

Tesis Doctorales

GOBBI, ELVIRA GIULIA: *Perspectivas sobre el cuerpo en la filosofía de Ortega y Gasset*. Madrid: Universidad Complutense, 2024.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, dirigida por los doctores Agustín Serrano de Haro y Ricardo Parellada Redondo.

El enfoque principal de esta investigación consiste en un estudio diacrónico y temático del asunto de la corporalidad en la filosofía de José Ortega y Gasset. La corporalidad se desglosa en diferentes matices que enriquecen el planteamiento filosófico y antropológico de la razón vital, que quiere indagar el individuo en su integridad, sin olvidar el núcleo holístico de la intimidad que deja su huella en la realidad. Se trata de un estudio pormenorizado del asunto de la corporalidad analizando los escritos orteguianos, desde su primer libro fundamental, *Meditaciones del Quijote*, hasta las obras póstumas en que se entrelazan otros aspectos metafísicos de la filosofía orteguiana, como se lee en *Meditación de la técnica* y, sobre todo, en *El hombre y la gente*. Se han destacado tres partes fundamentales de la filosofía de la corporalidad: la primera parte se centra en *Meditaciones del Quijote*, que pone en el centro la corporalidad que se entrelaza con la naturaleza en sus aspectos dinámicos. La segunda parte analiza las obras de los años veinte, en que se advierte más la influencia fenomenológica del cuerpo-*Leib*. El cuerpo representa un núcleo consciente y a la vez inconsciente identificándose con la *vitalidad*, definida también como *intracuerpo* o “alma carnal”. La tercera parte destaca la segunda navegación de la filosofía orteguiana, en la cual, la reflexión sobre el cuerpo deja espacio a una metafísica de la vida que se entrelaza con los asuntos de la técnica, de la circunstancia y de la alteridad.

La investigación parte de las *Meditaciones del Quijote*, en que se aprecia la influencia de las ciencias naturales y de la biología –y, asimismo, del positivismo–, que se advertirá también en los escritos de los años veinte. En las *Meditaciones*, Ortega describe minuciosamente el paisaje bucólico. Todos los elementos naturales –el bosque, el río, los pájaros–, hasta las ideas, tienen una dimensión física que se identifica con la intimidad corporal humana. En este sentido, la corporalidad

es el cimiento o la estructura de toda la realidad, a la cual se puede acceder a través del *cuerpo-carne* o *yo encarnado*, que representa una compleja configuración espacial y física. A lo largo de este escrito, a menudo Ortega hace referencia a la dimensión corporal en un sentido metafórico; por ejemplo, destaca “el cuerpo desnudo de una idea”, “la porción del cuerpo de la naranja”; y, aún más, se refiere al cuerpo definiéndolo como “carne”, y habla de “la carne de las cosas”. Esta última expresión peculiar hace vislumbrar el enfoque de esta tesis, es decir, la estructura –básicamente corporal– del planteamiento filosófico orteguiano. Además, la percepción auditiva y sensitiva de los elementos naturales –el brotar del arroyo, el susurro del bosque y el gorjeo de las oropéndolas– representan la manifestación patente del movimiento dialéctico que subyace en todas las cosas. Esta dialéctica está constituida por los dos pilares de la realidad, *profundidad* y *superficie*. Profundidad y superficie estructuran integralmente la realidad, otorgándole matizaciones y gradaciones que la dilatan, hasta constituir una realidad virtual, virtual porque es en *virtud-de* la mirada humana. La profundidad se esconde detrás de la superficie y, para desvelarla, hay que aprender a observar las cosas en torno que se desvelan gradualmente. Realidad y corporalidad tienen, entonces, la misma raíz, la verdad (*aletheia*), que se desdobra en los haces de profundidad y superficie –o de latencia y presencia–, los cuales se manifiestan siempre según una gradualidad o un desvelamiento. Por tanto, la relación dialéctica entre superficie y profundidad constituye el ejercicio propiamente humano que consiste en la visión, en la atención y, por consiguiente, en la conexión. Atención y conexión construyen un “horizonte de sentido”, es decir, un *logos*, que es visión intelectual y, a la vez, experiencia vivida y táctil.

A partir de los años veinte, el filósofo trata explícitamente la cuestión de la corporalidad, poniendo el acento en el asunto del entrelazamiento del cuerpo y de los procesos psíquicos y anímicos. Lo que es corporal lleva consigo la huella de una dimensión escurridiza e inconsciente –la vitalidad o alma corporal–, que determina los procesos psico-biológicos y, a la vez, la sensibilidad y la conciencia del cuerpo, sin la cual no sería posible tener experiencia del mismo cuerpo y, con ello, de la vida. Ortega describe la vitalidad como una película o una membrana transparente que involucra el cuerpo, casi confundándose con éste. En suma, la dimensión anímica de la vitalidad representa la simbolización física de lo perceptivo y de lo sensible; es el cuerpo-*Leib* fenomenológico.

Además de la vitalidad, destacamos otro aspecto innovador del planteamiento filosófico orteguiano: la simbolización de la corporalidad. El cuerpo tiene un sentido, *logos*, validado por ese yo actuante y encarnado en él, en el que reside su núcleo fundante, la intimidad. Cada respuesta y cada gesto, como, por ejemplo, el de paralizarse frente a un peligro en lugar de huir, responde perfectamente a una necesidad fisiológica –*sobrenatural*, así la define Ortega en los años treinta– de comunicar algo sobre la propia personalísima condición psico-emocional, deslizándose así en el simbolismo creador humano. En este sentido, cada cuerpo resulta ser una compleja estructuración psico-simbólica y expresiva, que responde a un principio no utilitarista –y creativo– que brota de la vitalidad.

Después de los años treinta, el hilo rojo de la corporalidad se despliega entrelazándose con la metafísica de la vida, que abarca los asuntos de la circunstancia, de la alteridad y de la técnica. La dimensión histórica –que es también metafísica– permea el ser humano y su vida. Aquí se nota un cambio de rumbo, pues Ortega insiste, en varios escritos, en el hecho de que el ser humano no es ni su cuerpo, ni su alma. El cuerpo se convierte en “el instrumento de los instrumentos” y no es una casualidad que el filósofo utilice este término clave para la época del desarrollo del saber técnico y del avance de la máquina. Todo es cuerpo –también la técnica–, que necesita la materia corporal de la cual sacar su razón de ser y su raíz intencional, ya que el yo es proyecto y, en cuanto vida proyectante, construye, engendra, crea; en este sentido, la creación es el fruto más potente de la vida como realidad radical. Al constituir una presencia creadora y transformadora de la realidad, el ser humano tiene el papel fundamental de responsabilizarse, teniendo en cuenta sus potencialidades y sus límites, que, hoy en día, siguen representando el punto de partida de la reflexión filosófica contemporánea. Con este propósito, en el último capítulo, se hace referencia al filósofo Byung-Chul Han, actualmente profesor de la Universidad de Berlín, que en sus escritos reflexiona, de una manera tajante, sobre la sociedad tecnológica y sus implicaciones socioculturales, que impactan al ser humano y a su capacidad de relacionarse con la alteridad.

En la última parte de la reflexión orteguiana, la corporalidad sigue representando una envergadura conceptual de gran relevancia, pese a su aparente invisibilidad en los textos. Pero –teniendo en cuenta las palabras de Ortega–, lo que queda latente y profundo representa la clave de comprensión de la realidad; así que la presunta invisibilidad

del cuerpo en las reflexiones tardías se revela casi necesaria o, por lo menos, comprensible. En realidad, lo más fundamental es que la corporalidad –en su compleja matriz psico-biográfica–, es la *conditio sine qua non* de la interrelación del individuo con el mundo, en todos sus aspectos. El ser humano, en cuanto sujeto creador, tiene la necesidad de elevarse de su condición biológica –manteniendo sus raíces históricas–, y lo hace por medio de su capacidad de imaginar, inventar y crear. Sin duda, redescubrir el pensamiento orteguiano –y sus implicaciones actuales–, a la luz del impulso del desarrollo tecnológico contemporáneo, puede ayudarnos a profundizar en los aspectos metafísicos y biológicos de lo humano. De hecho, la lección básica que, aún hoy, ofrece Ortega es la transversalidad de la filosofía, que debe ser capaz de dialogar con otros saberes –científicos, tecnológicos, médicos– para tejer la complejidad de la existencia humana, que abarca la dimensión de la corporalidad en su secreto primordial.

JÁCOME GONZÁLEZ, SARA: *María Luisa Caturla: vida y obra en épocas de incertidumbre*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2024.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, dirigida por el doctor Domingo Hernández Sánchez.

María Luisa Caturla (1888-1984) fue una pionera historiadora del arte cuyos aportes teóricos, historiográficos y culturales resultaron de una importancia de primer orden para la cultura española del siglo XX. Sin embargo, y a pesar de su gran proyección internacional y del prestigio y reconocimiento que llegó a atesorar en el masculinizado mundo de la Historia del Arte de su época, su figura fue en gran parte olvidada por la crítica y la historiografía posterior.

La tesis *María Luisa Caturla: vida y obra en épocas de incertidumbre* centra sus esfuerzos en la recuperación de esa figura; esa persona a la que María de Maeztu describiría como muy inteligente, muy comprensiva y muy humana y que representaría durante la Edad de Plata y la época de postguerra a la más alta cultura en España; que formaba parte, para Eugenio d'Ors, del pódium de la Historia del Arte Contemporáneo; que ganó premios y reconocimientos; esa mujer cosmopolita, políglota extraordinaria, que llegó a hablar catorce lenguas; esa persona que llegó a ser una de las más importantes historiadoras españolas y teóricas del Arte del siglo XX, conferenciante por toda

Europa y Estados Unidos, máxima experta en Zurbarán, así como referencia de primera fila en el Arte del Siglo de Oro español y que, al mismo tiempo, formaba parte del exclusivo “núcleo de los curiosos e inteligentes del arte nuevo”.

El objetivo vertebrador de la investigación fue, así, la reivindicación del valor de la figura de María Luisa Caturla dentro de la historia de España, del Arte y de la Estética y Teoría de las Artes. Con este objetivo en mente, y teniendo en cuenta el estado de la cuestión, que veía una falta de investigaciones centradas en su persona, la tesis, estructurada en tres tomos, asumió un doble proyecto. Por un lado, ofrece la primera biografía intelectual sobre la autora y, por otro, recupera su obra, hasta el momento dispersa y descatalogada.

El primero de los tres tomos, *Biografía intelectual*, se divide en cuatro partes y aborda una investigación histórico-biográfica en la que cada uno de los periodos del recorrido vital de la autora son puestos en relación con el desarrollo de sus ideas, de su obra, y, en definitiva, de su trabajo profesional.

La primera de sus partes, “María Luisa Levi (1888-1907). Noticias sobre la familia y la infancia de María Luisa Caturla”, presenta la vida de nuestra protagonista desde su nacimiento, en 1888, hasta la edad de diecinueve años, cuando contrae matrimonio con Kuno Kocherthaler y cambia su apellido por primera vez. Esta parte se compone de dos capítulos e incluye asimismo un apartado que introduce la clave explicativa de la estructura del resto de la investigación, basada en los tres apellidos que María Luisa llevó en vida, que funcionan en la lógica interna de la narración como una suerte de diapasón estructural. El primer capítulo ofrece un estudio genealógico sobre los ancestros de la autora, proveniente de una familia extensa y muy heterogénea –de la que el mismo Albert Einstein, así como su segunda mujer, Else Einstein, formaban parte. Este análisis sirvió para arrojar luz sobre sus eclécticos orígenes y permitió observar cómo la mezcla paterna y materna, alemana e hispánica, judía y cristiana, prefiguraba, desde sus raíces, las características híbridas, cosmopolitas y mestizas que, más tarde, terminarían definiendo a la historiadora del Arte. A esta investigación se sumó un detallado estudio de las empresas familiares, fundadas por el padre y el tío de Caturla. Un análisis que evidenció cómo a la inmensa herencia económica y patrimonial de la autora se unía una inmaterial, social y cultural, que explica cómo María Luisa Caturla pudo estar relacionada, desde muy pronto, con personajes de la oligarquía económica, política y social

y llegó a formar parte –si bien no de la aristocracia de sangre–, de una suerte de “aristocracia intelectual”. En el segundo capítulo, dedicado a la infancia de Caturla, descubrimos la existencia de una hermana de la autora que había sido borrada de la memoria, así como de un retrato pintado por el pintor impresionista Joaquín Sorolla para el que la propia historiadora del Arte habría posado. Igualmente, se ofrecen datos sobre la prematura muerte de su padre, así como de las sorprendentes condiciones en que ésta tuvo lugar y de las importantes consecuencias derivadas de este traumático evento para la vida de la futura autora. En efecto, la muerte de Eduardo Levi Stein, fundador del entramado empresarial, acelera la llegada de Kuno, primo de Caturla y uno de los principales herederos del imperio de su padre, y es con Kuno, con quien la historiadora del Arte terminaría casándose poco tiempo después.

La segunda parte de este recorrido biográfico, “María Luisa Kocherthaler (1907-1927). Primera y segunda juventud de María Luisa Caturla”, se divide en dos capítulos. El primero abarca desde el año 1907, momento en que Caturla contrae matrimonio con Kuno Kocherthaler, hasta el año 1919, marcado por la muerte de su hijo más pequeño. Durante el siguiente periodo la autora comienza una carrera relacionada con el Arte, emprende sus primeros trabajos y proyectos e inicia una intensa relación con José Ortega y Gasset. El segundo capítulo analiza, así, desde el año 1919 hasta el año 1927, momento en que María Luisa Caturla se divorcia de Kuno, adoptando un nuevo estilo de vida, tomando un nuevo apellido y conduciendo su actividad hacia una profesionalización cada vez más clara. Durante este periodo destaca la acción cultural emprendida por la autora y, especialmente, su importante rol en el nacimiento y el desarrollo de la Sociedad de Cursos y de Conferencias y de la orteguiana *Revista de Occidente*. Se analiza, igualmente, la implicación de Caturla en la histórica visita de Einstein a Madrid, en 1923, en la que la autora no solo desempeñó el papel de anfitriona, sino que fue también una decisiva mediadora en su organización. Se ofrece, asimismo, un análisis sobre la importante y poco conocida colección de arte poseída por el matrimonio, con obras de Joos van Cleve, Hans Memling, Pinturicchio, Gerard David, Miguel Ximénez, Jan Gossaert, Stefan Lochner, Granacci, el Greco, Van Gogh, Courbet o Seurat.

La tercera parte de la *Biografía intelectual* lleva por título “María Luisa Caturla (1927-1939). Madurez y conquista del mundo del Arte”. Durante esta etapa María Luisa asume el apellido materno,

Caturla, que llevará hasta el final de su vida e inicia una segunda navegación, en la que, tras la ruptura de su vida familiar anterior, la historiadora del Arte se ve forzada a reinventarse. La nueva situación, desfavorable en muchos sentidos, sirvió, sin embargo, de impulso a la profesionalización de Caturla, que vive a partir de este momento tres etapas diferenciadas. De la primera, todavía muy centrada, como la anterior, en una tarea de mediación cultural, destacamos las primeras clases de Caturla en la Residencia de Señoritas, la organización de la exposición en Buenos Aires con motivo del centenario de la muerte de Goya o la celebración en el Jardín Botánico, en 1929, de la importante exposición de artistas españoles residentes en París, cuyo proyecto nació, precisamente, en las tertulias organizadas por la historiadora del Arte en su palacete madrileño. Con la llegada de la Guerra Civil, Caturla abandona Madrid para ir a Venecia, donde publica su primer artículo, en 1937, y a Suiza, poco después. Tras el fin de la guerra y su retorno a España, en 1940, María Luisa Caturla se hará de forma definitiva un hueco en el mundo artístico y, año tras año, publicará de forma reiterada y frecuente en algunas de las revistas más importantes relacionadas con el Arte del momento, como *Arte Español*, *El Correo Erudito*, *Revista de Ideas Estéticas* o *Archivo Español de Arte*.

La fase editorial de Caturla puede, a su vez, dividirse en dos bloques: el primero, más teórico y, el segundo, más historiográfico. Sobre el primero de estos periodos se centra, precisamente, la cuarta y última parte de la *Biografía intelectual*, “María Luisa Caturla, teórica del Arte (1940-1944)”, en la que se analizan las primeras publicaciones de Caturla y se ponen en relación con los dos libros más importantes desde nuestro enfoque estético: *Arte de épocas inciertas* y *La Verónica. Vida de un tema y su transfiguración por el Greco*. Descubrimos en este trabajo la orientación transhistórica de este periodo, con un foco puesto en el pasado y el otro dirigido hacia el Arte Contemporáneo, y rastreamos la influencia de Worringer, Riegl, Dvořák, Wölfflin, Spengler, Klages, Sánchez Cantón, Franz Roh, Weisbach, Huizinga, Gombrich, Henri Focillon, Pevsner, Pinder o Enrique Lafuente, y, de forma muy especial, la de Ortega. El esquema de las crisis orteguiano y su teoría de las generaciones se encuentra, en efecto, en las raíces del pensamiento de Caturla, pudiendo llegar a afirmarse que, en su conjunto, los trabajos de su época más teórica fueron a *En torno a Galileo*, lo que *La deshumanización del arte* había sido tiempo atrás a *El tema de nuestro tiempo*: el intento de aplicar las teorías filosóficas de

Ortega al tema específico del Arte. Caturla comprende la necesidad de llevar a cabo una genealogía de la cultura, un proyecto que, nutrido por su híbrida configuración historiográfica, pudo llevar a cabo con gran brillantez, situando su caso como un destacado ejemplo de orteguismo. A lo largo del análisis sobre la recepción de la filosofía orteguiana por parte de la historiadora del Arte se llega igualmente a la conclusión de que también debe tenerse en cuenta la influencia de Caturla en el pensamiento estético del filósofo madrileño, cuyo recíproco influjo, tanto a nivel biográfico como intelectual, fue muy relevante.

Completando la investigación de este primer tomo, *Biografía intelectual*, el segundo, titulado *Obras de María Luisa Caturla*, ofrece una presentación centrada en la última de sus fases profesionales, en la que la autora se embarca en un proyecto historiográfico más clásico, y, sin embargo, también fuertemente original. Dicha presentación sirve de introducción al conjunto de la obra publicada de la autora, cuidadosamente transcrita y presentada por primera vez en este volumen. Este tomo, el más voluminoso de los tres, presenta, así, textos de María Luisa Caturla publicados entre 1937 y 1982, aunque incluye también algún breve texto inédito de dudosa y temprana datación. Por último, el tercer tomo, *Anexo visual y fotográfico*, propone un recorrido visual en el que se presentan una serie de imágenes, en su mayoría inéditas, que atraviesan las diferentes etapas de la vida de María Luisa Caturla. La suma de estos recorridos biográfico, textual y visual permite acceder, desde tres documentos interdependientes, a perspectivas diversas de la vida y obra de esta importante figura que, a pesar de su trabajo como teórica del Arte olvidado y de su quehacer centrado en la recuperación de figuras que habían quedado fuera de la crítica erudita y biempensante, terminó siendo ella misma objeto de un cierto olvido.

PADULA, GIULIA: *La vocación en el pensamiento de Ortega y Gasset. Una hipótesis de lectura metafísica.* Roma: Pontificia Università Urbaniana, 2024.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Università Urbaniana de Roma, dirigida por los doctores Giambattista Formica y Ardian Ndreca.

El concepto de vocación, aunque es central en el pensamiento de José Ortega y Gasset, sigue siendo objeto de interés y debate entre los intérpretes, ya que ha dejado varias cuestiones abiertas, entre las cuales una de las principales se refiere a la pregunta sobre la naturaleza y el papel que tiene dentro de la filosofía orteguiana.

La perspectiva que más a menudo se ha adoptado para investigar este concepto es la ética o antropológica. El discurso sobre la vocación tiene, sin duda, consecuencias morales; sin embargo, el propio Ortega había afirmado que no se debe confundir el *deber ser* de la moral con el de la vocación. Por lo tanto, tanto la lectura ética como la antropológica resultarán complementarias a una lectura que, en mi opinión, es, en cambio, metafísica.

Por tales razones, la pregunta que ha guiado mi investigación ha sido: *¿es posible hablar de una naturaleza metafísica de la vocación y, por lo tanto, es plausible estudiarla desde esta perspectiva?*

La naturaleza de mi tesis es histórico-interpretativa y la investigación se ha llevado a cabo a través de una lectura comparativa y casi siempre transversal de los pasajes en los que se expone el concepto. Se trata, principalmente, de los escritos que pertenecen a la fase ontológico-metafísica de los años treinta. También he hecho referencia constante a las *Meditaciones del Quijote* (1914) y a *¿Qué es filosofía?* (1929), así como a otros textos anteriores o posteriores según los temas tratados.

La metafísica es constitutiva del ser humano en general y del ser español en particular, tanto que lleva a Ortega a afirmar que el hombre mismo es Metafísica. Además, sabemos que *hacer* metafísica para Ortega significa hacerlo por una necesidad íntima y no puede reducirse, sólo, a una práctica académica: significa, antes que nada, *vivir* según una actitud metafísica, es decir, seguir ese impulso inherente al hombre que lo lleva a buscar constantemente el sentido de lo que hace y de lo que es. No se trata, por lo tanto, sólo de llevar a cabo una reflexión teórica sobre la vida, sino de buscar el fundamento originario de la “realidad radical”. Hacer metafísica, consiste, además,

según Ortega, en la búsqueda de una dirección cierta a seguir en la propia situación o circunstancia. Por eso, en primer lugar, la metafísica es “orientación radical”.

Como sabemos, el yo y la circunstancia son los elementos que componen la vida, y en la reflexión orteguiana, evoluciona la forma en que se considera la relación entre los dos términos: de una cierta concepción armónica en los primeros escritos a una relación cada vez más conflictiva. La pregunta que surge en este punto es: *¿qué es lo que une estos dos términos antagónicos?*

Para responder, me he valido de la reflexión de María Zambrano, según la cual la vocación está constituida siempre por dos aspectos: el primero es penetrar en profundidad, el segundo es manifestarse en superficie, y estos dos aspectos que parecen ser opuestos son en realidad complementarios. Cada vocación desempeñaría así un papel de mediación entre el plano profundo e íntimo del ser humano y lo que se revela en superficie en el *quehacer*, uniendo de este modo los dos planos de la realidad. He querido desarrollar esta instancia, buscando sus orígenes en el pensamiento de Ortega y llegando a la conclusión de que la vocación operaría como una mediación entre el yo y la circunstancia, convirtiéndose, así, en el papel de *co-relación*, en un principio común a ambos términos heterogéneos: yo y circunstancia –creando un vínculo de tipo metafísico.

He examinado algunos de los principales escritos en los que se presenta la vocación, adoptando una visión prospectiva con el objeto de reunir diferentes aspectos que aún no se habían captado en otros estudios. He observado, de hecho, en cada uno de los textos analizados, un rasgo emergente que constituye la vocación y pone de relieve tanto su papel de mediación como su naturaleza originaria de fundamento de la “realidad radical”. Estas perspectivas, una vez integradas entre sí, han permitido hacer patente lo que era latente en el mismo concepto de vocación, es decir, el papel de *co-relación* entre los diversos aspectos de la vida humana que remiten a un principio originario, “radical”.

Cito dos adquisiciones entre los varios textos analizados. En *¿Qué es filosofía?* (1929), Ortega se pregunta cuál es el nuevo concepto de ser, identificado luego con la “realidad radical”, gracias a una superación de las categorías del sustancialismo y de las abstracciones del idealismo. La vocación aparece como una forma determinada, concreta, personal que la vida –el nuevo ser– asume de vez en cuando. Se trata de un ser ejecutivo, dinámico, que está en continuo *fieri* y que

se va delineando gracias a la vocación. Se llega así a la afirmación, en 1930, en “¿Qué es la vida?”, de que el yo de cada uno es –en el sentido más radical de su ser– vocación. Además, emergen claramente dos aspectos: (1) la vocación es anterior a la misma vida y constituye su raíz más auténtica: precede al yo y precede a la circunstancia; se trata de un núcleo originario que no puede ser modificado y que predispone, orienta toda la vida. (2) La vocación por este motivo no puede ser elegida, en el sentido estricto del término; lo que se puede decidir es adherirse a ella y cómo hacerlo; a través, por ejemplo, de la decisión por un cierto tipo de carrera. Sin embargo, no se trata de una construcción nuestra, porque ya la encontramos dentro de nosotros y no podemos cambiarla. En la vida, que siempre se ve como cambio, lo que permanece es precisamente la vocación; de hecho, es sobre la base de ella que se deberían tomar las decisiones y llevar a cabo los cambios consecuentes.

Así, al cotejar lo que escribe Ortega en varios pasajes, es decir, “yo soy vocación”, con la primera formulación de 1914 “yo soy yo y mi circunstancia”, ha sido posible llegar a una nueva formulación: *mi vocación soy yo y mi circunstancia*.

En segundo lugar, en la terminología orteguiana hay un uso repetido de los términos “profundo”, “profundidad”; todo lo que es originario tiene, para Ortega, una colocación hacia abajo. Por tal motivo, se podría definir la de Ortega como una “metafísica de la profundidad”, aunque no propiamente una metafísica de la trascendencia. Lo que emerge es, por tanto, esta constante búsqueda de un fundamento, de lo que se oculta *más allá* de la superficie. Es, entonces, una filosofía que, aunque se mueve en el plano patente de la realidad, busca continuamente un sentido originario y latente.

Lo que es superficial no tiene menos valor; sin embargo, no es suficiente, porque encuentra su razón profunda en lo que está *más allá*. Es en esta dimensión profunda donde surge la voz de la vocación. Los pasajes analizados han puesto de manifiesto cómo la vocación es anterior a la vida misma, constituyendo así en este sentido un “principio”, utilizando una terminología tradicional. Dicho principio resulta ser originario, independiente tanto de la esfera intelectual como de la volitiva, fundando así el “ser radical”, en la terminología orteguiana, de cada persona humana, constituyendo un núcleo originario que no puede ser modificado, y que predispone y orienta toda la vida. Por otro lado, también hay un aspecto que se modifica en la circunstancia en la que uno se encuentra, en función de nuestra respuesta a ella.

De lo que resulta del estudio realizado, en particular de los pasajes en los que Ortega afirma que soy en el más radical ser de mí mismo “vocación”, se puede deducir que la vocación, el “ser radical”, requiere una orientación de tipo metafísico, es decir, entendida por el filósofo español precisamente como “radical”. Por lo tanto, el “ser radical”, escribe Ortega, necesita de una “orientación radical”. La vocación, además, según lo dicho, es lo que orienta toda la existencia; es la trayectoria que debe tomar el arquero para que la flecha llegue directa al blanco; por lo tanto, la vocación misma puede ser considerada esta “orientación radical” de la existencia de cada uno. De esta manera, la vocación y la perspectiva metafísica hallan su punto de encuentro.

En conclusión, la vocación desempeñaría un papel de mediación metafísica porque acerca los dos términos antagónicos: el yo y la circunstancia. “Mediación” (o co-relación) porque correlaciona el plano latente de la profundidad, donde reside el auténtico yo, con el plano patente, manifiesto, el del yo circunstancial, ejecutivo. Metafísica porque proviene de un lugar *más allá* –*meta*– respecto a lo manifiesto, de un fondo que no es inmediatamente conocido, pero reclama ser descubierto. La respuesta afirmativa a la vocación es capaz de “trasfigurar” el yo circunstancial, adecuando la vida a la vocación, a ese principio, a ese fundamento del que depende toda nuestra vida.