

## EL NIVEL DEL RADICALISMO ORTEGUIANO

La confrontación Ortega/Heidegger

*Pedro Cerezo Galán*  
Universidad de Granada

La relación Ortega/Heidegger suele plantearse predominantemente en los términos en que la formuló Ortega. Todo se reduce a una disputa sobre la afinidad de las fórmulas respectivas y la originalidad en su acuñamiento. Sin merma de la profundidad, siempre reconocida, de los análisis heideggerianos, Ortega reclamó para sí, desde el primer momento, la «prioridad cronológica» en el tema de la existencia (*¿Qué es filosofía?*, 1929, VII, 416). El mismo se encargó de precisar, pocos años más tarde, en una nota escrupulosa y hasta irritada, el alcance de esta anticipación. «Necesito declarar –advierte– que tengo con este autor una deuda muy escasa. Apenas háy uno o dos conceptos importantes de Heidegger, que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros» (*Pidiendo un Goethe desde dentro*, 1932, IV, 403), y sigue una larga lista desde la «idea de la vida como inquietud, preocupación, inseguridad» hasta el «enfrente del yo y la circunstancia», o la «interpretación de la verdad» como «*aletheia*». Releyendo esta relación es difícil negarse a su requerimiento. Desde 1914 Ortega se ha plantado en el *plano* del «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), es decir, en el mismo orden de experiencia originaria, a cuya dilucidación se dedica *Sein und Zeit*, según expresa declaración de Heidegger<sup>1</sup>. No es extraño, pues, que las fórmulas resulten afines, de algún modo y hasta traducibles sobre la base del *Lebenswelt*. En cierto sentido el adelantamiento de Ortega resulta innegable. Y no ya en expresiones sueltas, sino –lo que es más importante– en acometer la tarea de la analítica

<sup>1</sup> *Sein und Zeit*, Niemeyer, parágrafo 11, pág. 52, en trad. castellana de José Gaos, *Ser y Tiempo*, FCE, México, 1977, pág. 64.

del «mundo de la vida», el gran tema que *Ideen* de Husserl había dejado pendiente<sup>2</sup>. Pero la influencia no sólo admite la versión cronológica al uso. Cabe también una lectura ontológica, que no afecta tanto a la originalidad cuanto a la originariedad de los planteamientos; o dicho en otros términos, al nivel de su radicalismo. Y es justamente en este nivel donde es posible replantearse la relación a una nueva luz. Ya José Gaos llamó decisivamente la atención sobre este punto en un valioso artículo *Ortega y Heidegger*. «Pero la cuestión —dice allí— es el sentido que tales filosofemas tengan en el contexto filosófico orteguiano»<sup>3</sup>, para concluir que hay diferencias fundamentales en los respectivos planteamientos. En la misma dirección vino a apuntar más tarde José Luis Abellán sin entrar en detalles<sup>4</sup>; y poco después, el admirable libro de Ciriaco Morán Arroyo exploró con algún detenimiento este asunto<sup>5</sup>, que está muy lejos, no obstante, de haber recibido un tratamiento satisfactorio. Este plano de análisis permitirá, por otra parte, establecer la distinción explícita entre la *afinidad*, en ciertos aspectos, de las *fórmulas*, y la *diferenciación*, en última instancia, en el espíritu que anima a cada filosofía.

## I. LA VIDA COMO REALIDAD RADICAL

La aparición de *Sein und Zeit* fue registrada por Ortega en referencias extremadamente elogiosas. «Vivir es encontrarse en el mundo... Heidegger, en un recentísimo y genial libro, nos ha hecho *notar* todo el enorme *significado* de esas palabras» (¿QF?, VII, 416)<sup>6</sup>. Como se ve, Ortega no oculta la profunda impresión producida por una obra, que le ha descubierto, o al menos, le ha permitido caer en la cuenta del sentido y alcance de sus propias fórmulas. Y desde luego, en *¿Qué es filosofía?*, la fenomenología de la vida alcanza una claridad y precisión, como nunca antes había tenido en Ortega. Pero si bien se observa, no es sólo una cuestión de rigor metódico, sino básicamente de nivel. Las fórmulas balbucientes de Ortega adquieren ahora

<sup>2</sup> E. Husserl, «*Ideen suz einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*», *Erstes Buch, neu hearausgegeben von Karl Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976*, paragrafo 30, pág. 61.

<sup>3</sup> José Gaos: «*Ortega y Heidegger*» en «*La Palabra y el Hombre*». México 1961, n.º 19, pág. 434.

<sup>4</sup> José Luis Abellán, «*Ortega y Gasset en la Filosofía española*», Tecnos, Madrid, 1966, pág. 122.

<sup>5</sup> Ciriaco Morón Arroyo, «*El Sistema de Ortega y Gasset*». Ed. Alcalá, Madrid, 1968, pp. 138-141.

<sup>6</sup> El subrayado no pertenece al texto.

mayor densidad y consistencia, y, sobre todo, se convierten en una tesis ontológica radical. «Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella. En ella todo lo demás es y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido» (¿QF?, VII, 405). Evidentemente no se trata sólo de la influencia de Heidegger. Hay que contar también la de N. Hartmann, como ha puesto de manifiesto Morón Arroyo. «Ortega sigue a Hartmann en el esquema general de su curso. Por vez primera usa el término realidad radical, que se explica como una traducción del término— *Ur-tatsache* de Hartmann»<sup>7</sup>. La indicación es de una extraordinaria importancia, porque señala el nivel en que se sitúa Ortega. La analítica de la vida, iniciada en las *Meditaciones del Quijote* (1914), no sólo se explicita y confirma, sino que se prueba críticamente como el *dato radical* en que se funda el nuevo nivel de la filosofía. Y sobre las «dos tradiciones», —la de Hartmann y la de Heidegger—, citadas por Morón Arroyo, es preciso situar, como su trasfondo, la presencia de Husserl, en el momento preciso en que Ortega se dispone a saldar sus cuentas con él y orientarse por otros derroteros. Husserliana es la concepción de la filosofía como «ciencia sin supuestos, (¿QF?, VIII, 335), radical y universal en su pretensión, que no responde a ninguna necesidad práctica/utilitaria, sino a la pura exigencia de la verdad, o si se quiere, a la necesidad natural de integrar lo dado en la figura de un «universo»<sup>8</sup>. Husserliana es también la factura del «problema absoluto», el cual, a diferencia del de las ciencias, —parcial y secundario—, se refiere al todo de lo real y no cuenta con ninguna garantía de su resolución. «No sólo es el problema de lo absoluto, sino que es absolutamente problema», (¿QF? VII, 321 y 319). Y husserlianos son, por último, el recurso al criterio de la evidencia y el primado de la intuición. «El radicalismo de la filosofía no le permite aceptar para sus frases otro modo de verdad que el de la total evidencia fundado en intuición adecuada. He aquí por qué era inexcusable dedicar casi entera esta lección al tema de la evidencia intuitiva, base de la filosofía más característica de nuestro tiempo» (¿QF?, VII, 356). Incluso cabe suponer con toda coherencia que el tema de la «realidad radical» venía exigido por el carácter mismo de la respuesta filosófica, en tanto que ha de ser congruente con un problema absoluto, como es propio de su radicalismo.

Como ya se ha indicado, Morón Arroyo cree que el precedente de la «realidad radical» no es otro que la *Ur-tatsache* de Hartmann, «el hecho primario» de que en el fenómeno de conocimiento son co-origenarios el sujeto y

<sup>7</sup> C. Morón Arroyo, op. cit., pág. 140.

<sup>8</sup> Cfr. otros textos de Ortega en VII, pp. 308, 310, 333, 336 y 365.

el objeto<sup>9</sup>. Sin duda, la coexistencia del yo con las cosas, en que consiste la vida humana, según Ortega, se corresponde con los dos lados imprescindibles del fenómeno primario de conocimiento. «Sin objetos no hay sujeto. El error del idealismo fue convertirse en subjetivismo, en subrayar la dependencia en que las cosas están de que yo las piense, de mi subjetividad, pero no advertir que mi subjetividad depende también de que existan objetos. El error fue el hacer que el yo se tragase el mundo, en vez de dejarlos a ambos inseparables, inmediatos y juntos, mas por lo mismo, distintos» (*¿QF?*, VIII, 402). Ciertamente el fenómeno de la vida humana es más abarcante que el del conocimiento, especializado según Hartmann, en el acto de la aprehensión, pero en todo caso es obvio que en ambos casos se parte de una correlación primaria e ineliminable, que pertenece al orden del ser<sup>10</sup>. No puede, pues, descartarse la deuda orteguiana con el tema de la *Urtatsache* de Hartmann, pero tampoco puede tomarse en exclusiva como su única fuente de inspiración. Por sorprendente que parezca, hay un antecedente explícito de estos planteamientos en el temprano texto de las *Investigaciones Psicológicas* de 1915, donde Husserl está omnipresente. Allí, en una crítica al subjetivismo, en este caso al berkeleyano, hecha desde los supuesto husserlianos de la conciencia perceptiva, stampa Ortega una frase gemela de tantas otras que aparecen en *¿Qué es filosofía?*: «Si ella (la cosa) necesita de mí, no menos he menester yo de ella... Y luego, «Conste, pues, que la inseparabilidad de subjetividad y objetividad en cuanto realidades, no implica su inseparabilidad e indistinción como fenómenos<sup>11</sup>. También para Husserl, la posición primaria, específica de la conciencia natural, de la que tiene que partir la reflexión fenomenológica, es una posición de ser, y por tanto, supone la inseparabilidad de sujeto y objeto, en cuanto realidades, y a la vez, su estricta correlación, como concluye Ortega. «No puede supeditarse el sujeto al objeto, como hace Aristóteles, ni el objeto al sujeto, como hace en parte Kant, resueltamente Fichte»<sup>12</sup>. Pues bien esta correlación, en que consiste precisamente la conciencia, resulta ser omniabarcadora y omnipresente, aun cuando sólo podamos advertirla en una actitud reflexiva. La conciencia constituye, pues, la relación ab-

<sup>9</sup> El texto de N. Hartmann, al que se refiere Morón Arroyo, dice así: «No puede discutirse seriamente que todo conocer esté unido a un sujeto cognoscente. Es algo inherente al hecho primario (*Urtatsache*) del fenómeno de conocimiento. El sujeto es condición del conocimiento, tanto como el objeto» (trad. castellana Rovira Armengol, en *Metafísica del Conocimiento*, Losada, Buenos Aires, 1957, I, cap. 2, pág. 53).

<sup>10</sup> «Toda relación de conocimiento tiene sus raíces en una relación de ser; es más aún: es una relación de ser» (Idem, I, 219).

<sup>11</sup> *Investigaciones Psicológicas*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, pp. 41 y 43. Se cita como *IPs*.

<sup>12</sup> op. cit., 80.

solita, «pues todo aquello de quien quepa decir que «lo hay», «que es» o «que existe», todo posible *quid* determinado queda incluido *ipso facto* en esa relación de conciencia, en ese *fenómeno fundamental* de dirigirse un sujeto a un objeto, o viceversa de hallarse un objeto ante un sujeto»<sup>13</sup>. Y en cuanto originario, es también el «fenómeno de los fenómenos» el fenómeno inclusivo por excelencia, «el elemento universal donde flotan todos los demás fenómenos y que penetra hasta sus últimas partículas todos los objetos reales y posibles»<sup>14</sup>. ¿Cómo no tomar estos textos de 1915 como un antecedente, claramente husserliano en su inspiración, del tema de la «realidad radical»? ¿Cómo no ver aquí una caracterización de la «realidad radical, que mas tarde en *¿QF?* se transfiere al orden de la «vida humana», casi en los mismos términos? Incluso la misma equivalencia, no exenta de ambigüedad con que se usan los términos «conciencia» (VII, 403 y 409), viene a ser una prueba indirecta del secreto hilo de continuidad entre ambos textos, —*Las Investigaciones psicológicas* y *¿Qué es Filosofía?*—, pese a la diferencia de casi quince años que media entre ellos<sup>15</sup>.

Y, sin embargo, el nivel del radicalismo orteguiano, sólo puede situarse legítimamente en esta última obra, en 1929. Y esto por dos razones:

1): porque este nivel exigía una superación formal del idealismo en la medida en que pretendía sustituirlo en un nuevo y más radical proyecto de fundamentación. Es innegable que la crítica al idealismo penetra toda la obra orteguiana, como su *leit-motiv* directivo, pero sólo a esta altura se contempla a éste en su alcance de principio ontológico, que configura la modernidad. De ahí que la crítica se centre en Descartes, tal como, por otra parte, le había ocurrido a Heidegger en *Sein und Zeit* al llevar a cabo la destrucción de la *Metafísica*<sup>16</sup>.

2): porque el nuevo nivel suponía un concepto explícitamente existencial de la vida, sin ningún residuo biologista ni psicologista, en cuanto había de jugar el papel de «*fundamentum inconcussum veritatis*», que Descartes había asignado al *cogito* en la economía de la presencia. Y en este punto la influencia de Heidegger fue decisiva, como ha señalado Morón Arroyo, porque le permitió a Ortega el «abandono de la antropología, convirtiendo la realidad inmediata, la vida en sentido existencial, en metafísica fundamental»<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> op. cit., 85.

<sup>14</sup> op. cit., 86

<sup>15</sup> Esta continuidad se hace evidente en el mantenimiento de una posición de «positivismo absoluto», que en *IPs* (1915) se le atribuye a la fenomenología (op cit., 93), mientras que en *¿QF?* (1929), la aplica Ortega a su propia posición (VII, 352).

<sup>16</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, pr. 21.

<sup>17</sup> Morón Arroyo, op. cit., 351.

No es difícil adivinar, pues, a Heidegger tras el siguiente texto de Ortega: «Soy intimidad, puesto que en mí no entra ningún ser trascendente, pero a la vez soy lugar donde aparece desnudo el mundo, lo que no soy yo, lo exótico de mí. El mundo exterior, el Cosmos, me es inmediato y, en este sentido, me es íntimo, pero él no soy yo y en este sentido me es ajeno, extraño» (¿QF?, VII, 402). Incluso la expresión «soy lugar donde aparece desnudo el mundo» puede valer como una feliz traducción o paráfrasis del «*Dasein*» heideggeriano, aunque Ortega no lo hubiera pretendido. Precisamente lo propio de la analítica existencial heideggeriana estriba en haber liquidado la interpretación cosista de la conciencia natural (su «naturalismo» en sentido peyorativo), y exponerla en su genuina función trascendental de luz del ser. Parejamente en Ortega, el tema de la vida trasciende el ámbito naturalista, —biologista— para aparecer en su significación existencial propia, como lugar de la presencia. «La conciencia <sup>18</sup> sigue siendo intimidad, pero ahora resulta íntimo e inmediato no sólo con mi subjetividad sino con mi objetividad, con el mundo que me es patente. La conciencia no es reclusión, sino al contrario es esa extrañísima realidad primaria, supuesto de toda otra, que consiste en que alguien, yo, soy yo precisamente cuando me doy cuenta de cosas, de mundo... Lejos de ser el yo lo cerrado es el ser abierto por excelencia» («¿QF?», VII, 403-4). Y más adelante, reconoce Ortega que a esta extrañísima realidad ya no se la puede interpretar con el viejo nombre de «cosa», propio de la tradición sustancialista, sino como drama, como acción, la acción de «vivir, —intimidad consigo y con las cosas» (¿QF?, VII, 408).

Morón Arroyo cree que estas «dos tradiciones» de que vive *¿Qué es Filosofía?* son «antagónicas»: «empieza por el problema del conocimiento y quiere descubrir la vida. Ahora bien, no hay paso especulativamente justificable. Si se empieza por el conocimiento, se empieza ya por una abstracción de la existencia y ya no se puede encontrar a ésta si no es postulándola o afirmándola sin razón. En cambio, si se empieza por la existencia, el conocimiento forma un ingrediente esencial de ella» <sup>19</sup>. Sí. Ciertamente, los enfoques criticista y existencial no son superponibles. Es verdad que Hartmann, como se ha indicado, retrotrae el problema gnoseológico del conocimiento al orden ontológico, en que tiene sus raíces, y con ello regana la dimensión metafísica de la «conciencia natural» pero esto no implica de suyo una metafísica de la vida, al modo de Ortega. Inversamente, la analítica existencial de Heidegger se circunscribe al fenómeno de la existencia como ser-en-el-

<sup>18</sup> Repárese en la ambigüedad conciencia/vida, en 1929, (¿QF?, VII, 403 y 409).

<sup>19</sup> Morón Arroyo, op. cit., 140.

mundo, a partir del cual, y sólo de forma derivada, puede alcanzarse el fenómeno de conocimiento. Puede decirse, en consecuencia, que los trayectos de Hartmann y Heidegger son de signo inverso, aún cuando se crucen en su recorrido. Y en este cruce, en esta convergencia instantánea de dos direcciones diferentes —la reconquista del tema metafísico en N. Hartmann más allá de la gnoseología, y la destrucción de la metafísica tradicional cavándole un nuevo fundamento, en Heidegger— se situó precisamente Ortega en ¿QF?, sobre la base, —hay que recordarlo de nuevo— del *Lebenswelt* de Husserl, donde la conciencia es también vida natural en su relación intencional/ejecutiva con el mundo. Quizá, por otra parte, sea ésta la razón última de la posición específica orteguiana, convirtiendo la analítica de la vida en una nueva tesis metafísica.

En todo caso, creo que Ortega fue consciente de esta dificultad. De ahí que en *Unas lecciones de Metafísica* (1932)<sup>20</sup>, de clarísima influencia heideggeriana, intente la segunda vía, esto es, una derivación metódica de la cuestión ontológica y la gnoseológica, a partir del fenómeno originario de la vida humana. Ortega comienza ahora con una *fenomenología* de la vida con carácter «introdutorio» («hasta aquí todo ha sido preparación y nada más»— LM, 136) a la dilucidación de su «radicalidad», lo que de nuevo en consonancia con ¿QF?, se establece en una superación del idealismo.

La influencia de Heidegger sobre Ortega está suficientemente comprobada en *Unas Lecciones de Metafísica* (1932-3), como el primer escrito en el que Ortega ya no se limita a una referencia de urgencias a «SZ» ni a una mera utilización de ciertas categorías existenciales, sino donde busca, bajo su estímulo, la reorganización de sus propios planteamientos. Dudo mucho que Ortega se propusiera aquí una confrontación con Heidegger enmendándole la plana, e intentando sacar su proyecto del *impasse* en que había caído. Creo que Ortega, en este caso, no hubiera dejado pasar una ocasión tan excepcional para explicitar su propósito y conseguir una fuerte demarcación frente a Heidegger, a quien, por otra parte, sigue en la estructura fundamental de estas *Lecciones*. Por lo demás, resulta impensable, a mi juicio, esta confrontación sin haber analizado Ortega la situación del *impasse* heideggeriano y las razones de la quiebra de su proyecto, porque sólo de este análisis podía esperarse una corrección de su rumbo. Mas plausible me parece la hipótesis —sobre la base de un doble motivo en su obra: el fenomenológico de la vida humana y el ontológico de la *realidad radical*— de que Ortega intentase desarrollar la

---

<sup>20</sup> Ortega y Gasset, *Unas Lecciones de Metafísica* (1932-3), Alianza Editorial, Madrid, 1981. Se cita como LM.

obra incompleta de Heidegger en la dirección de una metafísica de la vida, en la creencia de que ésta era la intención genuina de su autor.<sup>21</sup> Me inclino a pensar, sin embargo, que la existencia de este doble motivo es fruto de la doble herencia –hartmaniana y heideggeriana– en LM, y que, en todo caso, prueba que Ortega leyó la «analítica existencial» de Heidegger en un sentido metafísico. Fue esta lectura, por tanto, la que le llevó a afrontar de nuevo el problema ontológico, que él venía tratando por cuenta propia desde 1924, según su declaración, sin que hubiera encontrado hasta este momento una respuesta satisfactoria. Ortega entendió que éste era también el propósito de Heidegger, aunque no le hubiera dado cumplimiento en SZ y buscó, en consecuencia, un nexo entre la «analítica existencial» y la «filosofía primera», asimilando la una a la otra, en la creencia de que ésta había sido la intención de Heidegger en su obra.<sup>22</sup> En definitiva, a la luz de Heidegger, Ortega profundiza y reelabora su analítica de la vida y reorganiza su pensamiento en un nivel metafísico, salvándolo de las ambigüedades psicologistas y antropologistas, en que había abundado en los años anteriores.

La presencia de Heidegger es tan intensa que trasciende a los temas concretos, pese a la multiplicidad de registros temáticos en que se acusa su huella, para afectar al mismo diseño de la obra. Ortega nos presenta la unidad estructural de tres temáticas: 1): la interpretación de la vida como realidad radical; 2): la justificación y fundamentación de la metafísica y 3): la reformulación de la cuestión ontológica. La razón de esta unidad radica en el carácter problemático y abierto de la vida humana. «Todas nuestras ocupaciones –precisa Ortega– suponen y nacen de una ocupación esencial: ocuparse del propio ser. Mas nuestro ser consiste por lo pronto en tener que estar en la circunstancia. De ahí que la ocupación con nuestro ser, el hacernos cuestión de él, lleva consigo el hacernos cuestión de lo que nos rodea y envuelve» (LM, 122). No se puede dudar de la inspiración heideggeriana de este pasaje. Su

<sup>21</sup> Agradezco al Prof. Tomás Calvo, Catedrático de la Metafísica de la Universidad de Granada, haber podido debatir con él ampliamente estas hipótesis, en un seminario conjunto sobre Ortega en el curso 82-83. Le concedo de buen grado que Ortega no se limitó en *Unas Lecciones de Metafísica* a una introducción escolar a *Sein und Zeit*, al uso académico y dirigida a sus alumnos, sino que desarrolló, con ocasión del estímulo/Heidegger, su propio planteamiento. Se produjo así una típica circularidad característica de los hechos culturales: Ortega leyó a Heidegger, como no podía ser menos, desde su preocupación por el problema ontológico, que le venía ocupando desde 1924, pero a su vez, esta lectura le hizo profundizar en la analítica de la vida y reformular la cuestión ontológica con nuevo rigor.

<sup>22</sup> Se aproxima bastante a la mía la opinión de J. Gaos: «*Ser y Tiempo* –escribe– habría hecho ver ésta (la filosofía de *Meditaciones*) retrospectivamente bajo el punto de vista de sus posibilidades ontológicas o de la filosofía prima. La dirección hacia ésta sería aquella cuya antelación a Heidegger más la costaría probar a Ortega» (art. cit., 438).



concordancia con el párrafo 4 de «*Sein und Zeit*» es sorprendente. Porque al *Dasein*, —piensa Heidegger— en su ser *le va* su ser, esto es, porque es existencia, le es inherente una «relación de ser» (*Bezug zu sein*) como «comprensión del ser» (*Seinsverständnis*). Y más adelante. «Al *Dasein* le es esencialmente inherente esto: ser en el mundo. La comprensión del ser que es inherente al *Dasein* concierne con igual originalidad, por ende, al comprender lo que se llama un mundo y al comprender el ser de las cosas que resultan accesibles dentro del mundo»<sup>23</sup>. En esta preeminencia óntico/ontológica se fundamenta para Heidegger, «la posibilidad de todas las ontologías». «En definitiva, en tanto que tarea de ser, es el *Dasein* cuestión por el ser, y de ahí le viene su destino metafísico». O, dicho ahora en términos orteguianos, «el hacer metafísico es un ingrediente ineludible de la vida humana; más aún, que es lo que el hombre está haciendo siempre y que todos sus demás quehaceres son decantaciones y precipitaciones de aquél» (LM, 123-4).

Por lo que respecta a la primera temática, —la vida como realidad radical—, Ortega la introduce con un análisis fenomenológico acerca de su carácter de fenómeno *originario* y *omnicomprensivo*. Como ya advertí, la problemática que aquí se ventila no es otra que la del *fundamento*, en el sentido trascendental de la expresión. De ahí que se trate de un dato, que se *impon*e como inmediatamente cierto y que se *presupone* como condición de posibilidad de los demás. Esta era la doble condición que Descartes había reconocido al «*cogito*». Y de lo que ahora se trata es de transferir ese plano al más elemental y prerreflexivo de la vida. Explícitamente se ha referido Ortega a un «cartesianismo de la vida no de la *cogitatio*» en *Historia como sistema* (VI, 49), y a una *Aufhebung* de la tesis cartesiana. —«Hay que tragarse lo que se va a superar, llevar dentro de nosotros precisamente lo que queremos abandonar». (¿QF?, VII, 369-70)—, lo que sitúa a su proyecto en continuidad vertical o de profundización con respecto al *cogito* cartesiano, como una alternativa que, a la vez que lo supera, pretende suplantarlo en su tarea de fundamentación<sup>24</sup>. Se explica así, por otra parte, que Ortega no se contente con la descripción fenomenológica y exija, para la confirmación crítica de la tesis, una

<sup>23</sup> «*Sein und Zeit*», pr. 4, op. cit., 13; trad. cast., 23.

<sup>24</sup> Discrepo, en cambio, en este punto de Morón Arroyo, quien supone que Ortega se encuentra en continuidad vertical con el proyecto de Hermann Cohen: «organización del mundo en torno a un contenido primario y modelo; la gran revolución de Ortega consiste en que considera la vida como ese objeto primario al cual hay que referir todos los demás, y el conocimiento de la vida como la ciencia primera, mientras Cohen ponía la física matemática» (Cfr. *El sistema de Ortega y Gasset*, op. cit., 111). Creo, que el corte con el trascendentalismo neokantiano, se había llevado a cabo con la recepción de la Fenomenología, y en todo caso, es de ésta, y no del neokantismo, de la que recibe Ortega su pretensión fundamentalista.

superación explícita del idealismo (LM, 136). Ya me he ocupado de este segundo punto en otro lugar <sup>25</sup>; lo que me obliga a poner ahora el énfasis en el análisis fenomenológico.

A diferencia de Descartes, la pregunta misma no se desplaza en virtud de una evidencia de signo opuesto, sino que ahora, siguiendo a Heidegger, se eleva el preguntar mismo al rango de una determinación del propio ser <sup>26</sup>. Porque la vida humana es constitutivamente problema de sí, como se acaba de indicar, en ella se encierra la condición de posibilidad de toda pregunta. Todo otro problema lo será siempre *en y para* la vida, aparecera *en* la vida, en su inexcusable tener que habérselas consigo <sup>26 bis</sup>. El tener un problema o el encontrarse con un problema no es un simple andar perdido, sino un sentirse perdido, y hasta saberse perdido, y de ahí que la resolución equivalga siempre, en mayor o menor medida, a una reorientación. Pero ni lo uno ni lo otro sería posible, si la vida no fuera de suyo, en su constitutiva referencia a lo otro de sí, a lo extraño, un radical sentirse perdido, estar desorientado, y por lo mismo, una necesidad apremiante de orientación (LM, 26 y 30). Y otro tanto puede decirse de cualquier *presencia* o noticia de *algo*, que supone inevitablemente el *hacérseme* presente o el estar presente yo en ella desde la *cer-*

<sup>25</sup> Esta profundización del proyecto cartesiano en la dirección del mundo de la vida, marca otra diferencia esencial entre Ortega y Heidegger, cuya destrucción del cartesianismo no guarda ninguna continuidad, ni siquiera vertical, con su proyecto cartesiano. Mientras que Descartes convierte el ser en una *tesis*, —la del *cogito*—, Heidegger se opone, en atención a la «diferencia ontológica» a cualquier *tesis* del ser, que lo reduciría a lo entitativo, siendo el ser la condición trascendental de la apertura al ente en cuanto tal.

<sup>26</sup> Cfr. mi libro «*La Voluntad de Aventura*» (Aproximaciones críticas al pensamiento de Ortega y Gasset). Ariel, Barcelona, 1984, cap. 5.º, la superación del idealismo.

<sup>26 bis</sup> El Prof. Aurelio Pérez Fustegueras de la Universidad de Granada hizo notar en el seminario conjunto ya mencionado, la existencia de dos lenguajes epistemológicos en «*Unas Lecciones de Metafísica*», que funcionan a niveles distintos y sin conexión interna: un lenguaje científico/pragmatista, que se mueve en un nivel concreto de análisis de situaciones aporéticas, a las que es preciso buscarles una solución práctica, mediada por la teoría científica, y otro lenguaje metafísico, referente al problema de la vida en cuanto tal, cuya resolución estaría al nivel de la metafísica. El hiato entre ambos lenguajes, irreconciliables en sus presupuestos, probaría la existencia de una fractura entre ciencia y metafísica en la obra de Ortega. En buena medida lleva razón, pues no parece correcto pasar de problemas *concretos* de la vida cotidiana a la vida en cuanto *problema ontológico*. Tal vez Ortega, siguiendo la práctica fenomenológica, intentó captar el problema de la vida en los casos singulares y concretos, pero deberían haber sido ejemplificaciones adecuadas del problema existencial de la desorientación en el mundo, bien perceptible en ciertas situaciones aporéticas, y de ningún modo, ejemplos baladíes, de índole técnico, tomados del mundo de la preocupación cotidiana. Ortega sabía muy bien, como prueba en *¿«Qué es Filosofía»?* la diferencia cualitativa entre un problema científico y otro filosófico, que implicara esta, una diferencia del mismo género en las respectivas soluciones. Creo que ejemplos tomados de la literatura hubieran sido más apropiados al propósito orteguiano, e igualmente útiles para obtener de ellos, una intuición de la esencial a poreticidad de la vida humana.

*tidumbre* originaria del *sentirme* vivir. De aquí la inmediatez del fenómeno y su condición de venirme *impuesto* necesariamente. «Todo vivir –escribe Ortega– es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo; donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial alguna, sino que es esa sorprendente *presencia* que su vida tiene para cada cual» (LM, 36). Y es que aquí la inmediatez no tiene la forma reflexiva de la autoconciencia cartesiana, no es propiamente «conocimiento de sí», sino experiencia de un acto en la ejecutividad de su ser. «La vida no es un misterio –precisa Ortega– sino todo lo contrario: es lo patente, lo mas patente que existe– y de puro serlo, de puro ser transparente nos cuesta trabajo reparar en ella. La mirada se nos va más allá, hacia sabidurías problemáticas y nos es un esfuerzo detenerla sobre estas inmediatas evidencias (¿QF?, VII, 424)<sup>27</sup>. El carácter de *imposición* de este dato se recoge en ciertas expresiones, tales como «me es dada mi vida» (¿QF?, VII, 404), «mi vida no es mía, sino que yo soy de ella» (LM, 161), etc, en las que Ortega acierta a indicarnos la necesidad y forzosidad de esta presencia, que es anterior a toda elección y reflexión. Ya Heidegger había llamado la atención sobre el hecho de que el *Dasein* cuenta siempre o está siempre en una «pre-comprensión» (*Vorverstandnis*) del ser, en cuanto es tarea de sí mismo. El problema hemenéutico consiste precisamente en elevar este saber de «término medio», atemático, a una conciencia explícita: Ortega no piensa de otro modo. Es preciso detenerse en el fenómeno de la vida, reparar en él, liberarlo de falsas interpretaciones porque de puro contar con él no lo advertimos.<sup>28</sup> Tampoco se trata de una simple experiencia. La analítica de la vida se propone la descripción de aquellas estructuras de comportamiento, que cada cual puede verificar por sí mismo en su cotidiano vivir. Marcan éstas los «lugares vacíos» de una expresión, que cada uno tiene que rellenar a cuenta de sus propias vivencias.

Ahora bien, este dato radical lo es también en cuanto incluye a todos los demás. «De ahí que esa realidad tan desatendida científicamente –concluye Ortega– tiene con toda evidencia la pavorosa, tremenda condición de que ella encierra para cada uno *todo*, todas las demás realidades, incluso la realidad ciencia y la realidad religión, ya que ciencia y religión no son más que dos cosas entre las innumerables que un hombre hace en su vida» (LM, 33-34).

<sup>27</sup> Véase también VII, 413 y LM, 154-5.

<sup>28</sup> En este sentido –escribe Ortega–, pero sólo en éste vale mi fórmula: la vida es evidente; se entiende, en potencia. Con más rigor diríamos: mi vida y todo en ella me es pre-evidente, me consta o cuento con ello, en forma tal que me es siempre posible convertir este «contar con» en un efectivo «reparar», en efectiva evidencia. Lo mismo podríamos decir que la vida es pre-consciente o que es pre-sabida. Por eso luego, el efectivo saberla es un «caer en ello», un encontrar lo que ya teníamos, pero lo «teníamos cubierto» (LM, 51-52). Comparese con *Sobre la Razón Histórica* (1940-1944), Alianza Editorial, Madrid, 1980; pp 199-200.

Todo, pues, se me hace presente en esta presencia. Al igual que no puede haber una *cogitatio* que no presuponga un *ego cogito*, es decir el principio de la unidad de la conciencia, tampoco cabe una vivencia sin sujeto, sin un «*si mismo*» como su condición de posibilidad. Todo pues, en cuento vivido, pertenece a una experiencia originaria, y remite a un sujeto, que no es ya el *yo pienso* sino el yo ejecutivo y viviente. Todo hacer o padecer es experimentable en mi originario tener que hacerme o quehacer. Por tanto, no puedo entregarme a ninguna evidencia, interesarme por ningún problema, ocuparme con ninguna cosa, sin que en todo esto se com-ponga necesariamente como su pre-supuesto, la condición de mi propio ser como pre-ocupación. Esta inclusión es fenomenológica. Se trata del «ámbito donde todo lo demás se da—donde lo hay o lo hallo—» (LM, 136, 49, VII, 101), el lugar donde «aparece» (HS, 1935, VI, 13) o adviene a presencia. Si se la quiere llamar «ontológica» será en el expreso sentido heideggeriano de aportar el «logos» (=sentido) de todo ente, es decir, de constituir el hogar de la verdad. Y ésta es también la tesis de Ortega. La radicalidad no tiene aquí un valor metafísico *sensu stricto*, al modo tradicional. No se refiere a un *primun ens*, sino a una *prima veritas* o bien, es tan sólo realidad *radical* en cuanto juega como *fundamento* del *sentido* de las cosas. Como asegura Ortega, «es la verdad raíz, y, por tanto, tendrá que ser radical. Radical en cuanto a la universalidad de su contenido; y radical en cuanto a la suficiencia independiente de su verdad» (LM, 143). Como se ve, el ámbito omniabarcante de la conciencia se ha trasladado al nivel más primario y prerreflexivo de la vida, la intencionalidad ejecutiva, carnal o existencial, como se prefiera, de mi ser en el mundo. Tampoco este «ser-en» tiene un carácter locativo o inhesivo, sino intencional, como había señalado Heidegger (SZ, pr. 12) y recoge al pie de la letra Ortega: «Estar-en; empleado como concepto expresivo de la realidad primaria que es nuestra vida, significa simplemente habérselas con esto o lo otro, usar de, manejar, servirse de» (LM, 113). Es tan sólo «inteligible como metáfora de «ser en lo otro» (LM, 71), y, por tanto, del estar abierto al mundo, o más precisamente, de estar abriendo o constituyendo con la circunstancia un mundo. Porque «mundo» tampoco tiene el sentido realista y metafísico clásico, sino el de correlato intencional de la vida, su horizonte de sentido, y según precisa Ortega, debe ser tomado «como interpretación de la circunstancia, como sistema de nuestras convicciones» (LM, 130). Por vez primera el lenguaje de Ortega se estabiliza. Es verdad que tanto en *¿QF?* como en «LM» abundan los pasajes donde circunstancia y mundo valen como sinónimos en la acepción ordinaria de cuanto hallo en mi derredor, pero el análisis fenomenológico puede distinguir ya entre el nudo ser de la circunstancia y la recepción de sentido que ésta cobra cuando aparece en un mundo o como mundo, es decir, dentro

de un sistema de significación<sup>29</sup>. La distinción más rotunda la encontramos en «*En torno a Galileo*» (1933), donde ambos términos están usados en su significación fenomenológica estricta. «Vivir –escribe Ortega– es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida. Siempre, irremisiblemente, en cada instante, nos hallamos con determinadas convicciones radicales sobre lo que son las cosas, y nosotros entre ellas: esta articulación de convicciones últimas hace de nuestra circunstancia caótica la unidad de un mundo o universo» (V, 24). Circunstancia es, pues, todo lo que de inmediato me rodea como otro que yo, lo que me envuelve y me solicita, lo que me afecta de diverso modo, la situación real y efectiva en la que me encuentro, y que es siempre para mí, conjuntamente, un cerco de posibilidad e imposibilidad. Mundo mienta, por el contrario, el aspecto de *forma* estructural y de *sentido* que adquiere la circunstancia en el enfrente con un yo. Pero el radicalismo orteguiano no es sólo formal o estructural, –en tanto que establece, frente a Descartes, un nuevo nivel de radicalidad–, sino también semántico, pues supone una profundización en sentido existencial de las categorías de la vida. Este fue el efecto inmediato de la influencia de Heidegger. Son los mismos términos orteguianos los que adquieren un nuevo nivel significativo. Así, por ejemplo, el *problema* de la vida recibe una nueva determinación: todavía en «*Meditaciones del Quijote*», la expresión guardaba aún connotaciones neokantianas<sup>30</sup> y sobre todo, una significación referida al «mundo de la vida»; el problema consistía en la inseguridad de la vida natural, por su espontaneidad e inmediatez, antes de ser confirmada por la reflexión o la mediación cultural. Ahora, en cambio, el problema de la vida radica en su carácter ontológicamente abierto, en cuanto *quehacer*, y sin embargo, obturado en su raíz, como en un «punto ciego», por donde se inserta en una situación real, fácilmente condicionada, a la que no puede renunciar ni reasumir íntegramente.

Dentro de esta estabilización del lenguaje alcanza, también ahora por vez primera, una significación precisa, el lema orteguiano de «yo soy yo y mi circunstancia». En *Meditaciones del Quijote* la frase se refería a la conciencia ejecutiva, en su actitud natural de versión o tensión intencional hacia las cosas del mundo, en el sentido husserliano; y, a la vez, hacía aparecer un yo concreto, personal en cuanto identificable en y por sus circunstancias, y por

<sup>29</sup> «Eso, construir mundo con la circunstancia, es la vida humana. El Mundo, el Universo, no le es dado al hombre: la es dada la circunstancia con su innumerable contenido» (LM, 124). También Heidegger distingue entre *das bloss Seiendes*, –el mero ente– y el *Sein des Seienden*, donde *Sein* equivale a *Sinn* o sentido.

<sup>30</sup> Cfr. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánica*, Gredos, Madrid, 1979, pp., 310-311 y José Gaos. *Ortega y Heidegger*, art. cit., 426 y 438 quienes sostienen la persistencia del neokantismo en *Meditaciones*, tesis que no comparto.

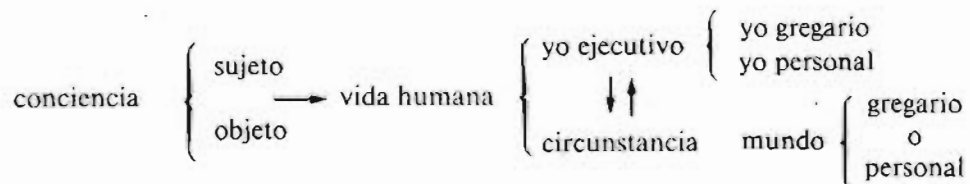
tanto, ligado a su aquí y su ahora, frente a las abstracciones del yo trascendental o del yo cultural del neokantismo. Ahora, al conquistarse el nuevo nivel en la superación del idealismo, la expresión adquiere su propio nivel semántico, como el *revés* del «*cogito*» cartesiano. «Lejos de ser el yo lo cerrado, es el ser abierto por excelencia» –había escrito Ortega frente a Descartes (¿QF?7, VII, 403-4). Obviamente, esta apertura no es a un mundo de significaciones, sino al ser y en el ser, esto es, a la realidad inmediata y circundante, en la que siempre me encuentro. Y el sujeto de esta apertura no es tampoco un «yo», ni en el sentido fenomenológico ni en el personal, sino la «vida» como fenómeno originario. «Lo que me es dado es... «mi vida» –precisa Ortega– no mi yo solo, no mi conciencia hermética, estas cosas son ya interpretaciones, la interpretación idealista. Me es dada «mi vida» y mi vida es ante todo un hallarme yo en el mundo» (¿QF?, VII, 404). Pero si el «yo» idealista es ya una interpretación, del «yo» personal puede decirse que es una creación; que no está dado, como la vida, sino que es precisamente lo que ha de ser inventado, en la propia vida, como la respuesta peculiar a las circunstancias. La invención del «yo personal» es, pues, solidaria de la constitución de un «mundo»; incluso el yo personal es sólo definible en términos de «mundanidad», así como, recíprocamente, el mundo o es de un yo gregario o de un yo personal. El lema orteguiano se refiere, pues, a la *vida*; formula la tesis de la «realidad radical», es decir, del ámbito de la presencia, donde transcurre el diálogo del yo y la circunstancia, transformándose en «mundo». Realidad radical y también realidad integral y absoluta, como se la caracteriza en *Unas Lecciones de Metafísica*. La advertencia de Ortega a este respecto es muy ilustrativa. «Yo espero que a estas alturas ninguno de ustedes confunda ya esa realidad que cada cual llama su vida con su yo. Yo no soy más que un ingrediente de mi vida: el otro es la circunstancia o mundo<sup>31</sup>. Mi vida, pues, contiene ambos dentro de sí, pero ella es una realidad distinta de (ambos). Yo vivo y al vivir estoy en la circunstancia, la cual no soy yo. La realidad de mi yo es pues secundaria a la realidad integral que es mi vida; encuentro aquélla, –la de mi yo– en ésta, en la realidad vital. Yo y la circunstancia formamos parte de mi vida» (LM, 78). La vida es, pues, la relación primaria, omniabarcadora del yo y la circunstancia, al modo como la «conciencia» encerraba dentro de sí o era, más bien la correlación intencional sujeto/objeto; sólo que ahora, esta correlación de conciencia se ha trocado en la «coexistencia» dra-

<sup>31</sup> Aquí de nuevo aparece circunstancia/mundo, posibilitada en este caso porque ambos son el polo antagonista del yo, ya sea como su condición limitante (circunstancia=disposición de las cosas en mi alrededor) o ya sea como el producto intencional de su actividad (mundo).

mática del yo efectivo con la circunstancia/situación. En este drama y sólo en él emerge el yo personal y su mundo correspondiente <sup>32</sup>.

Sería prolijo apurar todas las huellas de Heidegger en los escritos orteguianos de madurez. Ortega no duda incluso en aceptar la misma terminología heideggeriana. La decisión de ser, propia de la vida, se toma como «preocupación», –la versión orteguiana de la *Sorge* de Heidegger. «Vida es preocupación y lo es no sólo en los momentos difíciles, sino que lo es siempre y, en esencia, no es más que eso: preocuparse. En cada instante tenemos que decidir lo que vamos a hacer en el siguiente, lo que va a ocupar nuestra vida. Es, pues, ocuparse por anticipado, es pre-ocuparse» (¿QF?, VII, 436 y LM, 20 y 93). La fina sensibilidad lingüística de Ortega acierta con una expresión que recoge conjuntamente el doble aspecto de una libertad finita, comprometida, y de una temporalidad abierta hacia el futuro, siempre pendiente de consumación. Una simple enumeración de temas basta para advertir el volumen de la presencia heideggeriana en estas *Lecciones*; la mieidad (*Jemeinigkeit*) –la vida es siempre la de cada cual, como traduce Ortega–, los existenciales de derelicción (*Geworfenheit*) y anticipación (*Entwurf*), la tensión entre el *Man* y el *Selbst*, la dialéctica de libertad y fatalidad, constitutiva del destino, la primacía del futuro, etc., muestran a las claras que la fenomenología orteguiana de la vida es tributaria en gran medida de la analítica existencial de SZ. A partir de 1929, las tesis de Ortega se hacen más precisas y rigurosas, se perfilan y acendran, a la vez; se estabilizan, en suma, en un nivel determina-

<sup>32</sup> La interpretación que propongo a partir de LM difiere notablemente de la formulada por Marías, inspirándose en el texto de *Meditaciones del Quijote* (O. C., I, 319 y 322) Marías, apoyándose en la frase de Ortega, «la circunstancia, la otra mitad de mi persona», toma el primer yo de la fórmula por el yo personal, que incluiría dentro de sí el yo dinámico con su enfrente con la circunstancia («Ortega I, *Circunstancia y Vocación*» op. cit., 385). Creo que esta interpretación no se compadece con los textos más explícitos y elaborados de Ortega en LM, lo cual hace pensar que la fórmula orteguiana en MD, aún cuando susceptible de una interpretación madura ulterior, había sido pensada desde otros supuestos, y con otra intención, a fin de establecer una filosofía del yo personal de signo intramundano, contrapuesta a la de Miguel de Unamuno en el «*Sentimiento trágico de la vida*». En todo caso, el plano propiamente existencial de la fórmula no se hace patente hasta «LM». Un cuadro sinóptico permite organizar los distintos significados:



Véanse los textos orteguianos de ¿QF? (VII, 416) LM (78, 124, 126 y 160). En torno a Galileo (ETG) (V, 24).

do, al tomar conciencia de la vida como realidad radical, aunque –preciso es reconocerlo– con una inflexión que era ajena a la pretensión de fondo de Heidegger, pues mientras Ortega interpreta las categorías existencias desde «el mundo de la vida», como lugar de su radicalismo, Heidegger parece haberlas pensado y diseñado en *función* del ser, como formas de su apertura.<sup>33</sup>

## II. LA JUSTIFICACION VITAL DE LA FILOSOFIA

Pero esto exigía obviamente una reforma, también radical, de la idea de ser y de la misma filosofía (¿QF?, VII, 394 y 408). En lo que respecta a la filosofía, como toda reforma, la orteguiana es tanto una *superación* de la metafísica, en una dirección muy afín a la propuesta en SZ por Heidegger, como una *reformulación* de su proyecto. En el umbral mismo de LM se enuncia la reforma en unos términos que recuerdan casi literalmente la *Ueberwindung* heideggeriana. «Mal puedo averiguar lo que las cosas son –declara Ortega– si antes no sé lo que el ser es. Si no sé lo que él mismo es, ¿cómo voy a poder saber cuál es el de las cosas? Tenemos, pues, que las dos ideas recíprocas –el ser y el saber o conocer– quedaron siempre a la espalda de la Metafísica o Filosofía» (LM, 28). El preguntar orteguiano se aguza e intensifica, perforando la tradición de Occidente, tanto la griega como la moderna, hacia un estrato más fundamental; se vuelve hacia aquello que la metafísica había dejado sin pensar, por una atención exclusiva a los entes. «Se preguntaba –continúa Ortega– ¿qué son las cosas?, pero no se preguntaba: ¿qué es el ser? Esto lo daba por supuesto, no se hacía cuestión de ello, lo dejaba a su espalda» (LM, 28-9). Es, por otra parte, un preguntar más integral, porque en la cuestión del ser, se retrotraen todas las preguntas filosóficas, más allá de las disciplinas particulares heredadas de la tradición, a su último fundamento. La metafísica occidental había venido siendo o una teoría de la sustancia o una teoría de la conciencia, o ambas cosas *per confusionem*. Pero la nueva realidad radical no se ajusta a estos patrones: no es «ser sustante» pero tampoco es «ser subjetivo» (¿QF?, VII, 422), las dos grandes tesis ontológicas de la metafísica de Occidente. La primera es la tesis realista, formulada desde la actitud natural de la conciencia, que erige el modelo de la sustancia, –ser idéntico y permanente–, de acuñación griega, como constitutivo de lo real. La segunda, por el contrario, es la tesis idealista, de inspiración cristiana, fundada en el modelo de la autonomía y libertad del espíritu (¿QF?, lección octava). La superación de

<sup>33</sup> Este diseño de las categorías existenciales de *Sein und Zeit* se percibe claramente en la reelaboración de las mismas, propuesta por Heidegger en *Was ist Metaphysik*.



la metafísica obliga a desechar los términos de la alternativa naturalismo/espiritualismo con sus versiones gnoseológicas respectivas de realismo/idealismo. Ortega ha criticado la espiritualización de la vida con tanto denuedo como su cosificación. A la primera, por responder a la tendencia dominante de la cultura moderna, que ha acarreado la crisis de toda espontaneidad y naturalidad. Y a la segunda, por tratarse de una tesis dogmática e ingenua, ligada a un prejuicio demasiado espontáneo y natural. En efecto, el hombre propende a verse, tal como ha señalado Heidegger, a partir de las cosas intramundanas de que se ocupa y al modo de las mismas, como una cosa entre cosas, en el escenario del cosmos<sup>34</sup>. Y casi en los mismos términos, «la dificultad fundamental —señala Ortega— es que al pensar su vida, el hombre tiende, por razones que a su hora descubriremos, a no pensarla según es, sino a interpretarla como si el ser de esa vida fuese de la misma estructura que el ser de las cosas corporales que hallamos en nuestra vida» (LM, 98). Pero si se entiende, *a parte contraria*, como espíritu o libertad pura, en su radical soledad y autarquía, ya no será posible franquear la frontera de su enclaustramiento y regenerar el vínculo orgánico con lo real. De una forma o de otra, la metafísica de Occidente ha desconocido el *status* ontológico de la vida, porque o bien la ha *resuelto* en la naturaleza o la ha *disuelto* en el éter de la abstracción. En este sentido, la metafísica ha pertenecido, —y aquí de nuevo Ortega coincide con Heidegger en su común ascendencia nietzscheana—, a la historia del nihilismo como ocultación de la pérdida del ser. La esperanza orteguiana en una *vita nova*, como fruto de la reforma de la filosofía, no era más que su apuesta personal frente a este destino (¿QF?, VII, 408).

La empresa consiste en hacer que la filosofía deje de ser una ocupación irrelevante, que no interesa ni concierne a la suerte concreta del hombre; en convertirla en una tarea vital, en un quehacer humano, en que el hombre pueda reconocerse en sus problemas genuinos; en definitiva, en justificar a la filosofía. No la filosofía *ociosa* del *cogito* que ha convertido el mundo en un espectáculo chinesco; tampoco la filosofía *fatalista* del naturalismo, que no deja margen a la tarea humana. Frente a cualquier forma de filosofía separada, carente de gravitación, la filosofía de Ortega aspiró a ser una «ontología de lo concreto». Por eso la filosofía no puede presuponerse ni comenzar con ella misma, como si tratase de un origen absoluto. Este ha sido el error de toda filosofía de la reflexión, prepararse un mundo adecuado a las exigencias del «*cogito*». La radicalidad de Ortega es en este aspecto admirable: «El hacer filosófico es inseparable de lo que había antes de comenzar él y está unido a

<sup>34</sup> *Sein und Zeit*, pr. 25.

ello dialécticamente, tiene su verdad en lo prefilosófico» (PPA, VIII, 53). La filosofía no está por ella misma. Tiene su origen en lo no-filosofía, en un orden anterior a la reflexión o a la autoconciencia, en el elemento de la necesidad humana. Está esencialmente ligada a lo otro de sí; surge de la vida y se debe a ella, y en esta servidumbre encuentra su autenticación como quehacer.

Pero ésto supone que la abstracta cuestión del ser está en inmediata conexión con el problema de la propia existencia; que lo que obliga al hombre a la filosofía es la forzosidad y la urgencia de resolver y hacer luz sobre su propio destino. Dicho heideggerianamente: porque al *Dasein* en su ser *le va su ser*, tiene éste una misión ontológica; es irremediamente «comprensión del ser». Tanto Heidegger como Ortega buscan fundar la *Natur-anlage* metafísica del hombre en una necesidad radical de la existencia: la necesidad de decidir sobre sí misma en medio del todo del ente. Antes, pues que quehacer, como su misma condición de posibilidad, la metafísica es una necesidad, «Generalizando la expresión —escribe Ortega— tendremos que una verdad no existe propiamente sino para quien la busca afanosa, en fin, que la Metafísica no es Metafísica sino para quien la necesita» (LM, 15). Es de señalar a este respecto un cambio significativo de la posición de Ortega desde *¿Qué es filosofía?* a *Unas Lecciones de Metafísica*. Ya hice ver cómo la concepción de la filosofía de la primera obra era de inspiración husserliana. Aunque Ortega hable de ella como de «una cosa inevitable», que responde a una necesidad práctica no —utilitaria,— («y esta vida humana tiene la condición inevitable de referirse constantemente a un mundo íntegro, al Universo», VII, 317)—, su punto de mira es predominantemente teórico o contemplativo. Se trata de la «aspiración al conocimiento absoluto» (VII, 310). Ortega se mantiene, pues, dentro de una concepción *fundamentalista* de la filosofía como ciencia de las ciencias o ciencia por excelencia<sup>35</sup>. En «LM» el clima es completamente distinto. Morón Arroyo ha llamado la atención sobre el particular, «la metafísica ya no será la ciencia última, sino la primera: no el punto de llegada sino el punto de partida. Partida, ¿de qué suelo? Del de la desorientación<sup>36</sup>. Y es que, en efecto, la necesidad metafísica se confunde con el mismo destino de la existencia. Porque éste es constitutivamente *problema* de sí, tiene que resolverse e interpretarse en cada situación. «No que al hombre le acontezca desorientarse, perderse en su vida, sino que, por lo visto, la situación del hombre, la vida, es desorientación, es estar perdido —y por eso— existe la Metafísica» (LM, 26). Se

<sup>35</sup> Cfr. *¿QF?*, lección 5.ª, VII, 329-343.

<sup>36</sup> Cfr. Morón Arroyo, «*El sistema de Ortega y Gasset*», op. cit., 351.

trata, pues, de una exigencia inexcusable de *orientación*, ésto es, de *sentido*. La diferencia se hace notar no sólo en el vocabulario, sino más bien soteriológico, en la medida en que se refiere al todo del ente y al modo de conducirse en él. Como precisa Ortega», la idea de orientación es más radical, más honda y previa que la idea de saber y no viceversa. El estar orientado no se aclara verdaderamente por el concepto de saber, la orientación no es un saber, sino al revés, el saber es una orientación» (LM, 29)<sup>37</sup>. No es un «saber qué» o «cómo», de índole teórica, sino «a qué atenderse», cómo conducirse en una determinada situación, en virtud de qué convicciones últimas fundar racionalmente el sentido, en cada caso, de una resolución existencial. Y aun cuando esta resolución afecta al ente como todo, es decir, al mundo, *qua* mundo no se trata ahora de un universo a descubrir por la teoría, sino a *constituir* en la praxis existencial. Las declaraciones de Ortega no pueden ser más explícitas: «La Metafísica no es una ciencia: es contrucción del mundo, y eso, construir mundo con la circunstancia, es la vida humana. El Mundo, el Universo, no es dado al hombre: le es dada la circunstancia con su innumerable contenido. Pero la circunstancia y toda ella es en sí puro problema. Ahora bien, no se puede *estar* en un puro problema... El puro problema es la absoluta inseguridad que nos obliga a fabricarnos una seguridad. La interpretación que damos a la circunstancia, en la medida que nos convence, que la creemos, nos hace *estar* seguros, nos salva. Y como el mundo o universo no es sino esa interpretación tendremos que el mundo es la seguridad en que el hombre logra estar. Mundo es aquello de que estamos seguros» (LM, 124)<sup>38</sup>.

### III. LA REFORMA DE LA IDEA DE SER:

Indiqué antes que la reforma de la filosofía es solidaria de la reforma de la idea de ser. «En esta faena —precisaba Ortega en *¿Qué es Filosofía?* —estamos

<sup>37</sup> Creo que Ortega se inspira para este concepto de orientación en el párrafo 23 de *Sein und Zeit*, «dedicado a la especialidad del ser en el mundo», donde Heidegger expone las categorías de *Entfernung* y *Ausrichtung*, como específicas de la función espacializante del *Dasein*. El «dirigirse a» (*Ausrichtung*) como una forma u intencionalidad específica que propone el objetivo y la referencia del encaminamiento y abre, así, el paraje donde un determinado ente puede ser contrado y localizado. Es verdad que el análisis heideggeriano de la orientación se mantiene en el plano de lo intramundano, pero es susceptible de entenderse como orientación hacia el todo del mundo.

<sup>38</sup> Véase también LM, 128. Ortega propende, como puede apreciarse, a partir de 1929, no sólo a *interpretar* sus textos primerizos desde el nuevo nivel, sino, inversamente, a *expresar su* pensamiento maduro con el lenguaje de primera hora, es decir, de «*Meditaciones del Quijote*», como una prueba de su adelantamiento. Creo que se trata de una operación de enmascaramiento, que no responde a la realidad de los hechos.

metidos desde hace mucho tiempo unos cuantos hombres en Europa» (VII, 394). La indicación es cierta y viene a probar cómo esta empresa ontológica de búsqueda de nuevas categorías sólo se siente satisfecha a la altura de 1929, en el nivel que estamos analizando. Consta que al menos desde 1925, Ortega, según su propio testimonio, se venía dedicando a esta tarea, sobre la base del fenómeno de la «vida» descubierto en 1914. Pero el programa propuesto: «partir de un fenómeno que sea *él por sí* sistema» y someterlo al análisis fenomenológico (1947), no se cumple, como se ha mostrado, hasta *¿Qué es Filosofía?*. Es decir, justamente en el momento en que se descubre conjuntamente su carácter de «realidad radical». Parece, pues, que sólo el enfrente de esta cuestión puede darnos una pista segura sobre la reformulación de la cuestión ontológica. En 1924, con motivo del segundo centenario del nacimiento de Kant, le dedica Ortega dos ensayos de homenaje, *Reflexiones de centenario* (IV, 25-99) y *Las dos grandes metáforas* (II, 387-400). En ambos, el problema de fondo es el dilema realismo/idealismo; en el primero, se analiza desde el punto de vista de las diferencias culturales entre el alma mediterránea y el alma germánica, —el espíritu de la plaza y el de la estufa respectivamente—; en el segundo, al filo de dos metáforas, en su alcance gnoseológico metafísico. Ortega esquematiza su planteamiento para perfilar las diferencias. «Descartes se resuelve a la gran innovación —escribe Ortega—. La única existencia segura de las dos cosas es la que tienen cuando son pensadas. Mueren, pues, las cosas como realidades, para renacer como *cogitationes*. Pero los pensamientos no son más que estados del sujeto, del yo mismo, de *moi même qui ne suis qu'une chose qui pense*. Desde este punto de vista la relación de conciencia tiene que recibir una interpretación opuesta a la antigua. Al sello y a la tabla se sustituye una nueva metáfora: el continente y el contenido. Las cosas no vienen de fuera a la conciencia sino que son contenidos de ella, son ideas. La nueva doctrina se llama idealismo» (II, 399). No hay ningún apunte crítico con respecto a estas posiciones, y, curiosamente, Ortega desaprovecha la oportunidad de exponer su propia metáfora de los *Dii consentes*, —los dioses gemelos que nacen y mueren juntos— que es el símbolo, como se sabe, de su posición filosófica<sup>39</sup>. Por otra parte, nos presenta un Kant tópico, representante de la filosofía de la reflexión, armado con una ra-

<sup>39</sup> Julián Marías hace notar, sin embargo, que la metáfora de los *Dii consentes* ya había aparecido en la conferencia de Ortega en Buenos Aires en 1916, en los siguientes términos: «La conciencia lejos de ser una relación de continente a contenido y el sujeto y el objeto una identidad, es una relación de exclusión. Sujeto y objeto son incompatibles, son las dos cosas más distintas que puede haber. *El objeto y yo estamos el uno frente al otro pero el uno fuera del otro, inseparables uno del otro*. La metáfora correspondiente a esta tercera interpretación —frente a la tabla cerina, que fue la primera, y el vaso con su contenido que fue la segunda—

zón pura, presta a la reforma moral del mundo <sup>40</sup> es decir, un Kant idealista y padre del idealismo, del que habría de surgir más tarde la frenética filosofía fichteana de la acción. El clima cambia radicalmente si atendemos a un escrito posterior su *Anejo a Kant*, de 1929 (IV, 48-59), —la fecha clave del nivel—, donde Ortega advierte la profunda inflexión que ha jugado Kant en el problema de la metafísica. La «ontofobia» kantiana, de que hablaba el artículo de 1924, deja paso ahora a una interpretación ontológica del kantismo. Ortega se plantea un problema metafísico «¿Qué es el ser y a quién puede atribuirse?» (pues «ocurre que la filosofía ha sido y será siempre, ante todo, pregunta por el ser» (Iv, 54-55), —en eco directo de la formulación heideggeriana en SZ. Y desde esta cuestión analiza el pensamiento kantiano. Para Kant ya no vale la forma del ser como sustancia ni tampoco sin más la moderna del ser como sujeto; en todo caso, ya no se trata del sujeto cartesiano en-sí y para-sí. «Antes de Kant, esta vieja fórmula significa que no hay más realidad que el pensamiento, pero que el pensamiento es en sí, que el pensamiento es

---

podía ser una de aquellas parejas de divinidades frecuentes en las mitologías mediterráneas, como Castor y Polux, que llamaban *Dei consentes* y también *Dei complices*, los dioses acordes que habían de nacer y morir juntos» (apud Julian Marías, «Ortega, I: Circunstancia y Vocación», *Revista de Occidente*, Madrid, 1960, pp 298-9 y 50, nota 40). Creo que este texto de 1916 hay que leerlo en directa continuidad con otro gemelo de «*Investigaciones Psicológicas*» de 1915, de inspiración husserliana, donde la metáfora de los *Dei consentes* está aplicada directamente a la correlación sujeto/objeto, tal como aparece en la actitud natural («No puede supeditarse el sujeto al objeto-como hace Aristóteles-ni el objeto al sujeto-como hace en parte Kant, resueltamente Fichte... De todas suertes tendremos que buscar un equitativo régimen para el sujeto y el objeto, y acaso tengamos que verlos como aquellas divinidades que los etruscos llamaban *Di consentes*, dioses conjuntos, de quienes decían que solo podían nacer y morir juntos» (op. cit., 80). Por tanto, la *correlación* sujeto/objeto sigue pensada aquí al nivel de la conciencia, por muy primaria y natural que ésta sea, y no ha alcanzado todavía el perfil específico de la posición madura, donde se trata de una *interrelación dinámica* entre el yo ejecutivo y la cosa real (¿QF?, VII, 417; LM, 78-9 y SRH, 54). La metáfora se estabiliza, pues, en su significación genuina a partir de 1929; solo ahora alcanza el nivel de su radicalismo, como expresión de una nueva interpretación del ser en cuanto «vida» e «interrelación». Si no aparece en el escrito de 1924, sólo cabe pensar o bien que Ortega aún seguía convencido que su posición no difería de la fenomenológica o bien que no estaba muy seguro del alcance de su alternativa. Es decir, o bien por falta de convicción de su originalidad o bien por timidez. Cualquiera de estas hipótesis me parece más convincente que la formulada por Marías: «Este (Ortega) —dice Marías— rehuyó exponer su filosofía por consideración —acertada o no, esto es otra cuestión— de las circunstancias y demoró todo lo posible la presentación formal de sus ideas más personales y originales, que muchas veces es preciso rastrear» (op. cit., 291). No me explico en qué podían diferir la circunstancia española y la argentina, como para que una innovación semejante, expuesta en Buenos Aires, en 1916, no pudiera publicarse en Madrid, en 1924, habiendo sido expuesta en su Universidad en Lecciones de 1915. Solo puedo atribuirlo a la perplejidad que tenía Ortega acerca de su propia posición.

<sup>40</sup> C., IV, 45-46.

la cosa en verdad existente. Mas, en Kant tiene, por lo menos, otro significado que es el nuevo, el original, el insospechado. Kant, –sin darse tal vez cuenta perfecta de ello– ha modificado el sentido de la pregunta ontológica, y en consecuencia la significación de la respuesta (AK, IV, 55). ¿En qué consiste esta modificación? Dicho sumariamente: Kant se pone fuera del alcance del viejo dilema realismo/idealismo, que lleva a admitir o un ser-en-sí de la cosa, o por el contrario un ser-en-sí por sí del pensamiento. Ni lo uno ni lo otro. Al establecer un límite constitutivo a cualquier discurso sobre el ser-en-sí de la cosa, Kant la hace constituir en su relación a la conciencia; por su parte, el sujeto pierde igualmente el ser sustancial e íntimo, que le había conferido el cartesianismo, y se funcionaliza en su pura referencia al mundo. Es innegable además, aunque Ortega no lo cite de puro obvio, que Kant ha suministrado los principales argumentos en contra de la sustantivación cartesiana de la conciencia, –todo lo que luego se ha convertido en moneda de curso en la filosofía existencial–. En el sujeto kantiano se esconde, pues, gracias al alcance estructural de sus funciones significativas, el secreto del mundo. No es extraño, pues, que Ortega encuentre lo más vivo y actual de Kant en la anticipación de la razón vital. «Ahora bien, este sujeto –concluye Ortega, en su interpretación a Kant– es la vida humana o el hombre como razón vital, La vida del hombre es en su raíz ocuparse con las cosas del mundo, no consigo mismo. El *moi-même* de Descartes, que sólo se da cuenta de sí, es una abstracción que acaba siendo un error» (AK, IV, 58). La concordancia, como puede apreciarse, es total con respecto a *Qué es Filosofía?*, un texto de la misma fecha. «No hay, pues, *moi-même* sino en la medida que hay otras cosas, y no hay otras cosas si no hay para mí. Yo no soy ellas, ellas no son yo (anti-idealismo), pero ni yo soy sin ellas, sin mundo, ni ellas son o las hay sin mí para quien su ser y el haberlas pueda tener sentido (anti-realismo)» (AK, IV, 58). Puede parecer, a primera vista, que Ortega se limita a reproducir expresiones suyas de 1915, referidas a la «consciencia» o a la «vida» pertenecientes a *Investigaciones Psicológicas*, pero hay algo más: ha convertido la *relación* en la primera categoría ontológica, sustituyendo al concepto de sustancia, que manejaban tanto el realismo como el idealismo, y ha identificado la *vida*, en cuanto *realidad radical*, con esa *relación*. O dicho en otros términos, ha establecido la *vida* como la *relación del fundamento*. Este es, pues, el fenómeno sistemático que andaba buscando desde 1924.

¿A qué atribuir este profundo viraje, en tan pocos años, del 24 al 29, en la interpretación orteguiana de Kant? Desde luego a N. Hartmann, cuyo artículo *Diesselts von Idealismus und Realismus*, cita Ortega poco indulgentemente en una nota (AK, IV, 57 nota 1), acusándolo de «formalidades», pero con toda verosimilitud fue Hartmann quien le dio el impulso definitivo para

el nuevo planteamiento.<sup>41</sup> En este trabajo, después de hacer Hartmann un balance de la filosofía kantiana y discernir en ella lo «histórico» y lo «supra-histórico», ésto es, aquello que pertenece al subjetivismo trascendental de su tiempo y aquello otro que lo trasciende; después de denunciar las ambigüedades y prejuicios de Kant pasa a destacar su herencia positiva<sup>42</sup>, y entre sus motivos fundamentales se cuida de resaltar la superación del pseudodilema «idealismo y realismo», al no tomar «idealidad y realidad», como propiedades de los objetos en cuanto tales, sino en dependencia de su relación con el sujeto.<sup>43</sup> ¿Cómo no ver aquí el diseño del *ser* como *relación*, que tanto interesó a Ortega, y que éste, no Hartmann, traspuso al orden de la vida?... Quizá tampoco fue ajena a la nueva interpretación orteguiana del kantismo, la lectura de *Sein und Zeit*, en cuyo parágrafo 64, aunque más tímidamente que en el artículo de Hartmann, deja entrever Heidegger que Kant se quedó en el umbral del «fenómeno del mundo», y que no llegó a descubrirlo por estar todavía, pese a sus precauciones y reservas críticas, bajo el influjo de la ontología tradicional.<sup>44</sup>

Hay que recurrir, en consecuencia, a los escritos de los años 28-9, *La Filosofía de la Historia de Hegel*, y *El Anejo a Kant*, para disponer del primer boceto orteguiano sobre el problema ontológico. Su propósito, como se ha mostrado, no era otro que sacar el problema del dilema, –ser en-tí y ser para-ti–, en que se había encallado la tradición. La realidad histórica, –tema del primer trabajo citado– ofrecía un terreno propicio para ponerse fuera del juego de la disyuntiva. Pero apenas una nota del artículo apunta hacia esta dirección. «Con esto no se prejuzga –escribe Ortega– si ese *ser*, forma, estructura, etc. lo tienen las cosas por sí o si surge en ellas cuando el hombre se enfrenta con ellas. Lo decisivo en el asunto es que ni aún en este último caso es el *ser* una forma del sujeto «que éste echa sobre las cosas» (IV, 531, nota 2).

<sup>41</sup> Cfr. *Diesseits von Idealismus und Realismus* que Ortega traduce «más allá del idealismo y realismo», en N. Hartmann, *Kleinere Schriften II*, Gruyter, Berlín, 1957, pp. 278-322.

<sup>42</sup> «Die ausgezahlten Punkte —die nur eine Auswahl bilden— sollen das Negative andeuten, den Hintergrund, das standpunkttlich Bedingte und bloss Geschichtliche in Kant, wogegen sich als positives das Uebergeschichtliche, diesseits von Idealismus und Realismus anheben soll» (art. cit., 292). En lugar de los «positivo y suprahistórico» en Kant, Ortega prefiere hablar de lo vivo» en la herencia kantiana, pero con una similitud incluso en la letra sorprendente: «Lo que Kant formalmente pensó no es ya para nosotros tema vivo. Ni lo es su criticismo, menos riguroso que el nuestro— ni lo es su idealismo, que hoy nos parece enfermo de subjetivismo. ¿No hay en Kant algo más profundo, original, grave, fértil, que todo eso?... ¿Qué hay de actual, de vivo en Kant? —¿Cómo se puede entender esta situación contradictoria» (AK, IV, 52).

<sup>43</sup> «Idealität und Realität —escribe N. Hartmann— hängen nicht in der Beschaffenheit des Objekts als solchen, sondern einzig in seiner Stellung zum Subjekt» (art. cit., 295).

<sup>44</sup> «Heidegger, *Sein und Zeit*, pr. 64. op cit., 321; trad. cast., 348-9.

La cuestión queda, pues, indecisa. Parece no obstante, que el concepto de «forma» podría ser un buen aspirante a sobrepasar el dilema «o cosa o conciencia», porque implica tanto al objeto como al sujeto. Y para acreditar su tímida propuesta, se remite Ortega a Hegel, en consonancia con el tema historiográfico, que trae entre manos: «En suma, pensamos en las cosas. A mi juicio ésta fue la gran averiguación de Hegel... La razón *determinada es la cosa*» (IV, 538-9). Que el objetivo de Ortega era buscar una alternativa a la disyunción, resulta meridianamente claro por lo que sigue: «Se trata, pues, nada menos que de la des-subjetivación de la razón. No es esto volver al punto de vista griego, pero sí integrarlo con la modernidad, juntar en una síntesis a Aristóteles y a Descartes, y *al juntarlos evadirse de ambos*» (IV, 539).<sup>45</sup> ¿No es acaso el hegelianismo la conversión de la realidad en una *relación* dialéctica entre la sustancia y el sujeto? Y no decaen acaso estos términos de su sentido clásico, precisamente por esta relación? Todo parece indicar que la solución del problema ontológico se entrevé de la parte de Hegel. Pero, en todo caso, no está formulada como tesis expresa, formalmente aceptada por Ortega, sino tan sólo como el indicador de un camino de investigación.

Más preciso resulta su *Anejo a Kant*. Ortega formula dos preguntas: *¿quién es el ser y qué es el ser?*, que vienen a corresponder a los niveles óntico y ontológico, es decir, qué cosas son y en qué consiste para ellas ser o cuál es su razón de ser. El centro de gravedad reside obviamente en la segunda pregunta. Pues bien, para esta pregunta, Kant ha encontrado una respuesta más allá o más acá del dilema de la metafísica de Occidente: el ser ya no cabe en las categorías de en-sí o para-sí; no se puede reducir ni a ser sustancial ni a mero ser objetivo o cogitativo; el ser es *posición*. «Dicho en otra forma: *ser* no es ninguna cosa por sí misma ni una determinación que las cosas tengan por su propia condición y solitarias. Es preciso que ante las cosas se sitúe un sujeto dotado de pensamiento, un sujeto teorizante, para que adquieran la posibilidad de *ser* o no *ser*» (IV, 56). El texto es indudablemente duro, y suena a idealista en su primera lectura, y de ahí, según creo, la necesidad que siente Ortega de precisarlo y corregirlo en el sentido de una relación o función, que supere las escisiones del en-sí y el para-sí, como dos hemisferios enfrentados. Por otra parte, una interpretación idealista constructivista del término «*posición*» es inconsciente con el contexto y con la explícita recusación del neokantismo en este artículo. El idealismo parece quedar descartado. Al menos, ésta es la intención de Ortega. «Que el ser no tenga sentido y no pueda signi-

<sup>45</sup> Lo subrayado no pertenece al texto pero expresa claramente la intención superadora del dilema.



ficar nada si se abstrae de un sujeto cognoscente, y, por tanto, que el pensar intervenga en el *ser* de las cosas *poniéndolo*, no implica que los entes, que las cosas, que el ser o el no ser, se conviertan en pensamiento, como dos naranjas no se transforman en algo subjetivo porque su igualdad sólo exista cuando un sujeto las compara» (IV, 57). Creo que una forma de salvar la propuesta orteguiana del riesgo idealista sería sostener que la *posición* de *sentido* sólo es verdadera o efectiva, si la *pro*-posición del sujeto está exigida o requerida por la *im*-posición de algo otro de sí; es decir, si no es, por tanto, proyección subjetiva ni mera construcción, sino *ex*-posición, en el sentido hegeliano del término. Una lectura semejante haría converger el *Anejo a Kant* con *La Filosofía de la Historia de Hegel* quizá más de la cuenta, y desde luego, más allá de la letra orteguiana.<sup>46</sup> Sea de ello lo que fuere, la unidad de ambos trabajos es manifiesta, no sólo en la voluntad explícita de superar el viejo dilema realismo/idealismo, sino en la línea de la superación mediante un concepto *relacional* del ser. Pero puesto que esta *relación* acontece en un orden previo a la conciencia, en la experiencia originaria de la vida, debe tratarse de una *interdependencia* dinámica entre el sujeto y el mundo. Esto explica que a la altura de 1929, el año del nivel, Ortega entienda el fenómeno ontológico bajo la categoría de «*coexistencia*», tal como aparece en *¿Qué es Filosofía?*, expresión pobre y que se presta a malentendidos que no pasaron desapercibidos a su autor (VII, 410). De ahí la necesidad de liberar el término de connotaciones extáticas para presentarlo como un *acto conjunto* y *procesual* de ser, —«este recíproco acontecimiento sólo se deja pensar en significaciones fluidas» (PPA, VIII, 52)— y de orientarse hacia una «ontología de lo histórico» (PPA, VIII, 52 y HS, VI, 22), en la línea que se había apuntado en el ensayo *La Filosofía de Hegel y la Historiología* del año 1928.

Pese a su limitación, la nueva categoría de «*coexistencia*» indica al menos una función o relación trascendental de existencia conjunta, en la que el yo y las cosas de su circunstancia se encuentran en interacción. Para dar cuenta de este fenómeno, Ortega recurre a las categorías dinámicas, griegas, —«*energeia*» y «*dynamis*»—, que se le antojan incompatibles con la versión del ser como sustancia. En este sentido, 1929 marca un viraje muy significativo con respecto al término «*ser*»; Ortega llega incluso a desahuciarlo, por estar sellado semánticamente por la vieja tradición sustancialista. De esta época data la crítica orteguiana al modelo eleático del ser sustancia por su incapaci-

<sup>46</sup> Tanto Orringer, op cit. m 310-II como J. Gaos, art cit., 426 han querido ver en esta tesis de Ortega del ser como «*posición*», una herencia de su neokantismo. Creo, en cambio, que pese a los equívocos que genera la palabra, el clima es ahora otro, aunque Ortega tantea a la búsqueda de la nueva categoría ontológica, para expresar el ser como *relación*.

dad para hacerse cargo del dinamismo ontológico y relacional de la vida. «El ser estático queda declarado cesante —ya veremos cuál es su subalterno papel y ha de ser sustituido por un ser actuante. El ser del mundo ante mi es —diríamos— un funcionar sobre mí, y, parejamente, el mío sobre él» (¿QF?, VII, 410-11 y «LM», 119). En otros contextos críticos, explora Ortega, —y de nuevo aquí es sorprendente la afinidad con Heidegger—, el carácter intelectualista que domina esta ontología de la identidad y estabilidad, un constructo del logos eleático, con lo que el naturalismo ontológico resulta ser, paradójicamente, un larvado idealismo (HS, VI, 28-31). No puedo entrar en este punto, que llevaría a Ortega, años más tarde, a renunciar a toda «ontología» por la sospecha de su ineliminable intelectualismo (OEF, 141-2). Pero por ahora éste no es el caso. Lo que urge es arbitrar una nueva categoría, —la de *haber*— para dar cuenta de este nivel ontológico previo al de la conciencia, y que permita, al mismo tiempo, aclarar la génesis de la pregunta por el ser. El término «haber» se presta mejor que ningún otro imaginable, —y éste fue, sin duda, un gran acierto terminológico de Ortega—, para expresar el patrimonio ontológico último de toda posibilidad y efectividad. Conviene recordar, no obstante, que la distinción «haber/se» no tuvo en Ortega una acuñación instantánea. En *¿Qué es Filosofía?*, la pareja está vinculada a un planteamiento fenomenológico. El «haber» equivale al orden de la significación objetiva pura, mientras que el «ser» se lo identifica con el de la realidad efectiva.<sup>47</sup> En *Unas Lecciones de Metafísica*, en cambio, la diferencia está ya precisamente acuñada en su sentido ontológico estricto. El «haber» designa ahora el ámbito ontológico, —y no meramente objetivo— de la presencia efectiva. Esta, en cuanto «realidad radical», constituye el «haber originario», donde todo lo demás se me da o lo hay. Se trata de un orden último, intrascendible, «el acontecimiento absoluto» (PPA, VIII, 52) o el lugar del fundamento, donde ya no es posible una pregunta ulterior. No tiene sentido preguntar por qué hay lo que hay, sino tan solo «¿qué es lo que hay? No ¿qué hay? Esto lo tengo yo, porque vivir es estar en las cosas, habérselas con ellas; y por tanto, haber estas ante mí: las tengo desde luego, hay desde luego y, por eso, estoy perdido entre ellas. Lo que se pregunta no es, pues, *lo que hay*, sino *qué* es lo que hay, cuál es el ser de lo que hay» (LM, 128). Lo que hay no es, empero, una reserva de

<sup>47</sup> Este «hay», que no es un grito de dolor, es el círculo más amplio de objetividad que cabe trazar, hasta el punto que incluye cosas, es decir, que hay cosas de las cuales es forzoso decir que las hay pero que no existen. Así, por ejemplo, el «cuadrado redondo», el cuchillo sin hoja ni cacha o todos esos seres maravillosos de que nos habla el poeta Mallarmé —como la hora sublime que es, según él, «la hora ausente del cuadrante», o la mujer mejor, que es «la mujer ninguna» (¿QF?, VII, 319).

realidad, a modo de una matriz del cosmos, sino la relación absoluta del yo con las cosas: el habérmelas yo con ellas y ellas conmigo; o bien, echando mano de nuevo de la incómoda categoría de «ser», yo *les soy* y ellas *me son*. «El sentido primordial del ser –dirá Ortega más tarde– es ser-nos. También cada cual se es, quiera o no, a sí mismo» (C., IX, 768). El haber actúa como el acontecer trascendental de dos poderes distintos o de dos existencias que se ejercen *ad invicem*, contrapuestas pero solidariamente. En el «haber», por consiguiente, las cosas no «son» en el sentido formal y propio del término; las hay en cuanto actúan y se hacen presentes o se hacen valer en el seno de la presencia. Como se ve, Ortega está utilizando la categoría de «*dynamis*»; cada cosa consiste primariamente en un poder y existe en la medida que lo ejerce. Su modo, pues, de haberla, de pertenecer al «haber», no es *estar* o permanecer, sino poder, jugar como condición de... «no es por sí subsistente, –aclara Ortega– aparte de mi vivirlo, de mi actuar con él. Su ser es funcionante: su función en mi vida es un *ser para* –para que yo haga esto o lo otro con él» (¿QF?, VII, 428). Con esto, sin embargo, no se liquida la cosa en mera función. Ella la hay como *posibilidad* para el hombre, porque de suyo ejerce su *poder*, en virtud de su *ser*. Pero el hombre no la encuentra primariamente en su ser en-sí, sino en su virtualidad, como un ingrediente de la vida humana. Puesto que el yo ejecutivo es primariamente un habérselas con las cosas, éstas en su ejecutividad son, parejamente, *potentia*, –en el doble sentido activo y pasivo del término–, es decir, «un sistema o ecuación de comodidades e incomodidades» (LM, 89); o como dirá en «*Historia como sistema*» (1935), «el hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras facilidades o puras dificultades para existir» (VI, 32).

Como puede apreciarse, Ortega retoma la distinción griega entre «*pragmata*» y «*onta*», que ya Heidegger había hecho suya en SZ, para trazar la línea de demarcación entre el «*Zuhandensein*» y el «*Vorhandensein*»<sup>48</sup>. Las cosas emergen o se me dan inmediatamente en mi vida como asuntos que me conciernen, que son de mi interés, con los que se juega mi propio destino o mediante los que se abre paso mi resolución de ser. Corrediente a la pareja «*pragmata*» y «*onta*», es la de «*contar con*» y «*reparar en*», versiones castellanas de las dos modalidades de conducta, que aparecen en SZ: «*circunspección*» (*Umsicht*) e *inspección* (*Einsicht*)<sup>49</sup>. Lo primario no es pensar las cosas, sino contar con ellas, tenerlas o mantenerlas a mi disposición; el habérselas con las cosas en comportamiento práctico/interesado; el más inmediato

<sup>48</sup> *Sein und Zeit*, pr. 15, op. cit., 68; trad. cast., 81.

<sup>49</sup> *Idem*, prs. 13 y 42 y LM, 43.

y natural al hombre. Sólo cuando ocurre una disrupción en el seno de lo que hay, cuando lo que encuentro no responde a mis expectativas o no se pliega a mis intereses, en una palabra cuando *me falla*, se me vuelve cuestionable y me obliga a una indagación de su «ser». Este es el origen, según Ortega, de la pregunta por el ser<sup>50</sup>. La cuestionabilidad de lo real acontece, pues, en el seno de un problema práctico. En la medida en que lo que hay *me da* problemas, porque no funciona como solía en la perspectiva convencional de su uso, se me convierte en cuestión. La fidelidad de Ortega en este punto al pensamiento de Heidegger es casi literal: «Cuando una cosa me es incómoda, se me hace cuestión: porque la necesito y no «cuento con» ella, porque me falta. Las cosas, cuando faltan, empiezan a tener un ser. Por lo visto, el ser es lo que falta en nuestra vida, el enorme hueco vacío de nuestra vida que el pensamiento, en su esfuerzo incesante, se afana en llenar» (LM, 89). En esto consiste la genuina *epoche*, según Heidegger. No es menester una suspensión metódica y artificial de la actitud natural, como tránsito a la conciencia contemplativa. La actitud natural se suspende a sí misma, cuando entra en crisis. La desconexión (*Ausschaltung*) del interés no es el fruto de una ascética metódica, sino el resultado natural de una situación aporética. De esta crisis inmanente a la conducta práctica se origina el rodeo metódico hacia lo real, a lo que la cosa es de suyo y por sí (ser), en lo que consiste la teoría<sup>51</sup>.

El primer acto de la teoría es, pues, la cuestión (LM, 83). En el hueco de la cuestión se anuncia, según la bella expresión de Ortega, la figura de su ser. Este, propiamente hablando, es una «interpretación» (LM, 99), que el hombre da a lo que hay, cuando le ha dejado de ser fiable. Por eso aseguraba el texto de HS que el hombre no encuentra cosas, sino que «las pone o supone», esto es, las constituye a lo largo de la faena hermenéutica. Tal constitución no es una creación subjetiva, arbitraria, sino más bien, una invención que va poniendo de manifiesto aspectos de las cosas. Pero, claro está, que se trata de una faena abierta e infinita, porque la verdad es la idea/límite en que la interpretación o el juego de las interpretaciones se resuelve definitivamente en la patencia del ser: Ortega puede convenir con Heidegger que la verdad es temporal y relativa al hombre; sólo la hay para quien la busca y la ha menester (LM, 14) y sólo se da en tanto se mantiene al descubierto y exenta de toda ocultación. (LM, 49). Pero esto significa que el pensar no ha perdido su al-

<sup>50</sup> También aquí es digna de notar la diferencia de Ortega con Heidegger, porque en éste la pregunta por el ser no se refiere, como en Ortega, a su contenido quiditativo e eidético, a lo que la cosa es, sino al *Sein selbst* como «a priori» concreto de significación y de advenimiento a presencia.

<sup>51</sup> *Sein und Zeit*, pr. 16, op. cit., 74-75; trad. cast., 87-88.

cance vital, que la teoría misma es una dimensión de la vida, o dicho gráficamente, que el hombre es un «verdavoro» (PPA, VIII, 40) que se alimenta de verdades, porque necesita saber *a qué atenerse*, para orientarse en su extravío.

Años más tarde en *La Idea de principio en Leibniz* (1947), vuelve Ortega de nuevo sobre el problema ontológico y lo reformula en forma parecida a la que ya le es habitual: a) qué cosas son, b) qué es y cómo es lo que es y c) por qué hay eso que llamamos ser. Las dos primeras preguntas corresponden a las ya tratadas en el *Anejo a Kant y Unas Lecciones de Metafísica*; la tercera se interesa de nuevo por la pregunta por el ser, pero ahora, no tanto en su origen existencial, sino histórico/efectivo. Ortega reconoce que no se da nunca un nudo haber, exento de toda interpretación. Siempre se está en unas determinadas creencias, y por tanto, en un sentido lato, se cuenta ya con una determinada teoría, cualquiera que sea su contenido y la forma en que se la asuma. El mismo lenguaje, como advierte Ortega <sup>52</sup>, incorpora en sí una concepción del mundo y constituye el estrato más hondo, y muy a menudo, insondable, de nuestras creencias. La pregunta ontológica sólo puede surgir en la crisis de las creencias en las que se estaba, ante la necesidad, de suplirlas por una idea, controlada y reflexiva, acerca de *lo que hay*. El interés orteguiano, a diferencia de LM, no se dirige tanto a las condiciones existenciales del surgimiento de la pregunta, sino a su origen histórico en la cultura occidental, tras la quiebra del pensamiento mítico. No es este el momento de abordar el análisis orteguiano del tránsito del mito al logos, o si se prefiere, de la Ontofanía a la Ontología. Basta para nuestro propósito con señalar que el «ser» lo hay o aparece en una nueva figura interpretativa en el seno de la presencia, en un determinado momento histórico, cuando tras la quiebra de las creencias místicas, el hombre necesita preguntarse si hay algo estable y permanente, y ha respondido positivamente a ello, pues la vida sería imposible sin esta presuposición (IPL, VIII, pr, 28, 32 y LM, 102). La tesis del ser/sustancia resulta ser, a la postre, más que una hipótesis griega, la *hipo*-tesis o su-posición implícita en la actitud natural. Por debajo, pues, del origen histórico de la pregunta metafísica occidental y de su respuesta, vuelve a reaparecer el tema de su génesis existencial. Se cierra así el anillo de la triple cuestión de *Unas Lecciones de Metafísica*: Que la *vida* en tanto que *quehacer* necesite una *orientación* radical para saber *qué es lo que hay* y a *qué atenerse*, es la triple respuesta que da Ortega al problema de la realidad radical, de la metafísica y del tema ontológico. Por vez primera, la filosofía orteguiana se nos presenta

---

<sup>52</sup> V, 445

con un perfil *sistemático*, en la misma medida en que ha encontrado su propio *nivel de radicalidad*. Pero en esta triple temática, se proyecta, como acabo de mostrar, la lectura de *Sein und Zeit*. ¿Era, pese a todo, la lectura más correcta?...

#### IV. LA DIFERENCIA ORTEGA Y HEIDEGGER

La actitud de Ortega con respecto a Heidegger no quedó varada en los elogios de la primera hora.<sup>53</sup> Poco más tarde, en 1934, se sintió obligado a tomar postura frente al «equivoco pensar existencial» (PPA, VIII, 47). El punto de viraje en la relación con Heidegger lo marca el texto autobiográfico del 34, muy próximo paradójicamente a la recepción entusiasta del pensamiento heideggeriano del 29 al 33, y en el que Ortega, quizá a causa de eso, intenta trazar la raya de su propia originalidad. «Por si acaso me interesa sobremanera hacer constar que la playa donde mi barca arribó no era ese equivoco pensar existencial, sino lo que muy pronto iba yo mismo a llamar «filosofía de la razón vital», la cual razón es sustantiva y radicalmente *vital*, pero no menos razón» (VIII, 47). Con lo que, aparte de levantar sospechas de irracionalismo contra el planteamiento heideggeriano, reivindica de paso la legitimación racionalista, raciovitalista —en puridad—, del suyo. Años más tarde, a la calificación de «equivoco», viene a sumarse la de «infecundo». Entre los diversos ensayos históricos de «fundar la filosofía en la nueva idea de la vida», enumerados en *Sobre la Razón histórica* (1940, 1942), Ortega recoge el existencial heideggeriano como «admirable, pero se ha quedado perlático y como paralítico en el primer compás de espera» (RH, 68). Obviamente el texto acusa la perplejidad que produjo en su día el presunto «*impasse*» de *Sein und Zeit*, anunciado ya por Ortega a sus discípulos, según su propio testimonio (IPL, VIII, 272). Pero no cabe duda que esta «vía muerta» se refiere al alcance ontológico de SZ, en la perspectiva de la metafísica que de él esperaba Ortega y que procuró hacer por su propia cuenta, pero no al analítico existencial, que había sido acogido como admiración, como se ha mostrado, y, aprovechando con notable rendimiento. Se comprende así su interés en los últimos escritos,<sup>54</sup> y muy especialmente en *La Idea de Principio en Leibniz* (1948), por criticar los temas ontológicos heideggerianos, y establecer, en contrapunto, el nivel de su propio radicalismo. Era consciente de que en esta contraposición se ventilaba la originalidad de su propia filosofía. Le acusa entonces de «in-

<sup>53</sup> Elogios que, por otra parte, se extienden hasta una época muy tardía, Cfr. *Coloquio de Darmstadt*, 1951, IX, 631.

<sup>54</sup> Cfr. IX, 566 y 587.

flación» y «exageración» y se apresta a poner de manifiesto el «equivoco» heideggeriano. En los tres puntos señalados en nuestro análisis tiene Ortega graves objeciones que hacerle:

En relación con la analítica existencial, el equivoco comienza, según Ortega, en la «arbitrariedad terminológica», bien patente en el término «*Da-sein*», que «sustituye al sencillo y natural término “vida”» (VIII, 277). Lejos de preguntarse Ortega por el motivo de estas innovaciones, las despacha con cargo al «autismo» alemán y sus dificultades de comunicación. Pero es bien conocido que Heidegger arbitró el término «*Dasein*», —una construcción adverbial típica: *Da-sein*, el ahí del ser—, para expresar más adecuadamente la función ontológica de la «apertura», evitando las categorías histórico/antropológicas, tales como «alma», «conciencia», «espíritu», etc., que obturaban con su significación este «lugar del sentido». <sup>55</sup> El mismo se había encargado de señalar en SZ la ambigüedad o indeterminación del término «vida», siempre a caballo entre lo biológico y lo biográfico y vertida en muy distintos contextos filosóficos. <sup>56</sup> Por otra parte, cuando Ortega critica como «equivoco» el pensar existencial, parece no haberse dado cuenta del alcance ontológico de la filosofía de la existencia heideggeriana, que no es el existencialismo, como ha hecho notar Heidegger, y con el que la confunde continuamente. Disiente, Ortega por lo demás, de que se tome al hombre como «pregunta por el ser», salvo que se entienda éste como «el gato pardo de cuanto se ha preguntado el hombre» (VIII, 272), sin reparar en las fórmulas similares utilizadas por él desde 1928 (AK, IV, 54). Pero tal como precisa Gaos, «Heidegger no dice, porque no lo piensa, que el hombre sea formal y actualmente y por ende siempre, pregunta por el ser ontólogo, filósofo, como que lo que dice, lo que piensa, en el que el hombre por ser ónticamente comprensión preontológica del ser en el sentido puntualizado, es potencia, es condición de posibilidad, de la formal y actual pregunta por el ser, ontología y filosofía, actualizada en la forma histórica invocada por Ortega». <sup>57</sup> Y, finalmente, acaba Ortega censurando a Heidegger de haber partido de la «ontología escolástica», con su

<sup>55</sup> Incluso el término «*Existenz*» que no tiene en Heidegger, en modo alguno, la significación del vocablo latino «existencia», como puede verse en *Sein und Zeit* (pr. 9), fue interpretado con un carácter verbal como «sostenerse en ser, a la luz del ser o en su verdad», en *Was ist Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt, 1965, pág. 15.

<sup>56</sup> Puestos a buscar equívocos, es mucho más la de la «vida» que la de «ex-sistencia», porque la primera arrastra más detritus históricos y presenta una profunda ambigüedad. Al menos, Dilthey la dejó, según Heidegger, en una «indiferencia ontológica» (*Sein und Zeit*, pr. 43, op cit., 209; trad. cast. 230). La analítica de la vida sólo se puede establecer reductiva o privativamente a partir de la analítica del *Dasein* (SZ, prs 10, 12 y 41; op cit., pp 50, 58 y 194; trad. cast., pp 62, 71 y 214 respectivamente).

<sup>57</sup> José Gaos, art. cit., 409.

distinción de esencia y existencia (VIII, 279)<sup>58</sup>, y cargado, por tanto, con sus supuestos, sin aperebirse de que el término latino «Existenz» mienta precisamente para Heidegger el fenómeno de la trascendencia o apertura del hombre al requerimiento del ser. Paralelamente, Ortega pone en tela de juicio que la actividad filosófica sea connatural al hombre, en contra de expresas declaraciones suyas de otros tiempos<sup>59</sup>, en línea con el pensamiento de Husserl y Heidegger, y llama la atención sobre el origen histórico de la filosofía, —lo que no ha dudado nadie—, y sobre la posibilidad, culturalmente hablando, de su fin (IX, 773), —otra de las constantes del pensamiento heideggeriano—. Rechaza, en consecuencia, como ya he indicado, el nombre de «ontología», por estar vinculado a la experiencia griega, ya sobrepasada, del ser (OEF, 141-2), sin que sepamos a ciencia cierta como debe llamarse, si no es una «ontología fundamental», su analítica de la vida, a la que él mismo ha calificado de «ontología del ente concreto» (RH, 201). Ortega parece inclinarse hacia el método biográfico (RH, 197-8 y IX, 617-8) por estar más próximo que el analítico a la experiencia directa de la vida y hasta llega a sospechar que «lo que ahora empezamos a hacer bajo el pabellón tradicional de la filosofía no es una nueva filosofía, sino algo nuevo y diferente frente a toda filosofía». En todo caso, se mantiene fiel al radicalismo de la tarea filosófica, pero al mismo tiempo, guarda una conciencia muy lúcida acerca de sus limitaciones. La filosofía «se caracteriza —según Ortega— por ser un fracaso siempre permanente, y sin embargo, no haber otro remedio que intentar siempre de nuevo, acometer la tarea siempre abortada» (VIII, 282)<sup>60</sup>. Es difícil no ver aquí una confesión melancólica, en 1949, de la relatividad del propio esfuerzo, en un momento en que repasa su obra y se dispone a trazar la frontera de su radicalismo: «Es la perenne fatiga de Sisifo elevando; una y otra vez vanamente, la pesadumbre del peñasco desde el valle a la cumbre» (VIII, 282). Se diría que Ortega, tal vez sin proponérselo, contrapone así al «furor teutónico» de Heidegger, su conciencia, desengañada y resignada, a un tiempo, sobre el valor y el alcance del esfuerzo humano, incluyendo claro está, el propio.

Mucho más dura es, con todo, la crítica orteguiana en lo que respecta al segundo tema, la cuestión ontológica. Según él, Heidegger no ha planteado en *Sein und Zeit* el problema del ser. «Es inconcebible —escribe en *La Idea*

<sup>58</sup> Es más bien Ortega quien usa la acepción tradicional de existencia como ejecución de una esencia (Cfr. V, 341 y VII, 101 y LM, 68).

<sup>59</sup> Cfr. *¿Qué es filosofía?*, VII, 310 y LM, 123-4

<sup>60</sup> Como expresión de esta voluntad de radicalismo, específica de la filosofía, utiliza Ortega la brillante imagen de entrar en la casa antigua por el sótano, «ir por debajo de los cimientos mismos, son las cosas que parecían más incuestionables y últimas» (IPL, VIII, 280).



*de Principio en Leibniz*— que en un libro titulado *Ser y Tiempo*, donde se pretende «destruir la historia de la Filosofía»; en un libro pues, compuesto por un tenso y furioso Sansón, no se encuentra la menor claridad sobre lo que significa «Ser», y en cambio nos salga al paso este término modulado en innumerables modulaciones de flauta» VIII, 276). Con arreglo a esta postura, cree Ortega que Heidegger se ha limitado a reactualizar el viejo discurso aristotélico de los sentidos múltiples del ser. «El hecho es que pese al anuncio y a los tornicones que padece el lector tropezando con este término en el libro, Heidegger no se ha planteado originariamente el problema del ser, sino que, una vez más, ha procurado clasificar los distintos tipos del Ente» (VIII, 276). Hay que decir en honor a la verdad, que a la vista del carácter incompleto de SZ y sin tener en cuenta la obra posterior de Heidegger, se podían sacar estas conclusiones de su lectura; pero uno no sale de su asombro, cuando páginas más adelante, se encuentra con esta tremenda afirmación: «Quienes hayan leído a Heidegger, entenderán que es lo que echo de menos en su tratamiento del problema del Ser, sin más que invitarles a compararlo con el que ha dado al problema de la Verdad. En este sí que ha ido a fondo y ha descendido hasta las regiones donde están sus raíces» (VIII, 279). Pero, ¿no es acaso esta región ontológica, la del Ser? Cualquier conocedor de la obra de Heidegger sabe de sobra que la cuestión de la verdad es inseparable de la del ser, hasta el punto de que éste no es más que el acto de iluminación (*Lichtung*), la presencia originaria, en la que in mora el *Dasein*, y que no puede reducirse, por tanto, ni a «tesis» ni a «concepto». Todo lo cual nos hace sospechar, no sólo que Ortega ha realizado una lectura existencialista, más que ontológica, de Heidegger, sino que en este nivel *metafísico/humanista* está la frontera de su propio radicalismo.<sup>61</sup>

## V. METAFISICA Y HUMANISMO

Las diferencias Ortega/Heidegger saltan a la vista cuando se pulsa este punto. La analítica existencial heideggeriana se entendió a sí misma como «Ontología fundamental». Pero el título encerraba una equivocidad, porque bajo él se podía entender tanto una analítica del ente, que juega *como* fundamento, o bien del ente en que *se juega* o se pone en obra el fundamento. El carácter *fundamental* del *Dasein* varía de una a otra interpretación, porque la primera es *antropologista* y sólo la segunda alcanza un planteamiento real-

<sup>61</sup> José Gaos, art. cit., 408.

mente *onto-lógico* <sup>62</sup>. No cabe duda que al caracterizar al *Dasein* como «pregunta por el ser» se oponía frontalmente a la tradición idealista que había hecho del *cogito* la tesis del ser, es decir, la *posición del ser* desde la conciencia. Que el *Dasein* sea «comprensión del ser» (*Seinsverständnis*) no equivale a reducirlo a «concepción o representación del ser», al modo cartesiano. Sobre todo, teniendo en cuenta que la «comprensión» (*Verstehen*) es un modo de relación con el ser, ya tomada por el ser mismo <sup>63</sup>. De ahí que el *Da-sein* sea, propiamente hablando, *lugar* del fundamento, pero en modo alguno, el acto mismo de la fundamentación. Heidegger tuvo conciencia de que este *Grund* del *Dasein* es *Ab-grund*, apertura abismal a lo otro de sí, que ya no es sin más el mundo ni la circunstancia, sino el Ser como *Lichtung*. Sin duda alguna, Ortega hizo una lectura antropologista de SZ, muy consonante con sus aficiones e intereses, y —también hay que decirlo—, con la primera reacción culta ante la obra de Heidegger. Esta lectura se proyectó, por otra parte, sobre su concepción de la vida como «realidad radical», que constituye, como se ha indicado, la *prima veritas* de la arquitectura ontológica, al modo del *cogito* cartesiano. Ciertamente, en la «vida» se ha trasladado el plano de la fundamentación al nivel prerreflexivo, y, por tanto, a una relación, no de conciencia, como en Descartes sino de ser, o mejor, en ser. Pero esto no obsta para que la vida humana juegue *como* fundamento, no sólo en el sentido de que todo aparece *en* ella, sino que aparece *por* ella, o que ella misma es la luz de la aparición. El «acontecimiento» no es la relación *Dasein/Sein selbst*, como piensa Heidegger, sino la de «yo/circunstancia», el plano primario del «*Lebenswelt*», que ahora juega una función transcendental. Hay, pues, en Ortega una tesis explícita sobre el ser. «*Ser significa vivir* —por tanto, intimidad consigo y con las cosas» (¿QF?, VII, 408). Ser es acción, interrelación dinámica «yo/cosas», o como se ha indicado, «coexistencia» e «interdependencia». En este «absoluto acontecimiento», el ser del yo consiste en *preocupación* por sí en el mundo, y el de las cosas en *interpretación* de lo que hay, tras de haberse constituido en problema aquello con lo que se contaba. En definitiva, dentro de la realidad radical de la vida humana, sólo cabe el *ser* como *sentido*, ya sea el sentido *proyectado* por el yo en su circunstancia, o el *recibido* por ésta en el mundo abierto por el yo. Lo previo al sentido, no es el *ser* sino el *haber*. Este indica el «*a priori*» último de la vida, donde acontece el «habérselas» ejecutivo del sujeto con el sistema de resistencia y facilidades que le brinda su

<sup>62</sup> Hans-Georg Gadamer *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1960, pág. 243 y Mas Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Kerte, Heidelberg, 1964, pp. 89-91.

<sup>63</sup> José Gaos, art. cit., 408.

situación. El plano de la fundamentación es el del *Lebenswelt*. En definitiva, a juzgar por estas críticas, Ortega no sólo desconoce el sentido ontológico de la analítica existencial, sino que —y ésto es lo más importante, a mi juicio—, se encuentra instalado en el nivel de la conciencia perceptiva y de la intencionalidad ejecutiva, con que se había iniciado, allá en 1914, su propio pensamiento, sin haber descubierto que la auténtica finitud, por decirlo en términos heideggerianos, es la «brecha» por donde la libertad se encuentra abierta, como por una herida, el requerimiento del ser y a la pro-misión histórica de sus sentidos, en el ámbito originario de la presencia (*Lichtung*), donde le amenaza igualmente el des-velamiento y la ocultación. En Heidegger, en cambio, los *sentidos* son *del ser*, le pertenecen como expresiones o manifestaciones de la *Lichtung* originaria, en y por el *Dasein*. Su pro-yecto es yecto en y por el ser mismo (*Seinselfst*), y, por lo mismo, su «interpretación» (*Verstehen*) está ya tomada según el modo originario de encontrarse (*Befindlichkeit*) en lo abierto del ser. Este, en cuanto trascendente por antonomasia (*schlechthin*) es el acto de iluminación. El *Ereignis* heideggeriano de la «copertenencia» *Dasein/Sein* no mienta una correlación trascendental, ya sea ésta de conciencia, al modo fenomenológico, o de ejecutividad, al modo del yo y la circunstancia, sino la vinculación trascendental del *Dasein*, como «ahi del ser» a un origen que le trasciende, —*das Sein selbst*—, o bien al destino (*Geschick*) de la pro-misión *del ser* en el tiempo (*Geschichte*).

La distancia Ortega/Heidegger se pone de manifiesto si atendemos a la cuestión ontológica. Ortega no conoce la «diferencia ontológica» heideggeriana ser/ente, en la medida en que el ser del ente, como ya se ha indicado, se reduce a su «eidos», esto es a lo que éste *es* en sí y por sí, en su núcleo firme y estable. El ser del ente no es más que el ente en su ser, o en cuanto «ser», es decir, en su identidad y subsistencia propias, en su sentido inmanente. Para Heidegger, en cambio, el ser del ente no mienta una propiedad o constitutivo formal del ente, sino a la inversa, un originarse el ente en su sentido *de y en* la apertura del ser. Ciertamente el «ser no se actualiza sin el ente» (*nicht west ohne Seiende*), pero inversamente, el ente no se presencializa sin el ser, a la luz del ser. El ser *no* es el ente; en cuanto acto de significación lo trasciende, y sólo así, puede fundarlo. Más bien, son los entes y sus sentidos una propiedad del ser, pero éste, en cuanto acto, está más allá del sentido y del concepto, («επεκεινα της ουσιας και του vous»), porque es el *a priori* inobjetivable e intranscendible de la iluminación.

Es obvio que la diferencia orteguiana «haber/ser» se mueve en otro plano; no es, propiamente hablando, ontológica, sino modal. Son dos modos en que se me da la realidad en correlación, respectivamente, con dos actitudes del yo ejecutivo, la de «contar con» y la de «reparar en». Es posible el tránsito de la

una a la otra en la misma medida en que se transforma la ejecutividad práctico/utilitaria en actividad contemplativa. Pero el «haber» no es trascendente al «ser»; tales expresiones en Ortega no tendrían sentido; en todo caso, es la condición primaria para que *haya* «ser» de las cosas, cuando *deje de haberlas* como meras posibilidades y dificultades. No hay diferencia ontológica, puesto que no se da la trascendencia entre haber/ser. La única trascendencia que reconoce Ortega, es entre yo y circunstancia, y pertenece a la inmanencia de la vida: el haber originario. Sólo así creía estar Ortega más allá de la alternativa «realismo/idealismo». «La realidad absoluta como vida es a un tiempo inmanente y trascendente. De mi vida sólo forma parte lo que para mí existe, y, en tal sentido, es lo inmanente; pero ese ser inmanente no quiere decir que se convierta en subjetividad, en yo. *Yo no soy mi vida. Esta, que es la realidad, se compone de mí y de las cosas. Las cosas no son yo ni yo soy las cosas: nos somos mutuamente trascendentes, pero ambos somos inmanentes a esa coexistencia absoluta que es la vida*» (LM, 160).

Desde estos presupuestos, se comprende, por último, la diferencia de ambos pensadores en lo que respecta a la «superación de la metafísica». Para Ortega el título significa la superación de un doble radicalismo insuficiente: el realismo y el idealismo, y la corrección de sus respectivas ideas del ser: el ser-sustante y el ser subjetivo o conciencia. Ciertamente que en esta superación orteguiana estaba incluido el propio lenguaje «representativo» de la filosofía de la conciencia, pero no, sin embargo, la tendencia de la metafísica a formular una nueva «tesis» sobre el ser. Y de esto precisamente se trata en Ortega, de buscar una tesis más radical que las anteriores, entrando por los sótanos de las filosofías precedentes para cavarles nuevos cimientos (IPL, VIII, 280). Pero esta tarea crítica la siente Ortega en continuidad con la historia ontológica, como el ingreso en un nivel más radical de su fundamentación. «No hay más remedio, en la presente circunstancia del hombre occidental, que vestir de nuevo la escafandra y descender por debajo de todos los problemas, según venían siendo planteados, hacia regiones más abismales de su problematismo» (IPL, VIII, 279-280). De ahí que Ortega proponga una nueva tesis del ser: «el ser como *vivir*», que viene a superar, integrándolos, el nivel realista de «estar en y con» las cosas y el idealista de la subjetividad y la intimidad de la conciencia; «por tanto, intimidad consigo y con las cosas» (¿QF?, VII, 408). Creo que el radicalismo de Ortega está más en línea con la concepción husserliana de la filosofía, como ir a los comienzos, que con la heideggeriana del «paso atrás» (*Der Schritt zurück*). Porque el paso atrás no busca otra metafísica más originaria o radical, sino justamente, el *revés* de toda metafísica, su reversión o vuelta hacia aquello que la metafísica siempre dejaba sin pensar, por su orientación hacia una determinada tesis del ser: ya

sea ésta «cuerpo», «alma», «espíritu», «cultura», «vida» o «conciencia». La destrucción heideggeriana de la metafísica busca cavar su suelo para la verdad del ser mismo (*Sein selbst*), lo siempre caído en el olvido de la Metafísica. La filosofía de Heidegger no es una metafísica más, sino el ir más allá de la metafísica, el trascenderla como forma de pensar occidental, para abrirla a su Fundamento <sup>64</sup>.

A la luz de estas consideraciones, se comprende que la «ontología fundamental» y de lo «concreto» de Ortega, su teoría de la vida humana, de la que esperaba la construcción de un sistema de pensamiento, pertenezca al destino de la metafísica. Más concretamente, forme parte, como su última estación, de la metafísica moderna de la *cogitatio*, que en Ortega ha sido suplida por el nivel más primario/ejecutivo, pero igualmente intencional, de la vida. Quiero decir que la intencionalidad brota ahora de la vida, y no de la conciencia pura, pero en definitiva, no pertenece al orden ontológico del ser en sí mismo, de la Verdad ontológica, como el supuesto de toda verdad acerca del ente.

Ortega se quejaba de la falta de «claridad» del tema «ser» en «SZ» (¿IPL? VIII, 276). Si esperaba una tesis, esperaba en vano. Tesis, y muy explícita, es, en cambio, la tesis orteguiana sobre el ser como vivir e interrelación: serle y a las cosas, serles las cosas al yo, coexistir en una interdependencia generadora del *sentido*. No es extraño que Julián Marías, presto siempre a buscar precedentes, encuentre un anticipo de esta tesis de madurez, nada menos que en 1910, en *Adán en el Paraíso*, pero no porque en aquella obra Ortega no fuera ya neokantiano <sup>65</sup>, es decir, ya fuera *in nuce* el Ortega de la madurez, sino justamente al contrario, porque el Ortega de la madurez conserva, pese a todo, mucho del idealismo de su formación neokantiana y fenomenológica; más de lo que él mismo sospechaba y creía haber superado con la invocación a la «vida». No faltan incluso en los términos del Ortega maduro: «vida es cambio de sustancias; por tanto, convivir, coexistir» (I, 491), en la medida en que cada cosa realiza su «idea», esto es, su vida, cuando se integra dinámicamente en un conjunto de relaciones (I, 482). Pero la vida del hombre, en cuanto puede apercibirse, constituye un *novum*: la aparición de la conciencia de este fluir y latir universal. «En una palabra, cuando nace el hombre —escribía el joven Ortega en *Adán en el Paraíso*— cuando empezó a vivir, comenzó asimismo la vida universal... Cuando Adán apareció en el paraíso como un árbol nuevo, comenzó a existir eso que llamamos vida. Adán fue el

<sup>64</sup> Heidegger *Was ist Metaphysik?*, op. cit., pág. 21.

<sup>65</sup> Cfr Nelson R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, op. cit., pp. 51-55 y Ph. W. Silver. *Fenomenología y Razón vital*. Madrid, 1978, págs. 44-45.

primer ser, que viviendo, se sintió vivir. Para Adán la vida existe como un problema» (I, 480). ¿Quién no encontraría aquí los acentos humanistas de la tesis futura? O inversamente, ¿cómo no rastrear en las tesis de madurez el antropologismo que respiran estas páginas? Su acorde último nos asalta, como no podía ser menos, en contexto kantiano, en el *Anejo a Kant* de 1929, en el nivel de su radicalismo. «Y he aquí —escribe Ortega— cómo llegamos a una actitud radicalmente liberada de todo subjetivismo y que, sin embargo, da de pronto un significado imprevisto a la sentencia más desacreditada de todo el pasado filosófico: la frase de Protágoras «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son» (IV, 58). Y todavía, por si acaso fuese poco explícito, precisa Ortega: «La medida de las cosas, su modo, su ni más ni menos, su así y no de otra manera, es su ser, y este ser implica la intervención del hombre» (IV, 58). Ningún texto posterior varía esta frase en un ápice. En ella ha fraguado el *humanismo* de su posición. Este es el nivel metafísico, en que sitúa Ortega el *Lebenswelt*. La metafísica de la razón vital no traspasa lo que Heidegger calificó como la era del *antropologismo*, «la posición fundamental por la que nada es entendido ni comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente»<sup>66</sup>. La frontera, pues, de Ortega es la específica del discurso humanista, con su inevitable carga metafísica, en la medida en que éste significa, según Heidegger, que «la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser»<sup>67</sup>. Frente a esta actitud, demasiado moderna, que Ortega refrendó, por otra parte, en su comprensión de la ciencia, de la técnica y del arte, de la cultura misma, la postura de Heidegger no puede ser más distante: Pero, «el hombre no es el señor del ser (*der Herr des Seienden*) sino el pastor (*Hirt*) del ser. En este menos el hombre no pierde nada, sino que gana más bien, en tanto que viene a la verdad del ser. El gana la sobriedad esencial de los pastores, cuya dignidad reposa en ser llamados por el Ser mismo a la guardia de su verdad»<sup>68</sup> ¿Señor del ser o pastor del ser? —aquí está la raya de la confrontación.

Esta confrontación que hace a Ortega demasiado moderno y mundano, nos ofrece una ruptura heideggeriana con la modernidad tan abrupta que resulta, en cierta medida, mística y demasiado medieval. Aquí esta la cara y cruz de sus filosofías respectivas. No era sólo una cuestión de pensamiento, sino de talante. Y es aquí donde las diferencias entre ambos se hacen abisales.

<sup>66</sup> Heidegger, *Kant y el Problema de la Metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954, pág. 175.

<sup>67</sup> Heidegger, *Brief über den Humanismus*, ed. bilingüe alemán francés, Aubier, París, 1957, pág. 114.

<sup>68</sup> Idem pág. 104.

El carácter lúdico heroico de Ortega no se compadece en absoluto con el trágico/heroico de Heidegger. Es un modo de sentir la existencia y de estar en ser radicalmente distinto. Curiosamente, Ortega elimina de la analítica de la vida los momentos más severos y duros de SZ. Queda borrada la dimensión estructural del ser-para-la-muerte; produce una inflexión en la temática de la «nada», eliminando el papel trascendental que juega en el pensamiento de Heidegger, como acceso a la existencia auténtica y velo del ser; y finalmente, se relativiza la angustia, como no podía ser menos, en un hombre que sintió la vida como la tarea de un Hércules. «¿La vida como angustia, señor Heidegger? ¡Muy bien!. Pero además: la vida como empresa» (RH, 100) <sup>69</sup>. He aquí una declaración que nunca se le hubiera ocurrido a Heidegger.

Y si la vida es empresa, en sentido renacentista, ¿por qué no juego de pasión y entusiasmo? Ni los aspectos más quejumbrosos de la existencia, —la derelicción, el destino, la limitación de la situación— han logrado borrar el optimismo vital orteguiano, que trasciende en las páginas de su obra. Por eso, quizá, frente al severo y moralista heroísmo de la «resolución» (Heidegger), prefiere Ortega, muy nietzscheanamente, el alegre heroísmo del artista que danza. «Por esto, porque la vida está constituida de un lado por la fatalidad, pero del otro por la necesaria libertad de decidimos frente a ella, hay en su misma raíz materia para un arte, y nada la simboliza mejor que la situación del poeta que apoya en la fatalidad de la rima y el ritmo la elástica libertad de su lirismo. Todo arte implica la aceptación de una traba, de un destino, y como Nietzsche decía: «el artista es el hombre que danza encadenado» («¿QF?», VII, 435-6).

Esta es la clave del estilo vital y filosófico de Ortega. En los últimos años de su vida, asistiendo al coloquio de Darmstadt, había alabado Ortega, y no sólo por cortesía, el buen estilo «filosófico de Heidegger, «profundo y voluptuoso, embarazador de las palabras, maestro en el arte de etimologizar, y con cierto prurito de revolcarse en lo abismático» (IX, 634. Cfr también 63., y 636-7) <sup>70</sup>. Es un retrato insuperable: del estilo y de la persona, que al fin y al cabo, es lo mismo. La voluptuosidad de Ortega no es menor, pero es más tonificante. Acaso tampoco su profundidad. Ortega encuentra fórmulas metafóricas espléndidas para verter las abstractas categorías/existenciales de Heidegger. Sus expresiones son de una plasticidad insuperable. <sup>71</sup>. Lo que pierden de poder analítico con respecto a las heideggerianas, lo ganan en cambio, y con

<sup>69</sup> *La idea de principio en Leibniz*, VIII, 297.

<sup>70</sup> Ya había advertido Ortega que «los místicos han solido ser los más formidables técnicos de la palabra, los más exactos escritores» («¿QF?», VII, 339).

<sup>71</sup> Cfr. a título de ejemplo «¿QF?», VII, 431 y LM, 55 y 95.

creces, en poder de sugestión y fuerza dramática. Sus giros son rotundos como medallones; esculpen más que definen. En última instancia, la retórica, la buena retórica, le gana la mano a la analítica. Las fórmulas pretenden más llamar a la conciencia de la vida que describir analíticamente su condición. La voluntad pedagógica, y el talento retórico que la sirve, nunca desfallecen en Ortega. Hay una permanente llamada humanística en sus escritos, un *pathos* de entusiasmo, que contrasta con la fría y severa energía de Heidegger. Y sobre todo, una voluntad de medio día que disipa toda niebla.

Como le dirá irónicamente a Heidegger, en el Coloquio de Darmstad, «que no seamos cartesianos no hace variar este destino. Filosofía es, a la vez, profundizar y patentizar; es frenético afán de volver del revés la realidad haciendo que lo profundo se convierta en superficial» (IX, 632). Mundano <sup>72</sup>, demasiado mundano, el pensamiento de Ortega está en mejores condiciones que el heideggeriano para medirse con los registros, —ciencia, arte, técnica, derecho, política— de su tiempo. Ya que no para trascenderlos, al menos sí para asumirlos. Y éste fue el destino intelectual de Ortega: ser el testigo de un tiempo de crisis. La comprensión de esta crisis no le desgarró la carne del mundo, porque, al fin y al cabo, es nuestra misma carne en el mundo la que en cada crisis histórica se transsubstancializa. Frente al más allá de la metafísica, la obra de Ortega se demora siempre más acá de ella, en sus raíces en «el mundo de la vida» (*Lebenswelt*). Este es su nivel. Heidegger, en cambio, ha defendido el «carácter inactual de la filosofía» <sup>73</sup>, en tanto que la tarea del pensar no es el registro y la interpretación de los signos de los tiempos ni su elevación a la autoconciencia, sino el afronte de «lo más grave», aquello que da siempre que pensar al hombre, porque es también por donde mana la herida de lo más necesario, aunque para ello sea preciso que la nueva palabra se incube en una larga época de silencio.

En resumidas cuentas en su orientación hacia la «ontología de lo concreto», Ortega se libera de la tentación del abismo, y también claro está, de la mística <sup>74</sup>. «Si el misticismo es callar, filosofar es decir, descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser: *ontología*. Frente al misticismo, la filosofía quiere ser el secreto a voces» (*¿QF?*, VII. 342).

Granada, abril de 1983

<sup>72</sup> Utilizo aquí el adjetivo «mundana» en su sentido estricto de referente al «ser del mundo», o al nivel del *Lebenswelt*, sin las connotaciones peyorativas de interpretación *mondaine*, que se encuentran en la obra desafortunada por llena de incomprensión de Vicente Marrero. *Ortega, filósofo mondain*, Rialp, Madrid, 1961, págs. 59 y 72 especialmente.

<sup>73</sup> *Introducción a la Metafísica*. Nova, Buenos Aires, 1956, pág. 44.

<sup>74</sup> Es bien conocida la apología del teólogo frente al místico (*¿QF?*, VII, 338-443), un buen exponente de su talante ilustrado.