

EL CARÁCTER UTÓPICO DE LA FELICIDAD. UNA LECTURA DESDE ORTEGA Y GASSET

*THE UTOPIAN CHARACTER OF HAPPINESS. A
READING FROM ORTEGA Y GASSET*

MORA PERPERE VIÑUALES

Doctora en Filosofía (Universidad de Salamanca)
Máster en Estudios Americanos (Universidad de Sevilla)
Pontificia Universidad Católica Argentina
Buenos Aires/Argentina
moraperpere@uca.edu.ar
ORCID: 0000-0003-4254-1115

Recibido: 1/05/2021
Revisado: 21/07/2021
Aceptado: 6/09/2021

Resumen: El presente trabajo busca analizar el concepto de felicidad en el marco del raciovitalismo orteguiano y precisar en qué sentido debe entenderse el carácter utópico de la misma. Para ello, en primer lugar, se abordará el concepto de felicidad y se explicará qué relación existe entre ésta y la realización del proyecto vital individual. En segundo lugar, se abordará el concepto de utopía en Ortega y se explicará por qué, si bien el filósofo le atribuye a la felicidad un carácter utópico, esto debe ser comprendido, sin embargo, en sentido positivo.

Palabras clave: Autenticidad; Felicidad; Proyecto vital; Utopía; Vida humana.

Abstract: The present work seeks to analyze the concept of happiness within Ortega's ratiovitalism and to specify in what sense its utopian character should be understood. To do this, in first place, the concept of happiness will be addressed and the relationship between it and the realization of the individual life project will be explained. Secondly, the concept of utopia in Ortega will be addressed and it will be determined why, although the philosopher attributes a utopian character to happiness, this must be understood, however, in a positive sense.

Keywords: Authenticity; Happiness; Human Life; Utopia; Vital Project.

INTRODUCCIÓN

En 1906, en el acto de entrega de premios de los Juegos Florales de Valladolid, se leían frente al público las siguientes palabras: «La vida no es un placer, ni una ilusión, sino una larga hilera de esfuerzos para ver si se logra un placer o una ilusión. Las penalidades, las dificultades, los enojos, los problemas, las desesperanzas son tan frecuentes y tan poderosas que la mayor parte de los hombres se rinden, y caídos en un grasiento pesimismo renuncian a la lucha y a sus ilusiones y se contentan con vivir dolorosamente un día tras otro; a esto no le llaméis vivir: llamadlo a lo sumo no morir»¹. Estas palabras, pronunciadas en aquella ocasión por el periodista José Ortega Munilla, habían sido escritas unos días antes por su hijo, José Ortega y Gasset². En aquella oportunidad, el joven filósofo no sólo encantaba con sus palabras a un público que por entonces ignoraba su autoría, sino que además adelantaba en ellas algo en lo cual insistiría a lo largo de toda su vida: que la vida humana requiere de una lucha y un esfuerzo permanente si se la quiere llevar a su propia plenitud. El no realizar aquel esfuerzo, consideraba Ortega, conduce al hombre indefectiblemente a una vida infeliz o, como afirmaba entonces, «a vivir dolorosamente un día tras otro».

Esta llamada a la realización de la propia vida, a la autenticidad individual, será –como Ortega mismo afirmará en 1940–³ el tema más antiguo y constante en su pensamiento. El filósofo insistirá en la necesidad de mantenerse fiel al proyecto vital propio y de realizar el esfuerzo necesario para llegar a ser en la vida efectiva aquel que se es por íntima necesidad. En ese sentido, remarcará una y otra vez la importancia de escuchar aquella voz que llama a cada uno al cumplimiento de su vocación y que lo encamina, así, a su propia felicidad.

En el presente trabajo se analizará qué concepción tiene Ortega de la felicidad y por qué cree que la misma debe ser considerada siempre como el fin de la vida individual. Para ello, en primer lugar, se desarrollará el concepto orteguiano de felicidad, presentándolo como un concepto activo que incita al hombre a realizar el esfuerzo de llevar adelante una vida auténtica. Esto conducirá a cuestionarse por el aparente carácter utópico de la felicidad en la vida humana. Por esta razón, en segundo lugar, será necesario detenerse en el concepto de utopía para Ortega

1 ORTEGA Y GASSET, J., «[Discurso para los juegos florales de Valladolid]» (1906), en ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, VII, Madrid: Taurus-Fundación Ortega y Gasset, 2004-2010, p. 83. En adelante, se citará siempre por esta edición de las *Obras Completas* indicando el título de la obra (y año de publicación de la misma), el tomo en números romanos y las páginas en arábigos.

2 Cfr. ORTEGA Y GASSET, M., *Niñez y mocedad de Ortega*, Madrid: Clave, 1964, p. 25.

3 *La razón histórica [curso de 1940]*, IX, p. 527.

y determinar si la felicidad es realmente asequible al hombre o si, finalmente, consistirá siempre en una meta inalcanzable.

1. LA FELICIDAD COMO FIN DE LA VIDA INDIVIDUAL

Al hacer referencia a la vida humana, Ortega explica que ésta es ante todo un proyecto que cada uno debe realizar si desea vivir de manera auténtica. Este proyecto, que es siempre individual –explica el filósofo en 1932–⁴ no es elegido libremente, sino que constituye el destino de cada uno y le exige su ejecución. La fidelidad de cada hombre a aquel destino determinará el nivel de autenticidad de su vida. De este modo, lo más interesante de la vida humana –explica allí mismo Ortega– no es la lucha de cada individuo con el mundo, sino aquella batalla que libra con su propio proyecto. Y es que el hombre es la única realidad que puede, no sólo decidirse a no ser aquello que por íntimo destino debe ser, sino también decidirse a serlo y, sin embargo, no conseguirlo.

Cuando el cumplimiento del proyecto vital, en efecto, se logra, el hombre siente un bienestar íntimo al que Ortega concibe como *felicidad*. Por el contrario, cuando el mismo no se cumple, el hombre no llega a ser en su vida efectiva aquel que verdaderamente es y queda, así, sumido en la infelicidad⁵.

Ahora bien, a pesar de que la llamada al cumplimiento del proyecto es permanente en Ortega, el filósofo afirma en numerosas oportunidades que esto nunca es posible de manera completa. El hombre nunca alcanza su propia verdad: lograr la efectiva y absoluta coincidencia consigo mismo es, en rigor, una tarea siempre inconclusa. Por esta razón, el ser humano, cuya vida consiste en tener que ser feliz, es al mismo tiempo y siempre parcialmente infeliz⁶. Todo aquello que hace y piensa, lo hace y piensa con el afán de buscar la felicidad. Su vida es pena, pesar,

4 *Goethe desde dentro* (1932), V, p. 124.

5 Esta distinción puede encontrarse principalmente *Goethe desde dentro* (*op. cit.*, pp. 129-133). Sin embargo, Ortega insistió en esta idea en varias de sus obras. Un ejemplo de ello puede encontrarse en 1943, cuando afirma que una vida dedicada a trabajos que alejan al individuo de la realización de su proyecto vital es una «vida que se aniquila y malogra a sí misma», mientras que aquella que se dedica a realizar aquel programa es una «vida que se logra a sí misma –la vida como delicia y felicidad». Por esta razón, agrega allí mismo, «felicidad es la vida dedicada a ocupaciones para las cuales cada hombre tiene singular vocación». [«Prólogo a *Veinte años de caza mayor, del Conde de Yebes*», (1943), VI, p. 273].

6 En este sentido, afirma Aranguren: «Hay instantes en los que, fugazmente, se diría que va a producirse ese “prodigioso fenómeno” de la coincidencia entre nuestra vida proyectada y nuestra vida real, que es en lo que consiste la felicidad. Pero no se produce.» A continuación, considera que esta aspiración del hombre a la felicidad, la exigencia intrínseca de ésta, muestra un punto de apertura de la ética orteguiana a la religión. El pasaje de una a la otra, explica, *puede realizarse*, más allá de

justamente porque antes de ser esto es proyecto y entusiasmo por lograr cumplir con su individual vocación⁷. «El hombre es el único ser que echa de menos lo que nunca ha tenido. Y el conjunto de lo que echamos de menos sin haberlo tenido nunca es lo que llamamos felicidad. De aquí podría partir una meditación de la felicidad, un análisis de esa extraña condición que hace de él el único ser infeliz precisamente porque necesita ser feliz»⁸, explica el filósofo.

A diferencia del hombre, Ortega considera que un ser vivo sin aspiraciones no podría ser infeliz. Una planta, un animal, por ejemplo. Estos seres, desde el momento mismo en que existen ya son aquello para lo cual existen. En este sentido, en 1933 Ortega explica que los animales tienen su modo peculiar de ser felices, mucho más logrado que el del hombre. De hecho, afirma, el animal es normalmente feliz: le alcanza con cubrir sus necesidades biológicas básicas⁹. Esta afirmación, por demás cuestionable, será reformulada por el mismo Ortega en 1940, en su ya citado curso sobre *La razón histórica*. Allí, en cambio, explicará

si Ortega lo realiza o no. (LÓPEZ ARANGUEREN, J. L. *La ética de Ortega*, Madrid: Taurus (tercera ed.), 1966, pp. 74-76).

7 Si bien en el presente trabajo no estudiaremos de manera especial el concepto de vocación, se debe recordar que éste resulta central en la filosofía de Ortega. La vocación será presentada por el filósofo como una llamada a un determinado tipo de vida –aquél que conducirá a cada individuo a cumplir con su proyecto vital–. «Esta llamada hacia un cierto tipo de vida o, lo que es igual, de un cierto tipo de vida hacia nosotros, esta voz o grito imperativo que asciende de nuestro más íntimo fondo es la vocación», explica el filósofo en 1934 («Sobre las carreras», V, 298). Así, por provenir «de nuestro más íntimo fondo», Ortega identifica la vocación con una voz interior, o bien, como afirmará en 1943, como una «vocecita íntima», que «reclama desde secretos y profundos pliegues yacentes en nuestro recóndito ser» («Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del Conde de Yebes» (1943), VI, p.273). En ese sentido –agrega allí mismo– se trata un extraño fenómeno en que «nos llamamos a nosotros mismos». Sin embargo, no debe pensarse que esta voz se conoce por simple introspección del yo. En todo caso, la voz de la vocación sólo resuena en el choque con la circunstancia donde intenta realizarse. En palabras de Ortega, «en el choque enérgico con el fuera brota clara la voz del dentro como un programa de conducta» (*Goethe desde dentro* (1932), V, p. 148, énfasis agregado). Esta concepción de la vocación como imperativo hacia la realización de un modo de vida determinado se puede ver de modo claro cuando, en 1946, Ortega se refiere a la vida de Goya («Sobre la leyenda de Goya», IX, pp. 795-822). Allí explica que «cabría decir que Goya no tenía esa vocación, sino que la vocación le tenía a él, le poseía por completo» (p. 811), y en ese sentido, para el pintor aragonés «le eran sinónimos vivir y pintar» (p. 810). Resulta pertinente señalar también que, si bien la utilización del término «vocación» aparece ya desde los primeros escritos de Ortega, se trata de un concepto que aparecerá formulado como tal a finales de los años '20, momento en que el filósofo presentará su concepción de la vida humana en el marco de su raciovitalismo. Un estudio más detallado sobre este concepto, central en la filosofía de Ortega, puede encontrarse en: Puig, J. V., «El concepto de vocación en el pensamiento de Ortega y Gasset», *Anales valentinos: revista de filosofía y teología*, N° 56, 2002, pp. 349-403. O bien, con relación al fondo insobornable, en ÁLVAREZ GONZÁLEZ, E., «El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega», *Revista de Estudios Orteguianos*, N° 25, 2012, p. 163-183.

8 *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: a study of History* (1948), IX, p. 1368.

9 *Principios de Metafísica según la razón vital. [Lecciones del curso 1933-1934]*, IX, p. 94.

que el hombre envidia muchas veces al animal, no porque éste sea feliz —«el animal no es feliz», afirma esta vez— sino, en todo caso, porque no es infeliz. Y concluye: «El animal, como no se ha propuesto nada imposible, ni es feliz ni es infeliz: coincide con su elemento»¹⁰. En definitiva, lo que Ortega busca explicar es que, sean capaces o no de ser felices, lo propio de estos seres es que, al coincidir naturalmente con aquello que deben ser, se ahorran el esfuerzo —propriadamente humano— que implica el cumplimiento del proyecto vital. Al hombre, por su parte, lo constituye la necesidad de ser feliz. Su ser consiste en tener que lograr lo que no tiene ni es. Esta situación de menesterosidad deja de manifiesto una de las ideas centrales de la filosofía de Ortega: el hecho de que, a diferencia de los animales, el hombre es un ser histórico («el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia»¹¹, explicará el filósofo). En ese sentido, el ser del hombre es siempre «un movimiento, un ir a ser, un echar de menos algo y movilizarse en su busca, pura y frenético anhelo»¹², explica el filósofo.

Así, la felicidad es, para Ortega, una necesidad humana¹³. Es cierto que no parece ser algo imprescindible en términos biológicos: mientras que el hombre no puede renunciar, por ejemplo, a alimentarse, es evidente que se puede prescindir de la felicidad y continuar con vida. Pero lo cierto es que la sensación de necesitarla estará siempre presente en su vida. Ortega afirma que podría argumentarse

10 *La razón histórica [curso de 1940]*, IX, p. 540.

11 *Historia como sistema* (1941), VI, p. 73. La fecha hace referencia a la publicación de la versión española del libro. Sin embargo, el texto tiene su origen en una serie de artículos que Ortega publicó en *La Nación* entre 1934 y 1935, además de que, también en 1935, el libro se publicó en inglés y alemán. Ortega repetirá esta idea en más de una oportunidad. En *El hombre y la gente [curso de 1939-1940]*, por ejemplo, afirmará que «esta vida humana es historia. (...) El hombre no tiene naturaleza, lo que tiene es historia. Esta razón histórica sería la auténtica metafísica» (IX, p. 361). También en 1935, afirma que «pronto hemos caído en la cuenta de que la razón física tenía que fracasar ante los problemas humanos. Porque el hombre no tiene "naturaleza", no tiene un ser fijo, estático, previo y dado». («Aurora de la razón histórica», V, p. 374, énfasis original). Por otra parte, en consonancia con lo que se viene explicando hasta aquí, podemos recordar que en 1932 explica Ortega: «Para la planta, el animal o la estrella, vivir es no tener duda alguna respecto a su propio ser. (...) Por eso su vida no es drama sino... evolución. Pero la vida del hombre es todo lo contrario: es tener que decidir en cada instante lo que ha de hacer en el próximo» (*Goethe desde dentro*, V, p. 131). Sobre la concepción orteguiana del ser humano como ser histórico en el contexto de su filosofía, véase especialmente ALONSO FERNÁNDEZ, M., «El hombre no tiene naturaleza». Un examen de la metafísica orteguiana», *Revista de Filosofía*, V. 45, N°1, 2020, pp. 69-85.

12 *Principios de Metafísica según la razón vital. [Lecciones del curso 1933-1934]*, IX, p. 94.

13 En efecto, el filósofo afirma allí mismo que al hombre «habría que definirlo como el ente que necesita ser feliz» (*idem*). O bien, al sostener —un momento después— que al ser humano «lo constituye esta necesidad de ser feliz y por lo mismo, su ser consiste inexorablemente en tener que esforzarse en lograr lo que no tiene ni es, lo que ha menester ser». Y es que, como afirma una década después, «hay una vocación general y común a todos los hombres. Todo hombre, en efecto, se siente llamado a ser feliz» («Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del Conde de Yebes» (1943), VI, p. 273).

en su contra que, de ser así, la felicidad no es entonces una necesidad sino un mero deseo como tantos otros. Y, en efecto, la felicidad es un deseo. Pero mientras podemos renunciar a cumplir otros deseos sin que esto suponga un vacío en nuestra vida, la felicidad forma parte de aquellos deseos que, aun si se tuviera que renunciar a satisfacerlos, no se podría jamás renunciar a la realidad a la que aspiran. En este último caso, se podría continuar con vida infelizmente, pero no sería posible renunciar al deseo de la felicidad. La felicidad es, en tanto aspiración, un deseo imprescindible y por lo mismo una necesidad.

Concebir la felicidad de esta manera implica que la misma no es un sentimiento de igual importancia que el resto, sino que sirve, además, como criterio para poder determinar si un individuo está eligiendo el camino más propio o si, por el contrario, se encuentra encaminado hacia una vida inauténtica.

En este sentido, Ortega ofrece dos vías que permiten saber si alguien busca –o ha buscado– la autenticidad de su vida o si, en cambio, ha falsificado su existencia. Uno de ellos consiste en realizar una biografía de la persona y determinar, a partir de la misma, si aquel individuo ha, efectivamente, cumplido con aquel personaje que tenía que ser. Para este fin, se debe primero determinar cuál era la vocación del biografiado y, en segundo lugar, revisar la fidelidad de aquel hombre a su destino singular. Esta opción resulta problemática, en la medida en que supone siempre situarse en la circunstancia del biografiado y realizar el intento de adoptar su punto de vista. Y lo cierto es que la reconstrucción de una perspectiva es siempre hipotética y falible¹⁴. Si bien Ortega lo propone en numerosas ocasiones, también conoce la dificultad e incluso la imposibilidad de realizar aquella biografía ideal. Ya en 1908 afirmaba que «la reconstrucción de un carácter personal no sufrirá jamás garantías de exactitud: por eso una biografía es siempre, al cabo, una labor estética en que el acierto permanece enteramente dudoso»¹⁵.

Sin embargo, existe un segundo criterio que permitiría, a cada instante, determinar si una persona está efectivamente cumpliendo con su proyecto vital o no. El mismo se basa en el gusto o disgusto que una persona siente con las actividades que conforman su vida a cada instante. Estos sentimientos permitirían al individuo reconocer su yo y determinar si se encuentra cumpliendo o no con su programa de vida individual. Cuanta más distancia exista entre la vida efectiva de un hombre y aquello que debería ser, más dolor, angustia, malhumor y vacío sentirá. Uno podría ver en aquel individuo su tiesura, su gesto amargo. El hombre que vive de esa manera ha desoído la voz de su vocación; ha abandonado su proyecto vital, lo ha reemplazado por otro y se ha arrebatado así su propia existencia.

14 Cfr. DE SALAS, J., “Perspectiva y método de salvación en Ortega”, en ZAMORA BONILLA, J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada: Comares, 2013, p. 234.

15 «Asamblea para el progreso de las ciencias» (1908), I, p. 185.

La felicidad —o, en todo caso, la infelicidad— se torna así en un criterio para determinar cuándo un individuo está efectivamente cumpliendo con su vocación y cuándo no lo está haciendo. Evidentemente, lo central de este criterio no es que permita determinar cuándo otro hombre se encuentra viviendo de manera inauténtica, sino más bien cuándo lo está haciendo uno mismo con su propia vida. En ese sentido, cada uno, individualmente, puede mirar su propia biografía y ver qué deseos no cumplidos han dejado una sensación de pérdida irreparable, de frustración, de sensación de haber falsificado su existencia. Aquellos sentimientos darán la pauta de que se trataba de deseos que correspondían a la vocación propia. Si, en cambio, se siente que la renuncia pudo haber sido algo dolorosa pero que uno permanece íntegro y sin una renuncia irreparable, entonces se trataba de deseos contingentes o que no respondían a su íntimo ser¹⁶.

Por otro lado, un individuo puede utilizar este mismo criterio con la mirada puesta en el futuro a fin de elegir de manera responsable a qué deseos dar lugar y a cuáles renunciar en función de su propio proyecto vital. A la hora de realizar esta proyección a futuro, el hombre siempre puede servirse de su «experiencia de vida», tal como Ortega la denomina: aquel saber espontáneo que el hombre se va formando sin premeditación —aun contra su voluntad— en la medida en que vive. Esta experiencia forma una parte constitutiva de la vida de cada uno. A medida que el ser humano va adquiriendo este saber —explica Ortega— va modificando su propio vivir. «La vida, viviéndose a sí misma, se va como esclareciendo a sí propia, como descubriendo su propia realidad, y esta averiguación, a su vez, entra a formar parte de la vida, se re-convierte en vida, y así sucesivamente. Es el único saber que es, a la vez y de suyo, vivir»¹⁷, explica. Así, a partir de esta experiencia de vida, y al momento de decidir, el hombre debe tomarse el trabajo de detenerse un instante y colocarse de manera imaginaria en diversas circunstancias que se le presentan como posibles y ver cuáles de ellas parecieran aniquilar o anular su propio yo. Si en una determinada circunstancia proyectada el individuo percibe que allí no tendría posibilidad de cumplir con su proyecto vital sentirá «como si en esa vida quedase amputada en una de sus dimensiones esenciales lo que nos aparece como nuestra verdadera vida. (...) Esa vida que viviésemos nos aparecería como el constante freno, negación, amputación de una parte inalienable de nuestro yo»¹⁸, explica Ortega.

16 BASTIDA FREIJEDO, Á., “Salvación y elegancia de la vida. La Metafísica ética de José Ortega y Gasset”, en ABELLÁN, J. L., LLANO ALONSO, F., CASTRO SÁENZ, A. (coords.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005, p. 99.

17 *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: a study of History* (1948), IX, p. 1198.

18 «¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931», VIII, p. 436.

Esto último le otorga una importancia aún mayor a la felicidad tomada como criterio, en la medida en que permite evaluar la propia vida a cada instante y corregir el rumbo si es necesario. Resulta clara la insistencia de Ortega en decidir de manera reflexiva y encaminarse a la realización del proyecto vital a fin de llevar adelante una vida auténtica. Y si bien es cierto que cada una de las decisiones tomadas forma necesariamente parte de la trayectoria vital del individuo y, en ese sentido, ninguna decisión es indiferente—¹⁹, eso no quita que, una vez realizado un acto arbitrario o por fuera del destino propio, exista igualmente y de manera frecuente la posibilidad encauzar la vida nuevamente hacia la búsqueda de la propia autenticidad. Si no fuera así, la felicidad e infelicidad, en lugar de consistir en criterios que impulsan al hombre a decidir de manera reflexiva y a evaluar permanentemente sus decisiones para orientarlo, de este modo, hacia su propio perfeccionamiento, se tornarían, en cambio, en un premio o un castigo respectivamente. En «Azorín o primores de lo vulgar» explica Ortega: «Yo creo que todo hombre superior ha tenido esta facultad de asistir a su propia existencia, de vivir un poco inclinado sobre su propia vida, en actitud a la vez de espectador exigente y de investigador alerta, pronto a corregir una desviación o desperfecto, presto al aplauso o al silbido»²⁰. Aplauso y silbido, felicidad e infelicidad respectivamente, serán el criterio que dará aviso al hombre si se encuentra falsificando su íntimo ser.

En este punto debe señalarse que, así como la realización de una biografía ideal resultaba un criterio problemático para determinar la autenticidad de una vida humana, también la felicidad lo es cuando se la toma de esa manera. En primer lugar, porque la posibilidad de que un individuo mida a cada instante y de modo preciso el agrado o desagrado con respecto a las actividades que conforman su vida resulta casi tan ideal como la realización de aquel tipo de biografía al que se hacía referencia. Pero, en segundo lugar, porque tal como han advertido algunos estudiosos, puede resultar extraño que la autenticidad —núcleo de la vida moral para Ortega— se fíe simplemente a un sentimiento²¹. Sin embargo, con respecto

19 Y es que, en la medida en que «el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene...historia», explica Ortega, «las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre» (*Historia como sistema* (1941), VI, pp. 72-73). Así, cada decisión condicionará la conformación de su propia vida. Aunque el individuo será libre de elegir incluso aquella posibilidad que no vale la pena o que parece un contrasentido en su vida, una vez elegida aquella opción, por insensata que sea, llenará una porción incanjeable de su tiempo vital y, por lo tanto, de su propio ser.

20 «Azorín o primores de lo vulgar» (1917), II, p. 295.

21 Sobre este punto llama la atención José Lasaga en su conocido libro *Figuras de la vida buena* (Madrid: Enigma, 2005, pp. 233-234n). Allí señala que, por esta razón —esto es, por tratarse de un sentimiento— la felicidad parece constituir un criterio frágil en la búsqueda de autenticidad individual. Por su parte, De Salas afirma que el malhumor que Ortega utiliza en ciertos casos como indicador es demasiado general como para señalarnos necesariamente la falta de autenticidad de la propia vida. Este criterio, a su juicio, mezcla aspectos temperamentales con decisiones éticas. Se puede caer en

a este punto –y por lo expuesto hasta aquí–, parece claro que, al referirse a los sentimientos de felicidad, infelicidad, malhumor, vacío o gesto amargo, Ortega no los presenta como una simple emoción aislada ante hechos ocasionales, sino como un modo de estar el individuo en su vida. Es, en definitiva, un modo de relación entre la vida efectiva del hombre –la vida en su conjunto– y el mundo en que se desarrolla²². Por esta razón, aunque pueda resultar problemático en algún aspecto, no se le puede quitar a este criterio la enorme función que tiene.

Ahora bien, si el hecho de encaminarse a la propia felicidad está sujeto a la búsqueda de cumplir con la individual vocación, surge naturalmente la pregunta acerca de la posibilidad de que existan vocaciones perversas o negativas, un punto que el mismo Ortega considera en *Goethe desde dentro*²³ y que ha generado discusión entre los estudiosos de su filosofía²⁴. Si bien en el marco de este trabajo no podemos detenernos de manera detallada y con toda la atención que este tema requiere, resulta necesario como mínimo dejar señalado el problema que esto supone en la concepción orteguiana de la felicidad. Y es que, si existiera este tipo de vocaciones negativas habría que pensar, o bien que el individuo debe cumplir de

el malhumor por muchas otras causas ajenas a la inautenticidad, considera (DE SALAS, J., *op. cit.*, p. 241-242). En una línea similar, Marías afirma también que el malhumor puede darse por otras circunstancias. Sin embargo, en su caso, no considera que este tipo de señales constituyan un criterio demasiado amplio en general, en tanto estas «otras ocasiones» en que el malhumor podría surgir consistirían en condiciones exteriores o acontecimientos muy precisos en la vida del individuo. Por esta razón, afirma, el malhumor habitual es un síntoma casi seguro de inautenticidad (MARÍAS, J., “Ortega ante Goethe”, *Cuadernos de la Fundación Pastor*, N° 4, 1961, Madrid, p. 25).

22 En esta misma línea, afirma Cerezo que «el sentimiento es la forma de nuestra apertura estimativa a la circunstancia, al mundo en derredor, el modo primario de estar-en realidad y de experimentar cómo nos va en ella. Sentir-se es conjuntamente sentir lo otro, esto es, padecer la realidad circundante en un determinado temple o disposición anímica (*Stimmung*), de distinta valencia afectiva/valorativa según los casos» (CEREZO, P., “Páthos, éthos, lógos (homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar)”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, N° 24, 2012, p. 88).

23 *Goethe desde dentro* (1932), V, p. 130.

24 En su clásico libro sobre *La ética de Ortega* antes citado, Aranguren afirma que la existencia de las vocaciones negativas –en concreto, haciendo referencia a la posibilidad de la vocación de ladrón– sería absurda (ARANGUREN, J.L., *op. cit.*, pp. 68). En una línea similar, aunque de modo menos preciso, parece encontrarse Jesús Conill, quien considera que el contenido más importante de la ética orteguiana es sin duda el imperativo de Píndaro –“llega a ser el que eres”–, pero que, sin embargo, éste no está por encima de las ideas convencionales de bien y de mal. Y afirma que, en la vida del individuo, todo ideal debe siempre impulsar el dinamismo perfeccionador de la misma (CONILL SANCHO, J., “Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, N°7, 2003, p. 111). Por el contrario, posiciones como las de José Lasaga y Jesús M. Díaz Álvarez sostienen que la existencia de vocaciones perversas o negativas no sería de ninguna manera contradictoria con la filosofía de Ortega. Estos posicionamientos pueden encontrarse en DÍAZ ÁLVAREZ, J. M., “Cuestión de libertad. Ética y filosofía política”, en ZAMORA BONILLA, J. (ed.), *op. cit.*, pp. 265-266. Allí el autor explica que concuerda con Lasaga en que “el imperativo pindárico no puede ser colonizado por el imperativo categórico” y que, por esta razón, el planteamiento orteguiano “se aleja, con todos los problemas que ello supone, de un fundacionalismo en el dominio de la ética”.

todos modos con aquella llamada –en virtud de que no puede renunciar al deseo de felicidad–, o bien, que el individuo que posee una vocación de este tipo debe renunciar a la búsqueda de la felicidad –en tanto continuar con esta búsqueda supondría el intento de realizar efectivamente una vocación perversa–. Tanto una opción como la otra resultan problemáticas. Sin embargo, si bien es cierto que en *Goethe desde dentro* Ortega únicamente se refiere a lo problemático de este asunto, en otros momentos de su obra sí sugiere que sería contradictorio aceptar vocaciones de este tipo. Esto puede verse, por ejemplo, en su artículo “No ser hombre de partido”, donde el filósofo afirma de modo explícito que el mal proviene de la inautenticidad, en tanto no existe la maldad creadora. En palabras de Ortega: «Toda maldad viene de una radical: no encajarse en el propio sino. De ahí que no haya maldad creadora. Todo acto perverso es un fenómeno de compensación que busca el ser incapaz de crear un acto espontáneo, auténtico, que brota de su Destino»²⁵. En ese sentido, ejemplifica allí mismo: «La mentira es un ejemplo particular de acción en que el hombre abandona su verdadero ser». Más allá de éste y otros ejemplos concretos, es cierto que en su obra falta una mayor argumentación al respecto. Sin embargo, consideramos que este tipo de afirmaciones dejan en evidencia que Ortega no consideraba que existieran, en efecto, vocaciones para el mal²⁶.

Se ha dicho anteriormente que la felicidad resulta una necesidad imprescindible en la vida humana, en tanto constituye una meta que la orienta de manera constante al cumplimiento de la vocación. Concebida de esta manera, entonces, la felicidad adquiere en Ortega un carácter utópico. Ahora bien, esta utopía, en la medida en que orienta a los hombres a la autenticidad, no parece tener un sentido negativo. Será necesario, entonces, detenerse en el concepto orteguiano de utopía y determinar en qué sentido, a juicio del filósofo, alcanzar la felicidad resulta utópico para el ser humano.

2. UTOPIA Y FELICIDAD

Uno de los combates que Ortega emprende en sus obras es, precisamente, contra el utopismo racionalista, aquel que había alejado a los hombres del conocimiento concreto del mundo. El error racionalista consistía en afirmar que la realidad tenía una fisonomía propia y que ésta era independiente del punto de

25 «No ser hombre de partido» (1930), IV, p. 309.

26 Sobre este tema me he detenido especialmente en PERPERE VIÑUALES, M., “La posibilidad de una ética de la situación en la filosofía de Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, N°40, 2020, pp. 157-165.

vista de cada individuo, pueblo o época. De este modo, resultaba imposible que cualquier punto de vista individual fuera capaz de coincidir con el punto de vista del absoluto. El problema era que por no lograr esta coincidencia se lo consideraba falso. Ortega critica esta postura: para el filósofo la realidad se conoce desde diversos puntos de vista y todos ellos igualmente válidos. La única perspectiva que no es admisible es justamente aquella que pretende ser la única. «Dicho de otra manera: lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde «lugar ninguno». El utopista —y esto ha sido en esencia el racionalismo— es el que más yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto»²⁷, explica Ortega. Este tipo de utopía puede considerarse mortal, afirma unos años más tarde²⁸, en la medida en que implica no hallarse en circunstancia alguna, situación que muy bien define la muerte.

Esto es lo que Ortega considera un falso utopismo: aquel que pretende ser válido para todos los hombres, lugares y tiempos por igual. Y, por sobre todo esto, se presenta además como asequible a los hombres. Ortega critica ampliamente este utopismo, principalmente en «Miseria y esplendor de la traducción». Allí explica que el error de éste consiste principalmente en «creer que lo que el hombre desea, proyecta y se propone es, sin más, posible. Por nada siento mayor repugnancia y veo en él la causa máxima de cuantas desdichas acontecen ahora en el planeta»²⁹. Estas desdichas a las que se refiere Ortega no consisten únicamente en el abandono del punto de vista individual y, por lo tanto, en la falsificación de la propia vida. El problema es mayor en la medida en que, al desertar del punto de vista propio y al buscar, en cambio, valores absolutos y abstractos, se corre el riesgo —de hecho, se está a un paso, afirma Ortega— de exigir la realización de estos valores y de imponer el camino correcto para este fin.

Pero no todo utopismo es falso o negativo. A lo largo de las obras de Ortega pueden encontrarse diversas referencias a un utopismo de carácter positivo que se debe tener igualmente presente. Éste consiste, fundamentalmente, en metas u objetivos que, aun siendo completamente irrealizables, incitan al hombre a la acción. Lo propio de estos objetivos no es simplemente que se presenten como irrealizables, sino que, en tanto imposibles, funcionan como resortes que lanzan al individuo a la acción y a la superación permanente. Esto no significa que el individuo deba negar la realidad y conformarse con que ésta lo mantenga en movimiento. Por el contrario, este tipo de utopía es positiva en tanto orienta la vida del hombre hacia su propia plenitud.

27 *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, p. 614.

28 «El estatuto catalán» (1932), V, p. 70.

29 «Miseria y esplendor de la traducción» (1937), V, p. 712.

Ortega utiliza el caso de la traducción para ejemplificar al buen y al mal utopista. Ambos coinciden en un punto básico: consideran que sería deseable corregir la realidad que, a causa de la diferencia de idiomas o lenguas, lleva frecuentemente a los hombres a la incomunicación. Pero existe una diferencia en el planteamiento de uno y otro. Mientras que «el mal utopista piensa que, *puesto* que es deseable, es posible, y de esto no hay más que un paso hasta creer que es fácil»³⁰, sucede que —afirma allí mismo— «el buen utopista, en cambio, piensa que, *puesto* que sería deseable libertar a los hombres de la distancia impuesta por las lenguas, no hay probabilidad de que se pueda conseguir; por tanto, que sólo cabe lograrlo en medida aproximada. (...) Ello abre ante nuestro esfuerzo una actuación sin límites en que siempre cabe mejora». Así, el buen utopista que Ortega describe es aquel que concibe la utopía justamente como un ideal que no podrá nunca realizar o alcanzar por completo, pero al que, sin embargo, sí podrá buscar aproximarse todo lo posible. Este hombre es, en primer lugar, un completo realista y «sólo cuando está seguro de que ha visto bien, sin hacerse la menor ilusión y en su más agria desnudez, la realidad, se resuelve contra ella garboso y se esfuerza en reformarla en el sentido de lo imposible, que es lo único que tiene sentido»³¹, explica Ortega un momento después. La utopía, tomada positivamente, fomentaría en el hombre un esfuerzo sin límites que lo conduciría progresivamente a un mayor perfeccionamiento y a una constante superación.

En el apartado anterior afirmamos que, para Ortega, la vida humana nunca es felicidad por completo, sino que consiste en una búsqueda permanente de la misma. Explicamos que, para el filósofo, no es posible realizar de manera absoluta el proyecto vital o, lo que es lo mismo, que no puede existir una vida humana en la que se dé la perfecta adecuación entre la vocación individual y la vida efectiva. Para reforzar aún más esta idea, pueden recordarse las palabras de Ortega en 1932, cuando afirma que «toda vida es, más o menos, una ruina entre cuyos escombros tendremos que descubrir lo que la persona tenía que haber sido. (...) Todos sentimos nuestra vida real como una esencial deformación, mayor o menor, de nuestra vida posible»³². También en 1937, en esta misma línea afirmaba que «los hombres andan siempre melancólicos, maniáticos y frenéticos, maltraídos por todos estos morbos que Hipócrates llamó divinos. Y la razón de ello está en que los quehaceres humanos son irrealizables. El destino —el privilegio y el honor— del hombre es no lograr nunca lo que se propone y ser pura pretensión, viviente utopía. Parte siempre hacia el fracaso, y antes de entrar en la pelea lleva

30 «Misericordia y esplendor de la traducción» (1937), V, p. 712.

31 *Idem*, p. 713.

32 *Goethe desde dentro* (1932), V, p. 126.

ya herida la sien»³³. Un caso más puede encontrarse aún en 1939, cuando afirma que cada hombre es «un personaje que no se realiza nunca del todo»³⁴. Lejos queda para el individuo, entonces, la posibilidad de una vida completamente feliz.

Sin embargo, más allá de considerar que la felicidad consiste en una utopía para el ser humano, ahora se comprende que esto no debe entenderse en un sentido negativo. Así como, en palabras del filósofo, «el Norte y el Sur nos orientan, sin necesidad de ser ciudades asequibles para las cuales quepa tomar un billete de ferrocarril»³⁵, de la misma manera la felicidad –que no es concebida como un sentimiento aislado sino, como se señaló anteriormente, como un modo de estar el individuo en su vida– guía al ser humano por el camino de su propia realización. La búsqueda de la vida auténtica, de cumplir con el proyecto vital propio, conduce al hombre, entonces, a salir de la quietud, a ponerse en movimiento aun sabiendo que será imposible para él alcanzar por completo y de manera permanente aquella meta a la cual se dirige. El hombre que concibe de esta manera la felicidad, en su búsqueda por alcanzar una vida auténtica, se esforzará por lograrla aun teniendo siempre la conciencia del fracaso.

3. CONSIDERACIONES FINALES

Comenzábamos este trabajo evocando las palabras que el joven Ortega había escrito en 1906 para ser pronunciadas por su padre en el acto de entrega de premios de los Juegos Florales de Valladolid. Allí, el filósofo señalaba que una vida que renuncia a la felicidad no puede, en rigor, ser llamada «vida». Y es que si ella es una actividad que se realiza siempre hacia adelante, el individuo debe proyectar en ese porvenir una meta y una ilusión que lo inciten a permanecer siempre en movimiento.

Ahora bien, si la felicidad tiene siempre un carácter utópico, para que sirva como guía para la acción se debe contar con algún tipo de confianza en que aquella felicidad puede ser vivida. O, como mínimo, en que, en el camino hacia la realización del proyecto vital, aquella felicidad guía a cada uno por el camino adecuado. Este sentimiento de confianza en el futuro es la esperanza³⁶. La vida es permanente quehacer porque es, a la vez, esperanza de alcanzar lo deseado.

33 «Miseria y esplendor de la traducción» (1937), V, p. 707.

34 *Ensismamiento y alteración* (1939), V, p. 541.

35 «El origen deportivo del Estado» (1924), II, p. 706.

36 Un análisis detallado sobre el concepto de «esperanza» en Ortega, se encuentra en el conocido trabajo de Pedro LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid: Revista de Occidente, 1957, puntualmente en las pp. 416-433.

En ese sentido, pueden recordarse las palabras de Ortega tan sólo cuatro años después del citado discurso en Valladolid. En «Ideas sobre Pío Baroja», el filósofo explica que «el hombre no puede vivir plenamente si no hay algo capaz de llenar su espíritu hasta el punto de desear morir por ello. (...) Sólo nos empuja irresistiblemente hacia la vida lo que por entero inunda nuestra cuenca interior. Renunciar a ello sería mayor muerte que con ello fenecer»³⁷. La esperanza en que el proyecto vital es realizable y que, por lo mismo, la felicidad es asequible al hombre, resulta fundamental en la búsqueda de la propia plenitud. Es probable que por esto mismo Ortega agregara allí mimo: «No he podido sentir nunca hacia los mártires admiración, sino envidia. Es más fácil *lleno de fe* morir, que exento de ella arrastrarse por la vida».

Sin embargo, en aquella larga serie de esfuerzos en que consiste la vida, la gran mayoría de los individuos cae en la desesperanza y acaba rindiéndose. Ello los conduce a falsificar su propia vida, a convertirse en un personaje inferior y, finalmente –como se indicaba al comienzo– a «vivir dolorosamente un día tras otro». Por esta razón, tener presente el carácter utópico de la felicidad resulta decisivo. El individuo que comprende que la importancia de ésta no radica en el hecho de que pueda ser alcanzada sino, en cambio, en ser una meta que impulsa a la acción, podrá emprender la búsqueda de su propia autenticidad –aún en medio de la incertidumbre y la inseguridad que ello conlleva– y transitar ese camino con alegría creadora.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO FERNÁNDEZ, M., «El hombre no tiene naturaleza». Un examen de la metafísica orteguiana», *Revista de Filosofía*, V. 45, N°1, 2020, pp. 69-85.
- ÁLVAREZ GONZÁLEZ, E., «El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega», *Revista de Estudios Orteguianos*, N° 25, 2012, p. 163-183.
- BASTIDA FREIJEDO, Á., «Salvación y elegancia de la vida. La Metafísica ética de José Ortega y Gasset», en ABELLÁN, J. L., LLANO ALONSO, F., CASTRO SÁENZ, A. (coords.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005, pp. 55-108.
- CONILL SANCHO, J., «Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Orteguianos*, N°7, 2003, pp. 95-117.
- DE SALAS, J., «Perspectiva y método de salvación en Ortega», en ZAMORA BONILLA, J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada: Comares, 2013, pp. 231-249.

37 «Ideas sobre Pío Baroja» (1910), II, p. 228.

- DÍAZ ÁLVAREZ, J. M., “Cuestión de libertad. Ética y filosofía política”, en ZAMORA BONILLA, J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada: Comares, 2013, pp. 241-286.
- LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid: Revista de Occidente, 1957.
- LASAGA, J., *Figuras de la vida buena*, Madrid: Enigma, 2005.
- LÓPEZ ARANGUREN, J. L., *La ética de Ortega*, Madrid: Taurus (tercera ed.), 1966.
- MARÍAS, J., “Ortega ante Goethe”, *Cuadernos de la Fundación Pastor*, N°4, 1961, Madrid
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, 10 vols., Madrid: Fundación Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2010.
- PERPERE VIÑUALES, M., «La posibilidad de una ética de la situación en la filosofía de Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Orteguianos*, N°40, 2020, pp. 157-165.
- PUIG, J. V., “El concepto de vocación en el pensamiento de Ortega y Gasset”, *Anales valentinos: revista de filosofía y teología*, N° 56, 2002, pp. 349-403.