

El *horror vacui* en el marco del ensayo de integración de Ortega*

Iván Caja Hernández-Ranera

ORCID: 0000-0001-9364-9412

Resumen

Este artículo expone la problemática de la integración entre la vida y la razón en la formulación de la "razón vital" como proyecto metodológico orteguiano de superación del llamado "idealismo". Se analiza, en función del concepto de perspectiva, la relación entre los polos a integrar por Ortega y si este reconoce una distancia en la estructura de relaciones. A continuación, se analiza cómo acomete esta tarea de salvación en ensayos que desarrollan el planteamiento de *El tema de nuestro tiempo*, y, en este sentido, se pone en juego la importancia para Ortega de la figuración estimativa, concretada en lo que entiende por heroicidad, para dar expresión a una mediación entre razón y vida.

Palabras clave

Ortega y Gasset, razón, heroicidad, integración, *horror vacui*

Abstract

This article exposes the problematic of the integration between life and reason in the formulation of "vital reason" as Ortega's methodological project of overcoming so-called "idealism". It analyses, in terms of the concept of perspective, the relationship between the poles to be integrated by Ortega and whether Ortega identifies a distance between them. Then, we analyze how he undertakes this task of salvation in essays that develop the approach of *El tema de nuestro tiempo*, and, in this sense, the importance for Ortega of the estimative figuration, specified in what he understands as heroism, to give expression to a mediation between reason and life.

Keywords

Ortega y Gasset, reason, heroism, integration, *horror vacui*

Podemos comenzar haciendo alusión al sentido de *El tema de nuestro tiempo* para Ortega, que se resume en su objetivo de superar el denominado "idealismo" o racionalismo, con que refiere a una tradición de pensamiento y, más allá de eso, a un modo de vida dominante en las últimas centurias en Europa. El ensayo de superación que da título al libro viene pergeñado desde años atrás y continuará en las décadas siguientes, al cual llamará "razón vital e histórica".

Vamos a detenernos en si en el ensayo de integrar la dinamicidad de la vida en la razón se abre un espacio entre los polos a integrar o no.

* Este texto es la versión escrita de la ponencia presentada el 4 de octubre de 2023 en el marco del Congreso Internacional "*El tema de nuestro tiempo*: su recepción académica actual", celebrado en Madrid y organizado por la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón los días 3 y 4 de octubre de 2023.

Cómo citar este artículo:

Caja Hernández-Ranera, I. (2024). El "horror vacui" en el marco del ensayo de integración de Ortega. *Revista de Estudios Orteguianos*, (48), 147-158.
<https://doi.org/10.63487/reo.45>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 48. 2024
mayo-octubre



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

El sentido del *horror vacui* en la formulación de la idea de razón en Ortega

Utilizamos la expresión latina *horror vacui* subrayada por el propio Ortega en la edición francesa de 1929 de la obra de Nietzsche –uno de los filósofos cuya lectura deja mayor poso en Ortega– *La Généalogie de la Morale*, conservada en su Biblioteca: Ortega resalta en concreto el *horror vacui* de la voluntad, la cual no puede no querer, no dirigir su volición a alguna meta¹ –por ello siempre provisional. En esos términos de “horror al vacío” ya se refiere a Ortega, por otro lado, Ramiro de Maeztu –admirado amigo del madrileño y con quien entra en discusión acerca de la prevalencia de los hombres o las ideas en 1908–, en una carta al filósofo madrileño para denominar una actitud que a su juicio hay que evitar².

Analizamos la cuestión desde los ensayos de 1923, cuando aplica su comprensión de la “perspectiva” construida a lo largo de la década anterior. Más allá de la voluntad, el tema se abre sobre la propuesta de integración de Ortega en su pensamiento, método o modelo denominado *razón vital*.

Adentrándonos en la demarcación que realiza a la altura de 1923 de su particular modo de pensamiento, sobre la base de su análisis del nuevo modo de sensibilidad que exige la teoría de la relatividad de Einstein, observamos algunas de las implicaciones de que la realidad, la vida, se cifre en “perspectiva”. La relatividad, el carácter posicional implicado por que la realidad en su movimiento efectivamente sea “la que el observador percibe desde el lugar que ocupa”³, se convierte en lo absoluto; adopta validez ontológica. Ello tiene una implicación antropológica importante: el hombre –centro de las disquisiciones de Ortega en relación con su atención a las modulaciones de la vida en perspectiva; bajo el punto de vista de un ser capaz de conocimiento y de evaluación– no será ya centro del universo, sino que, ocupando un “puesto” relativo en él, se

¹ *Við.* Friedrich NIETZSCHE, *La Généalogie de la Morale*, traducción al francés de Henri Albert, 14.ª edición. París: Mercure de France, 1929, Tercer tratado, p. 513; en su traducción al castellano, *við.* Friedrich NIETZSCHE, *De la genealogía de la moral*, traducción de Jaime Aspiunza, en *Obras completas*, 4 vols., edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2010-2016, vol. IV, p. 513.

² Ramiro de MAEZTU, carta a José Ortega y Gasset, Londres, [finales de septiembre de 1908], en “Dos cartas de Ramiro de Maeztu a Ortega (1908)”, *Revista de Occidente*, n.º 65 (1986), p. 119. También recogida en “José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu. Epistolario (1908-1926). Primera parte”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 45 (2022), p. 64.

³ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “El sentido histórico de la teoría de Einstein” (1923), en *El tema de nuestro tiempo*, III, 643. Se citan las referencias a las obras de Ortega indicando el título de la obra (y año de publicación), el tomo en números romanos y las páginas en arábigos, según la edición: JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010.

emplazará en cualquier caso en un “rincón”⁴. Las figuraciones⁵ que utiliza el ser humano para conocer conforman los límites de la realidad; se descubren los límites de las cosas en tanto que se las conoce –como venía a exponer Ortega en la “Meditación preliminar” de *Meditaciones del Quijote*. Ello no le da al ser humano ningún poder especial sobre lo real; las figuraciones dan consistencia a la realidad misma, no se la imponen. Ortega defiende, en este sentido, que no *hay* un supuesto “lugar ninguno” desde el que conocer la realidad, “no hay una perspectiva absoluta”⁶. Reclama extender esta postura, pues, al resto de formas culturales; la ética y la estética⁷. Trata de establecer la normatividad del límite.

Pero Ortega aprecia la necesidad de dar un paso más en la argumentación. Siendo la figuración humanamente imprescindible, adoptar una en la que se tome a esta como tal en su limitación constituye la *crítica*; la descripción de la figuración en lo que tiene de “real”, como ideal, pero, a la vez, como provisional posicionamiento ante la realidad. El idealismo que padece el –denominado por Ortega– “racionalismo” define la figuración utópica y ucrónica de la realidad, proponiendo la necesidad del conocimiento a través de la posición como absoluta de las figuraciones creadas sobre ella, no sometidas a dicha crítica. A esto se refiere Ortega con el vulgarismo “beatería” en ensayos menos técnicos⁸. El madrileño propone, por el contrario, apoyado en la evolución de la física, “aceptar alegremente”⁹ la situación, el límite; esto es, ensayar una manera no absolutista de tratar lo absoluto: verlo como absoluto *irónicamente*, y así descubrir tras su necesidad una insuficiencia sin eliminarlo, única manera de trascenderlo. De este modo, pretende rescatar el valor de la posición racionalista: si bien por no adecuarse al dinamismo de la realidad, por pretender acceder desde un “lugar” ideal a ella esta posición le parece absurda, no por ello deja de ser “real” en la forma de *virtualidad* en que se da lo ideal.

Con el modo de pensamiento de la “razón vital” indaga más acá de aquel punto de vista sobre la posibilidad del conocimiento: desde uno en que se tome la figuración en todos los casos como *relativa*. La “ironía”, definida por el filósofo ya en *Meditaciones del Quijote*, vehicula el método, denominado después “razón vital”, por el que llegar a esta posición integral e integradora. Nos dice Ortega

⁴ *Ibid.*, III, 645.

⁵ Se entiende en el presente artículo por “figuración” la interpretación lógico-estimativa de un ser humano de su circunstancia. No nos detenemos, pues, en el contenido estructural de una interpretación en lo que tenga de necesaria, sino que nos referimos a la razón de esta necesidad: que la realidad se da precisamente al ser humano, como circunstancia, en *perspectiva*. Para atender a esta cuestión, preferimos usar “figuración” en lugar de “interpretación”.

⁶ *Ibid.*, III, 647.

⁷ *Id.* *idem*.

⁸ *Id.*, por ejemplo, José ORTEGA Y GASSET, “Un libro sobre Platón” (1926), IV, 20-21.

⁹ José ORTEGA Y GASSET, “El sentido histórico de la teoría de Einstein” (1923), en *El tema de nuestro tiempo*, III, 648.

que entre “las condiciones que la realidad nos impone”¹⁰ está la “localización” espaciotemporal. Desacredita el “racionalismo” como idealismo en cuanto cree identificar el “lugar ninguno” como el “lugar” absoluto desde el que conocer; esto es, cuya validez consista en “valer para todos”¹¹ como descripción adecuada de la realidad. Pero nótese que lo que critica es que se posicione como “lugar ninguno”, pues no hay un “lugar” tal en tanto que *lugar*; no critica que se pretenda con validez universal, pues la verdad, si bien siempre se da “para-mí”, no se aplica al *acto de* “pensamiento” por el que se busca su intuición, el cual es un “fenómeno real” cuyas “leyes son históricas”¹², sino que se aplica, objetivamente, a las *ideas* argüidas mediante dicho acto. Señala, en otro ensayo de la época: “La verdad obedece a leyes absolutas, insumisas a toda condición de tiempo y lugar”¹³. Lo que sucede, repitiendo la postura formulada en 1915, es que: “Algo es verdad para mí, cuando creo que es verdad en sí”¹⁴; la verdad se da a través de un acto de creencia, el cual se somete a crítica para fundarlo en razones, pero ello no va en menoscabo de la validez universal de la verdad, con carácter transubjetivo. Ortega entiende su comprensión como el *mínimum* posible de figuración de la realidad, por ello cree que esta postura es la más adecuada.

Nos preguntamos, sin embargo, más allá de indagar sobre su creencia en que el universo esté lleno —que para el caso daría igual que si estuviera vacío— sobre si precisamente ese “lugar ninguno” no sería, sin embargo, el único posible con validez pretendidamente universal, pues el punto de vista, localizado, es exclusivo para cada cual. El filósofo madrileño manifiesta, en este sentido, un *horror vacui*. Ataja en el ensayo comentado, sin mayor hondura, este problema por adoptar la perspectiva como real y desacreditar, en general, el “a priori” de toda “forma” a partir de la cual figurar la realidad¹⁵. La propuesta radica en lo que entiende por “creencia” y su función radical en el conocimiento, y en busca del perfilamiento de este modelo de racionalidad, se ocupará de precisar este concepto a partir de los años treinta.

Ahora bien, ante la pregunta sobre cuál es el papel de la heroicidad, no ya en la gestación y el sentido de este nuevo modo de pensamiento, sino en su demarcación frente al “idealismo”, conviene atender previamente a unas palabras del madrileño en su curso en Buenos Aires, de 1916, *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, en el cual liga de forma explícita el heroísmo a la racionalidad humana. La “heroicidad” vehicula metafóricamente la radicación en la vida de la racionalidad, la cual de este modo metafórico pretende

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Idem.*

¹² José ORTEGA Y GASSET, “El deber de la nueva generación argentina” (1924), III, 669.

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Ibid.*, III, 672.

¹⁵ *Vid.* José ORTEGA Y GASSET, “El sentido histórico de la teoría de Einstein” (1923), en *El tema de nuestro tiempo*, III, 648-651.

ser iluminada como “la más difícil tarea que cabe imaginar”¹⁶, un acto humano particularmente difícil que canaliza la dimensión de trascendencia de la vida y en el cual la persona se toma a sí misma en vilo involucrando sus distintas tendencias y sometiéndolas irónicamente a las limitaciones de su modulación en perspectiva. Debido a esta dificultad y a su necesidad para ejecutar esa acción lo más plenamente posible, la heroicidad se afianza de aquel modo irónico como “crítica”. La insuficiencia de esa crítica define propiamente para Ortega el “idealismo”: dejarse llevar por las tendencias de pensamiento, volición y sentimiento “ciegamente”¹⁷. Los actos vitales humanos para Ortega –en este punto deudor de la fenomenología– tienen una dirección y una referencia, pero, complementariamente, se incardinan como “para-mí” de manera figurativa. Esa figuración, a través de la iluminación y jerarquización estimativas ejercidas al prestar atención a algo, genera asentimiento o disasentimiento, siendo estructurada en el acto tético del “juicio”: acto de *creencia*. A través de creencias, *sobre* ellas, el ser humano vive de forma “personal”; piensa y quiere. Pues bien, ese asentimiento o adhesión se genera *automáticamente* y ha de ser sometido por ello para Ortega a la crítica de encontrar un fundamento racional en otros actos de creencia a su vez fundados hasta llegar, si cabe, a un *principio*. Lo mismo sucede en la volición, si bien en esta particularmente se vierte ese esfuerzo, y en el aspecto práctico se exige una decisión con mayor urgencia que en el teórico. El esfuerzo por someter las creencias a fundamento transubjetivo es para Ortega la “racionalidad”, y le atribuye la heroicidad porque aquella consiste en:

un terrible imperativo que nos exige no aceptar ninguna de esas creencias ciegas que en forma de hábito, de costumbre, de tradición, de deseo, componen la textura misma de nuestra psique. Toda esa vida ingenua y espontánea del espíritu tiene que ser intervenida, rota, pulverizada a fin de que dudando de la creencia ciega hallemos su razón y nazca la creencia fundada, motivada, probada¹⁸.

La definición de la heroicidad que formula en su ensayo sobre Goethe, como “liberación hacia uno mismo”, está presente especialmente en la tarea de la “razón”, la cual, complementaria y perentoria para el imperativo de llegar a ser personas –imperativo de “integridad”–, “quiere decir hacernos independientes de nosotros mismos, de nuestros hábitos y espontáneas apetencias, triunfar de nosotros mismos como seres automáticos, para renacer como obra de nuestro propio juicio”¹⁹. Este es el sentido de aquella trascendencia en la inmanencia puesta en juego pocos años más tarde en *El tema de nuestro tiempo*: “La vida

¹⁶ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* (1916), VII, 563.

¹⁷ *Ibid.*, VII, 562-563.

¹⁸ *Ibid.*, VII, 563.

¹⁹ *Idem.*

impone a todas sus actividades un imperativo de integridad, y quien diga «sí» a una de ellas tiene que afirmarlas todas”²⁰.

En función de esta definición “práctica” de la “razón”, Ortega parece no asimilarla a la “teoría”, o, más concretamente, al conocimiento teórico –según conceptos y razonamientos lógicos. Incluyendo la estimación en la figuración, la “razón vital” involucra aspectos “irracionales”. Insuficientemente demarcada por el madrileño e insuflada de heroísmo, puede aplicársele la oclusión en el culto o “beatería” de la Razón que designa lo que él mismo critica y entiende por “racionalismo”. La integración entre la vida y la razón, que exige un replanteamiento de la consistencia de la vida y de la razón, reclama a Ortega una precisión mayor sobre lo que entiende por “teoría” y lo que entiende por “intuición”. El filósofo madrileño, a la altura de 1924 nos dice que para él “razón y teoría son sinónimos”²¹; y con “razón” designa exclusivamente aquí “conocimiento teórico”. Habrá que esperar a sus “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia” (1941) para encontrar una demarcación de la teoría y del “pensamiento” en general, respecto al “conocimiento”. Es asimismo esencial atender a *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947).

De la integración a la vertebración sistemática: el problema de la heroicidad

Si la heroicidad en Ortega canaliza una integración, nos encontramos con que con esta figura se puede reducir en exceso la distancia entre los ámbitos a integrar. Por ello, con anterioridad a un análisis de su evidente complicación ética, reclamamos reparar en un aspecto esencial para comprender el *sentido* de la heroicidad en Ortega. Más precisamente, insistir en una implicación impor-

²⁰ III, 600. Un análisis actual detallado de esta idea en José Luis VILLACAÑAS, *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2023, p. 471. Villacañas señala, a este respecto: “En el fondo, la mirada de Ortega sobre la vida no es suficientemente immanente. Ortega ha proyectado sobre la vida un esquema carismático que solo halla valor en ella si la afirma de manera total, íntegra, plena; (...) en un organismo sintético (...) que se expresa de forma unitaria en todas las esferas de acción en su interconexión, en su influjo recíproco (...). Ortega todavía deberá pensar en este proyecto de impronta clasicista cuando reclame un *Goethe desde dentro*. Pero, de entrada, ahora, en 1923, imaginaba que, por fin, dejaba atrás el tiempo de la crítica, esa voluntad de separar, de distinguir, de abstraer, de fragmentar al hombre. Ahora se trataba de recoger, de unir y de aceptar. En fin, solo como un dardo dirigido contra esta autonomía de las diferentes esferas de acción propias de la cultura a medias secularizada, tiene sentido profundo la otra tesis de *El tema de nuestro tiempo*, el perspectivismo. Y por cierto, solo a través de este último concepto tiene sentido la noción de individuo circunstancial que Ortega ha querido dejarnos como alternativa al sujeto trascendental. En suma, solo desde aquí cristaliza la visión sistemática de Ortega”, *ibid.*, pp. 472-473. Vamos a ver hasta qué punto esto es así; consideramos que precisamente en ese proyecto cifra Ortega su “crítica”.

²¹ José ORTEGA Y GASSET, “Ni vitalismo ni racionalismo” (1924), III, 717.

tante de lo que esta pone en juego. Y es que, en función de la estructura radical como “para mí” de la vida, la persona, en su integridad, está complicada estructuralmente en cada posicionamiento, en cada perspectiva, incluso en el nivel de la presencia inmediata de su vida para sí. No hay manera de que algo se ofrezca en la vida humana sin que complique este mencionado posicionamiento, para Ortega²². Nos preguntamos, entonces, si su confianza en la figura de la heroicidad para caracterizar la integración y la incardinación vital del pensamiento no desemboca en el idealismo que pretende evitar.

Remontándonos a estudios pioneros respecto a la exposición de este problema, Pedro Cerezo, por ejemplo, responde afirmativamente señalando que derivaría en un “antropologismo”²³, en referencia a un análisis desde el prisma heideggeriano: en Ortega “la existencia o el hecho de la vida es determinante”²⁴. Esta se instala en un nivel que en realidad no sería el radical, al incluir un posicionamiento del ser humano como “para mí” incluso en el nivel de la presencia de la vida. Se trata, a fin de cuentas, de “metafísica”; de *antropología* metafísica, no de ontología²⁵. Claro está que, como hemos visto, para el filósofo madrileño la vida no es precisamente un “hecho”, sino “quehacer”, lo cual es clarificado entendiendo la estructura instancial que la vida revela en su radicalidad²⁶.

José Luis Molinuevo, por su parte, también responde afirmativamente. Subraya que Ortega parte de descripciones demasiado simples en cuanto esquemáticas para exponer lo que entiende por “idealismo”; por ello, no puede evitar la ambigüedad y no es radical en su crítica²⁷. Además, la consistencia de trascendencia en la estructura dual de la vida no permite la comprensión adecuada de una integración que no sea simplemente estética²⁸, y cae en la “paradoja” de necesitar pensar un fin o ideal como orientación de dicha ejecuti-

²² Recuérdese que con anterioridad a formular su pensamiento con términos técnicos originales Ortega adapta al castellano la palabra que usa Dilthey –“Erlebnis”– para describir la *posición* ejecutiva: “vivencia”, *vid.* José ORTEGA Y GASSET, “Sobre el concepto de sensación” (1913), I, 634, nota. Ortega señalaría que no lleva a cabo, sin embargo, una lectura profunda de la filosofía de Dilthey hasta la década de los treinta. Es Husserl –lector de Dilthey– en este caso la fuente.

²³ *Id.* Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 336 y “Las dimensiones de la vida humana”, en *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2011, p. 135.

²⁴ *Ibid.*, p. 136.

²⁵ *Id.* *ibid.*, p. 136; *vid.* Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*, ob. cit., p. 335.

²⁶ *Id.* Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Éthos y Lógos*, edición preparada por José Lasaga. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1996, pp. 36-48 y *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, 2.ª edición (1.ª edición de 1982). Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

²⁷ *Id.* José Luis MOLINUEVO MARTÍNEZ DE BUJO, *El idealismo de Ortega*. Madrid: Narcea, 1984, pp. 13-14 y 20.

²⁸ *Id.* *ibid.*, p. 19.

vidad en su carácter trascendente²⁹. Sin embargo, puede rastrearse la metodología de Ortega en la forma del *ensayo*; siempre trata de plasmar una figuración irónicamente operante, abierta a distintas perspectivas.

José Luis Villacañas, más recientemente, recoge y desarrolla ambas insuficiencias en su estudio diacrónico sobre Ortega, insistiendo en lo problemático de su superación por el filósofo³⁰.

Por nuestra parte, no vamos a encaminar nuestro análisis a responder a esta pregunta, sino que vamos a justificar su pertinencia y a entender su profundidad ateniéndonos a los propios textos del filósofo.

En su curso de 1929-1930 “[Vida como ejecución (el ser ejecutivo)]” constatamos un primer nivel de análisis. En tanto que la presencia se cifra como “para mí”, señala Ortega, “mi vida es de una absoluta continuidad”³¹ –“no deja intersticios y es absolutamente compacta”³². En su relatividad constitutiva, en su ejecutividad de tendencia trascendente, el aparente hiato en la vida humana no es tal –recordemos los trabajos sobre Goethe del madrileño.

Ciertamente, por otro lado, afirma –en la línea que hemos apuntado respecto a los años veinte– que la vida no es la única realidad en términos absolutos, sino que sólo puede ser interpretada como realidad única y absoluta en tanto que es presente “para mí”, es decir, en términos relativos a su presencia³³. No es la realidad suprema; su compacidad está referida a la estructura de la vida: todo aparece en *mi* vida, “para mí”³⁴. De ahí su “complejidad” o “complicación”, que configura la consistencia onto-ético-epistemológica descrita por Rodríguez Huéscar, siendo situacionalmente dispuesta en cada momento de uno u otro modo.

Ahora bien, la trascendencia de la vida que posibilita ese rechazo del absolutismo está integrada en la inmanencia de su ejecutividad, según el filósofo madrileño. En base a esa continuidad puede formular una “razón histórica” enraizada en el mismo devenir, no caótico sino dinámico, de la realidad³⁵.

En este sentido, en su curso *Principios de Metafísica según la razón vital*, de 1932-1933, señala que, como mi vida no deja intersticios por su radical ejecutividad, no hay manera de comprender cualquier cosa independientemente

²⁹ *Id. ibid.*, p. 18.

³⁰ *Id.* José Luis VILLACAÑAS, *Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 785-786, 794-795, 808-809 y, especialmente, 1115 y ss.

³¹ José ORTEGA Y GASSET, “[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]” (1929), VIII, 227.

³² *Idem.*

³³ *Id.* José ORTEGA Y GASSET, “[¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931]” (1930), VIII, 416-421.

³⁴ Especifica, por ejemplo: “llamo a nuestra vida –se entiende, la de cada cual– realidad radical no porque sea la única realidad y menos porque sea la realidad suprema, sino porque es la raíz de todas las demás”, José ORTEGA Y GASSET, “[Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen]” (1950), VI, 582.

³⁵ *Id.* José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 569.

de su actuar sobre mí ni de mi actuar con ella³⁶. Entonces la tematización como problemática de cualquier “cosa” en el marco de la vida se halla incardinada en el problematismo de esta. No cabe, para Ortega, una comprensión previa a la ejecutividad. Si algo me es cuestión lo será a partir de una determinada perspectiva. Los *poros* que se abren en dicha ejecutividad, ante los cuales nos ponemos a pensar, *no son, pues, más que modulaciones diferentes de esta*. La interpretación, en la cual se sitúa el concepto de “ser”, es estructural³⁷. La “nada” se sitúa al mismo nivel para Ortega que el “ser”; es *relativa* a dicha estructura –un agujero, “hueco o vacío”³⁸ que rellenar con el pensamiento, y sólo mediante el cual, mediante la figuración que este complica, es enunciable³⁹.

Desde un prisma sociohistórico, del mismo modo, señala el madrileño en su curso de 1933 sobre las crisis históricas que los agujeros en la estructura de nuestras creencias no conducen a otra estructura ulterior: “para que el hombre deje de creer en unas cosas, es preciso que germine ya en él la fe confusa en otras”⁴⁰. Es más, el pensamiento se ejecuta precisamente debido al humano “horror al vacío”⁴¹ complementario a la persistente tendencia figurativa que el ser humano manifiesta, sin la cual no puede *reparar en* ninguna cosa. Cualquier perspectiva tomada sobre la realidad en función de su carencia o “vacío de sentido”⁴², reclama para él una yuxtaposición con una perspectiva “intravital”⁴³ en la circunstancia, desde la cual, incluso esa carencia de sentido es relativa⁴⁴.

Que la vida no sea vivida de manera completa, hecha, para quien la vive, y que incluso a nivel histórico no cesen los cambios, no implica que no tenga una consistencia, un “sentido”, según Ortega, que radicalmente se cifra en *contar con* su dimensión de trascendencia y exige una renovación constante de la personal

³⁶ Vid. José ORTEGA Y GASSET, *Principios de Metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933* (1932), VIII, 603-606.

³⁷ Vid. *ibid.*, VIII, 605-606.

³⁸ *Ibid.*, VIII, 606.

³⁹ En su ensayo de 1947 sobre Leibniz señala que la “nada” es una figura, una metáfora, precisamente –dice– “la mayor invención humana, el triunfo de la fantasía, el concepto más esencialmente «poético»”, José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1080. Es más, señala en una nota de trabajo, en contraposición a la teoría de Heidegger: “El Ente concretísimo tras del cual vamos y que // postulamos como todo lo que se busca y presiente – rechaza más radicalmente aún la Nada y supone en nosotros un radical rechazar la «angustia ante la Nada», la «pena por la muerte» y demás debilidades, romanticismos y oscuros sentimientos”, José ORTEGA Y GASSET, “Notas de trabajo sobre Heidegger. Segunda parte”, edición de José Luis Molinuevo y Domingo Hernández, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 2 (2001), p. 26.

⁴⁰ José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo* (1947), VI, 423.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, VI, 465.

⁴³ *Ibid.*, VI, 466.

⁴⁴ En este sentido, también vid. José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1138-1140.

elección de cada acción en su marco⁴⁵. La complicación ejecutiva de la vida o la dialéctica de su estructura ejecutiva, en su inmanencia “para mí”, no se detiene. Incluso constatando la dimensión trágica de este hecho, debida a que el ser humano es preso, en este sentido concreto, de su propio hacer⁴⁶, e incluso constatando la intervención del azar o la contingencia⁴⁷ en ese dinamismo dialéctico, para Ortega no se produce una ruptura de su *continuidad*.

En su curso de 1944 sobre *La razón histórica* va a situar el problema en toda su profundidad a nivel sociohistórico. Señala: “el intelectual comienza por hacer el vacío en sí mismo para dejar que en él se aloje y manifieste la verdad”⁴⁸. Pero, en tanto que viviente, cuenta con una limitación, por la cual, esta misión o tarea, que es precisamente la que Ortega considera propia de la filosofía, es un ideal, una figura más; la figura particular del conocimiento, descrita en la lección quinta de “Principios de Metafísica según la razón vital”, de 1933-1934, y en “Apuntes sobre el pensamiento”, de 1941. Limitación que hace que el pensamiento que complica el conocimiento sea dialécticamente un proceso orientado *ad infinitum*. Esta limitación es relativa, como todas, para el filósofo madrileño, a la ejecutividad vital, sirve para que la dialéctica no cese y, en ella, la aspiración y elección de cumplir esa tarea en grado aproximado sea realimentada.

La limitación consiste en que “no basta que una opinión sea evidente y, por tanto, verdadera para que se imponga a los hombres. Éstos –señala Ortega– no suelen espontáneamente estar predispuestos, abiertos, francos a la evidencia”⁴⁹. Tanto es así que sólo a nivel individual –o, mejor dicho, personal– cabe propiamente *pensar*, mediante el “ensimismamiento”. En el plano social, debido a la solidificación de esa dimensión interpretativa, figurativa, la complicación aumenta: “El intelectual no puede en manera alguna luchar con las fuerzas formidables de pasiones, apetitos, intereses, entusiasmos ciegos, inercias que constituyen la opinión pública”⁵⁰. Esta evidencia sería decisiva, especialmente, en la trayectoria filosófica de Ortega en la década de los cuarenta.

Conclusión

Tras haber analizado los textos aducidos, nos queda sin respuesta la pregunta anteriormente formulada: si la incardinación vital del pensamiento a través de la figura de la heroicidad no lleva a Ortega a quedar preso en el *idealismo*, el cual, más allá de servirle de etiqueta para denominar el modelo de razón

⁴⁵ José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo* (1947), VI, 482.

⁴⁶ *Ibid.* José ORTEGA Y GASSET, “El hombre y su circunstancia” (1931), VIII, 508.

⁴⁷ *Ibid.* José ORTEGA Y GASSET, “La filosofía parte a la descubierta de otro mundo” (1945), IX, 715-720 y “Del optimismo en Leibniz” (1948), VI, 509-532.

⁴⁸ José ORTEGA Y GASSET, *La razón histórica. [Curso de 1944]* (1944), IX, 651.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, IX, 652.

que pretende superar, representa la solidificación acrítica del punto de vista, o, más precisamente, el ocultamiento de la consistencia dinámica de la vida bajo las figuraciones en que cristaliza.

Sin embargo, podemos comprender al menos tras estos análisis que para Ortega es ineludible atender a la figuración, a la interpretación para representar dicha dinamicidad en perspectiva integradora; en tanto que dicha figuración es, repetimos, estructural en la vida *humana* –así se mantiene en cierto modo en deuda de aquella manera de pensar “racionalista”.

Que este carácter estructural de la figuración pueda ser sintetizado en la figura de la heroicidad en Ortega responde a un *esfuerzo* propio –y que entiende como necesario, transubjetivamente– de encontrar, como hemos subrayado, el *mínimum* posible de figuración de la vida. La heroicidad, en efecto, para Ortega sintetiza su dinamismo inmanente al tiempo que su tendencia trascendente.

Para él, por tanto, el “vacío” no puede ser más que figurativamente creado, *debido a la predisposición estimativa-sentimental humana*. Así, puede comprenderse también la importancia que da al problema de la educación. Y también su implicación en la política.

La figura de la heroicidad es pertinente para el filósofo madrileño, en este sentido, porque es necesaria una figura eficaz para “atraer”, “encantar”, “seducir”⁵¹. Aquí radica el papel estratégico que confiere a la metáfora. Cita, a propósito, el ejemplo de la metáfora del “motor inmóvil” de Aristóteles⁵², a quien se remonta también la metáfora del “arquero”, con que vertebra su ética. La heroicidad –más allá de su mayor o menor eficacia para revelar su propia pertinencia y de la complicación ético-onto-epistemológica que sintetiza– es, pues, un *instrumento* necesario en el pensamiento de Ortega y, según este filósofo, para el pensamiento en general. En definitiva, como podemos apreciar, la reflexión sobre el problema planteado desemboca de nuevo en Ortega en la antropología⁵³.

El “horror al vacío” del ser humano, en resumen, no es ocultado por la heroicidad en Ortega, sino aprovechado para dinamizar el pensamiento y la moral, ligándolos en lo posible a la vida. El pensamiento de Ortega puede ser caracterizado como sistema según esta clave de interpretación; precisamente en tanto que se mantiene siempre abierto al porvenir –el modo de pensamiento que desarrolla se enraíza en el modo de vida, de acción. Este movimiento nunca puede cesar, llegar a un término, porque el ser humano no puede eludir la acción ni puede lograr nunca del todo lo que se propone. ●

Fecha de recepción: 09/10/2023

Fecha de aceptación: 15/02/2024

⁵¹ *Idem.*

⁵² *Vid. idem.* También gusta de usar la figura del “eterno-femenino” de Goethe.

⁵³ En este sentido, *vid.* José Luis VILLACAÑAS, *Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 126-127.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CEREZO GALÁN, Pedro (1984): *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- CEREZO GALÁN, Pedro (2011): "Las dimensiones de la vida humana", en *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, pp. 104-137.
- MAEZTU, Ramiro de (1986): "Dos cartas de Ramiro de Maeztu a Ortega (1908)", *Revista de Occidente*, n.º 65, pp. 115-128.
- MOLINUEVO MARTÍNEZ DE BUJO, José Luis (1984): *El idealismo de Ortega*. Madrid: Narcea.
- NIETZSCHE, Friedrich (1929): *La Généalogie de la Morale*, traducción al francés de Henri Albert, 14.ª edición. París: Mercure de France.
- NIETZSCHE, Friedrich (2010-2016): *Obras completas*, 4 vols., edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, José (2022): "José Ortega y Gasset – Ramiro de Maeztu. Epistolario (1908-1926). Primera parte", edición de Jorge Costa y Andrea Hormaechea, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 45, pp. 35-76.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio (1996): *Éthos y Lógos*, edición preparada por José Lasaga. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio (2002): *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, 2.ª edición (1.ª edición de 1982). Madrid: Biblioteca Nueva.
- VILLACAÑAS, José Luis (2023): *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid: Guillermo Escolar Editor.