

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año XI

1985

Núm. 21

INDICE

	Pág.
Nemesio González-Caminero, S. I.: La "segunda navegación" de Ortega y la "contramarcha" de Heidegger ...	1
Salvador Castellote: La libertad en Francisco Suárez. Dos versiones inéditas suarecianas sobre la libertad. Estudio comparativo ...	31
Luis José López Ortiz: Algunas consideraciones sobre lo trágico en la obra de León Tolstoi ...	61
Martín Gelabert, O. P. Teología, salvación, liberación ...	79
Vicente León Navarro: Las bibliotecas de los conventos valencianos extinguidos (1835-36) ...	91
Vicente Cárcel Ortí: Los rectores del Seminario Conciliar de Valencia (1790-1936) ...	111
José Janini: El "Ordo" ceremonial de la Reconquista cuando el Rey y su ejército salían a la guerra ...	147
Recensiones ...	155
Actividades ...	169

FACULTAD DE TEOLOGÍA

SAN VICENTE FERRER, VALENCIA

Sección Diócesis

LA “SEGUNDA NAVEGACION” DE ORTEGA Y LA “CONTRAMARCHA” DE HEIDEGGER

Por Nemesio González-Camín, S. I.

Alrededor de 1930-35, Ortega y Heidegger, tras haber dado ya a conocer (el uno en *¿Qué es Filosofía?* y el otro en *Sein und Zeit*) su respectiva concepción del mundo, anunciaron reiteradamente un nuevo rumbo, distinto del anterior, en el camino de su exploración filosófica. Ortega, usando la fórmula con que Platón (al abandonar el mundo sensible como punto de arranque filosófico y resolverse a partir del inteligible), designó su nuevo periplo como una “segunda navegación”, un δεύτερος πλοῦς. Heidegger, sirviéndose de una palabra alemana con cierta alcurnia cultural y aun filosófica, entendía su nueva orientación como una “Kehre”, que viene a significar algo semejante a viraje, contramarcha y aun recuperación de lo perdido.

Ciertamente, el viraje de Heidegger se anunciaba en una forma más radical y revolucionario que el de Ortega. Para el autor de *Sein und Zeit* el tema seguiría siendo el mismo —el del Ser—, pero “localizado” no tanto en el *Dasein* (en la existencia humana), cuanto en otros lugares ontológicos en que el Ser, quizás con más seguridad, también se manifiesta. Estos lugares serían, por ejemplo, el mundo y la historia. Lo más revolucionario, sin embargo, de los proyectos del segundo Heidegger sería indudablemente la exigencia, cada vez más urgentemente sentida, de un nuevo modo de “pensar” su tema.¹

La ruta del segundo Ortega —ya lo dijimos— no fue tan profunda ni tan complicada. A pesar de la solemne formulación platónica, no se trataba propiamente de una “segunda navegación” y menos en el sentido del gran filósofo griego, sino de un proseguimiento, más extenso y

¹ Sobre Ortega y Heidegger publiqué hace algunos años tres artículos, a saber: “Ortega y el primer Heidegger” en *Gregorianum* 56/1 (1975), 89-139; “Ortega y el segundo Heidegger”, *ibid.* 56/4 (1975), 733-763; “Ortega y Heidegger. Postrera valoración mutua” en *Miscelánea Comillas* 34 (1976), 1-38). El presente ensayo estudia un aspecto no desarrollado en los tres anteriores. Lo expuse por primera vez en un ciclo de conferencias conmemorativas del centenario de Ortega en la Facultad de Teología de Valencia, noviembre de 1983.

profundo, del camino emprendido en la etapa anterior. Más aún, si nos atenemos a las palabras escritas por Ortega en 1932, como conclusión al prólogo de la primera edición de sus Obras Completas, su nueva tarea sería la de exponer su pensamiento en libros “formales” y no en artículos de periódico o en los pequeños volúmenes que ocasionalmente los recogían. Veremos, sin embargo, que de hecho hubo algo más.²

I. EL PROGRAMA DE ORTEGA

El programa de la segunda “navegación” orteguiana aparece, con toda precisión y claridad, especialmente en una carta que en 1938 escribió desde París al filólogo alemán E. R. Curtius. Tres son las tareas principales que, según esa carta, Ortega se proponía realizar. Primero: reprofundizar su “Teoría general de la vida”, suficientemente perfilada ya en el curso universitario de 1929 sobre *¿Qué es Filosofía?* Segundo: estudiar a fondo y en todos sus aspectos la vida en su forma social, cuyo fruto sería una obra titulada *El hombre y la gente*. Tercero: investigar la forma histórica de la vida, con la mira puesta en un libro largamente soñado, que llevaría por título *Aurora de la razón histórica* y que sería la culminación de su filosofía racio-histórico-vitalista.³

Si consideramos la realización que efectivamente tuvieron estos tres temas, podemos afirmar que ninguno de ellos fue desarrollado en los libros técnicos y exhaustivos que sus colegas alemanes, sobre todo Curtius, le aconsejaban. Atendiéndoles a ellos, el mismo Ortega se orientó al principio en esa dirección. Afortunadamente, contra Curtius y contra sí mismo, Ortega no cumplió sino *orteguianamente* lo que se había propuesto.

La vida en general

En primer lugar no rehizo su “teoría general de la vida”, pero siguió encuadrando en ella los múltiples argumentos sobre los que ahora iba escribiendo. Intercaló, además, en ellos, sustanciosos compendios de su filosofía fundamental, que no son meras repeticiones de lo ya dicho en las

² En la edición última de las Obras Completas, se republica el prólogo de la ed. de Espasa-Calpe (1932) en el tomo VI, pp. 342-354.

³ *Epistolario entre Ortega y Curtius* en Rev. de Occidente (1963). Carta XI, escrita a Curtius desde París el 4 de marzo de 1938. Sobre ella publiqué un comentario: “Filosofía de la filología” en *Humanidades* 18 (1967), 155-171. Por lo demás, el programa lo había ya esbozado Ortega diez años antes en un artículo de la *Rev. de Occidente* (1928), recogido ahora en OC, IV, pp. 521-541.

lecciones de 1929, sino que contienen en cada caso nuevos enfoques y sugerentes formulaciones.⁴

Tampoco es esto todo lo nuevo. Aunque efectivamente Ortega, en su segunda época, nunca escribiera el amplio Tratado "científico" sobre la vida en general, que Curtius echaba de menos, no se debe olvidar que algunos aspectos de la cuestión, no desarrollados en *¿Qué es filosofía?*, los trabajó ahora en numerosas y penetrantes páginas de sus obras. De tales aspectos destacaremos solamente dos: el problema de la verdad y el subsuelo ontológico en que la vida, según todas sus formas, consiste y se apoya.

Vengamos al primero. Es frecuente en el segundo Ortega aludir a la verdad originaria y radical, que se manifiesta antes de alojarse en el juicio. Consistiría esa verdad en una serie de iluminaciones repentinas, a cuya luz se formarían después los conceptos y toda otra forma de actividad cognoscitiva. Las iluminaciones que subitáneamente alumbran desde el fondo todo el horizonte de la pesquisa intelectual, no vienen, sin embargo, sobre nosotros completamente inesperadas. Exigen que se las busque.

La verdad es sí originaria desocultación (la presocrática ἀλήθεια), pero también conocimiento buscado (la aristotélica ἐπιστήμη ξητουμένη). Es decir, que la repentina iluminación de la verdad original presupone un método para obtenerla. Eso significa μέθοδος: ponerse en el camino apto (μετά τῆ ὁδῶ) para llegar al término. La filosofía en su historia, se presentó desde el principio como el procedimiento metódico para obtener la revelación —la ἀλήθεια—. "Si se quiere hablar de vivencia (*Erlebnis*) —escribe Ortega—, esta metódica revelación fue la *Erlebnis* básica de los primeros filósofos, y ἀλήθεια por tanto, el nombre que visto desde su personal intimidad correspondía a su ocupación".⁵

La concepción de la verdad, expuesta por el segundo Ortega, sugiere indudablemente algunas afinidades con la del primer Heidegger. No es improbable, pues, que de alguna manera, en este punto, el filósofo español de la segunda época recibiere alguna inspiración de los primeros escritos de su colega alemán. Hacía ya mucho tiempo que Ortega había reconocido públicamente que, al menos en el tratamiento de la verdad, el primer Heidegger se había metido a fondo. Las especulaciones, sin embargo, del segundo Heidegger sobre el mismo tema le parecían, en parte, incontrolables explicaciones, en cuyo bosquejo de hermética transcendentalidad no había manera de orientarse. Por lo demás, Ortega, para su concepción de la verdad profunda, no tenía necesidad de inspirarse

⁴ Por ejemplo en *Misión de la Universidad*, OC, IV, pp. 313-349.

⁵ *Origen y Epílogo de la filosofía*, OC, IX, pp. 433-434.

en Heidegger, habiéndose puesto ya en esa dirección poco después de dejar Marburgo. Lo que sobre la verdad profunda dice Ortega en las *Meditaciones del Quijote*, aparecidas en 1914, es esencialmente lo mismo que más ampliamente desarrollaría durante sus años últimos, por ejemplo en su obra póstuma *Origen y epílogo de la filosofía*.

La vida —había dicho Ortega en sus prelecciones de 1929— consiste en el diálogo del yo con el mundo. Ahora bien, ¿de dónde arranca ese diálogo, que no sólo fundamenta la vida individual, sino también las formas subsiguientes de la vida social y de la vida histórica? Tampoco este punto lo había explicado a fondo el filósofo madrileño hasta 1940, cuando ya se encontraba de lleno en su “segunda navegación” filosófica. La obra en que se dedicó a esclarecer el punto de que hablamos se titula *Ideas y creencias*, publicada en 1940. En ella explica Ortega cómo la orientación cognoscitiva que el hombre necesita para dialogar con el mundo no se apoya en “ideas” personalmente asumidas y filosóficamente contrastadas, sino en “creencias” que le vienen de la época y del contorno ambiental. En una fórmula, a que en su libro tantas veces recurre, compendia él la mayor hondura vital que sobre las *ideas* tienen en nosotros las *creencias*: “Las ideas las *tenemos*, pero en las creencias *estamos*”.⁶

Por eso, a diferencia de Heidegger, que no dudó en considerar las sucesivas opciones “metafísicas” de Occidente como la “radical potencia decisoria” de todos los otros cambios religiosos, políticos y culturales, Ortega no ve en la explicación de las grandes transformaciones históricas europeas una causa más radical y determinante que el sucesivo cambio de las creencias.

Es verdad que, al menos en Occidente, entre una creencia que muere y otra que nace, ha intervenido más de una vez la filosofía. Pero ésta ha debido terminar por convertirse en creencia para empezar a ser agente de nuevas modalidades epocales y ambientales. Las instancias racionalistas de la filosofía moderna (en su doble manifestación cartesiana y anglosajona) se convirtieron desde el siglo XVIII en una *fe en la razón*. La fe en la razón es la característica creencia de los dos siglos últimos de la modernidad.

Hoy no se puede negar que la fe en la razón ya se ha desvanecido. Las nuevas formas de pensar no se fundan ya en el racionalismo, sino en algo muy diferente. No en *Ideas y creencias*, sino en *Origen y epílogo de la filosofía* escribe a propósito el mismo Ortega:

Sin que yo ahora pretenda expresar opinión formal sobre el asunto, me permito insinuar la posibilidad de que lo que ahora empezamos a hacer bajo el pabellón

⁶ *Ideas y creencias*, OC, V, pp. 383-387.

tradicional de la filosofía no es una nueva filosofía, sino algo nuevo y diferente a toda filosofía.⁷

El racionalismo moderno no sólo en cuanto filosofía, sino también en cuanto fe en la razón, ha desaparecido.

La filosofía no es, pues, el subsuelo más profundo del *vivir*. Es la creencia. Más aún: tomando más radicalmente la cuestión, la filosofía ni siquiera es indispensable como agente de transición entre una creencia y otra. La filosofía no es una actividad permanente del hombre como quería Dilthey y, algunas veces, el primer Heidegger.

No sólo no hay *philosophia perennis* —escribía Ortega en su libro sobre *Leibniz* alrededor de 1947— sino que el filosofar mismo no perenniza. Nació un buen día y desaparecerá en otro. [Tal vez en este otro buen día] descubramos que no sólo este o el otro modo de pensar filosófico era limitado, y por tanto erróneo, sino que, en absoluto, el filosofar, todo filosofar, es una limitación, una insuficiencia, un error, y que es menester otra forma de afrontar el Universo que no sea ninguna de las anteriores a la filosofía, ni sea ésta misma. Tal vez estemos en la madrugada de este buen día.⁸

Por lo tanto, aunque Ortega, no escribiera en su "segunda navegación" el amplio libro sobre la teoría general de la vida, no se puede negar que, en otras publicaciones sobre otros temas, enriqueció y dio nuevas aclaraciones a la fundamentación básica de su primer punto programático.

La vida en su forma social

Más que el libro sobre la vida en general, preocupó a Ortega en su segundo periplo biográfico y filosófico la publicación de aquellas otras dos obras que desde 1930 había proyectado escribir sobre las formas de la vida en su dimensión social e histórica. *El hombre y la gente* se titularía la primera y *Aurora de la razón histórica* la segunda. Embarazado de esos dos futuros libros pasaría la segunda mitad de su existencia, y el no encontrar tiempo y reposo para publicarlos como él quería, le ponía a veces enfermo "con dolores contrarios a los del parto, los que sentiría una mujer preñada a quien no dejasen parir".⁹

Después de todo, aunque no completo ni mucho menos, logró dejar listo para una edición póstuma *El hombre y la gente*. Además, aunque

⁷ Or. y *Epil. de la fil.*, OC, IX, p. 397.

⁸ *La idea de principio en Leibniz*, OC, VIII, pp. 269-270.

⁹ *Epis. entre Ort. y Curtius* en *Rev. de Occidente* (1943), p. 340.

este último libro no lo hubiera publicado en ninguna forma, los múltiples ensayos socio-políticos, tan penetrantes y esclarecedores, que desde *La Rebelión de las masas* hasta el fin de sus días escribió, son más que suficientes para perfilar y configurar lo que el gran maestro pensó sobre lo social y conceptos afines.

La vida en su forma histórica

De la *Aurora de la razón histórica* no logró publicar Ortega sino un capítulo. Sin embargo, también aquí los importantes libros, que sorteando innumerables escollos de toda especie logró escribir (libros como *Introd. a Galileo*, *Una interpretación de la historia universal* y sobre todo esa joya historiográfica que resultó ser *Historia como sistema*, etc.) ¿no ilustran ya de una manera novísima y centelleante la dimensión histórica de la vida? Juntando los estudios citados y muchos otros más de la segunda época orteguiana es como Luciano Pellicani, traduciéndolos al italiano, ha publicado en 1983 *L'Aurora della Ragione Storica*.¹⁰ Ortega se hubiera complacido con este homenaje oportuno y original que un joven profesor italiano ha querido tributarle en el primer centenario de su nacimiento; aun no siendo naturalmente *L'Aurora della Ragione Storica* el libro que él proyectaba y que, si no escrito, tenía ya requetepensado.

El filósofo madrileño se las compuso, pues, para realizar *a su manera* los proyectos esenciales de su “segunda navegación” platónica, solemnemente anunciada en 1932. Todo ello, además, sin apartarse de su orientación inicial respecto a su tema y a su manera de pensar. Si acaso, las formulaciones que ahora en su madurez acuña —cada vez más exactas y alquitaradas—, arguyen solamente una creciente capacidad de zambullirse en lo profundo (en que muy pocos de sus coetáneos le aventajaban) y de esclarecer lo difícil (en que no le igualaba ninguno).

Como todos los que en sus obras aspiran a la perfección posible, Ortega sintió siempre, bajo algunos aspectos, una cierta insatisfacción de lo que en su segunda época escribió, pero no defraudó a ninguno de sus más exigentes lectores.

¹⁰ *Aurora della ragione storica*, prefazione di Luciano Pellicani, Milano, Sugarco Edizioni, 1983, p. 334.

II. EL VIRAJE DE HEIDEGGER

Vicisitudes externas e íntimas después de SZ

No se puede decir que la "contramarcha" (Kehre) del segundo Heidegger presente una trayectoria muy parecida a la del segundo Ortega. La extraordinaria admiración con que fue acogido en 1927 el primer volumen de *Sein und Zeit* en todo el mundo filosófico (y extrafilosófico), mantenía en una impaciente espera a la mayoría de los entusiastas y a la minoría de los disconformes. Es verdad que Heidegger publicó durante los años inmediatamente posteriores a 1927 la importante obra sobre *Kant y el problema de la Metafísica* (1929) y algunos otros opúsculos sobre los temas fundamentales de la ontología, pero el anunciado segundo volumen de SZ continuaba inédito.¹¹ Un poco desazonados, algunos lectores del primero comenzaron a desconfiar y aun a sospechar que el esperado segundo volumen heideggeriano (la continuación de SZ) no se publicaría nunca.

Unos achacaban el retraso a que el ya mundialmente célebre filósofo, con la importación "existencialista" dada al problema del Ser en el libro de 1927, se había metido en un callejón sin salida.¹² Otros aludían a otras explicaciones y, entre estas, a una, que por ser menos conocida quiero aquí subrayar. Surgió ésta en restringidos medios universitarios, donde comenzó a señalarse como explicación del retraso del segundo volumen de SZ la actitud reservada con que fue acogido el primero por las cuatro o cinco figuras más destacados de la filosofía europea.

Sabido es que la ascensión gradual de Heidegger como docente universitario no fue del todo fácil.¹³ Ello era debido, sobre todo, a su escasez de publicaciones antes de 1927, pero también a su desusada manera de enseñar y al extraño enfoque que daba al desarrollo de sus temas universitarios. Después de varios años como "Privatdozent" en Friburgo (1915-1922), para pasar después en calidad de Extraordinario a Marburgo, sólo tuvo éxito en la tercera tentativa. En la primera fue postergado a

¹¹ De las dos partes anunciadas en el plan general de *Sein und Zeit*, antepuesto al primer tomo, solamente apareció la primera parte, y ésta no completa, porque de las tres secciones que había de tener, solamente se publicaron en el primer volumen la primera y la segunda sección. Quedaban, pues, por publicar la tercera sección de la primera parte y toda la parte segunda.

¹² Entre ellos estaba Ortega, Cf. *La idea de principio en Leibniz*, OC, VIII, p. 272.

¹³ Sobre las peripecias de la promoción académica de Heidegger entre 1919 y 1928, etc. la primera parte del libro, *Martin Heidegger. The Man and the Thinker*, ed. por Th. Sheehan (Chicago, 1981).

Max Wundt (hijo del positivista Guillermo Wundt, de Leipzig), y en la segunda a Nicolai Hartmann.

Es verdad que el escrito privado, que en 1922 se le exigió presentar antes a Marburgo para garantizar sus méritos, leído por Natorp y por N. Hartmann, pareció a ambos admirable y originalísimo. Solamente gracias a este escrito impublicado logró finalmente ser llamado en 1922 a la Universidad de Marburgo. Pero también en 1926 al tratar de ascender de Extraordinario a Ordinario en el mismo Marburgo, resurgió la misma dificultad de publicaciones insuficientes y de alto rango filosófico. La copia de SZ (todavía sin publicar), que presentó en 1926 al Ministerio de Berlín, resultó inaceptable y extraña a los asesores académicos de la administración central. Así que se le denegó la solicitada promoción. Sólo después de la avasalladora acogida que obtuvo SZ (formalmente publicado un año después) ya no puso dificultades Berlín en que Heidegger accediera al Ordinariato de Marburgo. Tampoco en que unos meses más tarde fuera llamado en 1928 a Friburgo como sucesor de Husserl.

Tenemos pues, que, descontado Husserl, el más entusiasta defensor del valor filosófico de Heidegger, antes de publicado SZ, era el director de la escuela neokantiana marburguesa Paul Natorp y alguno de sus colaboradores. Pero el amable y respetable Natorp no era ya más que el símbolo de una filosofía benemérita que se estaba superando. A Heidegger le interesaban más las reacciones de los tres o cuatro filósofos, aún vivos, que habían iniciado las formas de pensamiento claramente actuales. Estos eran, además de Ortega en Madrid, Husserl, Max Scheler y Karl Jaspers en Alemania.

Reacción de Jaspers, Scheler y Ortega ante SZ

K. Jaspers, que ya se había hecho notar en el mundo filosófico, sobre todo por su obra sobre la *Psicología de las concepciones del mundo*, al recibir el libro heideggeriano *Sein und Zeit* casi no quiso leerlo, porque no le decía nada. Una frase demasiado perentoria de sus apuntes privados lo atestigua: "Ich habe SZ nicht lesen können, weil es mich nicht ansprach". SZ no ofrecía, pues a Jaspers estrictos pensamientos filosóficos, sino más bien cavilaciones ensimismadas de un solitario paseante de la Selva Negra.¹⁴ Heidegger, a pesar de que sus relaciones con Jaspers con-

¹⁴ Para las relaciones entre Heidegger y Jaspers y el eco de crítica y distanciamiento que las sucesivas obras del friburgense encontraron en el profesor de Heidelberg, cf. *Karl Jaspers. Notizen zu Martin Heidegger*, ed. por Hans Saner: München, Piper, 1978.

tinuaron siendo friamente correctas, no pudo menos de percatarse de que su colega de Heidelberg estaba muy lejos de ser un entusiasta de SZ.

Max Scheler, por el contrario, quería bien y estimaba sinceramente a Heidegger. Poco después de la aparición de SZ le había invitado a dar una conferencia sobre Kant a la "Sociedad kantiana" de Colonia, que el mismo Scheler dirigía. Con esa ocasión, hospedado Heidegger en casa de Scheler durante tres días, discutieron ambos algunos problemas de SZ. En muchos puntos estaban de acuerdo y Scheler no escatimó elogios al reciente libro de su huésped. En otras cuestiones, sin embargo, atañederas en general al fundamento de sus respectivas filosofías, no llegaron a entenderse.

Heidegger, pues, conocía, en los años de la transición, de su primera a su segunda época, los elogios y los reparos de Scheler a SZ. A pesar de estos últimos, al sobrevenir poco después en 1928 la muerte del profesor de Colonia, Heidegger afirmó públicamente que Scheler había sido el que mejor había penetrado el sentido de su primer libro. Nosotros conocemos la opinión de Scheler sobre la obra heideggeriana por los apuntes, publicados mucho después, que mientras leía SZ iba escribiendo. Ahora nos interesan especialmente las censuras y de ellas vamos a resumir tres.

La primera se refiere al conocimiento fundamental de lo "otro" que no es el yo. Según Scheler, el argumento básico para afirmar la realidad del mundo, es el fenómeno de la *resistencia*, que indudablemente experimentamos como ajeno e independiente de nosotros. En cambio Heidegger considera la resistencia del mundo al yo como algo secundario que viene después de una evidencia más primordial. Esta sería, según el autor de SZ, la "desvelación" que obtiene el *Dasein* (el hombre) apenas empieza a ser constitutivamente *Dasein*, o sea, el lugar en que el Ser se manifiesta. Dentro de ese ámbito iluminativo, el ser del *Dasein* mismo (del hombre) se muestra abiertamente, sin necesidad de ulteriores demostraciones, como un ser, de cuya esencia es "ser en el mundo". Pero esto, según Scheler, es una especulación incontrolable, sugerida a Heidegger por su exagerada manía etimologizadora que le llevó a interpretar la ἀλήθεια griega como una "desocultación" original de lo que antes del origen (= del *Dasein*) estaba oculto.

Relacionada con la censura expuesta, Scheler añade a continuación otra. Cada *Dasein* (= cada hombre), es, aun según Heidegger, distinto de cualquier otro *Dasein*. Ahora bien, dado que el "ser en el mundo" es un constitutivo esencial del *Dasein*, resulta que en un determinado *Dasein* no sólo él, sino también el mundo que le constituye, tiene que ser diferente de todos los otros *Dasein* y de los correspondientes mundos que a cada uno le circundan y constituyen, con todos los embrollos que esto trae consigo.

Cada *Dasein* sería un *solus ipse* encerrado en su mundo y el Universo habría que entenderlo como una algarabía de solipsistas o de *solí ipsi* yuxtapuestos o entrelazados. Resultaría un Pluriverso más bien que un Universo. Heidegger habría llegado así adonde no quería. Habiéndose propuesto a rajatabla ofrecer una novísima cosmología ontológica, no habría hecho más que repetir la antigua doctrina de Demócrito o las extravagancias actuales de W. James sobre el Universo pluralístico.

Una tercera disconformidad. Las intuiciones de Heidegger se basan no sólo en la penetración intelectual, sino también, acertadamente, en la experiencia del talante emocional, anímico. Ahora bien, es innegable que las explicaciones heideggerianas tienden a subrayar con exceso el pesimismo y la condición trágica de la existencia. Detrás del análisis, no pocas veces magistral, de las categorías existenciales del *Dasein*, sobre todo de la categoría fundamental y reasuntiva de la “Sorge” (o preocupación) está siempre el trasfondo del miedo y de la angustia.

De acuerdo; a pesar de la formulación alemana, extraña aun para el mismo Scheler, éste no duda en reconocer la fina penetración con que Heidegger analiza y compendia la “Sorge”. Sí, la “Sorge” es un “Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer Welt”; que traducido libremente viene a decir: “la condición fundamental del hombre es que siendo ya desde tiempo atrás en el mundo está siempre anticipándose adelante hacia lo que va a ser”.¹⁵ En cuanto a la estructura de la anticipación existencial, analizada por Heidegger, no hay, pues, nada que objetar; pero sí en cuanto al término a que dicha anticipación apunta. En un análisis completo del fondo existencial, el término no es solamente la angustia, sino también la esperanza. Heidegger, silenciando ésta, se ha limitado a subrayar patéticamente aquélla; sin caer en la cuenta de que una y otra, aunque apuntando a metas contrarias, estructuralmente son isomórficas. Parece mentira —observa Scheler— que un pesador de origen católico se haya puesto en la línea de Lutero, Pascal, Kierkegaard y el calvinismo.¹⁶

Junto a Scheler, uno de los primeros lectores de *Sein und Zeit*, si no el primero, fue Ortega y Gasset. Damos por descontado que la lectura del libro heideggeriano suscitó en el filósofo madrileño una admiración extraordinaria hacia su autor. A pesar de todo, lo mismo que a Scheler, SZ no le convenció en muchos puntos fundamentales. Esta actitud, entre la admiración y la reserva, la hizo ya pública Ortega en breves alusiones

¹⁵ SZ, 192.

¹⁶ Cf. *Idealismus und Realismus*: “Das emotionale Realitätsproblem in Max Scheler”. Ges. Werke, V. Späte Schriften ed. von Manfred S. Frings, 1976, pp. 259-269.

fugaces de algunos de sus escritos de 1928 y 1929. Podía ofrecer un ejemplo el ensayo sobre *La filosofía de Hegel y la historiología*, publicado pocos meses después del libro heideggeriano. En una nota al pie de página se expresa así el madrileño: "Sobre esto [la diferencia entre la vida individual y la vida histórica] finas verdades y finos errores en el estudio reciente de Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927".¹⁷ Se insinúa, pues, ya en estas alusiones de doble filo, el juicio completo de Ortega sobre el libro heideggeriano, juicio ahora solamente comunicado a sus confidentes y alguna vez a sus alumnos. Por escrito lo formularía bastantes años después, mientras redactaba su obra sobre *Leibniz*. Las censuras orteguianas contra Heidegger se asemejan bastante, por lo demás, a las contenidas en los *Apuntes* privados de Scheler redactados ya, pero aún no publicados en 1928. Solamente dos de las censuras orteguianas vamos a recordar aquí.

La primera expresa lisa y llanamente que Heidegger no había resuelto ni explicado lo que se había propuesto en *SZ*, es decir, el problema del Ser.

Es inconcebible —escribe en su obra sobre *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 encuentre la menor claridad sobre lo que significa "Ser", y en cambio nos salga al paso este término en innúmeras variaciones de flauta como *Seinssinn* (sentido del ser); como *Seinsweise* (manera del ser); como *Sein der Seienden* (Ser de los entes) [...].

El hecho es —concluye Ortega— que pese al anuncio y a los torniscones que padece el lector tropezando con este término en el libro, Heidegger no se ha planteado originariamente el problema del Ser.¹⁸

Otra censura subraya, lo mismo que Scheler, la descripción heideggeriana unilateral (pesimista) de la existencia. Prosigue, pues, Ortega:

Habíamos con Husserl y Dilthey llegado ¡por fin! a un temple de hacer filosofía que se preocupa tranquilamente sólo de "ver" cómo las cosas propiamente son, o mejor, qué de las cosas vemos claramente y qué no, sin aspavientos, sin fraseología, sin tragedia ni comedia *pari passu* y se nos viene ahora otra vez con patetismos, con gesticulaciones, con soltar de sus jaulas todas las palabras de presa que hay en el diccionario: angustia, desazón (*Unheimlichkeit*), decisión, abismo (*Abgrund*), Nada.¹⁹

¹⁷ *La "filosofía de la historia" de Hegel y la historiología*, OC, IV, p. 541 nota.

¹⁸ *La idea de principio en Leibniz*, OC, VIII, p. 276.

¹⁹ *Ibid.*, OC, VIII, pp. 297-298.

Afortunadamente, Heidegger no pudo conocer en los años inmediatamente posteriores a 1928 estos y otros párrafos del libro de Ortega sobre *Leibniz*, porque, aunque ya pensados, no habían sido aún escritos ni mucho menos publicados. Sin embargo, la actitud crítica de Ortega respecto de SZ —manifestada ya al principio no sólo en cortas y veladas alusiones de sus escritos, sino también en detalladas explicaciones de cátedra —parece ser que Heidegger la conocía en estos años de transición, es decir, entre 1930 y 1935. Las palabras de Heidegger a uno de sus entrevistadores españoles lo dan veladamente a entender.

Husserl y Heidegger

Después de todo, la reacción ante SZ, que más interesaba (y aun inquietaba) a Heidegger, era la de su maestro Edmundo Husserl. Al fin y al cabo, por una parte, Husserl era el filósofo de quien (más que de otro ninguno) habían surgido sus propias investigaciones y, por otra, era también el maestro a quien, sin poderlo remediar, había tenido que abandonar en algunos puntos fundamentales del método fenomenológico.

Husserl había sido trasladado en 1916 de la Universidad de Göttingen a la de Friburgo, pero entonces Heidegger, recién habilitado como "Privatdozent", había sido llamado al frente. Por eso, al volver de la guerra, en 1919 a su docencia privada, Heidegger procuró en seguida encontrarse con el gran maestro. Este no conocía aún personalmente a Heidegger, pero había ya oído hablar de él y de sus notorias aficiones fenomenológicas a los de su círculo. Le recibió, pues, de buen ánimo y le escogió, no mucho después, como asistente suyo. En el ambiente de la Universidad de Friburgo, Heidegger empezó a ser tenido desde entonces como el discípulo favorito de Husserl.

El respetable profesor, sin embargo, procedía siempre con tiento. No sólo era perspicaz en la intuición pura de las esencias universales, sino también en el conocimiento práctico de los hombres concretos. Así que no tardó mucho en darse cuenta de los valores positivos y de los aspectos menos favorables que en esta primera convivencia le fue revelando su joven asistente.

Se trataba ya en 1919 de promover a Heidegger desde Friburgo a Marburgo. En ello estaban interesados no sólo Paul Natorp y otros profesores marburgenses, sino también el mismo Husserl. Fue a éste obviamente, a quien los de Marburgo solicitaron los requeridos informes sobre el candidato en quien habían empezado a pensar, es decir, sobre Martín Heidegger. Husserl en sendas cartas dio entonces su opinión a Natorp y a Rudolf Otto. Heidegger —viene a decir Husserl— es un hombre de traza mística y excesivamente preocupado por el problema

religioso. De ello serían indicio sus cursos sobre "Fenomenología de la religión" y su interés en desentrañar exegéticamente, mediante el mismo método fenomenológico, no solamente los escritos de los grandes filósofos, sino también el Nuevo Testamento y las obras de los más destacados pensadores cristianos, especialmente primitivos o protestantes.

Dentro del coqueteo del católico Heidegger con el protestantismo, engloba también el filósofo de las esencias puras el reciente matrimonio de su Asistente con una mujer luterana. "Esta, advierte Husserl, aún no se ha convertido al catolicismo, como es aquí la norma." Parecería a algunos que Husserl quería insinuar una interrogación: ¿Convertirá Heidegger a Frau Elfriede al catolicismo o esta a Heidegger al protestantismo? "Según dicen aquí de mí —observa irónicamente— mi filosofía hace a los protestantes católicos y a los católicos protestantes." Se diría que el maestro de Heidegger había adivinado ya el influjo que esta mujer tendría en algunas decisiones —no sólo extrafilosóficas— de su marido.

Sea como sea, adonde Husserl quería llegar en su carta-informe es que el misticismo no es un talante anímico apto para filosofar. También él —hebreo checo— estuvo una temporada de su vida cautivado por el Nuevo Testamento, cuya lectura le proporcionaba experiencias beatificantes y le sumergía en una indescriptible quietud. Junto a eso los escritos filosóficos empezaban a saberle a paja. Sin embargo, Husserl hizo la renuncia que, en una u otra dirección, han hecho en su vida algunos filósofos. Como su destino era filosofar, llegó un momento en que se resolvió a dejar la lectura del Nuevo Testamento, instalándose religiosamente en un cristianismo independiente y neutral, dogmáticamente descremado, y radicalmente filosofizado.²⁰

La impresión, pues de un Heidegger excesivamente místico no resultaba del todo positiva, sobre todo en un plan de recomendación filosófica, pero Husserl compensó este aspecto, menos favorable, al menos según él, con la exaltación de otros talentos estrictamente filosóficos, de que también había dado ya muestras indudables su joven asistente. Los mencionados talentos existían, y de ello podía darse cuenta toda la comunidad universitaria, observando tan sólo la excepcional acogida que, después de algunas extrañezas iniciales, se dispensó a las lecciones y seminarios hermenéuticos del primerizo docente universitario. Así Hei-

²⁰ También su discípula Edith Stein experimentó la diferencia entre los escritos filosóficos y los religiosos católicos (en su caso la Autobiografía de Santa Teresa), pero su resolución no fue la de abandonar la lectura católica y la de instalarse en un cristianismo independiente, en que su maestro se refugió para salvar la vocación filosófica, sino la de convertirse al catolicismo, entrar en un Carmelo, seguir escribiendo allí de filosofía y morir gasificada en aras de su segunda vocación religiosa.

degger, con el apoyo de su maestro Husserl, logró ascender en 1922 de la docencia privada en Friburgo a la cátedra de Profesor extraordinario de filosofía en Marburgo.

Encuadrado como estaba Heidegger en el grupo fenomenológico de Husserl, éste no podía menos de sentirse halagado con los extraordinarios éxitos profesoriales de su discípulo. Los interpretaba como una prueba más de la fecundidad del método fenomenológico, que él había sido el primero en descubrir y su discípulo Heidegger uno de los que más originalmente le usufructuaban. Que la originalidad de Heidegger se hubiera logrado a expensas de la fenomenología ortodoxa, el maestro algunas veces lo sospechaba, pero embebido como estaba en sus propias elucubraciones, no podía creer que la transformación de la fenomenología, efectuada por Heidegger en sus explicaciones universitarias, fuese tan profunda como aparecería después, al final de este período, en el primer tomo de *Sein und Zeit*. Por eso Husserl, poniendo en Heidegger —sobre todo después de la defección de Scheler— las esperanzas de la fenomenología, continuó favoreciendo a su asistente aún después de haber sido trasladado este a Marburgo. Le apoyó, sobre todo, proponiéndole como sucesor suyo en Friburgo, adonde Heidegger regresó en 1928.

El coronamiento de todos estos favores husserlianos —tan espontáneos y casi paternos— a Martín Heidegger, podía representarlo la inserción de SZ en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (1927), serie de obras filosóficas relacionadas con la fenomenología, iniciada y dirigida por el mismo Husserl. Es indudable: la publicación de SZ entre las obras representativas de la fenomenología señaló la culminación gloriosa del primer Heidegger, pero fue también el origen de la ruptura con su maestro.²¹

Después de publicado SZ, Husserl al principio se asoció de buen ánimo al júbilo exultante de la comunidad universitaria friburgense por el éxito repentino y avasallador, obtenido por uno de sus profesores. Sólo que Husserl no había leído aún a fondo el libro de Martín Heidegger. Y no lo leería sino tres años después de su publicación, es decir el año 1930, dentro del ambiente placentero y silencioso del lago de Como. El resultado fue descorazonador. Leído y releído entonces SZ, al venerable maestro se le cayó la venda de los ojos. La fenomenología de SZ no era

²¹ Como ya advertimos, las vicisitudes de la promoción de Heidegger entre 1917 y 1928 han sido cuidadosamente narradas por Thomas Sheehan en el libro de Th. Sheehan sobre Heidegger. Allí, en la primera parte, aparece publicada la carta informe de Husserl al Prof. de Marburgo Rudolf Otto y citados varios fragmentos de la correspondencia entre Husserl y Natorp, sobre la promoción académica de Heidegger.

la fenomenología del que la había fundado. Aquello era una transformación fenomenal de la verdadera fenomenología.

El desengaño sufrido fue tan impresionante que Husserl quiso hacerlo constar inmediatamente, de cualquier manera que fuese, por escrito. En la primera edición de SZ (y en las siguientes, menos en la cuarta) Heidegger había antepuesto al principio del volumen una dedicatoria que decía así: "Edmund Husserl in Verehrung und Freundschaft". Al acabar de leer el libro heideggeriano, Husserl no pudo menos de coger la pluma y añadir a la dedicatoria impresa lo siguiente: "Amicus Plato, magis amica veritas".

La ruptura doctrinal con Heidegger se decidió, pues, en 1930 tras la primera lectura husserliana (a fondo) de SZ. Se confirmaría poco después, el mismo año, cuando Husserl en una conferencia pública lanzó una especie de excomunión general contra todos los traidores de la fenomenología y principalmente contra Scheler y Heidegger. La conferencia husserliana fue un irreprimible desahogo del íntimo e inesperado disgusto, padecido en Como tras la lectura atenta de SZ. Pero la irritación pública de Husserl irritó a su vez a Heidegger, y entonces el distanciamiento mutuo (no sólo doctrinal, sino también social) se convirtió en definitivo. Entre tanto, en 1938, el fundador de la fenomenología llegó al fin de su callada y ejemplar vida filosófica. Heidegger tuvo que confesar en 1966 a los entrevistadores de *Spiegel* que el no haber visitado al maestro en su última enfermedad y el no haber asistido a sus funerales era un comportamiento del que se avergonzaba.

Filosóficamente, sin embargo, Heidegger siguió impertérrito. Ello quiere decir que no fueron las objeciones de Jaspers, Scheler, Ortega y Husserl a la primera parte publicada de SZ el motivo principal de que no se publicase en el tiempo previsto la segunda. Tampoco la actitud, en parte adversa, de los grandes filósofos mencionados fue la causa de aquella especie de parálisis filosófica que sufrió Heidegger en la transición de su primera época a la segunda. Ninguna de las escuelas representadas por los filósofos entonces predominantes, consiguió amortiguar la fama explosiva y arrolladora que circundó a Heidegger desde la aparición de SZ. La filosofía heideggeriana, logró infiltrarse en el mismo alcázar de la fenomenología ortodoxa, a través de los más fieles discípulos de Husserl, tales como L. Landgreve y E. Fink. Estos para no sentirse desfasados en el nuevo clima creado por SZ, comenzaron a introducir dentro del contexto fenomenológico husserliano algunos temas característicos del disidente Heidegger. Por otra parte el yerno de Dilthey, Prof. Georg Misch, también para no quedarse atrás, escribió en seguida un libro subrayando las afinidades entre la "filosofía de la vida" de su suegro y la "filosofía de la existencia" desarrollada en SZ. El alud heideggeriano se

mostraba, pues, incontenible dentro de todo el campo filosófico y no aparecía ninguna fuerza nueva que pudiese frenarle.²² Por todo ello a decir verdad, el único filósofo que podía paralizar a Heidegger, en el compromiso de llevar a cabo la continuación de SZ —y que efectivamente le paralizó— no fue otro que el mismo Martín Heidegger.

De la ontoteología y la fenomenología al “pensar esencial”

Para entender bien la crisis heideggeriana en el quinquenio de su transición²³ es conveniente recordar sus anteriores peripecias metodológicas desde que empezó a escribir hasta la publicación de SZ. Heidegger se debatió siempre en torno al mismo problema —el del Ser— pero aun antes de la crisis del quinquenio de la transición fue encuadrando sus meditaciones en distintas maneras de pensar. En sus primeros planteamientos sobre la gran cuestión (aparecidas en su disertación doctoral de 1913 sobre el *Psicologismo* y en su escrito de habilitación sobre *La doctrina de las categorías en Duns Escoto* el año 1915) Heidegger se desenvolvía aún dentro de la concepción, llamada por él *ontoteológica*, de la metafísica occidental (antigua, escolástica y moderna hasta Kant y Hegel). Esta se caracterizaba, también según él, en poner en Dios, de una o de otra manera, el fundamento último de la realidad del mundo. Pero ya entonces se preguntaba Heidegger: ¿Es adecuado empezar a explicar la realidad cambiátil y mudadiza, que claramente vivimos, por otra totalmente distinta que apenas podemos afirmar? Comenzó a parecerle que la fundamentación justa de todo un proceso real —como es el conjunto de la realidad mundana— debe empezar a buscarse dentro de ese mismo proceso (*prescindiendo* de sí, además del fundamento que se busca dentro, existe otro superior que queda fuera). La fenomenología, con su orientación exclusiva a lo que claramente se manifiesta, procedía así. Abandonando, pues, la “metafísica tradicional”, Heidegger se acogió, ya en sus primeros años de docencia, a la *fenomenología*. Desde 1919

²² Aun los mismos colegas de Heidegger que en estos años habían comenzado a despuntar con una indudable personalidad, como eran N. Hartmann y K. Jaspers, hubieran llamado más la atención, si la filosofía de Heidegger expuesta en SZ no hubiese polarizado con una fuerza tan absorbente la curiosidad de todos los interesados en la filosofía. Ortega mismo sufrió las consecuencias, aunque al fin se rehabilitó y logró brillar con luz propia.

²³ En el quinquenio que va de 1930 a 1935 ensayó Heidegger, más bien en otras menores, los primeros tanteos de transición entre su primera época y la segunda. Más concretamente entre la aparición de *Was ist Metaphysik* (1930) y *Einführung in die Metaphysik* (1935). Cf. William J. Richardson: *Heidegger Through Phenomenology to Thought*, pp. 211-297.

hasta poco después de publicado SZ en 1927, el método fenomenológico sería el guía de sus investigaciones sobre el Ser.

No dejó de notar, sin embargo, el entonces neófito husserliano, cuanto más se adentraba en los peutrales de la fenomenología, algunos desconcertantes residuos de la especulación moderna que el mismo Husserl desde su primera publicación se había propuesto eliminar. Sin embargo, pese a su orientación pragmática a las "cosas mismas", el punto a que llegaba la fenomenología de Husserl no eran las cosas vivientes y molientes que inmediatamente nos circundan y claramente experimentamos, sino el mundo umbrátil y transcendental de las "esencias". Este mundo de las esencias husserlianas le recordaba a Heidegger sin poderlo remediar el tradicional "reino superceleste" de todos los idealismos antiguos y modernos. Se explicaba así Heidegger que su maestro no hubiera parado hasta reconquistar, en su obra posterior, el pináculo de un Ego Absoluto que sería el origen y el vértice del mundo de las esencias. Ni Heidegger ni los mejores talentos de la anterior generación fenomenológica (Scheler entre ellos) tomaron nunca en serio esta "recaída" en el idealismo del, por otros motivos, genial y "renovador" filósofo Husserl. Si sus mejores discípulos hubieran aceptado la posición última del maestro, la fenomenología habría vuelto a la concepción ontoteológica de la metafísica tradicional, idealísticamente remodernizada y alquitaradamente laicizada.

Por lo demás, el mundo "objetivo" que la fenomenología husserliana se preciaba de haber descubierto no era el que obviamente se ofrece a una intuición *libremente* ejercitada, sino otro artificialmente depurado y violentamente remodelado mediante "reducciones" metodológicas y arbitrarias "puestas entre paréntesis".

Es verdad que Heidegger se había librado de estos inconvenientes, prescindiendo de las exigencias husserlianas que le estorbaban y transformando las que le servían. Como hasta 1927 no las había hecho públicas, sino expuesto tan sólo en sus lecciones orales, ninguna persona entendida le había llamado la atención. Él, no obstante, quería, en estos años de 1919 a 1927, ser encuadrado como seguidor de la orientación fenomenológica. No sólo por el prestigio de militar bajo el pabellón filosófico, entonces más acreditado, sino por estar aún convencido de que la fenomenología (tal como él la había transformado) era la verdadera fenomenología, la única que reclamaban los nuevos tiempos y la única que tenía porvenir.

Ahora viene lo extraño. En los siete años consecutivos a la publicación de SZ, mientras todo el mundo le coreaba como el primípilo de la filosofía actual, Heidegger fue hundiéndose cada vez más en una sima de incertidumbres y perplejidades respecto de su obra. Resultó, al fin, que al inquieto pensador no sólo le dejaba insatisfecho la fenomenología

de su maestro Husserl, sino cualquier tipo de fenomenología, aun la misma, reformada, y corregida, de que él se había servido en la parte publicada de SZ.

Varios eran los aspectos deficientes que al final de su periplo fenomenológico le descontentaban en su propia obra, pero nos fijaremos solamente en uno que metodológicamente es fundamental. Haber considerado que para esclarecer el problema del Ser (su tema) lo más obvio era comenzar por analizar y describir la manera de ser propia del hombre y aplicar después sus resultados al Ser mismo, se le antojaba ahora al Heidegger de la transición como un rodeo inútil y, además, inadecuado.

Ya, mientras escribía SZ, se percató algunas veces de que bajo el pensar elaborativo que acaparaba casi toda su atención, bullía debajo otro pensar más radical (casi impersonal), por una parte penumbroso y por otra fosforescente. El agente de ese pensar no podía ser, desde luego, el sujeto humano de la conciencia lúcida y vigilante, cuya actividad es conceptuar, definir y sistematizar, sino algo más hondo y abarcador. La luz de ese pensar radical —en suma— no es tanto la que ilumina un reino de “esencias” (Husserl) o de “categorías existenciales” (Heidegger), sino el confin último en que esas realidades se engloban y la raíz donde se arraigan. Ese infranqueable confin no tiene explicación si no se le identifica con el Ser.

Por otra parte, también mientras componía SZ, pensando no sólo en lo que a través del análisis existencial iba desvelando, sino, además, en el origen de esa desvelación, comenzó a sospechar —dado el carácter “impersonal” con que precisamente las sugerencias más profundas le asaltaban— que la desvelación ontológica parte inicialmente del Ser mismo y no del hombre que la elabora. La primacía original de la desvelación correspondería, pues, al Ser y no al ente privilegiado (*Dasein*) en que el Ser se manifiesta.

Dadas estas sospechas, convertidas pronto en certidumbres, ¿no hubiera sido más acertado iniciar la explicación del Ser enfrentándose directamente con el Ser mismo, que en su mismidad se manifiesta no sólo en la existencia humana, sino también (cierto, a través del *Dasein*) en otros sectores del mundo y de la historia? Y si esto no se hizo antes, ¿no podía intentarse ahora cortando la marcha emprendida en SZ e inaugurando la contramarcha?

Heidegger, pues, tenía ya durante los años inseguros de la transición una idea bastante clara del requisito más imprescindible para emprender con garantías la nueva marcha, o mejor “contramarcha”, de su investigación filosófica. Este requisito era el nuevo pensar radical, vislumbrado y “experimentado” mientras escribía SZ. Meditaría sobre ello muchas

veces a lo largo de su segunda época, pero las características principales de ese pensar radical (que también llama esencial, fundamental y fundacional) serían las mismas que ya en la época primera, había por lo menos atisbado. El pensar radical, diferente de las formas habituales de pensar de toda la "Metafísica occidental", sería un pensar presujetivo, preconceptual y prelógico, si por lógica se entiende la que estructuró Aristóteles, es decir, entendida como un proceso totalmente polarizado por la *afirmación judicativa*, que indudablemente no es un proceso original sino "derivado".

Una cosa también advertiría más tarde Heidegger, en el ejercicio de la "contramarcha" (Kehre). El pensar radical lo han realizado ya, sin pretenderlo y sin darse cuenta, muchos grandes pensadores en el trascurso de toda la historia de la filosofía. Lo han ejercitado al menos en los momentos de meditación más profunda, y a esos momentos se deben sus más preciosos hallazgos y sus más felices formulaciones. El pensar radical no es, pues, una novedad que nacía con Heidegger. Sí sería nueva en cambio, la actitud con que él se propuso explicar, sobre la base del pensar radical, todos los grandes problemas de la filosofía y en especial, obviamente, el del Ser. Dicha actitud —él mismo lo reconoce— es extremadamente ardua. Quedando esa forma de pensar tan lejos de la conciencia subjetivamente lúcida y siendo su contenido tan difícilmente aferrable, ¿cómo es posible ejercitarla de una manera programática y habitual? Según las experiencias que todo gran pensador ha tenido a lo largo de 2500 años de historia de la filosofía, las revelaciones que surgen de las honduras sobrevienen a manera de relámpagos que unas veces fulminan cuando la atmósfera se pone incandescente y otras cuando reina la más imperturbable serenidad. Las iluminaciones del pensar radical es imposible provocarlas.

Heidegger, con todo, estaba seguro de que si se cumple una condición, también ella difícil, entonces los resultados, grandes o pequeños, del pensar desde el fondo ofrecen una cierta garantía de continuado logro. La condición es ésta: que el pensador que se haya propuesto pensar desde las honduras, mantenga en relación con el objeto investigado una actitud de recogimiento (Einkehr) y de renuncia a toda intervención subjetivística (Gelassenheit). Es decir, que el pensador se ponga en una actitud, activamente pasiva, de estar a la mira y a la escucha de lo que busca.

El pensar, pues, que Heidegger se propuso ejercitar —y que de hecho ejercitó— en su segunda época, representa así en la historia de la filosofía una nueva actitud filosófica. Atrás quedan todos los siglos de la antigüedad clásica en que alguna vez se definió el filosofar como una

γίγαντομαχία περί τῆς οὐσίας.²⁴ Atrás quedan, sobre todo, todos los siglos de la modernidad “sujetivista”, en los que la filosofía ha sido equiparada al gesto heroico de Prometeo que con sus propias fuerzas consiguió robar el fuego a los dioses.²⁵ El segundo Heidegger se iba convenciendo de todo lo contrario. No es mediante la prepotencia y la violencia como se logran los verdaderos hallazgos filosóficos, sino imitando el comportamiento de los pensadores místicos (sobre todo de Eckhart) y de los genuinos poetas (entre los que descuella Hölderlin).

Las explicaciones, que empezó a dar Heidegger, al principio de su viraje filosófico, sobre el nuevo pensar radical, no lograron ser fácilmente entendidas. Se dieron por diversos intérpretes varias aclaraciones, pero todas las fue desmontando una por una el responsable del nuevo descubrimiento.

Desde luego descartó las interpretaciones semifilosóficas de algunos eminentes literatos. René Char, el poeta francés, amigo de Heidegger, escribió una vez aludiendo (según algunos lectores) a las honduras del Ser y del Pensar heideggerianos, la siguiente frase: “Cette part jamais fixée, en nous sommeillante, d’où jaillira demain le Multiple!”, que en una versión un poco libre podíamos traducir así: “Aquella parte nunca fijada que dormita somnolienta en nosotros y de donde brotará mañana la Multiplicidad estructurada del mundo”. Para Heidegger la de Char era solamente una bella expresión, que sólo metafóricamente y en algún aspecto secundario rozaba la experiencia auténtica que del Ser se tiene mediante el pensar filosófico del fondo.

²⁴ La γίγαντομαχία de los filósofos griegos, sobre todo de Platón y Aristóteles, gracias a la cual la investigación ontológica logró pervivir de alguna manera en Occidente hasta Hegel, debe ser reasumida en serio, según el primer Heidegger, si no se quiere que las actuales añoranzas de la metafísica sean del todo “trivializadas”. Escribe, pues, al principio de SZ, 2: “Die genannte Frage [die Frage nach dem Sein] ist heute in Vergessenheit gekommen, obzwar unsere Zeit sich als Fortschritt anrechnet, die “Metaphysik” wieder zu bejahen. Gleichwohl hält man sich der Anstrengungen einer neu zu entfachenden γίγαντομαχία περί τῆς οὐσίας für enthoben. Dabeit ist die angerührte Frage keine beliebige. Sie hat das Forschen von Plato und Aristoteles in Atem gehalten, um freilich auch von da an zu verstummen —als thematische Frage wirklicher Untersuchung. Was die beide gewonnen, hat sich in mannigfachen Verschiebungen und “Übermalungen” bis in die “Logik” Hegels durchgehalten. Und was ehemals in der höchsten Anstrengung des Denkens den Phänomenen abgerungen wurde, wengleich bruchstückhaft und in ersten Anläufen, ist längst trivialisiert”.

²⁵ Todavía en 1933, entre los vaivenes del quinquenio transicional y dentro del contexto de su episódica colaboración nazi, parangonó Heidegger la cooperación intelectual (sobre todo la investigación del Ser) con la mitológica hazaña de Prometeo. Cf. su discurso rectoral: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (1933).

Más resueltamente desautorizó Heidegger a los filósofos tomistas (sobre todo romanos) que, apenas el Friburgense cambió de ruta, se apresuraron a identificar el "Sein Selbst" heideggeriano con el "Ipsum Esse per se subsistens" de Santo Tomás, y el "Wesentliches Denken" presujetivo con la "simplex apprehensio" escolástica anterior al juicio.

Aun la identificación del pensar radical con un nuevo pensar que algunos existencialistas, sobre todo franceses, apoyándose en algunas categorías de SZ (como Stimmung, Befindlichkeit, Erschlossenheit, etc.), empezaron a exponer, descontentó al pensador tudesco. La colaboración sinérgica de todas las formas de intencionalidad humana (cognoscitiva, emotiva y operativa), en que los "existencialistas" hacían consistir ese pensar, podría llamarse a lo sumo un pensar existencial (derivado), pero no era ese el pensar primordial y originario sobre el que Heidegger había empezado a hablar.

Es verdad que en sus réplicas, siempre igualmente formuladas, Heidegger no fue nunca demasiado explícito. Podrían reducirse a las siguientes: El nuevo pensar es una experiencia ontológica (no existencial) y lo pensado no es la existencia, sino el Ser. Se corresponden, pues, la "Erfahrung des Denkens" y la "Seinserfahrung".

La topología del Ser

El contenido primario e inmediato del pensar radical es el Ser. Pero el Ser en su mismidad se manifiesta en diversos "lugares" (τόποι), como son, además del hombre, la naturaleza, la convivencia social, el lenguaje y la historia. En vez de la Ontología fundamental, basada sobre la fenomenología del *existere* del *Dasein*, Heidegger busca ahora el fundamento en una Topología ontológica en el sentido de localización (Er-orterung). Esta viene a ser en definitiva, un escudriñamiento y una "discusión" (en el sentido primordial latino del verbo *discutere*) de todos los "lugares" en que el Ser se manifiesta.

Naturalmente el *Dasein* sigue siendo privilegiado, en cuanto que sólo el hombre es capaz de elaborar la necesaria especulación trascendental, para que la primaria revelación del Ser, obtenida en virtud del pensar radical, alcance un nivel estrictamente filosófico. Por eso, el hombre será todavía para Heidegger el "pastor del Ser" y la "casa del Ser". Sin embargo, la manifestación primaria y presujetiva del Ser resultaría, según el último Heidegger, más auténtica y pura aplicando el pensar radical, antes que al hombre, a los otros "lugares" en que también el Ser sale al encuentro. En estos, el peligro del intervencionismo subjetivístico y de la consiguiente deformación ontológica de la revelación presujetiva sería mucho menor. Los "lugares", pues, de la manifestación del Ser, escudri-

ñados por el segundo Heidegger, serían los que a continuación esquemáticamente vamos a exponer :

1) El *mundo*, entendido como la naturaleza “natural”, que originariamente experimenta el hombre antes de todas las interpretaciones científicas (antiguas y sobre todo modernas) de la Física. Los últimos comentaristas no han dudado en ilustrar las grandes obras heideggerianas sobre el tema con algunos escritos cortos, publicados ocasionalmente en revistas comarcales de la región alemana, nada filosóficas. En ellas habla Heidegger de sus paseos por el bosque nativo. Alude al despliegue incesante de los árboles hacia lo alto y hacia lo ancho. También a la lentitud con que van creciendo. El bosque sería el resultado de una fuerza incontenible y de una medida que la contiene. Una manifestación del Ser, que, si bien es cósmicamente inagotable, es esencialmente finito y lleva inscrito en sí mismo un ritmo de lento y acompasado despliegue, que a la vez armoniza y delimita la esencia de los entes.

2) La *convivencia civil* humana, es decir, de los pequeños grupos que no exceden la natural interrelación social y se mantienen al margen, no de la técnica en sí (connatural al hombre), sino de las ultrahumanas exageraciones de la técnica moderna.

Tales grupos de convivencia ofrecieron algunas *πόλεις* antiguas (al menos en la trasfiguración realizada por la grecomanía romántica, a la cual pertenecía Hölderlin). También las ciudades medievales y algunos poblados contemporáneos que todavía sobreviven. Entre los últimos, Heidegger tiene siempre presente ante los ojos su pueblo natal de Messkirch y su ciudadela montañera de Todtnauberg.²⁶

3) Otro lugar de la aparición del Ser (típico de la segunda época heideggeriana) es el *lenguaje*. Sin el lenguaje no hay desvelación posible

²⁶ Los paseos de Heidegger por el bosque patrio de la Selva Negra y sus tertulias nocturnas con los campesinos y madereros en el “Herrgottswinkel” de su país natal no le distraían de sus constantes meditaciones sobre el Ser. En el bosque se fijaba no sólo en la majestuosa y “permanente” presencia de los árboles, sino sobre todo en el ritmo de su crecimiento; nunca apresurado ni des-mesurado. En las charlas vespertinas con los sencillos labriegos, donde no se hablaba, sino de los eternos temas de la cosecha, el parto de las vacas y el arrastre de los talados pinabetos a la llanura, y donde más que hablar se callaba durante largos intervalos, recapacitaba ensimismado el filósofo sobre la genuinidad única de la vida sencilla y enquistada en la tradición. Por eso el comentarista Thomas Sheehan, que ha recogido los breves artículos extrafilosóficos en que Heidegger reflexionó sobre estas experiencias de la vida campesina y publicó en revistas comarcales de su región alemana, no ha dudado en relacionarles con los escritos filosóficos y altamente especulativos del maestro, tales como *Aus der Erfahrung des Denkens* y *Bauen Wohnen Denken*, de 1954 el primero y de 1951 el segundo.

y el Ser es eso: ἀλήθεια (desvelación y desocultamiento). Naturalmente Heidegger se refería aquí, sobre todo al lenguaje de los "orígenes", cuando el hombre efectuaba su auroral encuentro con el mundo y cuando el impacto de asombro reflejado en sus reacciones nominativas no había sido desvirtuado aún por ninguna manipulación intelectual y otros factores lingüísticos más o menos arbitrarios. De ahí la tendencia del segundo Heidegger (por lo demás surgida ya en sus años de seminarista bajo el influjo de su profesor de teología Carl Braig) a etimologizar desde las más viejas palabras griegas y de la antigua lengua alemana.

Hay, además aquí otro aspecto. La manifestación del Ser a través del lenguaje no sólo tiene lugar en el vocabulario etimológico más arcaico, sino también en las formulaciones de los grandes filósofos, que sin pertenecer propiamente al origen (cronológico) de la lengua o de la filosofía han pensado desde los orígenes, es decir, originalmente, o más bien, originariamente, y mejor "originantemente".

Por otra parte, hay que contar entre los pensadores del origen no sólo a los grandes filósofos sino también a los grandes poetas. Es ahora, al iniciar la segunda época, cuando comienza a surgir el emparejamiento heideggeriano entre pensar y poetizar (Denken und Dichten).

Aunque el pensador y el poeta no sean de suyo lo mismo, en última instancia, cada uno a su modo, apunta a lo mismo, que es el esclarecimiento de la cuestión del Ser. En 1947 escribió Heidegger:

"Der Denker *sagt* das Sein, der Dichter *nennt* das Heilige". Es decir que el poeta "nombrando" lo originalmente *santo*, prepara el clima necesario para la aclaración del Ser, que realizará más bien el pensador filósofo.

Prosigue Heidegger: "Vermutlich entspringen Denken und Dichten in verschiedener Weise dem anfänglichen Denken". Resulta, pues, que "das anfängliche Denken", común al pensador y al poeta, aunque ejercitado de diversa manera, es el *pensar radical* el pensar *del y desde* el fondo.²⁷

De ahí la atención conjunta del segundo Heidegger al escudriñamiento, no sólo de los grandes filósofos (desde Platón a Nietzsche), sino también de los grandes poetas (que para él eran Sófocles, Hölderlin, Georg Trakl y Rilke). Pensar y poetizar es la manera según la cual el hombre *habita* originariamente en el mundo. Completando el verso de Hölderlin que Heidegger usa para exponer su propio pensamiento, podríamos decir con él: "[Denkerisch] und dichterisch wohnt der Mensch / auf dieser Erde".²⁸

²⁷ *Was ist Metaphysik* (5ª ed. de 1947), p. 107.

²⁸ *Vorträge und Aufsätze*, pp. 187-204. Cf. el comentario de Richardson "... Poetically doth man dwell..." en su obra sobre Heidegger, pp. 588-594.

4) Más que en la naturaleza y en la convivencia civil y en el lenguaje, el Ser se manifiesta en la *historia*. El descubrimiento del tiempo como fondo último del Ser habíalo esbozado ya Heidegger en *SZ* y, aunque no hubiera publicado después sus proyectadas elucidaciones en la segunda parte de la misma obra, ahora ya no le hacían falta. La experiencia del Ser, que la experiencia del pensar radical le proporcionaba, era ya suficiente para afirmar que el Ser es esencialmente histórico y que su manifestación se realiza, no de una vez para siempre, sino en sucesivas “mitencias” epocales (que son las etapas constituyentes de la Historia de la Metafísica occidental desde los presocráticos hasta Nietzsche).

Es verdad que la Historia de la Metafísica globalmente considerada (debido a los varios modos de negatividad y finitud que afectan intrínsecamente al hombre y también al Ser), es no sólo una historia del “olvido del Ser”, sino también de continuas deformaciones ontológicas, en gran parte erróneas.

Pero no todo en la Historia de la Metafísica es olvido y tergiversación. En todo gran pensador hay un núcleo de intuiciones, aunque sea pequeño, que puede arrojar alguna luz sobre el Ser en su mismidad y en su profundidad. Además, por otra parte, en todo gran pensador hay que tener en cuenta no solamente lo que efectivamente dijo, sino también lo que no dijo, pero intentó decir. La conexión entre lo dicho y lo no dicho por un pensador es real y puede adivinarla quien reviva su situación y “localice” mediante la *Er-örterung* las vicisitudes íntimas de su exploración cogitativa. Entonces descubrirá el intérprete cuál era la meta a donde apuntaba el pensador escudriñado y cuáles los estorbos situacionales que le impidieron llegar a ella, o sea a pensar explícitamente lo que implícitamente pensaba y a decir efectivamente lo que sólo penumbrosamente logró insinuar. Así, por ejemplo, Kant.

La Historia, en cuanto revelación ontológica del Ser, no es, por lo demás, primariamente, la de la sobrehoz óptica—social, política o cultural— (magistralmente expuesta ya por tantos otros historiadores y filósofos, entre los que sobresale Ortega), sino la Historia de la Ontología. Heidegger sostuvo siempre que las sucesivas concepciones ontológicas de Occidente eran la causa última de todos los cambios y manifestaciones surgidos en la sobrehoz política, social, etc. que los historiadores de profesión consideran como definitivos. No es así. La mayor capacidad “decisoria” de las fuerzas agentes históricas proviene de la concepción metafísica que las desencadena. Las exageraciones de la técnica moderna y su manipulación de la naturaleza y del hombre, ¿no arrancan del moderno proceso trisecular de una filosofía antropocéntrica y subjetivista? ¿No es el proceso filosófico que se inicia con el “Cogito ergo sum” de Descartes y llega a su culminación en la “Voluntad de poder” de Nietzs-

che, la explicación de fondo de todos los extremismos técnicos y de la universal desorientación en todo lo que atañe al sentido último de la vida y de nuestro "estar en el mundo"?

En consecuencia, Heidegger no se enfrenta con la Historia a la manera de un historiador profesional. Por eso no se propone seguirla desde el principio al fin, sino al revés, desde el *fin* hasta los *orígenes*. Nosotros no somos ya —ni podemos ser— los continuadores de la filosofía que los griegos, con buena cantidad de aciertos y de felices orientaciones, pusieron en marcha hace dos milenios y medio. Ese proceso ha terminado con la "extinción de la 'Metafísica occidental'", extinción representada, en palabras de su último superviviente, por la "muerte de Dios". Nietzsche es, a su pesar, el último "metafísico" de la filosofía europea.

La Metafísica occidental, que es nuestra más profunda tradición filosófica, no es que no tenga ya vigencia, sino que en su orientación general nos resulta ya inservible. El milenario proceso que ella representa ha llegado a su fin y nosotros no tenemos más remedio que inaugurar otro nuevo, dar origen a un nuevo "origen", que sería según Heidegger "*der andere Anfang*".

Pero resulta, por otra parte, que el hombre, es, sobre todo, tradición (historia), y sin contar con ella este ser histórico no puede originar, llevar adelante y realizar nada de lo que profundamente le afecta. Aunque la Metafísica occidental, globalmente considerada, sea una "Historia del olvido del Ser", también es verdad que nunca, ni en sus extravíos más calamitosos, dejó de aludir y vislumbra el Ser. Por ser nuestra, no podremos menos de contar con la tradición de la Metafísica occidental, a la hora de buscar el nuevo rumbo y el nuevo origen. No sólo sus dispersas insinuaciones ontológicas, sino también sus lamentables extravíos nos aleccionarán y ayudarán a prefijar el nuevo cauce.

Unas veces, pues, en la forma de "destrucción ontológica" iniciada ya por el primer Heidegger en SZ, y otras mediante la recuperación "*Wiederholung*" de lo asimilable, habrá que recorrer, examinándole mediante la "*Er-örterung*" del pensar radical, todo el largo proceso de la Metafísica tradicional. Para ello, supuesto el cometido de urgente necesidad "salvífica", el método más adecuado será no seguir la historia de la filosofía en su despliegue cronológico aguas arriba, sino remontarla contra corriente desde su desembocadura última hasta su primer hontanar. Después de todo nos hallamos filosóficamente en una situación de la que "*nur ein Gott kann uns retten*".

Heidegger, pues, en una estratégica anábasis filosófico-poética se enfrentó en su segunda época, con todas las grandes figuras del pensamiento occidental. Las que más profundamente escudriñó fueron Nietzsche, Hölderlin y Kant, en la época moderna; el Maestro Eckart y San Agus-

tín, en la medieval; Aristóteles, Platón, los grandes trágicos griegos (especialmente Sófocles) y los pensadores presocráticos (sobre todo Parmenides, Heráclito y Anaximandro) en la antigüedad. Tal como había esbozado ya esta contramarcha retrospectiva en SZ, el recorrido se limitaba a la modernidad (desde Kant a Descartes) y al indiscutible fundador sistemático de la Ontología occidental, Aristóteles. Ahora el punto de partida lo pone en Nietzsche, como representante final del proceso ontoteológico de nuestra historia. En SZ, como ya dijimos la marcha era más bien considerada como una "Destrucción de la ontología", especialmente en lo que concierne al secular "olvido del Ser"; su preocupación de ahora insiste sobre todo, en el aspecto positivo de la "Wiederholung", concebida no solamente como *recuperación* de lo perdido, sino también como *desarrollo* de lo que había quedado en germen.

Ya en su primera época pudo verse que las fuentes de su inspiración no se reducían tan sólo a los filósofos encuadrados como tales en la historia oficial de la filosofía, sino que acudía también a otros géneros literarios, como el bíblico del Antiguo y del Nuevo Testamento, algunas de cuyas obras comentó públicamente en su cátedra con gran aceptación de sus alumnos y extrañeza de sus colegas husserlianos. En su segunda época se patentizó más esta concepción amplia de la filosofía, poniendo en pie de igualdad al filósofo y al poeta como formas diversas que arrancan del mismo pensar original. No es extraño, pues, que junto a los estudios dedicados a los filósofos que ya hemos nombrado, publicara también ahora comentarios a Hölderlin, Sófocles y Rainer Maria Rilke.

Más no puede decirse en un resumen. Sin duda las especulaciones del segundo Heidegger sobre el Ser encierran más sugerentes y profundos hallazgos, pero hasta ahora ni sus mejores intérpretes han conseguido esclarecerlos. Heidegger era el primero en advertir la insuficiencia y las distorsiones que sus más entusiastas lectores hacían de su filosofía. Lo achacaba a que, lo mismo que la autodesvelación del Ser, también las reflexiones del filósofo aplicadas a esa autodesvelación, exigen tiempo para ser completamente entendidas. Raramente, decía, un pensador, que piense desde el fondo, logra ser comprendido por sus contemporáneos. Si el pensador es profundo, tienen que pasar muchos años y quizás algunos siglos. A los periodistas del *Spiegel* que en 1966 le preguntaron, con cierta impaciencia, cuándo más o menos lograría ser entendida y fructificada su filosofía, les respondió al punto y sin ningún ánimo de darles una respuesta desconcertante, que tal vez dentro de 300 años.²⁹

²⁹ Entrevista del *Spiegel* en 1966, publicada, según lo convenido, después de la muerte de Heidegger, en 1976. Cf. *Der Spiegel*, n.º 23 (1976), 193-219.

De todos modos, Heidegger, aun estando seguro de que, con su nuevo planteamiento del Ser, había dado un paso decisivo en la multiseccular exploración ontológica, y de que este planteamiento era el inexorable punto de arranque para salir del atolladero en que habían venido a parar las últimas filosofías del moderno intervencionismo subjetivístico, nunca creyó, sin embargo, que la suya fuera una solución completa y definitiva. No podía serlo, porque el Ser ha sido y será siempre *cuestión*. Por eso, precisamente en los años en que había dado ya a luz la mayor parte de sus meditaciones filosóficas, empezó a considerarse como un filósofo "un-terwegs", siempre en camino de nuevos esclarecimientos sobre el gran problema. El Ser no se revela —ni puede revelarse nunca— de una vez. Exige, por lo tanto, aun en las épocas de mejor lograda orientación ontológica, seguir siendo investigado.

Para esta perenne "cuestionabilidad" del Ser, Heidegger se apoyaba en un texto de la *Metafísica* de Aristóteles, según el cual las "actuales" (de los siglos v y iv a. C.) discusiones en torno al Ser, habían existido ya en la antigüedad más remota y seguirían existiendo siempre.³⁰ Como ilustración del tema Heidegger hubiera podido citar, además, los versos de un poeta contemporáneo, T. S. Eliot, que vienen a expresar bella y profundamente lo mismo que escribió Aristóteles. Es un comentarista heideggeriano de Estados Unidos el que oportunamente lo recuerda. La estrofa de T. S. Eliot es la siguiente :

Nunca dejaremos de investigar
Y el final de nuestra investigación
Será llegar adonde de donde partimos
Y conocer el sitio por primera vez.³¹

III. EL ENCUENTRO DE ORTEGA Y HEIDEGGER EN 1951

La exposición del pensamiento filosófico, que Ortega y Heidegger dieron a luz durante su segunda época, es, sin duda, el mejor modo de hacer una exacta confrontación de ambos pensadores y de explicar el doble aspecto de sus convergencias y divergencias. Es verdad que nosotros nos hemos ceñido tan sólo a las líneas generales y fundamentales de sus

³⁰ *Arist. Metaph. Z, 1, 1028 b2*: και δὴ και τὸ πάλαι τε και νῦν και ἀεὶ ζητούμενον και ἀεὶ ἀπορούμενον τί τὸ ὄν.

³¹ T. S. Eliot, *Four Quartets* (London: Faber and Faber, 1969, p. 197). El texto original de Eliot es el siguiente: "We shall not cease from exploration / And the end of all our exploring / Will be to arrive where we started / And know the place for the first time".

correspondientes filosofías. Habría que haber expuesto, además, siquiera brevemente, los grandes temas concretos de la técnica, la historia, el arte y Dios, que también fueron por ellos tratados en los escritos de su segunda época, con hondura y originalidad desacostumbrada. Con todo, es dentro de ese cuadro global y fundamental donde hay que enmarcar los mencionados temas particulares y donde los mismos cobran su exacto y completo significado.

El paralelismo de Ortega y Heidegger, tomando solamente como base los correspondientes escritos de la primera época (sobre todo si uno se limita a la primera obra de Heidegger *Sein und Zeit* y a la primera síntesis de la teoría de la vida de Ortega en *¿Qué es filosofía?*), resulta incompleto y no demasiado claro. A pesar de las apariencias *¿Qué es filosofía?* no es una réplica esquematizada de *Sein und Zeit*; ni de su cotejo se puede llegar a la conclusión de que Heidegger es un filósofo profundo y Ortega un filósofo más bien superficial. Tampoco se pone de relieve, en la confrontación de la primera época, la semejanza del punto de arranque y la intencionalidad última a que ambos filósofos ya desde entonces apuntaban. Se esclarece tan sólo con un estudio paralelístico, de los maravillosos escritos del “retorno” del segundo Heidegger y de los sugerentes ensayos de la “segunda navegación” de Ortega.

De todos modos, fue en su segunda época cuando las relaciones entre el español y el germano alcanzaron una dimensión más personal e íntima. Puede decirse que antes de 1927 ni Ortega sabía quién era Heidegger ni éste quién era Ortega. Después de esta fecha, sin embargo, empezaron a conocerse por lo menos intelectualmente. A partir de la publicación de *Sein und Zeit*, Ortega siguió leyendo libro por libro todo los escritos de Heidegger, incluidas las interpretaciones de Hölderlin. También el tudesco, con ayuda de las traducciones al alemán que entonces vieron la luz, comenzó a leer *algo* a Ortega.

El contacto, sin embargo, durante esta segunda época, no tuvo lugar solamente a través de los libros, sino también de personales encuentros. Sobre todo en los últimos años el madrileño realizó frecuentes visitas a Alemania y en algunas de ellas coincidió con Heidegger. De todos estos encuentros personales el más importante fue el que tuvo lugar en Darmstadt, el año 1951, con ocasión del Congreso Nacional de arquitectos germánicos. Puestos los organizadores del Congreso a invitar a los dos filósofos que entonces más descollasen en Europa, no titubearon en decidirse por Ortega y Heidegger. Ambos tuvieron el mismo días las conferencias inaugurales, cuyo tema propuesto era el mismo para uno y otro, es decir “El sentido del habitar y del edificar del hombre”. Dentro del plan del Congreso ambos sostuvieron otro día una disputa pública sobre el mismo argumento. La clausura le fue ofrecida a Ortega con una conferencia

sobre "El español ante la muerte", pronunciada en las alturas de la Selva Negra, entre cuyo numeroso auditorio le escuchaba también Heidegger.

En la apertura inaugural Heidegger habló por la mañana. El hombre, dijo, es un ser, cuyo sentido primario es "habitar" en el mundo, en el mundo "natural". Sólo secundariamente su misión es "edificar" en ese mundo natural, o sea, trasformarle mediante una técnica humanamente (ontológicamente) mesurada. Por la tarde habló Ortega. El hombre, dijo, es un ser inhóspito en este mundo. Es el único animal que al entrar en la tierra no encuentra ningún lugar adecuado para habitar. Por eso, para poder hacerlo, se ve obligado a construir otro mundo distinto del natural, mediante una técnica cada vez más progresiva. Aun así, nunca ha logrado habitar plenariamente en este mundo ("natural" o técnico). Su tenor de vida no es el idílico y casi paradisíaco, nostálgicamente sugerido por la grecomanía romántica. Es más bien el de insatisfacción permanente de quien aspira siempre a "otro mundo" mejor.

A primera vista, pues, las respuestas dadas por los dos eminentes filósofos al sentido del habitar y del edificar resultaron abiertamente contrarias. En las conversaciones a solas, sin embargo, se entendieron a las mil maravillas y estaban de acuerdo en casi todo. Ortega reconoció que la orientación del replanteamiento del Ser, seguida por Heidegger durante toda su vida, era la genuinamente filosófica y la que la altura de los tiempos exigían. También él se lo había propuesto en su filosofía de la vida y, sin llegar a las honduras de Heidegger, creía haberla debidamente esclarecido. Ortega, pues, animó a Heidegger a continuar sus investigaciones ontológicas sin hacer caso de las críticas adversas de Bloch y de los neomarxistas de la Escuela de Frankfurt. A pesar, pues, de que Heidegger seguía opinando que la filosofía de Ortega se movía aún dentro de un cierto positivismo y a pesar, también, de que Ortega no podía menos de reprochar a Heidegger la incurable "manía de profundidades" germánica, en el fondo, respecto de lo que debe ser la filosofía, sobre todo hoy, se hallaban plenamente de acuerdo.

La admiración, pues, que, ya antes de conocerse, mutuamente se profesaban, se acrecentó visiblemente después de su actuación conjunta y mano a mano en el Congreso de Darmstadt. Uno y otro consignaría después por escrito esta recíproca y sincera estima. Al morir Ortega en 1955, Heidegger publicaría brevemente una especie de elogio fúnebre, parecido al que hiciera en 1928 cuando murió Max Scheler. Ensalzó entonces el múltiple saber de Ortega, su perspicacia en desentrañar los problemas filosóficos y su agilidad, matizada de una cautivante ironía, en la disputa sobre los mismos. Puso también de relieve otras cualidades más bien humanas.

A su vez Ortega, apenas terminado el Congreso de Darmstadt, se apresuraría a escribir una serie de extensos artículos periodísticos, dedicados principalmente a subrayar la profundidad del pensamiento de Heidegger, su habilidad única en el buceo de las etimologías, su ejemplar estilo filosófico y su sabrosa prosa alemana. Como había ya repetido otras veces, no se olvidó tampoco ahora de considerar a Heidegger como uno de los dos o tres más grandes filósofos que hayan existido.³²

Por tanto, Ortega y Heidegger, que en su primera época casi se ignoraban el uno al otro, llegaron a conocerse perfectamente en la segunda, y tras algunos años de insinuada rivalidad y desvío (por parte de Ortega), se convirtieron al fin en admiradores mutuos y en sinceros amigos. Esta admiración y esta amistad ennoblecerá, en su tanto, la historia de la filosofía contemporánea.

Por otra parte, los divergentes caminos que en su segunda andadura filosófica empezaron a hollar, se entrecruzaban no pocas veces y apuntaban siempre a la misma meta. Esta en el fondo no era sino el propósito de remediar el extravío idealista y antiobjetivista de la modernidad expirante, al mismo tiempo que combatían (indirectamente) los rebrotes contemporáneos de materialismo, bien en su impostación marxista, bien en su variada proliferación neopositivista.

Sin pretenderlo, el Ortega de la “segunda navegación” y el Heidegger de la “contramarcha” se estaban mutuamente completando en el intento común de recrear una filosofía contemporánea estricta y rigurosa. Preparaban así el camino a los pensadores “auténticos”, que después de ellos se sintiesen con bríos para continuar la misma tarea. Por fuerza “epocal” este camino de los auténticos filósofos venideros no podía ser otro que el de profundizar y llevar creadoramente adelante las originales intuiciones del pensador español y del tudesco. Xavier Zubiri discípulo de uno y otro, es acaso el primero que lo ha intentado.³³

³² *En torno al “Coloquio de Darmstadt”, 1951, O. C., p. 631.*

³³ Cfr. J. J. Garrido Zaragoza, *Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri*, Valencia, 1984.