⁵⁴⁹ Era muy habitual que J. Ortega realizara con algunos de sus alumnos salidas a los "paisajes" próximos a Madrid. En una de éstas, cuenta María Zambrano, como se dirigieron hacia los eriales del este capitalino y como el profesor J. Ortega les habló de la necesidad de una nueva revelación para España. ¿Preparó Ortega el paisaje para su "lección", o fue el paisaje el que abrió el sentido de las "necesidades" celtibéricas?⁵⁵⁰

- *La pedagogía de la contaminación*: Este "procedimiento-método" orteguiano es el más requerido por J. Ortega en su vida de docente y de educador "social". La presentación se hace en 1917 con el enunciado de un "principio": "Día a día se afirma en mí la sospecha de que nada que en verdad merezca la pena de ser aprendido, puede, en rigor, ser enseñado"⁵⁵¹. Lo valioso no puede ser sometido a un esquema, exige una conformación del "aprendiz" para iniciar una experiencia sobre el "sentido". Para el profesor de filosofía J. Ortega, la filosofía es instrumento sobre todos para ese "sentido"; luego decide no enseñarla, pero sí contaminarla, que no es sino lograr "hacer ganas en otros de ella", o deseo de conformarse para poder hacer uso de ella y partir hacia un

⁵⁴⁹ O.C. I, p. 101.

⁵⁵⁰ En otro texto establecerá una dicotomía entre dos paisajes, el utilitario y el deportivo (ver O.C. II, pp. 425-427) J. Ortega que defiende el surgimiento histórico de una concepción deportiva de la vida, justifica la primacía de una experiencia deportiva del paisaje: "Cuanto más desprendida de intereses prácticos sea nuestra visión, más amplio y múltiple será nuestro contorno" *Ibid.*, p. 426.

En su escrito "Biología y pedagogía" J. Ortega afirma que "para entender una vida (...) habrá que hacer antes el inventario de los objetos que integran su medio propio o, como yo prefiero decir, su paisaje". *Ibid.*, p. 423.

⁵⁵¹ O.C. VII, p. 685.

horizonte de “sentido”: “Por eso conviene que hablemos de cuando en cuando de filosofía, tan sólo hablar de ella porque a fuer de ser la ciencia más sutil es la que menos puede ser enseñada. La filosofía, señores, no se enseña; la filosofía, a lo sumo, se contamina. Frente a la pedagogía mecanizada yo afirmo como única verdadera, y sin hipocresías la pedagogía de la contaminación. No pretendo, pues, enseñaros nada de filosofía; habré hecho todo si consiguiera seduciros hacia ella”.⁵⁵²

- *La pedagogía del entusiasmo*: Esta “pedagogía” se halla junto a la “pedagogía del amor”. En un texto de 1925 pregunta J. Ortega: “¿Por qué hemos de creer que tiene razón el indiferente?”.⁵⁵³ Una definición del entusiasmo⁵⁵⁴ da una respuesta fusionando las “dos pedagogías”: “El amor a todas las cosas es el entusiasmo (...). Estas son las cuatro virtudes de la mocedad: ya veis como la risa abre el corazón, la amistad lo fija, el amor lo llena y el entusiasmo lo multiplica”.⁵⁵⁵ La novedad de lo mejor de cada realidad sólo se “ve”, afirma J. Ortega, cuando hay un amor previo por esa cosa o entusiasmo.⁵⁵⁶

⁵⁵² O.C. VII, p. 690.

⁵⁵³ O.C. VII, p. 841. Desde otro contexto teórico, leemos una afirmación que corrobora esta posición: “Nada tiene valor para el hombre en cuanto hombre si no puede hacerlo con pasión”. Weber, M. (1991) *El político y el científico*. Madrid: Alianza, p. 192.

⁵⁵⁴ El apartado 4.4. “La educación del ímpetu” desarrolla el significado del entusiasmo.

⁵⁵⁵ O.C. VII, p. 842.

⁵⁵⁶ En un texto fundamental en la obra de J. Ortega y Gasset, *¿Qué es la filosofía?*, desarrolla esta pedagogía del entusiasmo: “El amor, pues, prepara, predispone las posibles perfecciones de lo amado. Por eso nos enriquece haciéndonos ver lo que sin él no veríamos”. O.C. VIII, p. 326. El entusiasmo es el pedagogo que abre el camino a lo “mejor”. Este concepto de lo “mejor” puede ampliarse en una pequeña obrita de Marías, J. (1995) *Tratado de lo mejor*..

La educación y la pedagogía como saber de ésta, necesita un “objeto” y una estrategia de acceso a él diferente a otras “ciencias”. Ese “objeto” no es un objeto común, así en Para una psicología del hombre interesante, que tiene como subtítulo Conocimiento del hombre, J. Ortega afirma que para que nos aparezca el hombre y no un aspecto de él hemos de buscar "la persona como totalidad viviente, como módulo individual de existencia".⁵⁵⁷ Conocer a esta persona “singular” es encontrarnos con lo que justifica su vida “propia”, con lo que da “sentido” a su existencia, por lo que vive y por lo que muere: “El hombre no puede vivir plenamente si no hay algo capaz de llenar su espíritu hasta el punto de desear morir por ello. ¿Quién no descubre dentro de sí la evidencia de esta paradoja? Lo que no nos incita a morir no nos excita a vivir. (...) Sólo nos empuja irresistiblemente hacia la vida lo que por entero inunda nuestra cuenca interior. Renunciar a ello sería para nosotros mayor muerte que con ello fenecer”.⁵⁵⁸

⁵⁵⁷ O.C. V, p. 190.

⁵⁵⁸ O.C. II, p. 228. En un texto de las "Notas de trabajo sobre Dilthey" con las cuales J. Ortega y Gasset prepara sus textos futuros sobre este autor, el filósofo madrileño hace una descripción de la negativa o dificultad para conocer lo “último” y más revelador de todo lo humano en la cultura contemporánea. Este saber del hombre y para el hombre fundamental que es velado distorsiona la vida y hace imposible una expresión auténtica de sí. La educación incluiría una fase de "purga" o deseducación, así la pedagogía es histórica o circunstancial: "Al buscar en la simple y previa realidad que es vivir el punto de apoyo y el fundamento radical para afrontar los problemas de la cultura-verdad, conocimiento, derecho, bondad y maldad, etc., descubrimos que la cultura y especialmente la nuestra ocultaba y ensordecía los más esenciales problemas y puesta sobre nuestra vida lo que hacía era cloroformizarnos para esos problemas extremos, educándonos en el olvido y la desatención de los momentos extremos de ella -por ejemplo la muerte, congénita a la vida- el ser último del universo y de nosotros mismos.

El educador ha de conocer (la "insistencia" de la filosofía en la formación de los docentes –"educadores" es esencial en la concepción orteguiana) la posibilidad de que cada persona-educando tiene de ser "sí mismo", de vivir una vida vocacionada, y que "tácita o paladinamente, la vida de cada ser es un ensayo de apoteosis. De lo que en nosotros hallamos mejor, quisiéramos hacer lo óptimo del universo".⁵⁵⁹

Y para J. Ortega no hay otra "vida "propia" posible": "Desde mi punto de vista es inmoral que un ser no se esfuerce en hacer cada instante de su vida lo más intenso posible".⁵⁶⁰

El educador sabrá que la persona del educando ha de tenerse a sí y que no es la acción "propia" su máxima posesión de sí, porque "únicamente es nuestra y es vida en la medida en que se avista con claros pensamientos sobre sí misma".⁵⁶¹ Y esto significa, en definitiva,

Es decir, que la cultura era la falsificación de la vida y nos condenaba a una vida que no es lo que ella es y, por tanto, inauténtica". Ver J. Ortega y Gasset, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 30, p. 28.

⁵⁵⁹ *Reflexiones centenario 1724-1924*, O.C. IV, p. 270". En esta perspectiva educativa nos encontramos a H. Rombach, citado por K. Dienelt cuando dice que "[hay] que aceptar al que es y exigirle que lo sea". Dienelt, K. (1979), *Antropología pedagógica*. Madrid: Aguilar, p. 268.

⁵⁶⁰ O.C. V, p. 191. La intensidad es la autenticidad que se ha vuelto "problemática" en unas circunstancias que no reconocen a la persona como causa y sujeto de la "propia" vida y le sustraen el "sentido" por "razones" "técnicas y científicas". Las consecuencias son para Rombach la infecundidad: "Hay que recomendar una sabiduría de la vida en el sentido de que se tiene que encontrar una Ocupación en la cual el actuar originario pueda ser productivo y efectivo y tenga sentido. (...) El hombre debe poder vivir desde lo más profundo de acuerdo consigo mismo, pues solamente este acuerdo profundo es lo que hace al hombre "feliz" y "satisfecho", pero sobre todo creador y fecundo". Rombach, citado por Dienelt, K. (1979), *Antropología pedagógica*, p. 367.

⁵⁶¹ O.C. V, p. 97.

que estar “bien educado” es una forma plena de vivir “propia”: “... pero el vivir, en su raíz y entraña mismas, consiste en un saberse y comprenderse, en un advertirse y advertir lo que nos rodea, en un ser transparente a sí mismo”.⁵⁶²

4. 4. Educación del ímpetu: el entusiasmo como didáctica personal y docente

A lo largo de su obra J. Ortega se definió en varias ocasiones como un entusiasta que pasa junto a las personas entre las cuales vivió⁵⁶³. Aquellos que viven con entusiasmo -afirmo- viven mejor porque, aunque viven en las mismas circunstancias que los demás, su vida se

⁵⁶² O.C. VIII, p. 354-5. Julián Marías también llegó a la “necesidad fundamental” de la persona y así de la educación, si es una actividad que “sirve” a la persona de cada “quien”: “Lo que podría dar en última instancia cuenta y razón de todas las trayectorias y, por tanto, de ese entrelazamiento en que consiste la biografía, es esa realidad a que Ortega se refirió algunas veces, con insólita solemnidad y gravedad, pero con una parquedad inquietante: lo que llamaba el fondo insobornable. Sólo cuando se es capaz de asomarse al menos a ese fondo, incluido el propio, se puede saber de verdad quien es alguien”. Marías, J. (1983), *Ortega. Las trayectorias*, p. 29.

En 1920 J. Ortega se definió como un “pedagogo practicante” y no aceptaba, tampoco en educación, un modelo idealista. El pedagogo José Ortega y Gasset dice: “pedagogía practicante... preparar para la vida... [pero, cuales son...] ¿funciones esenciales de la vida?” O.C. II, pp. 401-2.

⁵⁶³ *Conferencia*, O.C. III, p. 172.

capacita para lo *mejor*⁵⁶⁴. Para ser “yo mismo” necesitare del entusiasmo, porque “al hombre le hace el entusiasmo”⁵⁶⁵.

En 1923, en un texto clave para entender esta *alternativa* a la desilusión que a tantos embarga, J. Ortega y Gasset escribirá: “Una moral geoméricamente perfecta, pero que nos deja fríos, que no nos incita a la acción, es subjetivamente inmoral. El ideal ético no puede contentarse con ser el correctísimo: es preciso que acierte a excitar nuestra impetuosidad”.⁵⁶⁶ Y en este mismo texto P. Cerezo más allá de las referencias de la moral scheleriana de la *primera navegación orteguiana* concluye intentando describir esa condición orteguiana del sujeto que decide: “¡Así lo quiero yo! Esta es su última palabra, indicativa de que el yo es radicalmente *voluntas*, poder ser o *conatus*, empeñado en la obra de sí”⁵⁶⁷.

Entre J. Ortega, P. Cerezo, San Martín, J. Lasaga en nuestros días (sin negar sus importantes diferencias), un discípulo intermedio del filósofo madrileño, Pedro Laín, usará en 1941 el término *ímpetu* para caracterizar antropológicamente la educación necesaria y la propia vocación: “Y lo que comprobamos es la tremenda coherencia del personaje con su destino. ¿Cuál fue este? Que la vida hay que vivirla

⁵⁶⁴ *Las Atlántidas*, O.C. III, p. 753.

⁵⁶⁵ Op. cit., p. 176. Ser “yo mismo” es “mejor” para las decisiones biográficas que cada persona realiza en su vida según J. Ortega, constituyendo el criterio “de lo mejor o más propio” como instrumento o guía para la toma de decisiones, que también incorporo a su antropología. Marías, J. (1985), *Tratado de lo mejor*.

⁵⁶⁶ *El tema de nuestro tiempo*, O.C.III, p.586 citado por P. Cerezo (2011): *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Biblioteca Nueva. Madrid, p. 208.

⁵⁶⁷ *Conferencia*, O.C. III, p. 133.

con fe, con esperanza y, sobre todo, con amor”⁵⁶⁸. Y que esto es lo que hace posible *la comprensión*. En fecha tan temprana como la de 1941 Laín escribió en el prólogo del libro programático de toda su actividad ulterior, *Medicina e Historia* estas palabras: “Si en todos los libros va impresa y expresa el alma de su autor, de la mía ha salido, en cuanto al hombre le es dado en el ejercicio de conocerse, ese ímpetu por trabar y unir lo disperso en el pensamiento y los hombres. ...Sirvo, en todo caso, al ser que Dios me dio, y ahí quiero encontrar límite y honra”.⁵⁶⁹

¿Qué sacar de dentro *–edúcere–* si no hay un *quién* que pueda ponerse esa tarea? En esta tradición rediviva de una antropología orteguiana, el ímpetu se nos presenta todo el en plenitud cuando el sujeto de la persona se descubre como llamado desde sí entusiásticamente a la realización universal del *único*⁵⁷⁰

Este entusiasmo de significación fundamental antropológica tiene una aplicación educativa. En este apartado se elabora esa traducción necesaria desde la antropología a la pedagogía.

La definición de entusiasmo que en este texto se ha usado y se va a usar es *orteguiana*. Nos interesa perfilar con la máxima concreción posible el término, por eso es muy útil aproximarnos a lo que sus discípulos o los nacidos a la filosofía en Ortega dicen de él o como lo usan. Así, J.L. López Aranguren en su *Ética*, identifica *esperanza* y

⁵⁶⁸ Laín Entralgo, P. (1941), “Educación del ímpetu: revisión de un ensayo de Ortega y Gasset”, en *Revista Nacional de Educación*, 4, pp. 7-26.

⁵⁶⁹ Gracia, D. (2008), “Laín desde dentro”, en *Turia*, nº 85-86, p. 78.

⁵⁷⁰ Lasaga Medina, J. (2012), *Ortega y Gasset*. Estudio introductorio .

*entusiasmo*⁵⁷¹, todo ello en el contexto o con la referencia fundamental del libro de Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*. El entusiasmo es referido a la pasión como pasión de la esperanza, incluso como ilusión y esperanza y siempre como un cambiante hábito afectivo. Es una condición humana que va y viene, pero consustancial, montada sobre el hábito entitativo de la espera. En resumen es un afecto o emoción y una pasión y nos mueve, y nos hace ver como posible lo mejor; J. Ortega afirmará que el hombre es capaz de descubrir que todo lo viviente tiene su *areté*⁵⁷², su virtud, a saber, su modo plenario de ser, y es un hábito, derivado de nuestra condición de esperantes.

Alguno de los términos anteriores pueden a su vez referirse a otros autores, para poder reelaborar con más nitidez la idea que del entusiasmo necesitamos precisar. El propio J. Ortega precisa el entusiasmo que el experimenta como “siempre renaciente”⁵⁷³ ante aquello que considera que está bien, y esto desde su condición entitativa de español. El entusiasmo en J. Ortega como puede verse en la nota a pie de página, es a su vez identificado con el amor y este no se refiere a una veleidad idealista, es originado por una condición entitativa: el amor

⁵⁷¹ López Aranguren, J.L. (1983), *Ética*, p. 225. “Por encima de la pasión de la esperanza -que también podemos llamar *entusiasmo*...”

⁵⁷² O.C. VI, p. 401, nota 1: “El hombre (es) capaz de descubrir que todo lo viviente tiene su *areté*, a saber, su modo plenario de ser”.

⁵⁷³ “Pero he sido siempre nacional y esto significa para mí sentir un entusiasmo siempre renaciente ante las dos docenas de cosas españolas que están verdaderamente bien y un odio inextinguible hacia todo lo demás que está verdaderamente mal. Claro que este amor y este odio ejercitaban su contraria operación sobre un fondo de radical solidaridad con todo lo que ha sido y es el pueblo al que pertenezco”. *La estrangulación de “don Juan”*, O.C. V, p. 379.

de pertenencia. Vemos unido el entusiasmo y el amor con el propio ser de cada persona. Las consecuencias de esta relación las veremos más adelante en este mismo apartado. Se hará clara la relación del entusiasmo con la afectividad en su grado más intenso y exaltado: la pasión, que señala el fondo personal del ser de cada uno, que puede denominarse mismidad.

J. L. López Aranguren en el proceso de precisar el significado del entusiasmo amplía o relaciona este con la ilusión y la esperanza. El primero de estos términos ilusión ha sido tematizado por Julián Marías en su libro *Breve tratado de la ilusión*, donde realiza una analítica del término “españolísimo” ilusión (ilusión en sentido “positivo”) proponiendo a esta como garantía de salud antropológica⁵⁷⁴. En un texto preparatorio de J. Ortega para una de sus obras podemos leer: “En el último número de la Revista de Pedagogía publica un artículo sobre Rousseau y la significación de la enseñanza el Sr. Claparède, psicólogo estimado y uno de los pedagogos más distinguidos de Europa. ... la educación debe

⁵⁷⁴ Julián Marías años más tarde relaciona ilusión con *persona* diciendo que: “Creo que la ilusión es uno de los principales estímulos, sino el primero, del descubrimiento de una persona, y por tanto de la constitución del mundo personal”. Julián Marías relaciona en este mismo texto vida personal con vocación y persona. Y unas líneas más adelante incide en algunas relaciones de entre las cuales he de destacar la de *maestros y discípulos*: “Se podría ver cómo la mayoría de las relaciones en que están de verdad envueltas las personas como tales tienen un fuerte ingrediente de ilusión: entre hijos y padres, maestros y discípulos, amigos, próximos, enamorados. Es la más enérgica incitación a ver a la persona *por dentro*, en su contenido más íntimo y verdadero, y a proseguir incansablemente la exploración”. Marías, J. (2005), *Mapa del mundo personal*, pp. 72-73. La falta de ilusión (desilusión), afirmará con rotundidad el autor, es una nota característica de la despersonalización.

gravitar sobre este radical mandamiento: no hay que educar al hombre en el niño, sino al niño en el niño. Yo diría aún más: es preciso asegurar la supervivencia del niño en el hombre adulto. ... Vivimos propiamente en la medida en que logramos conservar una parte de la espontaneidad primaria que es la niñez”⁵⁷⁵.

Una interpretación de J. L. Molinuevo de unas conferencias de J. Ortega en 1916 y 1928 nos permite reunir dos de los conceptos y que han de significarse para cualquier estudio de la antropología orteguiana como la clave que abre la comprensión de una concepción descriptiva, pero también propositiva-propedéutica, para una educación del hombre fundada en la vida personal tal y como se presenta en la filosofía orteguiana: amor/plenitud y entusiasmo: “En el discurso de despedida, *Impresiones de un viajero*⁵⁷⁶ precisa que yo no he sido entre vosotros sino un entusiasta que pasa. Entusiasta en sentido platónico, fruto de un amor que es deseo de perfección, de ser y hacer perfectas las cosas. Es ese amor el que mediante el entusiasmo multiplica la existencia, en que cada una de las cosas alcanza su plenitud ayudando a alcanzarla”⁵⁷⁷. El entusiasmo *hace* real lo posible mejor. Esta interpretación es seguro que

⁵⁷⁵ Carriazo Ruiz, J.R. (2012) “Documentos de Archivo. 1921-1925. La ampliación del horizonte histórico”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 25, p.31. Esta relación de la educación con el entusiasmo fue señalada por Laín. Laín Entralgo, P. (1941) “Educación del ímpetu”, pp. 7-26: “Otro acierto de Ortega, congruente con este, fue su propuesta de vitalizar al niño en la escuela por medio del entusiasmo”, *Ibíd.*, p. 14.

⁵⁷⁶ O.C. II, p. 361.

⁵⁷⁷ Ortega y Gasset, J. (1996), *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires 1916 y 1928*. Edición de José Luis Molinuevo. Introducción del mismo autor. Madrid, F.C.E., p. 22.

tiene su origen en un gran libro programático, *Meditaciones del Quijote*, donde J. Ortega escribe: “Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para que logre esa su plenitud. Esto es amor -el amor a la perfección de lo amado”.⁵⁷⁸

En 1927, J. Ortega escribirá: “Yo no creo mucho en la obligación, como creía Kant; lo espero todo del entusiasmo. Siempre es más fecunda una ilusión que un deber. Tal vez el papel de la obligación y del deber es subsidiario; hacen falta para llenar los huecos de la ilusión y el entusiasmo”.⁵⁷⁹

La educación quiere hacer hombres, o por lo menos acompañar el proceso de hacerse hombre. Si el papel del docente es diseñado en forma y contenido únicos por un proyecto docente prescriptivo entonces nos hallaremos con una identidad legitimada legal-racionalmente de educación equivalente a la obligación o deber del funcionario con su actividad laboral. Así se excluye en el planteamiento orteguiano todo *entusiasmo*. Las personas, alumnos o docentes, dramáticamente están ante la opción del entusiasmo o la obligación.⁵⁸⁰

⁵⁷⁸ *Meditaciones del Quijote*, O.C. I, p. 747.

⁵⁷⁹ *Galápagos, el fin del mundo*, O. C. IV, p. 130.

⁵⁸⁰ Fernando Bárcena -citando a Van Manen- subraya el significado de la pedagogía como una fascinación por el crecimiento del otro. Bárcena, F. (2005), *La experiencia reflexiva en educación*. J. Marías en su obra *Mapa del mundo personal* afirmará: “Cuando el encuentro rigurosamente personal tiene plenitud, constituye algo así como una revelación”. Marías, J. (2006) *Mapa del mundo personal*, p. 66 y, desde un análisis personalista, X. Domínguez afirmará: “...al entender Nedoncelle el *amor* como voluntad de promoción mutua, está admitiendo precisamente lo que denominó Zubiri una

En la educación de las personas, la pedagogía (y sus adláteres, psicologías, didácticas...) no puede determinar los fines de esta, como el “arte de marear” o el marketing de las agencias de viaje no son capaces de pasar de los preámbulos a un destino viajero.

La dificultad de nuestra condición como hombres, docentes, alumnos deriva de nuestra “misión” profesional que no es personal y que es estereotipada y del cumplimiento sine qua non de nuestra personalidad, de vivir con entusiasmo nuestra misión propia; es decir, satisfacer en un proceso dialéctico con la “circunstancia” nuestra propia vocación, realizar el ser personal propio.⁵⁸¹ Y Ortega precisa: “Nos encontramos, pues -y ello es más importante de lo que acaso se imagina-, con una dualidad: la misión del hombre, lo que cada hombre tiene que hacer para ser lo que es y la misión profesional... Importa mucho que no confundamos la una con la otra”.⁵⁸² Gadamer estima que hay una tarea insustituible en la educación de cada uno y que podría ser previa o cualesquiera otras: “De lo que se trata es de que el hombre acceda el

‘causalidad personal’ por la que las personas son también, para otras personas, impulsantes, posibilitantes y soporte último”. Domínguez, X.M. (2002), *Blondel, Zubiri, Nedoncelle*. Madrid: FEM., p. 16.

⁵⁸¹ *¿Qué es filosofía?*, O.C., VIII, p. 410. Y amor como la plenitud de lo amado en *Meditaciones del Quijote*, O.C. I, p.747. Unas líneas más delante de este último texto J. Ortega dice encontrarse haciendo y exponiendo “una doctrina de amor”. Esta doctrina describe nuestras cosas imprescindibles a esas es a las que amamos y sin ellas no admitimos vivir (Ibíd., p.748). Nuestro entusiasmo se dispara al conocer la vocación como nuestro tener que ser-hacer-proyectar-vivir. ¡Cómo podremos desconocer los educadores la vocación!

⁵⁸² *Misión del bibliotecario*, O.C.V, p. 352.

mismo a su morada”.⁵⁸³ J. Ortega propone que se haga una definitiva introducción de la filosofía en la formación de los docentes.

El entusiasmo como “el amor a todas las cosas”⁵⁸⁴ sirve a José Ortega y Gasset para cualificar la vida de las personas como aceptada o negada. El propio Kant había definido en el párrafo 29 de la *Crítica del juicio* el entusiasmo como el bien con emoción. Es necesario determinar qué es, cómo es y qué relaciones pueden establecerse entre este, el entusiasmo y el conjunto de elementos/factores antropológicos que constituyen la vida humana.

Las cinco notas que caracterizan al entusiasmo son las siguientes:

1. Es una de las tres potencias/notas específicas del hombre (junto a la conciencia del azar y la esperanza). J. Ortega en su conferencia *Goethe sin Weimar* de 1949, recogiendo incitaciones del más amplio radio histórico, concluye que lo más esencialmente humano es la capacidad de sentir entusiasmo, y junto a la conciencia del azar que desarrolla desde la perspectiva crítica del goethismo, y la esperanza

⁵⁸³ Gadamer, H-G. (2000), *La educación es educarse*, p. 21.

H. Rombach trata de unir estos dos ámbitos, el vocacional-antropológico y el profesional-estereotipado en estos términos: “hay que recomendar una sabiduría de la vida en el sentido que se tiene que encontrar una Ocupación en la cual el actuar originario pueda ser productivo y efectivo y tenga sentido”. Rombach, H. (2004), *El hombre humanizado. Antropología estructural*. Barcelona: Herder, p. 367.

⁵⁸⁴ Ortega y Gasset, J. (1925?), *Elogio de las virtudes de la mocedad*. Texto inédito del manuscrito preparatorio de una intervención de sobremesa en una fiesta de primavera celebrada en la Residencia de Estudiantes, de Madrid. Aparece como Apéndice en Ortega y Gasset, J. (1982), *Misión de la universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*. Madrid: Revista de Occidente - Alianza, pp. 163-169.

(tematizada por Pedro Laín Entralgo posteriormente), entiende que van a determinar el destino humano. El entusiasmo es el *mejor* (sic) instrumento para cumplir el destino personal de cada uno. De forma literaria-histórica citando a Macrobius y los egipcios define al dios Eros como uno de los responsables de ser lo que somos, como *capacidad de sentir entusiasmo*. El entusiasmo anuncia la manifestación de lo que puede darse de sí, Ortega y Gasset lo expresará en estos términos ontológico-biográficos: “Tácita o paladinamente, la vida de cada ser es un ensayo de apoteosis”.⁵⁸⁵

2. “Esta capacidad de entusiasmarse con lo óptimo, de dejarse arrebatarse por una perfección transeúnte, de ser dócil a un arquetipo o forma ejemplar, es la función psíquica que el hombre añade al animal y que dota de progresividad a nuestra especie frente a la estabilidad relativa de los demás seres vivos”⁵⁸⁶, texto que pertenece a una obra importante: *España invertebrada- Bosquejo de algunos pensamientos históricos* que pueden fecharse entre 1920 y 1922. Algunos términos dentro del contexto de un libro de *ontología política española* han de ser interpretados en la etapa de la filosofía orteguiana *vitalista*, y desde aquí subrayar su condición moral (“dejarse arrebatarse”, “ser dócil”) tras el reconocimiento de lo valioso en el acto de valoración (estimativa)⁵⁸⁷.

⁵⁸⁵ O. C. IV, p. 270.

⁵⁸⁶ O. C. III, p. 490.

⁵⁸⁷ El texto más explícito donde encontramos este significado ético se encuentra en *Introducción a una estimativa*, O.C.III, p. 542. El propio Kant había definido en el párrafo 29 de la *Crítica del juicio* el entusiasmo en los siguientes términos: “La idea de bien con emoción se llama entusiasmo.”

3. El origen del entusiasmo es previo a la estricta acción entusiasta. J. Ortega denomina a este: entusiasmo abstracto *previo* que sería la causa de todo “entusiasmo o amor”.⁵⁸⁸ En un texto titulado “Para una psicología del hombre interesante”, J. Ortega y Gasset incide en este *a priori entusiasta* afirmando que actuamos por un amor previo a las perfecciones del amado. Nuestra atención va dirigida hacia aquello que previamente amamos, que al encontrarlo en la experiencia del otro/u otro se vehicula a través del entusiasmo. J. Ortega realiza un análisis de esta actividad en el concepto alentar en otros, esto es, realizar... lo valioso en lo otro/los otros.

4. El entusiasmo es una realidad jerárquica, y así la persona puede definirse -su vida- como una jerarquía de entusiasmos o de “importancias”.⁵⁸⁹ Y Ortega y Gasset establece la muerte como criterio de bondad del entusiasmo-s: “si hay algo que nos es imprescindible en nuestra vida, nuestro entusiasmo por ello será tal que moriremos si ello falta o es imposible. Aquello que ocupa la superior jerarquía en los entusiasmos de un individuo por sí mismo es su destino, sin él no existe.”⁵⁹⁰ Es claro que esta conexión se refiere a quien tiene, porque así ha puesto su vida a ello, una vida personal. La persona es vocación, y la vida personal es vocacional.

5. El entusiasmo es un compromiso, compromete la vida íntegra personal es una decisión-acción personal que aparece emanando de

⁵⁸⁸ O.C. VI, pp. 208-211

⁵⁸⁹ ¿Quién manda en el mundo?, O.C., IV, p. 298.

⁵⁹⁰ O.C. III, p. 219.

toda la persona y compromete la vida de toda la persona⁵⁹¹, pues en el movilizamos todos los recursos que poseemos y cargamos con la máxima afectividad de que disponemos nuestras decisiones antropogénicas fundamentales: afectos, conocimientos, elaboración de proyectos, elección de posibilidades, amor al objeto, “poner nuestra vida a”...

El origen del entusiasmo puede encontrarse emanando de dos fuentes: un “entusiasmo previo” y un entusiasmo inducido o en expresión orteguiana “contaminado”. El primero pertenece a la “instalación vital” del discente que tendría una naturaleza determinada idiosincrásica y biográfica que abarca tres dimensiones:

- Antropológica: como expresión de una conducta desde la consistencia de su persona-lidad. Pedro Cerezo, citando a J. Ortega, presenta esta identificación entre la persona y el entusiasmo: “El señor Giner se ha pasado la vida dando razones y no se le ha hecho caso. Su exigua envoltura mortal oculta uno de los postreros yacimientos de entusiasmo que quedan en España”).⁵⁹²

- Epistémica: interés personal por un tema, un estilo de conocimiento, una experiencia didáctica satisfactoria trascendente...

⁵⁹¹ O.C. VI, p. 208-211. Esta idea se desarrolla en *Corazón y cabeza*, O.C. IV, pp. 81-83. En otro texto José Ortega y Gasset “profundizará” hacia lo inequívoco de nuestra persona-lidad: “Queremos ser, ante todo, la verdad de lo que somos, y muy especialmente nos resolveremos... Rompiendo entonces sin conmisericordia la costra de opiniones y pensamientos recibidos, interpelamos a cierto fondo insobornable que hay en nosotros...ese fondo sustancial”. O. C. II, p. 216.

⁵⁹² Cerezo Galán, P. (2011), *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, p.28. La cita se encuentra en las O.C. X, p. 92.

- Biográfica: una experiencia previa que ha generado un hábito y un carácter muy íntimamente integrados en el conjunto de su personalidad.

El segundo –característico, según manifiesta J. Ortega, de su “concepción pedagógica” *personal*- puede aparecer como respuesta a esa “contaminación” desde dos surgencias vivenciales diferentes:

- Sin previa experiencia sistemática (y con una trascendencia gradual):

. Ocasional pero no integrado en la propia personalidad (el “contaminado” ha constatado la vivencia entusiástica pero la ha desconsiderado como una pura realidad “instrumental”; estaríamos ante el resentimiento pedagógico).

. Sólo ocasional y sin consecuencias antropológicas ni biográficas significativas (acepta la experiencia pero no la integra como propia): puede describirse como un raptó por la excelencia del acontecimiento vivido.⁵⁹³

- Desde un entusiasmo nativo potencial irreflexo, originado en ese “fondo insobornable” causa -según J. Ortega- de toda nuestra vida propia, personal (abierto a la experiencia plenificante de la persona,

⁵⁹³ Este entusiasmo puede encontrarse en la práctica educativa con alguna facilidad - siempre de forma poco significativa estadísticamente-, y de esto todos los docentes tenemos experiencias muy gratificantes y conservadas en nuestra historia profesional. Los alumnos que se manifiestan entusiásticamente lo hacen por: a) una materia, un contenido o un tema; b) un método-procedimiento, didáctica, estilo; c) la actuación de un docente (el conjunto de su estilo, ideas, didáctica, su persona).

donde se expresa esta como sujeto de su propia vida).

J. Ortega y Gasset define el entusiasmo como “un lujo vital, una aventura íntima y un riesgo”⁵⁹⁴. La forma de vida alternativa a esta es lo J. Ortega denomina vida como “adaptación”⁵⁹⁵; donde no se desarrolla una vida personal, es vida sin grandes entusiasmos, sin destino. En una entrevista que Fernando Sánchez Dragó realizó en el programa televisivo Negro sobre blanco a Julián Marías el año 2000⁵⁹⁶ éste describe las vivencias de su relación con Ortega y Gasset en los siguientes términos: “...teníamos un entusiasmo muy crítico (se refiere a los alumnos de la Facultad de Filosofía durante los años treinta)... nos iba la vida en ello...”, más adelante une los conceptos de entusiasmo y exigencia, añadiendo “...si no tiene entusiasmo se empobrece y sin exigencia se traga uno lo que le dan...”. Y tras recordar vivencias íntimas muy personales, como la muerte de su mujer, acaba añadiendo: “...pero no he perdido el entusiasmo”.

El entusiasmo se sitúa en un continuo cuyo extremo contrario es la angustia. La vida es una experiencia de perplejidad, cuyo movimiento es basculante desde el entusiasmo a la angustia⁵⁹⁷.

La posibilidad de la angustia como pena deriva de la infelicidad o de la dificultad de realizar en nuestra propia vida nuestro proyecto.⁵⁹⁸

⁵⁹⁴ *Galápagos, el fin del mundo*, O.C. IV, p. 166.

⁵⁹⁵ O.C. VI, pp. 113 y ss.

⁵⁹⁶ La entrevista está disponible en www.Youtube.com/watch=guvZU3c8GFk

⁵⁹⁷ O.C. VI, p. 406. El entusiasmo es también energía. *Ibíd.*, pp. 349-50.

Pedro Cerezo, en un contexto orteguiano vuelve a incidir en esta caracterización orteguiana fundamental: “De ahí que el signo más inequívoco de estar llegando a ser lo que ya se es no sea otro que la alegría creadora. Es el sentimiento que atestigua que la unidad pato-etológica de la vida se encuentra en su verdadero quicio”.⁵⁹⁹ Y en una nota a pie de página describe el reverso de esta posibilidad entitativa: “Inversamente, del malogro de la vida por infidelidad a la propia vocación sabemos por el sufrimiento de im-potencia y des-moralización con que la vida siente su fracaso”⁶⁰⁰.

La vida para J. Ortega es encenderse por lo estimable⁶⁰¹, es su esencia, por eso en *¿Qué es filosofía?* llega a determinar el criterio propedéutico para lograrla, el de la intensidad: “... hacer cada instante de su vida lo más intenso posible”, esta se entiende cómo entusiasmo: “hay que avanzar hacia formas de entusiasmo... mucho más enérgicas, difíciles y ardientes”.⁶⁰²

El entusiasmo no es sólo un factor energético (energía antropológica)⁶⁰³, es por encima de todo un instrumento de la vida

⁵⁹⁸ O.C. V, p. 95. Nuestra vida es... “esencial oscilación entre el entusiasmo y la angustia... (desde)... la sustantiva perplejidad”. Rombach, H. (2004), *El hombre humanizado. Antropología estructural*, llega a referir el sentido de la vida a la alegría.

⁵⁹⁹ Cerezo Galán, P. (2012), “Páthos, éthos, lógos”, p.106.

⁶⁰⁰ *Ibíd.*

⁶⁰¹ *La razón histórica (Curso 1940)*, O.C. IX: “Por eso, la vida es pena, continuado penar...”

⁶⁰² O.C. VIII, p. 369.

⁶⁰³ O.C. II, p. 406.

humana: "... la vida es...: afán de ser, entusiasmo y esperanza",⁶⁰⁴ por y para la vocación que hace real la persona. Este entusiasmo vuelca la vocación en una circunstancia determinada, este no es impersonal, tiene la condición de la vida de cada uno como vocacionalmente orientada o como no "destinada", "desnortada". Así, Julián Marías dice: "El mundo de los hombres que viven en la "misma" circunstancia es de muy desigual riqueza, según la cualidad y la energía de la presión que ejercen sobre ella".⁶⁰⁵ Y en su obra, *La educación sentimental*, llega a integrar sistemáticamente la intensidad de la vida con la felicidad (que podemos estimular) a la que califica de inexorable realidad.

La vida es para J. Ortega un proceso, estamos *in vía* y si logramos su culminación esta se nos presenta como "... una pasión limpia y finamente dramática"⁶⁰⁶. El sujeto racional que se *enciende por lo estimable*, que va plasmando en su vida una pasión dramáticamente es el hombre de la *razón vital*. J. Ortega no excluye a la razón, al contrario afirma que la vida del hombre es racional, tiene que pensar y con verdad⁶⁰⁷. Así, la vida tiene un "... problema sustancial, originario y en este sentido único, es encajar yo en mí mismo, coincidir conmigo,

⁶⁰⁴ O.C. IX.

⁶⁰⁵ Marías, J. (1995), *Tratado de la mejor*, p. 27. En otra obra J. Marías realiza la siguiente afirmación complementaria a las anteriores y en el campo de la educación: "Entiendo la educación como cultivo e incremento de la espontaneidad". Marías, J. (1992), *La educación sentimental*, p. 19.

⁶⁰⁶ *El Espectador VIII*, O. C. II, p. 783.

⁶⁰⁷ Así, J. Ortega y Gasset en el texto *En torno a Galileo* afirma: "el hombre para vivir tiene que pensar, gústele o no. Si se piensa mal, esto es, sin íntima veracidad, vive mal, en pura angustia, problema y desazón. Si se piensa bien encaja en sí mismo- y eso, encajar en sí mismo, es la definición de la felicidad", p. 113.

encontrarme a mí mismo”⁶⁰⁸. O. Fullat dirige esta gran cuestión al ámbito de la educación: “...educación...consiste en ensimismamiento en “ser-sí mismo”-aventura”⁶⁰⁹. Cómo incardinar la educación en la vida para hacerla más vida-plenitud- y más vida mía-yo mismo en mi vida- es la cuestión que subyace a una antropología de la educación como la que descubrimos en una interpretación orteguiana de la educación.

En 1921 J. Ortega realiza un análisis de los ensayos históricos de la vida en plenitud de los hombres⁶¹⁰, poniendo en evidencia cómo cuando logramos la mejor expresión de esta vivencia hay *algo* “encantador”, que subyuga toda nuestra persona y llenándonos el corazón nos proyecta sobre un blanco. J. Marías dirá en su libro *Mapa del mundo personal* que “lo que el hombre hace personalmente, desde sí mismo, desde su unicidad irreductible, no brota de ningún impulso externo o de un mecanismo psíquico, sino de una motivación en que interviene la totalidad de la persona”.⁶¹¹ La vida aparece como una “infinita alegría deportiva”⁶¹² que nos lleva a la acción que “entre nuestras posibilidades más adecuadamente realiza el yo que cada cual siente tener que ser”.⁶¹³ Este “sentimiento” no es subjetivismo en J. Ortega sino

⁶⁰⁸ *ibíd.*, p. 110

⁶⁰⁹ Fullat, O. (1995), *El pasmo de ser hombre*, p. 48.

⁶¹⁰ *Introducción a un “Don Juan”*, O. C. VI, p. 199.

⁶¹¹ Marías, J. (2006), *Mapa del mundo personal*, p. 177.

⁶¹² O.C. IX, p. 1140. J. Ortega sitúa como fondo de nuestra vida la angustia y la nada, pero también la alegría, el entusiasmo, la acción personal (luego el sentido y la felicidad). En O.C. p. 628 podemos leer: “... es la alegría la grande originalidad del hombre en el repertorio de la creación”.

⁶¹³ *Ibíd.*, p. 341.

“misión creadora”⁶¹⁴. Esta no se da fuera de la “realidad” de la circunstancia. J. Ortega pide estrechar entusiásticamente la circunstancia para vivir con autenticidad⁶¹⁵.

La educación “contaminante” que nos propone José Ortega y Gasset necesita también una consideración propedéutica que G. Simmel expresa en este texto muy revelador: “Ciertamente es un error creer que uno precisa confiar al alumno sólo a sí mismo, para que sus exteriorizaciones provengan también realmente de su ser auténtico. Para eso, el aire está demasiado plagado de tal ruido; ha penetrado demasiada cháchara ya desde muy pronto en la propia vida del hombre, como para que se pueda esperar un desarrollo armónico propio hacia sí mismo, sin intervenciones. Los llamados ‘poetas naturales’ son aquellos que viven solamente de los más difundidos lugares comunes”.⁶¹⁶ Es aquí donde la antropología, en este caso el entusiasmo, se aproxima a la

⁶¹⁴ *Mirabeau o el político*, O.C. IV, p. 200. Establece un criterio de demarcación entre el magnánimo y el pusilánime: la objetividad-sinceridad; este segundo, el pusilánime “sólo actúa movido por intereses subjetivos -el placer y el dolor”. “El magnánimo es un hombre que tiene misión creadora...” y ésta, “... no es posible sino en la ausencia de dosis, en el absoluto lujo de la vitalidad”, *Ibíd.*, p. 628.

⁶¹⁵ Podemos encontrar dos textos que recogen esta idea: O.C. IX, p.161 y O. C. II, pp. 132-138. Lo contrario, ya enunciado en *Meditaciones del Quijote*, lo expresa así nuestro autor: “la función del sujeto es la selección (la malla o retícula); así... el defecto y la esterilidad provienen de nuestra mirada” O.C. I, p. 757. Aquí, “nuestra mirada” hay que traducirla como perspectiva y como punto de vista, así cada individuo se convierte en un punto de vista esencial (es aquí interesante una relectura del capítulo 10 de *El tema de nuestro tiempo*), y esta “perspectiva se perfecciona por la multiplicación de los términos y la exactitud con que reaccionamos ante cada uno de sus rangos” O.C. I, p. 321-322.

⁶¹⁶ Texto del curso 1915-1916 en Simmel, G. (2008) *Pedagogía escolar*. Barcelona: Gedisa.

ética a través del concepto de virtud o virtudes que J. Ortega y Gasset entiende cómo modo plenario de vida o vida auténtica. Como sostiene J. L. López Aranguren en su *Ética* señala para Aristóteles y F. Nietzsche la virtud es entusiasmo⁶¹⁷ y J. Ortega siempre atento a estos autores, llegará a afirmar que sólo es aceptable una moral que excite la impetuosidad, así, que se realice en la vida personal de cada uno.⁶¹⁸

J. Ortega, que niega la posibilidad de transmitir vitalmente nada de ninguna persona a otra como así lo afirma en la primera conferencia durante su segundo viaje a la Argentina en 1928: “yo no venía ni vengo a enseñar a ustedes grandes cosas, es más, no creo mucho en ninguna enseñanza”⁶¹⁹ (como el mismo afirmó con reiteración hemos de pensar con nuevas categorías la nueva realidad filosófica de la vida humana), no rechaza la comunicación, ni siquiera en la experiencia docente, aunque tengamos que pensar en una didáctica distinta, en una comunicación alternativa, la de la “contaminación”. Esta no es de un saber oculto sino originario y por ende personal: “Creo sólo en la contaminación, y lo que yo aspiraba a contaminar era ciertas formas de entusiasmo por la vida”⁶²⁰. Nuestro profesor filósofo se veía como “un entusiasta que pasa... (que) arde ante las cosas... (para) producir contaminaciones”.⁶²¹ José Lasaga afirmará interpretando a J. Ortega : “Una vida humana

⁶¹⁷ López. Aranguren, J.L. (1983), *Ética*, p. 312.

⁶¹⁸ Ver en O. C. VI, p. 552, y O.C. III, p. 586.

⁶¹⁹ Ortega y Gasset, J. (1996), *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires 1916 y 1928*. (Molinuevo, J.L., Ed.), Madrid: F.C.E., p.179.

⁶²⁰ Ibid.

⁶²¹ O.C. III, p. 172.

ofrece dos paisajes muy diferentes, según se la mire desde fuera o desde dentro. ...En suma, y dicho con un punto de exageración, desde dentro la vida humana es inconfesable, y desde fuera, un misterio inaccesible”⁶²².

El entusiasmo es la didáctica de la praxis de la mismidad o vocación. En 1919 otro autor próximo a J. Ortega escribirá: “La paradoja de la entrega entusiástica es que, en esta entrega, el hombre al mismo tiempo, llega a ser siempre por primera vez un “sí mismo”⁶²³. Nuestro “manual” de didáctica tendrá tantos capítulos como entusiastas se crucen “ardiendo-contaminándonos” ante nosotros. La razón pedagógica no sucumbe ante el azar de la ocasión, es, al contrario, “objetiva”, concreta, pero hemos de cambiar nuestros conceptos para aprehenderla,⁶²⁴ atravesará la experiencia vital en cada caso de la persona presente en ese pasar que interpela, llama y crea. Cuando nos denominamos discípulos sistemáticos o no de alguien estamos indicando a los que nos rodean que hubo, incluso con fecha determinada, un acto primero que hizo posible, aquel que hoy estamos siendo, viviendo.

⁶²² Lasaga Medina, J. (Ed.) (2012), Estudio introductorio. Para José Ortega y Gasset la contaminación aparece como el máximo de intercambio posible entre dos personas en la relación-acción docente.

⁶²³ Jaspers, K. (1967), *Psicología de las concepciones del mundo*. Madrid: Gredos, p. 167.

⁶²⁴ La razón narrativa descubrirá el sentido de la vida de cada persona: a cada cual le han “pasado” tales y no otros personajes contaminantes, y de estos procesos tendremos que descubrir el origen “histórico” del drama de la vida de cada persona.

El entusiasmo manifiesta y hace evidente frente a la melancolía⁶²⁵ la opción de ser frente al no ser. K. Jaspers afirmará: “El puro nihilismo no es entusiástico, sino desesperado”; así, J. Ortega propone en *Biología y pedagogía* que los niños sean iniciados en los sentimientos entusiastas⁶²⁶ para afirmar su ser más básico. Este no es sólo un proceso y acontecimiento infantil. Con el entusiasmo “... advertimos con sorpresa en nosotros una súbita posibilidad de heroísmo”,⁶²⁷ o, lo que es lo mismo, querer ser nosotros mismos⁶²⁸. Julián Marías propone otra idea de educación en su libro *La felicidad humana*, incluso se atreve a corregir a su maestro Ortega al manifestar la conveniencia y la posibilidad de enseñar a imaginar una prodigiosa dilatación de la vida. Leibniz constatará en Shaftesbury esa relación entre las acciones humanas mejores, no rutinarias, y el entusiasmo: “L’Auteur remarque aussi fort à propos qu’on attribue à un espèce de bon enthousiasme, c’est à dire, à Dieu, à quelque chose divin, tout ce qu’il y a de sublime dans les actions humaines”⁶²⁹. La vida de los

⁶²⁵ Oponer J. Ortega entusiasmo y melancolía, y esta como paralización, ausencia de sí: “Algún día, en lugar más idóneo, tal vez vuelva sobre estas ideas con mejor orden y más amplitud, sí entretanto no se me derrama por el corazón demasiada melancolía”. O. C. II, p. 421

⁶²⁶ J. Ortega propone esta educación en los mitos heroicos desde la más temprana infancia. Orringer, N. (1979), *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos. p. 247. En la nota trece de esta página indica que: “Según Ortega, el mito heroico entusiasma al niño: O.C., II, pp. 293-296”.

⁶²⁷ *El Espectador III*, O. C. II, p. 419.

⁶²⁸ O. C. I, p. 392.

⁶²⁹ Conde de Shaftesbury (1997), *Las cartas sobre el entusiasmo*. (Estudio Introductorio de Agustín Andreu). Barcelona: Crítica, nota nº 65

alumnos y la de todas las personas se irá desarrollando entre el heroísmo (la vida según la conciencia de la propia misión y del destino íntimo, siempre personal, como subraya Ortega y Gasset en su obra *Alrededor de Goethe* y la vileza o vida como adaptación.⁶³⁰

La educación del ímpetu en el periodo de formación ha de fundamentarse en el entusiasmo que es siempre personal. Este no ha de considerarse como una manifestación emotiva de acuerdo o complicidad con las modulaciones prácticas de un proyecto educativo al que se ha sometido a un alumno. El entusiasmo sólo aparece cuando el sujeto se encuentra con lo más propio de sí en la práctica, no es un objetivo de una programación social o institucional: el entusiasmo no se puede programar porque la vocación personal no se diseña, es previa a cualquier tecnología.

El contexto cultural moderno ha presionado a la conformidad con un nihilismo despersonalizador que en la posmodernidad nos lleva a la melancolía. Esta situación puede facilitar la revisión de algunos referentes antropológicos casi desconocidos en estos ámbitos y que forman parte de una antropología filosófica de la educación que

⁶³⁰ Ver O.C. X, p. 62. Ortega ha dedicado muchas páginas a personajes vocacionados: Goya, Velázquez... y entre ellos encuentra uno actual, el conde de Romanones, con vocación política, que vive esta con "frucción y entusiasmo... sigue radicalmente su vocación", O. C. IV, p. 244. O. Fullat actualiza en el ámbito pedagógico las palabras anteriores de J. Ortega: "Sólo aquel que rompe con lo habitual y mostrenco notará la pasión. Y no hay educación sin apasionamiento por aquellas irrealidades que valen. Y educarse es andar enamorado". Fullat, O. (1995), *El pasmo de ser hombre*, p. 93. En la p. 97 llega a relacionar educación y entusiasmo.

considera a la persona como el criterio de realidad en la educación y de bondad en las relaciones sociales.

J. Ortega reitero la necesidad de la filosofía en la formación de los educadores en diversas ocasiones. Cuando el filósofo-profesor madrileño presento su teoría del hombre o antropología, las necesidades de formación necesariamente se ampliaron. Sólo es posible un “contaminador”-educador a la altura de las necesidades de las personas de los alumnos si -conscientes de la significación del “ímpetu personalizado”- realizamos un proceso de revisión de la verdadera “naturaleza” o “consistencia” del sujeto educando -persona- y desmontamos nuestro lamentable rol de técnicos para un nihilismo integrador.

El educador, o “contaminador” como le gusta decir a J. Ortega, necesitará una fina y consistente conciencia de su rol y responsabilidad para con “quien-es” le rodean. No bastará con la adscripción teórico-conceptual a cierta antropología personalista o a ciertas estrategias docentes “*humanizadoras*”, esto sólo ocultaría durante un periodo más o menos corto la crisis de la educación. La educación que deriva su legitimidad de una antropología de la persona⁶³¹ no puede soslayar su conexión sistemática con otros saberes y otros referentes, y, no será posible la consistencia exigida al docente sin una previa ordenación coherente de toda la vida teórico-práctica con su significación contextual

⁶³¹ Esta antropología filosófica de la educación tiene en la antropología de la persona y de la vocación su fundamento.

e histórica (las razones vital e histórica de J. Ortega) a la función vital y política de la institución formadora educativa⁶³².

4. 5. La práctica de la educación personalista. Experiencias

4.5.1. La persona, la educación y la institución

La vocación de la persona y no lo que decimos y sabemos de ella, no es un “supuesto” teórico y tampoco es una “posibilidad” entre otras posibilidades, para cada “quien”. La vocación es la que “dice” a la persona como persona sin mediaciones: eres y vives y siempre con la inquietud de la autenticidad.

Esta vida es una decisión recurrente sin solución de continuidad y sin fin: hay que “decidirse” a ser *persona*, a *ser*. Pero no a cumplir un “programa” previo detallado. El proyecto que hacemos es una *necesidad* de vivir desde lo que somos y en lo que “hay”, es una interpretación más o menos eficiente y con un mayor o menor acierto de las *facilidades* circunstanciales para “ser” respondiendo, sin cumplir mandato alguno, con autenticidad a la “propia” vocación.

No hay educación personalizada sino hay “facilidades” y si las “dificultades” son incapacitantes o nos imponen una *circunstancia* sin posibilidades de acción y vida personal. Estas “dificultades” se imponen

⁶³² La interacción de educación -no sólo instrucción- política y vida son presentadas y propuestas por J. Ortega como programa de vida en la intervención público-política de la campaña electoral durante la 2ª República.

a cada persona en su circunstancia; y, las “instituciones” –que son también circunstancia- son causa de una creciente oposición contra-personalista de creciente “dificultad”⁶³³.

La educación “ocurre” cuando se asume (educación personalizada vocacional) la existencia de persona/s. En este tipo de educación no es prioritaria una perspectiva formal y organización social o institucional de la *vocación*: sin *persona/s* no hay educación personalista. Los “principios”, “programas”, “estructuras” institucionalizados no crean a las personas que educarán a otras personas. El voluntarismo aquí es como la ética del deber en J. Ortega, para cuando no hay entusiasmo creador, una obligación que evidencia ausencia de vocación⁶³⁴.

4.5.2. La práctica y las prácticas de la educación personalista

Las experiencias “prácticas” de educación personalista conocidas nos remiten a autores que son ya “clásicos” como Nosengo,

⁶³³ El “estado de bienestar” no provee “facilidades” para las “personas”. Los recursos técnicos estandarizados Sociales sometidos a criterios de admisión y uso normativo reglamentario de naturaleza universal o cuasiuniversal no se dirigen a la “persona” sino a un recipiente legal dotado de “derechos” o individuo común clasificado, numerado en las instituciones estatales o internacionales. La condición de apátrida si se nuer (legaliza) supone un cúmulo de consecuencias prácticas facilitantes de la vida social institucionalizada de trascendencia individual muy deseable.

⁶³⁴ Benavent, J.A. (2003), “J. Zaragoza Antich y la Escuela de Orientación y Aprovechamiento del Excmo. Ayuntamiento de Valencia (1940-71), posterior Instituto Municipal de Orientación (1971-81)”, en *REOP*, Vol. 14, pp.17-39.

L. Stefanini, P. Freire, García Hoz. El objetivo de este apartado no es hacer una historia de la concreción práctica de los diversos enfoques “personalistas”.

El personalismo vocacional de raíz orteguiana, hasta donde podemos conocer, no se ha convertido en una opción práctica institucionalizada, por lo que es necesario diferenciar algunas experiencias motivadas en una concepción antropológica personalista y la práctica personalista de la educación.

J. Ortega, J. Xirau dieron origen a una práctica personalista con muy pocas posibilidades de institucionalizarse. La experiencia de los dos educadores fue muy limitada en el tiempo y sólo tuvo consecuencias particulares.

Los orteguianos, los docentes que parten en su experiencia de la *razón vital vocacional* transmiten la posición antropológico-pedagógica en su experiencia cotidiana como conocemos por sus propios alumnos, aunque no han logrado constituir lugares, ámbitos o instituciones que eduquen desde esta perspectiva.

Se señalan a continuación los principales intentos de llevar a la práctica la educación personalista de la razón vital vocacional de los que tenemos noticia:

a. El Instituto de Humanidades creado por J. Ortega y J. Marías ha sido la concreción práctica más estable de la concepción raciovitalista vocacional.

b. En Centroamérica (Puerto Rico) J. Benítez estructuró la universidad puertorriqueña desde la perspectiva orteguiana de la educación universitaria, aunque no hubo una educación general inicial de naturaleza raciovital vocacional.

c. Al final de la Guerra Civil española se produce una “repercusión” orteguiana y personalista de la concepción vocacional de la que se da noticia en un artículo del año 2003⁶³⁵. En este artículo se describe la propuesta del director de la Escuela Aneja de la Escuela Normal del Magisterio de Valencia en 1939 de crear una Escuela de Orientación.

d. Otra propuesta, la propuesta de V. G^a Llacer⁶³⁶ incide en identificar a cada persona con su vocación. En la fundamentación de su propuesta, el autor afirma que ésta surge de los “planteamientos personalistas de la psicología escolástica, fundamentados en el culturalismo evolucionista y la axiología de Spranger⁶³⁷ y el concepto de vocación de Gregorio Marañón⁶³⁸”. El dato de continuidad más interesante se refiere a que el primer director de la Escuela de Orientación, J. Zaragoza había estado trabajando desde 1934 a 1936 en

⁶³⁵ *Ibíd.*

⁶³⁶ García Llacer, V. (1943), “Orientación profesional académica”, en *Revista Nacional de Educación*, 3 (32-33), pp. 79-100.

⁶³⁷ Spranger, E. (1935), *Psicología de la edad juvenil*. Madrid: Revista de Occidente.

⁶³⁸ Marañón, G. (1935), *Vocación y Ética*. Madrid: Espasa Calpe.

el Institut Psicotecnic de la Generalitat de Catalunya donde podemos encontrar en esas fechas a J. Xirau como subdirector del Institut⁶³⁹.

e. También se aprecia la influencia de J. Ortega en María de Maeztu. La relación comienza con su familia en la primera década del siglo XX, especialmente con la hermana del filósofo, que, en algunos momentos, ayudó a María de Maeztu en la Residencia de Señoritas. En los escritos de María de Maeztu se percibe una influencia, especialmente de *Meditaciones del Quijote*⁶⁴⁰. Esta adscripción orteguiana se refiere a su idea del “héroe” que expone en su obra *El problema de la Ética. La enseñanza de la moral*, de 1938.

f. Antonio Rodríguez Huéscar pertenece a la escuela orteguiana según Juan Padilla⁶⁴¹. Este discípulo de J. Ortega pudo mantener un cierto “estilo” orteguiano en algunas de sus “empresas educativas” como un colegio de enseñanza media fundado con el nombre de “Sto. Tomás de Aquino” existentes hasta 1945 en Tomelloso, provincia de Ciudad Real. El año 1945 se traslada a Madrid para impartir clases en el Colegio-Estudio que dirige Jimena Menéndez Pidal.

Para Rodríguez Huéscar la pedagogía de la vocación no es escolar ni académica, no es “sólo” filosofía, o por decir mejor

⁶³⁹ La actividad de J. Xirau en el Institut Psicotecnic se analiza en Sáiz, M. y Sáiz, D. (2010), “El lugar de Joaquim Xirau en el Institut Psicotecnic de la Generalitat de Catalunya”, en *Revista de Historia de la Psicología*. Vol. 31, nº 2-3 pp. 41-62.

⁶⁴⁰ Porto, A.S. y Vázquez, R. (2015), *María de Maeztu. Una antología de textos*. Madrid: Dykinson, p. 241, nota 364.

⁶⁴¹ Un artículo imprescindible para acercarse a la figura de Antonio Rodríguez Huéscar es: Padilla, J. (2003), “Antonio Rodríguez Huéscar, a medio camino entre el exilio interior y el exterior”, en *Anales del Seminario de la Historia de la Filosofía*, 20, pp. 321-336.

“antropología”, es una concepción para “vivir” personalmente desde lo que en mí voca para la realidad de “quien” soy. A. Rodríguez Huéscar cuenta una situación biográfica del modelo pedagógico orteguiano tan preciso, tan “puro” que es una manifestación “categórica” (una categoría) de la educación raciovitalista vocacional.

Refiriéndose a J. Ortega señala: “Quizá uno de los aspectos más relevantes de su personalidad era su afán por sacar a la luz, por llevar a la plenitud, lo mejor de cada uno, (...). Hay paradigmas, sí, pero en cada uno. (...) Domingo Ortega, el torero que es un hombre muy inteligente, se hizo amigo de Ortega. Un día nos contaba que, cuando conoció al filósofo estuvieron hablando de toros. Y cómo sería la cosa –nos dijo- y tienen que creerme bajo mi palabra, que, desde aquel día, yo toreé mucho mejor. En Domingo Ortega había un gran torero, pero José Ortega, el filósofo le ayudó a descubrirse, a realizar una mayor plenitud su paradigma intrínseco. Esto lo hacía, o lo intentaba hacer, siempre, con todos”⁶⁴².

g. Entre los “discípulos orteguianos”, Pedro Caravia es el funcionario-profesor de bachillerato que puede representar algo de “un estilo orteguiano” de enseñar y pensar (las dos actividades indiscernibles) a lo largo de los años 40 y hasta los 80 del siglo XX⁶⁴³.

⁶⁴² Benavente Barrera, J.M. (1983), “Entrevista a Antonio Rodríguez Huéscar”, en *Nueva Revista de Enseñanzas Medias*, nº 4, pp. 73-81.

⁶⁴³ En el diario digital *La Nueva España* se hace una presentación de este “orteguiano” declarado mediante algunas anécdotas muy reveladoras de la continuidad filosofía-educación: “En cierta ocasión le propusieron explicar filosofía en la universidad a cambio de que se aviniera a seguir un método escolástico. A lo que el viejo orteguiano se limitó a

h. Tanto desde la filosofía como desde otros ámbitos disciplinares algunos autores han pedido que las condiciones educativas se adapten a las propiedades ontológicas de las personas. María Zambrano es muy explícita a este respecto, pero también otros intelectuales no orteguianos han escrito sus demandas en una proximidad de mente que sería interesante estudiar si han recibido influencia orteguiana o han tenido fuentes comunes. Entre ellos, señalamos dos autores bien diferentes por sus ámbitos disciplinares de origen, V. Frankl en la psicología y H. G. Gadamer en la filosofía.

El neurólogo vienés V. Frankl tras sucesivos análisis del ser humano como sujeto de su vida y de la sociedad contemporánea como deficitaria de “sentido” pide repetidamente una nueva educación que no dificulte al hombre encontrar el sentido de su vida, sino que colabore con él –no le dicte- en su búsqueda.

En un texto con ecos “muy orteguianos”, Frankl propone la autorrealización a través del descubrimiento de un sentido en el mundo: “La autorrealización no es el último destino del hombre. Ni siquiera es su primera intención. Si se convierte en un fin en sí misma, contradice la cualidad autotranscendente de la existencia humana.

“Como la felicidad, la autorrealización es un efecto, el efecto de la realización del sentido. Sólo si un hombre consume un sentido fuera, en el mundo, se realizará a sí mismo. Si se dispone a realizarse a sí

ponerse el sombrero y salir sin decir palabra. “Pedro Caravia y el Senado (7-IV-2008)”.

<http://www.lne.es/asturias/2008/04/07/don-pedro-caravia-senado/624410.html>

(Consultado el 7-11-2015).

mismo más que a realizar un sentido en el mundo, la autorrealización, inmediatamente perderá su justificación”⁶⁴⁴. Aquí puede interpretarse el mensaje de Frankl en términos de yo y circunstancias, salvación de éstas y salvación de mi “yo”.

Para V. Frankl hay una responsabilidad de los educadores en este logro individual, pues la persona es irremplazable: “Más aún, el hombre es singular en términos tanto de esencia como de existencia. En última instancia, nadie puede ser reemplazado, en virtud de la singularidad de la esencia de cada hombre”⁶⁴⁵. (La significación personalista de este texto es neta. J. Ortega sólo le pondría objeciones al “esencialismo”. La condición única de la persona en J. Ortega también se ha destacado en el capítulo actual).

La educación es en V. Frankl para la persona, para que ésta no se anonade en una civilización del tener todo y seguro y para que el mundo se llene de sentido para las nuevas generaciones de seres humanos: “Las principales manifestaciones de la frustración existencial – abatimiento y apatía- se han convertido en un desafío tanto para la educación como para la psiquiatría (...), la educación... debe perfeccionar la capacidad humana de descubrir los significados únicos. Esta capacidad... es la conciencia. Entonces, la educación debe equiparar al hombre con los medios para descubrir significados”⁶⁴⁶

⁶⁴⁴ Viktor Frankl, V. (2012), *Fundamentos y aplicaciones de la logoterapia*. Barcelona: Herder, p. 45.

⁶⁴⁵ *Ibíd.*, p. 61.

⁶⁴⁶ *Ibíd.*, p. 89.

Esta capacitación de la “conciencia” es para V. Frankl “la principal tarea de la educación en vez de ser sólo la transmisión de conocimientos y tradiciones es la de perfeccionar esa capacidad que permite al hombre descubrir sentidos únicos. En la actualidad, la educación ya no puede seguir sus principios tradicionales, sino que debe promover la capacidad de tomar decisiones de manera independiente y auténtica”⁶⁴⁷. La autenticidad nos lleva en J. Ortega a la vocación y el mundo o “circunstancia” se llena de interés y valor porque el entusiasmo descubre “sentidos” independientemente de los “programadores sociales” particulares o estatales.

H-G. Gadamer solicita una propia formación porque sólo nos educamos nosotros mismos, como sostiene en su obra *Educación es educarse*. Los demás, los educadores en general, tienen una capacidad muy menor para educarnos. No obstante Gadamer no prescinde de los otros pues afirma que sólo se puede aprender a través de la conversación. En la relación con los demás, en la comunicación, cree que cada persona “logra estar en casa” o también “sentirse bien”. En definitiva, nos dice el filósofo alemán que “... de lo que se trata es de que el hombre acceda él mismo a su morada”.

La educación de y hacia la “propia morada” hace recelar a Gadamer de toda “educación-instrucción” muy formalizada y reductivamente “universalista”. Nos dirá en *Educación es educarse* que es

⁶⁴⁷ *Ibíd.*, p. 70.

muy peligroso que los planes de estudio sean prescriptivos u obligatorios⁶⁴⁸.

En interpretación de J. Esteban que, a su vez remite a J. Elliot⁶⁴⁹, hay en Gadamer la tesis de una facilidad o legitimidad (...) normativa de la propia persona para su vida práctica: “En esencia, Gadamer sostiene que las formas de comprensión que tienen como objeto propio a las personas proporcionan un conocimiento moral que guía la elección y juicio de las situaciones prácticas concretas⁶⁵⁰.”

⁶⁴⁸ En interpretación de C. Vilanou, Gadamer trata de “salvar” lo individual: El individuo ha de estar posibilitado para conocerse, es su tarea “crucial”. “Queda claro que para la pedagogía hermenéutica la formación tiene algo de personal e individual, o lo que es lo mismo, de autoafirmación, actitud que se canaliza a través de un proceso de autointerpretación que siempre permanece abierta a nuevas comprensiones”. Y un poco más adelante continúa: “Por medio de esta comprensión (*Verstehen*) la pedagogía hermenéutica busca captar los aspectos únicos, individuales y Sociales de la existencia personal”. Y todo esto para que la persona no sea una incógnita práctica pero también ontológica (¿quién es?): “La comprensión invita al descubrimiento de lo singular y único a fin de alcanzar el significado de las acciones humanas”. Vilanou, C. (2001), “Recensión de Gadamer, H-G., *La educación es educarse*” en *Historia de la educación*, 20, pp. 539-548. La reflexión sobre la educación en o con G. Gadamer continúa con otros autores, así, por ejemplo Laudo, X. (2014), “La pedagogía líquida (¿Imaginario pedagógico o Teoría de la educación?)”, en *TESI*, 15 (4), pp. 19-33. Algunas reflexiones actuales sobre la educación, en definitiva tratan de hacer nuevamente explícita que lo real, lo que ocurre en un ámbito estructurado o no entre personas no es programable como un servomecanismo: “La razón objetivante y técnica se nos torna impotente para comprender la pedagogía en última instancia porque lo que sucede en una clase resulta casi imposible que sea descrito en sus términos, porque resiste toda conceptualización”. Santos Gómez, M. (2013), “Educación, símbolo, tacto. Más allá del modelo instrumental en la pedagogía”, en *Arbor*, vol. 18, pp. 739-763.

⁶⁴⁹ Se trata, en definitiva, de una cita de la obra de Elliot, J. (1997), *La investigación-acción en educación*. Madrid: Morata (el autor no cita la página).

⁶⁵⁰ Esteban Ortega, J. (2005), “El padecer como sustento trágico en la pedagogía hermenéutica de H-G Gadamer”, en *Endoxa*, nº 20, pp. 551-576.

La educación personalista vocacional es significativa y no se aherroja a una programación universal y minuciosa porque la vida personal sólo se da en la actualidad biográfica de cada “quien”. (Sobre el “principio” de la vida en la perspectiva de la razón vital que es el “instrumento” fundamental de una educación personalista vocacional. La significatividad, como pide Frankl, es condición única del inicio y continuidad de la relación educadora. La educación, como también pide Gadamer, nunca puede estar estandarizada, pues quien la “recibe” es quien constata si se “realiza”, es decir, si satisface la vocación personal... si le ayuda a vivir siendo). Educar sin someterse a una socialización despersonalizadora es una posibilidad paradigmática inexistente (no institucionalizada).

Una experiencia en el límite del sistema educativo “programacionista” ha sido propuesta en una investigación en un período de licencia por estudios durante el curso 2014-2015 con el título La personalización de las competencias genéricas en secundaria y bachillerato (Programa de personalización de las capacidades de pensamiento y reflexión) por el autor de esta Tesis Doctoral⁶⁵¹. En esta propuesta de educación personalista, y antes de pasar a la vocación personal de cada uno, se indica la necesidad de “aclarar quién es uno”,

⁶⁵¹ El documento de esta propuesta-investigación se presentó en el mes de septiembre de 2015 en el Departamento de Educación del Gobierno de Aragón. Este Departamento podrá hacerlo público en sus medios de internet si así lo estima adecuado como consta en las condiciones del concurso por la licencia de estudios. Consta de una introducción, diez capítulos, un anexo y una conclusión.

o como dice J. P. Ortega, con que he de contar antes de iniciar algún proyecto.

Se evita ignorar el paradigma competencial iniciando el texto con su abordaje porque no es contradictorio ser consciente de lo competente que se es (pensamiento y reflexión de si y para sí, para descubrirse) y partir hacia uno mismo. Los capítulos abordan (muy sumariamente y de forma practico-vivencial) el carácter, el temperamento, los intereses, la moral, la proyectividad, las inteligencias múltiples, la identidad, el aprender a aprender, y la educación personalizada. El sustrato teórico es J. Ortega y E. Mounier.

La experiencia más próxima (siempre muy discreta) de educación personalista vocacional puede practicarse en cualquier centro de educación formal. En cualquier disciplina/asignatura puede proporcionarse al alumno que derive el tema hacia su interés personal. Si no existe un verdadero interés no puede forzarse la situación. Y no puede confundirse hobby con interés vocacional.

No se trata de iniciar una investigación o aplicación de los contenidos de una determinada asignatura a un objeto deseable para el alumno, esto es una investigación individualizada. El alumno ha de tener una vocación o ámbito de interés real al que se dedica por entero, incluso contra el sentido común académico (esto es, invierte más tiempo del razonable –frente a la versión practicista de la educación y de la vida – en actividades que no correlacionan, influyen en el éxito académico directamente).

Si se les da la oportunidad de gestionar desde la presentación de su interés hasta la propuesta de actividades de introducción a ese ámbito, los resultados personales y académicos son de gran magnitud. El refuerzo particular y público de sí es muy visible (hay que evitar un cierto descontrol en algunos casos en adolescentes aun no reconocidos por su propia personalidad/interés). Hay una generalización de la motivación a otros ámbitos curriculares. El rendimiento general aumenta y algún ámbito curricular se consolida llamando la atención de los docentes que no conocen la experiencia (que no conocen la causa del cambio).

La manifestación pública y validación institucional relativa de la propia vocación abre a la persona del alumno a un entusiasmo antes inexistente. Todos acaban beneficiándose, un “ser” (compañero, alumno, persona) anodino, anónimo, indiferente acaba manifestándose como persona, esto es, como un ser vocacionado, un ser-sin –igual, alguien, un argumento (razón narrativa) de que la vida tiene sentido⁶⁵².

⁶⁵² Esta experiencia es siempre muy limitada y solo relativamente posible donde un jefe de departamento en un centro de secundaria / bachillerato sea lo suficientemente autónomo y arrojado para reformular dentro de un orden los objetivos de la enseñanza (no de la educación). Educar personas exige un cambio de paradigma y no solo cambios legislativos: una nueva concepción del mundo.

CONCLUSIONES

El estudio de obra de José Ortega y Gasset, de su experiencia como docente, conferenciante y tertuliano, junto con el análisis de las experiencias antropológico-docentes vividas y descritas por sus discípulos y coetáneos, nos han permitido descubrir y formular el marco teórico, más o menos estructurado y explícito que subyace en las obras de J. Ortega y que explica y justifica su instalación teórico-vital “raciovitalista” en la educación.

En el desarrollo de esta investigación se ha descubierto y sistematizado una Antropología Filosófica de la educación que hemos denominado ***Antropología Filosófica de la educación de la persona vocacionada***, que J. Ortega fue elaborando a lo largo de los años, que aparece entrelazada con algunas concepciones esenciales del pensamiento filosófico orteguiano, hecho que ha dificultado su explicitación.

Tras la investigación realizada, estamos en condiciones de sostener que:

1. La razón vital y la razón histórica no pueden ocultar la vocación personal y a su necesaria educación porque ambas razones –que son conceptos fundamentales de la perspectiva orteguiana- no son sino

instrumentos para explicar la vocación. No hay una razón –ya sea ésta vital o histórica- que use o impulse a la persona sin su propia anuencia. Ambas son lo que una vocación, asumida y proyectada sucesivamente en una circunstancia determinada, hace y tiene que hacer porque no es sino la opción por la existencia; son instrumentales, un intento de claridad y rigor en una realidad insondable e insobornable.

2. La interpretación tradicional de la obra orteguiana, incluida la del concepto de vocación como una idealización, desconoce la impronta personalista de la filosofía y antropología de la razón vital. No es extraño, por tanto, que la suma de “incomprensiones” sistemáticas haya ocultado durante tanto tiempo la ***Antropología Filosófica de la educación de la persona vocacionada*** que se expone en esta Tesis. Ortega no elabora el concepto de vocación como una “idea” y después le da “vida”, la personaliza, esta operación no es posible realizarla con los artefactos llamados ideas, pues estas no tienen una naturaleza personal, sino sólo “idea-l”: “La vida es lo único que no es ideal y por tanto no debe serlo; me refiero a la vida en su justo significado, la vida actual, la vida vivida por cada uno”.⁶⁵³ La vocación nos hace pensar y nos lleva a pensarla para poder ganar alguna seguridad sobre ella y nuestra vida consiguiente. Pero la vocación está antes, por eso nos encontramos pensándola si la escuchamos, y podemos incluso meditar sobre nuestras ideas sobre ella: pero sólo *a posteriori*.

⁶⁵³ Ortega y Gasset, J. (1991), *Cartas de un joven español*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset, p. 557.

3. La vocación de la persona, según J. Ortega, salva de una reducción a los esquemas sociales, es lo que tengo que ser, nunca lo que debo de ser. La diferencia entre antropología-vocación y ética-deber es fundamental en J. Ortega. La dificultad de sobreponerse al abandono de sí para la integración en lo genérico puede ser extrema, incluso excepcional, heroica. J. Ortega, como filósofo, antropólogo, educador y político, llama a una civilización personalista vocacional: como ya se ha indicado, el discurso de León en el año 1931 hace explícita esta continuidad entre persona, vocación y civilización.

4. La educación en J. Ortega no se confunde o disuelve en la enseñanza formal o institucional, no es ideología al servicio de un proyecto utilitario. Su preocupación por la educación atraviesa toda su vida y su obra desde 1906 hasta 1954.

5. El filósofo y pedagogo madrileño es indiscernible como teórico y práctico de la vocación. Su experiencia, no obstante, fue dificultosa pues las circunstancias no hicieron fácil su expresión pública e institucional. Los orteguianos tampoco tuvieron una cómoda instalación vital para desarrollar un proyecto educativo de la razón vocacional. La concepción de una Antropología Filosófica de la educación vocacional acabó siendo, casi en su totalidad, un estilo de ser, pensar y educar de individualidades aisladas y sin significación disciplinar o histórica reconocidas.

6. En definitiva, esta investigación sólo ha comenzado a sacar al horizonte de la Antropología de la educación una visión del hombre y de la educación que considero deseable que sea tenida en cuenta por las

nuevas generaciones de “educadores” como una alternativa educativa posible frente al mercantilismo pedagógico que domina el panorama educativo contemporáneo.

Esta investigación deja a su vez puertas y líneas abiertas para futuros estudios.

- Se hace necesario continuar el estudio del proceso de constitución de esta concepción antropológica y “educativa” hasta llegar a las fuentes de la concepción orteguiana vocacional para conocer más y mejor su “naturaleza”.

- También es posible descubrir autores, corrientes y prácticas que se hayan originado, incluso parcialmente, en esta nueva y radical visión del hombre y su educación.

- Conviene preguntarse si y por qué tras las prácticas y personajes aislados que siguieron el orteguismo pedagógico, hubo posibilidades de impacto de esta antropología educativa. ¿El orteguismo decayó porque se abandonaron los fundamentos? ¿Qué hubiera sido de la educación, cultura y sociedad en una España personalista vocacional? Hay que reinterpretar a la luz de esta concepción un auge relativo del orteguismo “interior”, P. Laín Entralgo, Julián Marías y su difícil continuidad y su rechazo hasta la desaparición entre varias generaciones.

- Una educación de la persona vocacionada exigiría un desarrollo o traducción de esta perspectiva pedagógica a los diversos niveles educativos, y también en la formación de los educadores y de los docentes: esta perspectiva exige por tanto que se traduzca la teoría antropológica en “formación de formadores”. La tarea implicaría una técnica de personalización de los educadores y una formación técnica para la educación (contaminación, alusión...) de los alumnos, para el acompañamiento en su vocación.

- La Antropología Filosófica de la educación vocacional necesita una investigación esencial para operativizar sus conceptos. Hay que pensar y descubrir cómo se hacen compatibles la enseñanza-instrucción y la vocación-educación; cómo la primera se pone al servicio de la educación personalizada.

- En definitiva, habría que estudiar e intentar establecer la conexión “propia” entre los diversos saberes o disciplinas significativas para la formación y praxis personalista y esta concepción “educativa”: filosofía, metafísica, sociología, teoría política, didáctica...

- Una forma de educación o acompañamiento vocacional sin veladuras ni sucedáneos es la que nos presenta Julián Marías. La vocación del “filósofo” -no del Licenciado o profesor de Filosofía- en la célebre Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense en los años 30. Es posible que algunos de los alumnos -pocos o muchos, quién sabe- de aquella Facultad consideraran a García Morente como “profesor” y a sí mismos como “alumnos” y, sin embargo, el catedrático de Metafísica los

consideraba como “seres vocacionados”, en interpretación de Julián Marías, quien afirma que “ Morente se abandonaba en la clase, sin cautelas de profesor, con *entusiasmo*, en la investigación de una cuestión oscura, sin saber nunca si iba a llegar a puerto, como un alumno curioso más, un poco más viejo y un mucho más sabio. De este modo, la cátedra de Morente hacía revivir ante sus discípulos, día tras día, la verdadera realidad de la ocupación de la filosofía. Se aprendía en ella multitud de cosas, casi sin darse cuenta; pero sobre todo, se terminaba el curso con una familiaridad irreemplazable con el problematismo de la filosofía y una incapacidad total de engañarse a sí mismo”.⁶⁵⁴

M. García Morente se dedicaba a educar, sin “programa”, con entusiasmo, según lo que los seres vocacionados que tenía delante necesitaban para serlo. Según los alumnos de aquella Facultad -creo que podemos interpretarlo así-, “era todo un lujo”... ser.

⁶⁵⁴ Marías, J. (1969), *La Escuela de Madrid*, en O. C. V, p. 483.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a. Fuentes

ORTEGA Y GASSET, J. (1967 y ss). *Obras de José Ortega y Gasset*.

Madrid: Revista de Occidente.

ORTEGA Y GASSET, J. (1979 y ss). *Obras de José Ortega y Gasset*. (P.

Garagorri, Ed.) Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial.

ORTEGA Y GASSET, J. (1983). *Obras completas*. Madrid: Alianza/Revista de Occidente.

ORTEGA Y GASSET, J. (1987). *Epistolario completo Ortega-Unamuno*.

Madrid: Fundación Ortega y Gasset.

ORTEGA Y GASSET, J. (1991). *Cartas de un joven español*. Madrid:

Fundación Ortega y Gasset.

ORTEGA Y GASSET, J. (1996). *Meditación de nuestro tiempo. Las*

conferencias de Buenos Aires 1916 y 1918. (J. L. Molinuevo, Ed.)

Madrid: FCE.

ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010). *Obras completas*. Madrid:

Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.

ORTEGA Y GASSET, J. (2012). *José Ortega y Gasset*. Madrid: Gredos.

b. Bibliografía secundaria citada

ARISTÓTELES, (2004). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza.

ÁLVAREZ GONZÁLEZ, E. (2012). El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega, en *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 25, pp. 163-183.

ALVIRA, R. (2003), El método Socrático, prototipo del diálogo educativo, en G. Amilburu, M. (Ed.). *Claves de la Filosofía de la Educación*. Madrid: Dykinson.

- BARCENA, F. (2005). *La experiencia reflexiva en educación*. Barcelona: Paidós.
- BARRIO MAESTRE, J. M. (2000). *Elementos de Antropología pedagógica*. Madrid: Rialp.
- BENAVENT, J.A. (2003), J. Zaragoza Antich y la Escuela de Orientación y Aprovechamiento del Excmo. Ayuntamiento de Valencia (1940-71), posterior Instituto Municipal de Orientación (1971-81), en *REOP*, Vol. 14, pp.17-39.
- BENAVENTE BARRERA, J.M. (1983), Entrevista a Antonio Rodríguez Huéscar, en *Nueva Revista de Enseñanzas Medias*, nº 4, pp. 73-81.
- BEORLEGUI, C. (2004). *Antropología filosófica: Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- BÖHM, W. (2003) *Persona y educación* en Houssaye, J. (compilador). *Educación y Filosofía. Enfoques contemporáneos*. Buenos Aires: Eudeba.
- BOTANCH CALLEN, J. (2015). Elementos para una antropología filosófica de la educación en Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos nº 30*, 155-171.
- BUBER, M. (2004). *El camino del ser humano y otros escritos*. Salamanca: Emmanuel Mounier.
- CABALLERO BONO, J.L. (2015). Constantes personalistas de la naturaleza humana en José Ortega y Gasset, en *Quién: Revista de filosofía personalista*, 2015, nº 1, pp. 117-132.
- CARRIAZO RUIZ, J.R. (2012) Documentos de Archivo. 1921-1925. La ampliación del horizonte histórico, en *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 25.
- CASADO, A. y SÁNCHEZ-GEY, J. (2007). Introducción en Zambrano, M., *Filosofía y educación*. Málaga: Ágora.

- CASTAÑO, C. (1984). *Psicología y orientación escolar*. Madrid: Marova.
- CEREZO GALÁN, P. (2007). *Ortega en perspectiva (ed.)*. Madrid: Instituto de España.
- CEREZO GALÁN, P. (2011). *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CEREZO GALÁN, P. (2012). Páthos, ethos y logos. *Revista de estudios orteguianos nº 24*, 85-107.
- CEREZO GALÁN, P. (1984). *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel.
- CEREZO GALÁN, P. (2010). Las dimensiones de la vida en Ortega y Gasset en San Martín, J. y Domingo Moratalla, T. (Eds.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CEREZO GALÁN, P. (2009). La ética de la alegría creadora, en *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 18, pp. 127-170.
- CHOZA, J. (1990). *La realización del hombre en la cultura*. Madrid: Rialp.
- CHOZA, J. (2002). *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- COLOMER, A i MONZÓN, A. (Eds.) (2001). *Emmanuel Mounier i la tradició personalista*. Valencia: Universidad de Valencia.
- DAY, C. (2006). *Pasión por enseñar. La identidad personal y profesional del docente y sus valores*. Madrid: Narcea
- DÍAZ, C. (2002). *Treinta nombres propios (Las figuras del Personalismo)*. Madrid: IEM.
- DÍAZ, C. (2004). "Abandonar la cultura de la barbarie" en *Acontecimiento*, nº 73.

- DÍAZ ÁLVAREZ, J.M. (2007). El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de José Ortega y Gasset, en Cerezo Galán, P. (Ed.), *Ortega en perspectiva*, pp. 143-170.
- DE SALAS, J. (1986). Antonio Rodríguez Huéscar: recuerdo y presencias de Ortega, en *Revista de Occidente* (60), 111.
- DE SALAS, J. (2013). Perspectiva y método de salvación en Ortega, en Zamora, J. (ed.). *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Comares: Granada, 231-249.
- DIENELT, K. (1979). *Antropología pedagógica*. Madrid: Aguilar.
- DOMÍNGUEZ, X.M. (2002), *Blondel, Zubiri, Nedoncelle*. Madrid: FEM.
- ELLIOT, J. (1997). *La investigación-acción en educación*. Madrid: Morata.
- ESTEBAN ORTEGA, J. (2005). El padecer como sustento trágico en la pedagogía hermenéutica de H-G Gadamer, en *Endoxa*, nº 20, pp. 551-576.
- FERRATER MORA, J. (1958). *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía*. Barcelona: Seix Barral.
- FERRATER MORA, J. (1967). *Obras Selectas de J. Ferrater Mora*. Madrid: Revista de Occidente.
- FERRER, U. (2002). *¿Qué significa ser persona?* Madrid: Palabra.
- FRANKL, V. (1988). *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder.
- FRANKL, V. (2012). *Fundamentos y aplicaciones de la logoterapia*. Barcelona.: Herder
- FULLAT, O. (1995). *El pasmo de ser hombre*. Barcelona: Ariel.
- FULLAT, O. (1997). *Antropología filosófica de la educación*. Barcelona: Ariel.
- FULLAT, O. (2003), "Sentido y educación" en Houssaye, J. (Comp.). *Educación y filosofía. Enfoques contemporáneos*. Buenos Aires: Eudeba.

- GADAMER, H.-G. (2000). *La educación es educarse*. Barcelona: Paidós.
- GAOS, J. (1992). *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*. México: UNAM
- GAOS, J. (1993). *Introducción a El Ser y el tiempo de Martín Heidegger*. Madrid: FCE.
- GAOS, J. (2013). *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- GARAGORRI, P. (1958). *Ortega. Una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- GARAGORRI, P. (1965). *Relecciones y disputaciones orteguianas*. Madrid: Taurus.
- GARAGORRI, P. (1970). *Introducción a Ortega*. Madrid: Alianza Editorial.
- GARAGORRI, P. (1985). *La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri*. Madrid: Alianza.
- G. AMILBURU, M. (2003). *Claves de la filosofía de la educación*. Madrid: Dykinson.
- GARCÍA BACCA, J.D. (1958). *Pidiendo un Ortega y Gasset desde dentro, en VV.AA. Homenaje a Ortega y Gasset*. Caracas: Edime/Univ. Central de Venezuela.
- GARCÍA BACCA, J. (1982). *Antropología filosófica contemporánea*. Barcelona: Anthropos.
- GARCÍA DE CARDEDAL, O. (2004) *Educación y educadores. El primer problema moral de Europa*. Barcelona: PPC.
- GARCÍA HOZ, V. (1988). *La práctica de la educación personalizada*. Madrid: Rialp.
- GARCÍA MORENTE, M. (1975). *Escritos pedagógicos*. Madrid: Espasa Calpe.
- GARCÍA LLACER, V. (1943), *Orientación profesional académica*, en *Revista Nacional de Educación*, 3 (32-33), 79-100.

- GARCÍA MORENTE, M. (1987). *Escritos desconocidos e inéditos*. Madrid: BAC.
- GARCÍA MORENTE, M. (1996). *Obras Completas*. Barcelona y Madrid: FCM y Anthropos.
- GARCÍA MORENTE, M. (2012). *Símbolos del pensador. Filosofía y pedagogía*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- GEHLEN, A. (1993). *Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Barcelona: Paidós.
- GEMELLI, A. (1956). *La Orientación Profesional*. Madrid: Ed. Razón y Fe.
- GIL, F. (2006). Educació i narrativa, en *Temps d'Educació*, 31, 103-122.
- GRACIA, D. (2008). Laín desde dentro, en *Turia* nº 85-86, 76-80.
- GRANELL, M. (1946). *Cartas filosóficas a una mujer*. Madrid: Revista de Occidente.
- GRIÉGER, P. (1975). *Caracteriología renovación pedagógica*. Alcoy: Marfil.
- HEIDEGGER, M. (1984). *El ser y el tiempo*. Madrid: FCE.
- HEIDEGGER, M. (1995). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- HOUSSAYE, J. (Comp.) (2003). *Educación y filosofía. Enfoques contemporáneos*. Buenos Aires: Eudeba.
- ISASI, J. (2002). Maurice Blondel, en VV. AA. *Blondel, Zubiri, Nèdoncelle*. Madrid: IEM.
- JARNÉS, B. (1988). *Autobiografía*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- JASPERS, K. (1967). *Psicología de las concepciones del mundo*. Madrid: Gredos.
- KANT, I. (1991). *Crítica del juicio*. Madrid: Austral.

- LAÍN ENTRALGO, P. (1941). Educación del ímpetu: revisión de un ensayo de Ortega y Gasset, en *Revista Nacional de Educación*, 4, pp. 7-26.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1958). *La espera y la esperanza*. Madrid: Revista de Occidente.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1978). *Antropología de la esperanza*. Barcelona: Labor.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1993). *Crear, esperar, amar*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1995). *Alma, cuerpo, persona*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1996). *Idea del hombre*. Madrid: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1996). *Ser y conducta del hombre*. Madrid: Espasa.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1999). *¿Qué es el hombre? Evolución y sentido de la vida*. Oviedo: Nobel.
- LASAGA MEDINA, J. (2003). *José Ortega y Gasset: Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- LASAGA MEDINA, J. (2006). *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma Editores y FJOG.
- LASAGA MEDINA, J. (2012). Estudio introductorio, en Lasaga Medina, J. (Ed.), *Nueve obras de Ortega*. Madrid: Gredos.
- LASAGA MEDINA, J. (2013). La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta, en Zamora, J. (Ed.) *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada: Comares.
- LAUDO, X. (2014). La pedagogía líquida (¿Imaginario pedagógico o Teoría de la educación?), en *TESI*, 15 (4), pp. 19-33.
- LEGAZ LACAMBRA L. (1965), Unamuno y el derecho, en *Revista de Estudios políticos*, nº 141-142.

- LÓPEZ ARANGUREN, J. (1959). *La ética de Ortega*. Madrid: Taurus.
- LÓPEZ ARANGUREN, J. (1981). *La filosofía de Eugenio D´Ors*. Madrid: Espasa Calpe.
- LOPEZ ARANGUREN, J. (1983). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- MARAÑÓN, G. (1935). *Vocación y Ética*. Madrid: Espasa Calpe.
- MARAVALL, J.A. (1934). La revolución para el hombre, en *Cruz y Raya*, 99-127.
- MARAVALL, J.A. (1956). Testimonio de Ortega, en *Revista La Torre*, año IV, nº 15-16.
- MARAVALL, J.A. (1959). *Ortega en nuestra situación*. Madrid: Taurus.
- MARÍAS, J. (1961). *Ortega ante Goethe*. Madrid: Taurus/Cuadernos de la Fundación Pastor.
- MARÍAS, J. (1969-1982). *Obras de Julián Marías*. Madrid: Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1971). *Acerca de Ortega*. Madrid: Espasa Calpe.
- MARÍAS, J. (1983). *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza.
- MARÍAS, J. (1984). *Breve tratado de la ilusión*. Madrid: Alianza.
- MARIAS, J. (1987). *La felicidad humana*. Madrid: Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1992). *La educación sentimental*. Madrid: Alianza.
- MARÍAS, J. (1995). *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*. Madrid: Alianza.
- MARÍAS, J. (1996). *Persona*. Madrid: Alianza.
- MARÍAS, J. (2006). *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza.
- MÈLICH, J.-C. (1998). *Antropología simbólica y acción educativa*. Barcelona: Paidós.
- MOLINUEVO, J.L. (2002). *Para leer a Ortega*. Madrid: Alianza.

- MOREY, M. (1987). *El hombre como argumento*. Barcelona: Anthropos.
- MORON ARROYO, C. (2011). *El sistema de Ortega y Gasset*. Mendaur.
- MOUNIER, E. (1984). *El personalismo*. Buenos Aires: Eudeba.
- MOUNIER, E. (1993). *Obras completas*. Salamanca: Sígueme.
- MURILLO, I. (1992). *Persona humana y realidad en Xavier Zubiri*. Madrid: IEM.
- NICOL, E. (1953). *La vocación humana*. México: El Colegio de México.
- NICOL, E. (1957). *Metafísica de la expresión*. México: FCE.
- NICOL, E. (1961). *El problema de la filosofía hispánica*. Madrid: Tecnos.
- NICOL, E. (1977). *La idea del hombre*. México: FCE.
- NICOL, E. (1981). *Historicismo y existencialismo*. México: FCE.
- NICOL, E. (1988). *Eduard Nicol: Semblança d'un filòsof*. Barcelona: Acta/Cuaderns Fundació per a les idees i les arts.
- NOHL, H. (1974). *Antropología pedagógica*. México: FCE.
- OLEZA SIMÓ, J. (1988), Espiritualismo y fin de siglo: convergencia y divergencia de respuestas, en *Imágenes de Francia en las letras hispánicas*. Barcelona: PPU, pp. 77-82.
- ORRINGER, N. (1979). *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos.
- OTT, H. (1992) *Martin Heidegger*. Madrid: Alianza.
- PADILLA, J. (2003). Antonio Rodríguez Huéscar, a medio camino entre el exilio interior y el exterior, en *Anales del Seminario de la Historia de la Filosofía*, 20, pp. 321-336.
- PADILLA, J. (2005). La función biológica de los arquetipos. A propósito de 'Mirabeau o el político', en San Martín, J. y Lasaga, J. (Eds.), *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 65-72.

- PADILLA, J. (2007). *Ortega y Gasset en continuidad. Sobre la Escuela de Madrid*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- PORTO, A.S. y VÁZQUEZ, R. (2015). *María de Maeztu. Una antología de textos*. Madrid: Dykinson.
- PRING, R. (2003). La polémica sobre los fines de la educación, en G. Amilburu, M. (Ed.), *Claves de la filosofía de la educación*, Madrid: Dykinson.
- QUINTANA, J. (1989). *Pedagogía psicológica*. Madrid: Dykinson.
- REBOUL, O. (2009). *Filosofía de la educación*. Barcelona: Davinci Continental, S.L.
- RIESMAN, D. (1981). *La muchedumbre solitaria*. Barcelona: Paidós.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1982). *La innovación metafísica de Ortega*. Madrid: MEC.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1994). *Semblanza de Ortega*. Barcelona: Anthropos.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1985). *Perspectiva y verdad*. Madrid: Revista de Occidente.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1987). Reflexiones sobre Ortega y la política, en *Revista de Occidente* nº 72.
- ROMBACH, H. (2004). *El hombre humanizado. Antropología estructural*. Barcelona: Herder.
- SÁIZ, M. y SÁIZ, D. (2010). El lugar de Joaquim Xirau en el Institut Psicotecnic de la Generalitat de Catalunya, en *Revista de Historia de la Psicología*. Vol. 31, nº 2-3 pp. 41-62.
- SAN MARTÍN, J. (1994). *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED.
- SAN MARTÍN, J. (2007). Vocación y profesión: bases orteguianas para una ética del futuro, en Cerezo Galán, P. (Ed.), *Ortega en perspectiva*, 89-112.

- SAN MARTÍN, J. y LASAGA MEDINA, J. (2005). *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SAN MARTÍN, J. y DOMINGO MORATALLA, T. (2010). *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías, Laín Entralgo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I. (2003). *De la rebelión a la degradación de las masas. Textos escogidos*. Barcelona: Ediciones Altera.
- SÁNCHEZ CUERVO, A. (2015). ¿Saber sin poder? El *ethos* universitario según los filósofos del exilio republicano español del 39, en *Isegoría*, nº 52, 205-220.
- SÁNCHEZ DRAGÓ, F. (2000). Entrevista a Julián Marías. *Programa Negro sobre blanco*. Disponible en www.Youtube.com/watch=guvZU3c8GFk
- SANTOS GÓMEZ, M. (2013). Educación, símbolo, tacto. Más allá del modelo instrumental en la pedagogía, en *Arbor*, vol. 18, 739-763.
- SCHELER, M. (1996). *Ordo Amoris*. Madrid: Caparrós.
- SCHELER, M. (2002). *Gramática de los sentimientos*. Barcelona: Crítica.
- SERRA HUNTER, J. (1985). *Problemas de la vida contemporánea*. Barcelona: Columna.
- SHAFTESBURY, Conde de (1997). *Carta sobre el entusiasmo*. Barcelona: Crítica.
- SIGUAN, M. (1981). *La psicología a Catalunya*. Barcelona: Ed. 62.
- SIMMEL, G. (2007). *Pedagogía escolar*. Barcelona: Gedisa.
- SPAEMANN, R. (2000). *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*. Pamplona: EUNSA.
- SPRANGER, E. (1935), *Psicología de la edad juvenil*. Madrid: Revista de Occidente

- TABERNERO DEL RÍO, S. (1993). *Filosofía y Educación en Ortega y Gasset*. Salamanca: P.U.P.
- TABERNERO DEL RÍO, S. (2009). Libertad, razón y educación en J. Ortega y Gasset. *Foro de educación*(11), 85-101.
- TORRALBA, F. (2003). *Kierkegaard en el laberinto de las máscaras*. Madrid: FEM.
- UNAMUNO, M. (1958). *Obras Completas*. Madrid: Afrodísio Aguado.
- VILANOU, C. (2001). Recensión de Gadamer, H-G., *La educación es educarse* en *Historia de la educación*, 20,539-548.
- VV. AA. *Blondel, Zubiri, Nèdoncelle*. Madrid: IEM.
- WEBER, M. (1991). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.
- XIRAU, J. (1986). *Pedagogía i vida*. Vic: Eumo editorial.
- XIRAU, J. (1998-99). *Obras completas*. Madrid/Barcelona: FCM y Anthropos.
- ZAMBRANO, M. (1932). Obras de José ortega y Gasset (1914-1932), en *Cruz y Raya*, 145-154.
- ZAMBRANO, M. (1971) Ortega y Gasset y la razón vital, en *Settauta*, año 2, 37-50.
- ZAMBRANO, M. (1989), *Delirio y destino*. Madrid: Mondadori.
- ZAMBRANO, M. (2007). *Filosofía y educación (Manuscritos)*. Málaga: Ágora.
- ZAMBRANO, M. (2011). *Escritos sobre Ortega*. Madrid: Trotta.
- ZAMORA, J. (2002). *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés.
- ZAMORA, J.(Ed.) (2013). *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares.
- ZUBIRI, X. (1983). *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, X. (1985). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza.

ZUBIRI, X. (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.

ANEXO

Textos de Julián Marías

Texto nº 1

La experiencia vital de los alumnos/discípulos de J. Ortega, narrada por Julián Marías, se hace con los propios conceptos de la razón vital vocacionada, sin estridencias, permitiéndonos de forma vicaria una vivencia de una circunstancia, académica y personal única en la historia próxima de España.

El alumno Julián Marías describe su circunstancia desde 1932. “Pero hay que decir que, si es cierto que lo seguí con devoción, ni una vez lo escuché con beatería -palabra que siempre nos enseñó a despreciar-; nunca fue nadie atendido con más atención y *entusiasmo*; pero tampoco más inquisitivamente, con más espíritu crítico, de un modo -si se me entiende bien- más implacable. Ortega tenía que ganar mi estimación y mi adhesión la nuestra, mejor dicho, cada día, cada lección, en cada tesis enunciada. El *entusiasmo* de la víspera no le servía al día siguiente: tenía que hacer sus pruebas ante, duras, juveniles, mentes inexorables (...).

Ortega nos iba moldeando el alma. La palabra *autenticidad*, que en tantas bocas es sólo una palabra, iba siendo para nosotros el santo y seña de nuestras vidas. El intelectual no puede mentir, no tiene derecho a

mentir; no se puede uno engañar a sí mismo, ni en amistad, ni en ciencia, ni en política, ni en amor; no se puede ser infiel a la *vocación*, esa voz que nos llama sin forzarnos, que nos exige ser *libres*.” *Acerca de Ortega*, p. 100-1. Este texto fue escrito el día 1-XI-1955.

Texto nº 2

La trayectoria en Julián Marías tiene una concreción programática, se hace a través de un programa. Otros autores fijan la vocación en la creatividad del programa y así evitan llegar a la vocación y tener que afrontarla (el último E. Nicol que aborda esta cuestión: ver el apartado dedicado a este autor). En Julián Marías se reconoce la vocación como causa del proyecto, pero no la disuelve u oculta en él.

En Ortega. Circunstancia y vocación leemos esta relación con nitidez: “Ese proyecto, programa o pretensión, esa flecha que apunta a un blanco, esa voz que nos llama o vocación, ese destino que es el nuestro y que radicalmente somos, no es separable ni tiene realidad concreta aparte de una circunstancia precisa a la que podemos llamar *nuestro mundo*. Siempre ha sido así, pero Ortega es el primer hombre que lo ha comprendido filosóficamente y ha hecho de ello la raíz última de su doctrina. (...) Si se quiere decir lo mismo con otras palabras podemos agregar que la filosofía de Ortega consistió, y muy formalmente (...) en decidir libremente ser fiel a su destino. Y esta expresión que acabo de

escribir es acaso la mejor definición posible de la autenticidad.” J. Marías, O.C., 176.

Texto nº 3

El antecedente más inmediato del texto que concluye la nota nº 17 nos remite a un texto titulado Gregorio Marañón de 1.966: “Cuando tratamos a una persona, la pregunta que nos estamos haciendo en todo momento, por debajo de nuestros actos y nuestros gestos, no es otra que ésta: “¿Quién es?” Equivalente de la anhelante súplica de Jacob: “¡Dime tu nombre!”. J. Marías, O.C. VII, p. 158-9.

Textos de María Zambrano

Texto nº 4

En la continuación del texto citado en el desarrollo del concepto de vocación María Zambrano precisa la “doble condición” de ésta: “Como se sabe la palabra viene del verbo latino –“vocare”, llamar: la vocación es pues una llamada. Una llamada que al servir para designar al sujeto que la recibe, para calificarlo, para definirlo inclusive, es porque es una llamada oída y seguida. (...) La vocación pues no es la misma voz sino algo que resulta de ella, es algo que ha sucedido a consecuencia de esa voz y que adquiere entidad, claro está, en quien la acoge y no solamente la oye.

La voz de donde vocación se deriva, pide ser seguida, tenue o imperante, suave o dominante, pide lo mismo; obedecer y no solo en un momento, sino en un constante y creciente ir haciendo, haciendo eso que la llamada pide, declarándolo y otras veces simplemente insinuándolo, mas exigiéndolo siempre.

Y así la vocación participa a la vez de ser un proceso que tiene lugar en un ser humano y de ser una especie [de] entidad, algo autónomo y que ejerce su influencia como desde arriba planeando sobre la vida individual”. *Filosofía y educación*, p. 106.

María Zambrano “da el paso” que otros no quisieron o no se atrevieron a dar: la vocación es. No disuelve la vocación en la creatividad, libertad o proyecto. Es un problema grave pues se está afirmando, aunque sin la “prueba” (...), que la vocación tiene una existencia, porque es la vocación y no otra cosa, diferenciada de otras “entidades” o “procesos”, y que nos incumbe (“¿quid mihi est?”) como lo más propio en la inmediatez de la actuación de la persona de cada uno (quién o propio o genuino) en su vida.

Texto nº 5

“Rara vez se ha manifestado una vocación en toda su integridad, en forma más transparente y por ello filosóficamente, aunque después no hubiese hecho filosofía. Y nos abre a la consideración de que la filosofía sea ineludible en los momentos decisivos de la vida, en los momentos en los que hay que decidirse, pues el vivir nos obliga sin más a elegir. Somos libres necesariamente, dirá mucho más tarde, en la plenitud de su pensamiento filosófico”. M. Zambrano, *Escritos sobre Ortega*, p. 148.

El texto se prolonga mucho más, y lo que aparece como más relevante es un resumen-esquema que se presenta a continuación en los términos más interesantes:

Tenemos así, pues en esto que llamamos su a modo de confesión:

- La vocación genérica del hombre (el destino del hombre es la reabsorción de las circunstancias);
- ... que consiste en salvar las apariencias...;
- ... todo lugar tiene su logos que hay que extraer;
- ... la circunstancia española.

Y esto en una persona concreta -José Ortega y Gasset- y con aquello que él sabe hacer, hacer ensayos, y movido por lo más vivo de su corazón, lleva a María Zambrano a concluir que: “Podemos decir, simplemente, que Ortega tuvo y mantuvo la vocación íntegra de ser hombre o de ser hombre íntegramente”. Op. cit. p. 148.

Textos de Antonio Rodríguez Huéscar

Texto nº 6

“En efecto, uno de los modos o aspectos cardinales del ”instar”, de la instancia consiste -decíamos, recuérdese- en que ésta solicita, urge, reclama; pero lo hace no anárquicamente, por así decirlo, sino en un determinado sentido y dirección. Este reclamo o llamada de la instancia es percibido o sentido por mí como vocación (de vocare). La vocación constituye, pues, una especie de sensibilidad radical, y a la vez de orientación radical de la vida, sensibilidad y orientación que son también datos brutos, últimos, fatales, como la circunstancia no electa y como la libertad misma, fuera de cuya jurisdicción caen, pero en peculiar juego con la cual operan, contribuyendo esencialmente a la constitutiva limitación de posibilidades de ambas. Quiero decir que ni mi circunstancia ni mi vocación, en su concreción respectiva, pueden ser optadas por mí. Se me imponen, por el contrario, como algo fatal, justamente como destino, en el sentido de sino. (...). En realidad, con la vocación también me encuentro, pero no como circunstancia, sino como lo más íntimo de mí mismo: eso que Ortega llama a veces el fondo insobornable, aquello precisamente para lo que se ha nacido. (...) Y pertenece ella, como decimos, a nuestro fatum o destino, pero de un modo más radical que cualquier otro de los componentes de éste, puesto que es aquello a que

nuestra vida precisamente está destinada. (...)... la vocación es también una necesidad libre... (...) pero también puede ser algo que, jubilosamente o esforzadamente -según las circunstancias- seguimos, o a que entusiasta y hasta heroicamente nos entregamos. (...) Todo nuestro hacer es vocacional, positiva o negativamente, es decir, favorece o contraría nuestra vocación, y las consecuencias de lo uno o de lo otro serán para nosotros de la máxima importancia, trascendencia y gravedad. (...) En lo que con nuestra vocación hagamos está la última clave de las polares posibilidades permanentes de la vida: plenitud o vacío de la misma, felicidad o desdicha, consistencia ética o desmoralización, autenticidad o falsificación, y, en suma, salvación o perdición. Todas estas cualificaciones afectan a la realidad que es la vida en su propia entidad - *sit venia verbo*- metafísica, es decir, que hacen que la vida sea más o menos vida, que la realidad sea más o menos realidad -lo cual corrobora una vez más la distancia de esta concepción de la realidad de las tradicionales-.

La vocación se traduce o manifiesta directamente en la proyectividad de la vida, en el proyecto dentro del cual, la vida, indefectiblemente se despliega". *La innovación metafísica de Ortega*, p. 159.

Textos de José Luis López Aranguren

Texto nº 7

“... en el hombre, el imperativo forma parte de su propia realidad (O. C. IV, 406). ¿Qué quiere decir esto?

Quiere decir que el hombre debe ser aquello que está llamado a ser, según su vocación personal. Las concepciones ética y estética de Ortega son afines. De la misma manera que cada cosa tiene su propio arquetipo de perfección estética, también cada persona posee un propio dharma, su propia ley de perfección, inscrita ónticamente en ella. Por eso el imperativo supremo de la ética es, según Ortega, el de Píndaro: Llega a ser el que eres; es decir, la realización de nuestro proyecto fundamental, de nuestra vocación o misión. Y la mayor infracción ética, la infidelidad a esa vocación o misión.

(...) Hoy comprendemos [se refiere a la moral cristiana] que los preceptos son, claro está, irrenunciables, pero también que solo nos trazan el cauce genérico y predominantemente negativo, dentro del cual cada uno de nosotros tiene que realizar su tarea ética concreta, llámese vocación, misión o, como yo prefiero decir, êthos (carácter moral, personalidad moral). O, dicho de otro modo: cada cual debe cumplir unas mismas normas, válidas para todos; pero cada cual las cumple con su peculiaridad y modo propios. Y más allá de toda norma dada está la misión concreta de realizar nuestra vocación, es decir, aquello que nadie,

salvo nosotros, puede realizar y para lo cual nos ha puesto Dios en el mundo; y al hacer (facere) esa obra objetiva que es nuestra misión, nos hacemos (agere) nosotros mismos. (...) tenemos que determinar prudencialmente... el sentido de la realidad, en el doble aspecto de la cuestión: realidad objetiva que hemos de perfeccionar y realización personal o perfección de nosotros mismos”. *La ética de Ortega*. 1959, p. 55-6.

Texto nº 8

“...el defecto de la ética orteguiana de la vocación. La vocación se entiende por Ortega,... como una llamada hecha al hombre de una vez por todas; como algo dictado desde el principio _desde que aconteció la revelación- y a lo que, por tanto, solo cabría después, a lo largo de la vida, ser fiel o infiel. Para mí tal teoría tiene, a la vez, un aire abstracto y dado hace una llamada a su *Ética*, 388 ss. (...) A mi juicio Ortega, en estos textos y en otros que habrían podido traerse, no piensa suficientemente en situaciones su idea de la vocación; es decir, la vocación no es puesta en toda su relación con la circunstancia. (...)

...cuando Ortega llegó a poseer y dominar su propia filosofía, hizo desaparecer de su concepción este rasgo abstracto que he mostrado, y articuló en el quehacer la vocación y la circunstancia”.

“Por el contrario, en Ortega no hay propiamente, más que una norma, el proyecto fundamental, la llamada de la vocación...”. Idem, pp. 64-66.

Textos de Pedro Laín Entralgo

Texto nº 9

“Si la empresa de un hombre es primariamente vocación, ¿no habrá, además de las anteriores, otro modo humano de ser, el del hombre que por un momento procura quedarse a solas con su vocación propia? [Se necesita la ascética soledad]. Con este metódico desasimiento no pretendo saber si algo es para mí verdadero y cierto, sino saber quién soy yo allende toda experiencia mundanal e histórica. (...) Queda el hombre consigo mismo y con sus creencias y referencias fundamentales: aquellas en que de modo primario se determina su vocación de ser a la vez hombre y la persona individual que día a día va siendo. En ese momento yo soy yo y aquello a que no puedo renunciar sin deshacerme en el vértigo _un vértigo simultáneamente físico y metafísico. (...) Queda... en cuanto puede disponerse libremente para aquello que constituye su vocación genérica y personal. (...) El hombre... con pleno derecho puede hacer suya la gran frase de Don Quijote: “Yo sé quién soy”. No es entonces sólo un qué objetivo y subyugado; es también un quién personal y dominador. En orden al quehacer filosófico nadie lo ha dicho más honda y cristalinamente que Xavier Zubiri: Si, por un esfuerzo supremo, logra el hombre replegarse sobre sí mismo, siente pasar por su abismático fondo, como umbrae silentes, las integraciones últimas de la existencia”.

“La soledad deja al hombre con su vocación genérica (ser hombre) y con su vocación personal (ser tal hombre) y le pone en trance

de descubrir por sí mismo la condición trans y la condición ultra de su existencia.”. *Ser y conducta del hombre*, pp. 128-130.

Texto nº 10

[¿Se puede hoy decir?] “Enseñando el maestro [“maestro” no docente tal cual] y aprendiendo el discípulo ambos aprenden a convivir simultáneamente en la personal y compartida posesión de una verdad particular y de la verdad de uno mismo, tal como la manifiesta la vocación: vocación de enseñar en el docente, vocación de aprender en el discente. (...) llega un instante en que en el rostro, en los ojos de algunos puede el maestro ver o adivinar el súbito brillo de una chispa nueva. (...) Sólo aquél que a través de esa chispa en la mirada del discípulo ha llegado a sentir tenuemente en su propia alma esta sutil, fugaz y frágil impresión de eternidad _una de las formas en que psicológicamente se revela lo eterno en el hombre, diría Max Scheler, sólo ese sabe con personal certidumbre lo que en verdad es la vocación de enseñar... (...).

Sí, me gusta enseñar. He enseñado durante más de medio siglo, procuraré seguir enseñando y he tenido el hermoso privilegio de suscitar en algunos una vocación personal -su propia vocación- por lo que yo les he enseñado”. *Hacia la recta final*, pp. 390-391.

Textos de Joaquín Xirau

Texto nº 11

Per Xirau, en canvi, clarament inspirat en Scheler, es trada d'un imperatiu molt concret: no es trada de realitzar la natura humana en general sinó la natura humana que correspon a la manera de ser de cada individu particular. "La natura racional és, en últim terme, una abstracció. Cal realitzar la propia naturaleza. Però aquesta es manifesta en cada home d'una manera peculiar. Cada individu té una essència personal propiu irreductible, que di miyora una norma personal. En la seva realitat complexa li ha, sota des manifestaci superficials i accidentals, una originalitat personal, inconfusible, que li otorga un paper en la vida a una fuerc en el cosmos. Entre les múltiples coses que puc ésser, li hi ha una d'essential i definitòria. Però aquesta propia peculiaritat , i la necessitat de la seva afirmació, són para la consciència un problem: el gran problem del propio destí. Consciencia es perplexidad...". (Citando un artículo de J. Xirau titulado "El concepto de Llibertat i el problema de l'educación".)

Y sigue citando el artículo: "Aquesta és justament la missió de l'educació, la missió del mestre: "Sota el signe de Sócrates, la missió educadora es reduex a ajudar la consciència aliena en el descobriment del propi destí. Porque sols en la mesura que ho descobrixi será capaç d'acomplir el prodeuse, d'arribar a ser el que ha de ser. I aixa es reral el problema de la llibertat en l'educació.

L'autoritat sols pot ser _ho quam ès lliurement acceptada. Pero la llibertat, al seu torn, no es pot confondre amb l'arbitrarietat sinó que, al revés, s'hi oposa. Llibertad no sols no ès arbitrarietat, sin que es tal el contrari, submissió a la propia hei i a la norma dels valors ideals que orienten la vida y li donen sentit i dignitat.”

La tarea de l'educador és, aixá, delicada i complexa. Cal que el mestre “sàpiga en tot moment al que hi ha en el deixeble de valor peculiari com ha d'obtenir la plenitud del seu desenvolupament”. O el mestre ha de reconèixer les millors possibilitats del deixeble i conseguir que lliurement arri a realitzar-les. Es així que cal entendre la formació de la voluntat. (...) Així la llibertad confon amb la propia necessitat. Educar la voluntat és donar-li una llei determinada i invariable, amb la qual hom pugui comptar.

Educada així, la voluntat está al servici del propi destí, que es diferent y peculiar para cada individu. I l'anticipació d'aquesta realizació personal és alto que anonymous vocació. “El paper de l'educación és despertar, promouvre, guiar i oscentar una vida en el sentit de la propia vocació... trovar la vocació es trovar la llibertat. (...) Entre els homos sobis hi ha una diferencia important: els qui són fidels a la seva vocació i els qui no ho són”.

Quan apareix aquest article (1.932), Joaquim Xirau quitó ales hores 37 anys”. *Pedagogia i vida*, pp. XXXIII-XXXIV.

Textos de Eduardo Nicol

Texto nº 12

“Son muchos los caminos del cuidado, y se llaman vocaciones. Pero la vocación de la vida no es el camino de una profesión, sino aquello que nos movió a elegirla; y más aún, lo que nos sigue moviendo a ejercerla de un cierto modo (...). Una forma de vida, más que una profesión, es lo que da carácter a nuestro ser, aquello en que cada quien “emplea su cuidado” mayormente. Pues a la llamada de la vida –y llamada es lo que significa vocación- no hay nadie que preste oídos sordos. El ser mismo del hombre está constituido y funciona de tal modo que el despliegue de su existencia es una respuesta seguida a las llamadas de la vida. La vida llama a la vida, y ante este absoluto tiene que desvanecerse la duda absoluta sobre nuestro ser, sobre el sentido de la existencia.

Es cierto que la duda tiene también sentido, porque no estamos dotados para percibir con claridad y fuerza, y de manera unívoca, todas las llamadas. A veces nos llegan confusas y mortecinas, como ecos lejanos y encontrados que nos dejan perplejos; otras veces nos confunden esas voces de llamada porque suenan demasiado próximas y potentes, y sólo discernimos su intensidad, pero no su mensaje. (...) Pero, por más que dudemos, y nos parezca incierto el camino emprendido, no

hay jamás duda ninguna de que fuimos y seguimos siendo llamados. (...) La vocación de la vida es el hecho de que ésta se justifique a sí misma por su nueva existencia. (...) Por esto tiene que justificarse, además, en una vocación particular, la existencia individual.”

“Pero hay vocaciones profesionales que requieren una respuesta cabal a la vocación de la vida. (...) En estos casos, la vocación de la vida y la vocación profesional se confunden de tal modo que todo acto resulta en verdad profesional. Tal es la vocación del filósofo (...). Si por hacerse demasiado técnica despega la filosofía de ese suelo vital (una forma de vida...) se reduce a un oficio que no empeña la vocación del ser completo, y que puede cambiarse por otro cualquiera que no vale más ni menos”. *La vocación humana*, pp. 10-11.

Texto nº 13

“El hombre elige él mismo “lo que va a ser”, pero no con entera libertad, pues sus capacidades son limitadas. Su libertad es mayor cuando decide “cómo va a ser”, dentro del campo de esa vocación elegida. La vocación, pues, no decide sólo el oficio, sino el modo de ejercerlo, lo cual significa, en suma, que hay muchas maneras de ser buen hombre y, en cambio, no hay más que una sola manera de ser buen caballo”.

“Elegir una vocación es, por consiguiente, elegir una entre múltiples maneras de ser, y adquirir el compromiso de ser hombre virtuoso, buen hombre, dentro de ese campo de acción preferido. Ningún hombre puede ser cualquier cosa, pero todo hombre puede realizar la específica “areté” humana cumpliendo con el “ethos” de la vocación que para él fue posible”, *El problema de la filosofía hispánica*, p. 10.

Texto de Antonio Regalado

Texto nº 14

Sobre el fundamento de la vocación: “El trasfondo de este concepto que Ortega no se abandona a clasificar dejándolo en un aura de misterio, está en la visión cristiana de la existencia, [estaba hablando de la proximidad entre Unamuno y Ortega al final de la vida del primero] en cuanto que el cristiano se entiende a sí mismo en función de la fe que precede y determina la actividad moral. (...) El concepto orteguiano de vocación tuvo una confirmación en el análisis ontológico de la conciencia desarrollado por Heidegger en *Ser y Tiempo* donde postula la conciencia como una realidad antecedente a toda mediación doctrinal de carácter religioso ético o psicológico.”

Siguiendo a E. Nicol –como ya hemos visto- rechazando una vocación previa propia: “Ortega coincide con Heidegger específicamente en que la vocación no da a comprender ninguna figura ideal o universal del ser, sino que abre el poder ser como poder ser singularizado en cada caso, vocación que surge de la inseguridad, de la inhospitalidad.”, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*.

Texto de José Luis Molinuevo

Texto nº 15

“El amor es para Ortega un imperativo de selección en otra dimensión más profunda y fundante que la anterior. No somos conciencia o razón, en el sentido excluyente de sólo esas cosas, sino también, y sobre todo, un sistema de preferencias, lo que se manifiesta en el fijarse, lo que es ya un elegir, un seleccionar. Es un fondo aparentemente magmático de preferencias que revela, en realidad, un fondo inexorable. Porque no es expresión de una libertad condicionada, sino del ser mismo de la persona, del carácter. El imperativo de selección consiste, pues, en que al elegir uno se elige a sí mismo y muestra lo que es en lo que quiere ser. (...) pero esto no significa que sea algo libre. Se trata de querer ser lo que uno tiene que ser. Se trata de una libertad en la necesidad. Es decir, que elegimos pero porque hemos sido ya elegidos. Aquí es donde se produce la intersección de la vocación con el destino. El carácter consiste en la elección del destino, pero con toda la ambigüedad del genitivo, subjetivo y objetivo. (...) La peculiaridad de Ortega consiste en cómo ha enlazado el tema del amor con el de la vocación y de lo que tenemos que ser. El enlace consiste en la integración del “tener que ser” en su sentimiento estético de la vida, que le distancia en esto radicalmente del sentimiento trágico”. *Para leer a Ortega*, p. 143.

Texto de José Lasaga Medina

Texto nº 16

“Decir que el yo personal consiste en cumplir una vocación y que ese término designa lo mismo que en el lenguaje tradicional, a saber, una llamada o reclamación a ser de una manera y no de otra, no es complicado. Los problemas comienzan al preguntarnos de dónde procede esa voz o llamada imperativa que Ortega describe como extrañísimo fenómeno de que nos llamamos a nosotros mismos para hacer determinadas cosas (VI, 423)”. (...) Por tanto el ser de nuestra vocación es una metáfora que no debe ser interpretada como si se tratara de una realidad cósmica ni espiritual. La misma realidad que tiene un ideal que nunca se cumple o un personaje de ficción escapado de la imaginación de un novelista es la que corresponde al yo-vocación” (en MV, V, 334-335). “...lo humano es fruto de la fantasía” (...) Habla también de: “...de no se sabe qué fondo inconsciente”.

El yo no es autor de nada, sino un personaje en busca de un papel que interpretar, y, al mismo tiempo, un actor que, guste o no, tiene que meterse en la piel de ese personaje cuyos planes y quehaceres le llegan de no se sabe qué fondo inconsciente. Este desdoblamiento del yo en actor y personaje es insuperable y lo que explica la ausencia de un autor que los unificaría y le daría sobre la circunstancia el mismo poder y sabiduría que los dioses tienen sobre el mundo.

Pero entonces, como sabemos, ya no sería vida humana, sino divina". *"Notas sobre la Antropología defectible de Ortega", Las dimensiones de la vida humana.*

Texto de Emmanuel Mounier

Texto nº 17

Este texto, ¿no está muy, muy cerca del Ortega esencial?: “La persona no se aprehende más que ya situada y comunicada en esta inserción original. No debe imaginarse a la manera de un contenido, de una identidad abstracta, no se define, surge, se expone y afronta. No es una sustancia dada detrás de los fenómenos, una trastienda del mundo, sino una existencia creadora de existencia en y por el fenómeno. Si se desprende del fenómeno, no es retrayéndose, sino por una cuarta dimensión de trascendencia. No se afirma fuera del hombre o por separado del otro, sino contra el mundo impersonal del se, el mundo de la irresponsabilidad, de la huida, del sueño vital, de la disensión, de la ideología, de la charlatanería, en el mundo de la afirmación, de la responsabilidad, de la presencia, del esfuerzo, de la plenitud. Así, del mismo modo que no compromete al hombre con el aislamiento, una filosofía de la persona no lo anima a renunciar y a la evasión, sino por el contrario, a una viva lucha y a un servicio activo”, *¿Qué es el personalismo?* O. C., p. 228.