

UNA CRÍTICA DE ORTEGA A HEIDEGGER: "UN MUNDO DE ROCÍO NO ES MÁS QUE UN MUNDO DO ROCÍO. Y ¡SIN EMBARGO!..."

Uma crítica de Ortega a Heidegger: Um mundo de tranqüilidade não é mais que um mundo de tranqüilidade e no entanto!...

Prof. Dr. Ricardo A. Espinoza Lolas¹

Resumen

"Muchas veces se ha entendido el pensamiento de Ortega como otro tipo más de 'Filosofías de la vida'. Y en particular sería una filosofía de la vida que estaría de suyo superada por el pensamiento heideggeriano de *Sein und Zeit* (1927). Sobre esta interpretación 'inesencial' del pensamiento de Ortega es la que buscamos examinar en este artículo de modo somero. Y para esto mostraremos la radical crítica que se podría hacer desde lo más propio de Ortega al pensamiento 'abismal' del último Heidegger".

Palabras clave: Ortega, Heidegger, *Ereignis*, Vida.

Abstract

Several times Ortega's thought has been understood as another type of "Philosophy of Life". However, the Heideggerian thought in *Sein und Zeit* (1927) overcome it. In the present article we briefly seek to examine this inessential interpretation of Ortega's thought. For this purpose, we will show the radical critique that can be done from Ortega's thought to the abysmal thought of the last Heidegger.

Keywords: Ortega, Heidegger, *Ereignis*, Life.

¹ Director de Postgrado Instituto de Filosofía Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
E-mail : trespinoz@ucv.cl

“Los sacerdotes japoneses maldicen de lo terreno, siguiendo este prurito de todos los sacerdotes, y para denigrar la inquietante futilidad de nuestro mundo lo llaman ‘mundo de rocío’. En un poeta, Isa, aparece un sencillo *hai-kai*, al cual me atengo, y dice así: ‘Un mundo de rocío no es más que un mundo de rocío. Y ¡sin embargo!...’. Sin embargo, aceptemos este mundo de rocío como materia para hacer una vida más completa”. José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?...*

¿Por qué la tautología o el pensamiento tautológico es en sí mismo paralizante y momificante de la vida? ¿Por qué la vida no se deja atrapar, categorizar, acusar en ciertas determinaciones filosóficas, teológicas, religiosas, éticas, estéticas, políticas, etc.? ¿Por qué la vida, nuestra vida, la vida más propia de cada uno y de los demás tiene que decir rotundamente NO al pensamiento del *Ereignis*? ¿Por qué no es ya posible ninguna *Erfahrung des Denkens*, ningún *Unterwegs zur Sprache*, ni un *Zur Sache des Denkens* o simplemente ni un *Feldweg* en la vida misma? ¿Qué sucede con la vida misma que no se traduce en sintagmas como: “*Ereignis ereignet*”, “*Wesung west*”, “*Ding dingt*”, “*Welt welt*”, “*Raum räumt*”, “*Zeit zeit*”, etc.? ¿En qué radica el peligro del pensamiento poetizante, del pensamiento tautológico de ciertas filosofías? En definitiva, ¿por qué no más Heidegger pero sí Ortega para este siglo que está comenzando?

Tratemos de pensar ese “Y ¡sin embargo!...” en un simple diálogo entre un español europizante (sumergido en las mediaciones *a posteriori* de tinte hegeliano) y un alemán atomizante (sumergido en la inmediatez *a priori* de tinte kantiano). El problema con Heidegger y su pensamiento lo describe notablemente Ortega refiriéndose al teólogo Kart Barth (el que está ligado, como se sabe, íntimamente Heidegger):

“... la nueva ‘teología dialéctica’ rompe radicalmente con tan añejo uso y declara al saber de Dios independiente y ‘totalmente’ soberano. Invierte así la actitud del teólogo, cuya faena específica consistía en tomar desde el hombre y sus normas científicas la verdad revelada; por tanto, hablar sobre Dios desde el hombre. Esto daba una antropología antropocéntrica. Pero Barth y sus colegas vuelven del revés el trámite y elaboran una teología teocéntrica. El hombre, por definición, no puede saber nada sobre Dios partiendo de sí mismo y de su intrahumana mente. Es mero receptor del saber que Dios tiene de sí mismo y que envía en porciúnculas al hombre mediante la revelación. El

teólogo no tiene otro menester que purificar su oreja donde Dios le insufla su propia verdad, verdad divina inconmensurable con toda verdad humana y, por lo mismo, independiente. En esta forma se desentiende la teología de la jurisdicción filosófica"².

Una vez más tenemos un texto de Ortega con una claridad tal que nos permite sumergirnos en él y en ello mismo repensar no solamente a Barth y su teología dialéctica (con sus colegas, por ejemplo, como Bultmann) sino al propio Heidegger y su pensar poetizante (y de allí a cierta "izquierda heideggeriana" con Derrida a la cabeza). Como mero juego, podríamos colocar el término "Heidegger" donde dice Barth", donde dice "teólogo o teología" colocar "pensador o pensamiento", donde dice "Dios" colocar "Ser con mayúscula o simplemente *Ereignis*", donde dice "revelación" colocar "destino del Ser", donde dice "verdad divina" cambiar por "verdad del Ser", etc. Si hiciéramos ese traspaso de los términos, el texto quedaría en una parte más o menos así:

"Pero Heidegger y sus colegas vuelven del revés el trámite y elaboran un *pensamiento ereignicentrico*. El hombre, por definición, no puede saber nada sobre el *Ereignis* partiendo de sí mismo y de su intra-humana mente. Es mero receptor del saber que el *Ereignis* tiene de sí mismo y que envía en porciúnculas al hombre mediante la revelación (las época del Ser, o envío del Ser, o destino del Ser). El *pensamiento* no tiene otro menester que purificar su oreja donde el *Ereignis* le insufla su propia verdad, 'verdad del Ser' inconmensurable con toda verdad humana y, por lo mismo, independiente. En esta forma se desentiende el *pensamiento* de la jurisdicción filosófica (el pensamiento calculador, el primer comienzo, la ontoteología)".

El texto si nos hemos dado cuenta se nos ha vuelto "heideggeriano". El Ser mismo o el Ser Tachado o simplemente *Ereignis* solamente se deja ver en la medida en que el hombre no hace nada por categorizarlo, ni calcularlo, ni menos archivarlo sino que simplemente se abandona a oír la voz del Ser y en esta precisa medida es el *Ereignis* mismo el que se muestra desde sí mismo en tal voz, dando señas (*Winke*) al hombre (a un hombre que tenga oídos para escucharlas). De allí que en este Heidegger los templos fundamentales sean la *Gelassenheit* y la *Verhaltenheit* (siguiendo una vez más a Meister Eckhart.

² Ortega y Gasset, J., *¿Qué es filosofía?*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973, p. 52.

¿Cómo entender ese *Ereignis* que nos apropia, por ejemplo, un simple color cualquiera en la multiplicidad de sus significaciones, sentidos, significantes? Tratemos de precisar someramente esta cuestión que intuye Ortega brillantemente a propósito de Barth. ¿Cómo pensar simplemente el color como color, esto es el intento heideggeriano, sin ninguna determinación que sea realista, idealista, fenomenológica, hermenéutica, analítica, psicologista, fisiologista, científicista, etc.? Simplemente pensar el color como color en el *Ereignis* de sí cuando se nos da; o pensemos cualquier cosa, un puente, una jarra, el cielo, la tierra, un camino, el campo, un roble, el bosque, el arroyo, una peña, la lluvia, una fuente, el viento. Heidegger ve que solamente un pensar no filosófico, no metafísico, que salte al A-bismo (*Ab-Grund*) desde el primer comienzo podría pensarlo; él lo llamaba el “pensar poetizante” y así lo formula en 1947 en esas sentencias filosóficas-poéticas:

“El paso atrás desde la filosofía al pensar del Ser [*Seyn*] podemos arriesgarlo en cuanto nos hayamos hecho íntimos con el origen del pensar.

El decir del pensar no descansaría en su esencia hasta que se volviera incapaz de decir aquello que debe quedar impronunciado.

Tal incapacidad pondría al pensar en presencia de la cosa.

Lo pronunciado, nunca y en ningún lenguaje, es lo dicho.

Que de siempre y de súbito un pensar sea, eso ¿el asombro de quién podría sondearlo?

El carácter poético del pensar está aún embozado.

Donde se manifiesta, semeja por largo tiempo la utopía de un entendimiento a medias poético.

Empero, el poetizar pensante es en verdad la topología del Ser.

Ella dice a éste la localización de su esencia.

Cantar y pensar son los troncos vecinos del poetizar.

Ellos brotan del Ser y eclosionan en su verdad.

Su relación hace pensar en lo que canta Hölderlin acerca de los árboles del bosque:

‘Y permanecen desconocidos el uno al otro, en tanto se yerguen, los troncos vecinos’³.

³ Heidegger, M., *De la experiencia del pensar*, en “Jornadas de Homenaje a Martin Heidegger en el centenario de su nacimiento”, Edición limitada de Guillermo Porrini, Rosario, 1989, pp. 12-15.

Es el pensar poetizante, cree Heidegger, el único capaz, por no ser metafísico (técnico estructurante y archivador), por saltar del primer comienzo, de dar con la cosa en lo propio de ella misma. Es el pensar poetizante el que desde su topología del Ser abre lo más propio de la cosa y en ello nos apropia; y que no ocurre con el pensar metafísico que siempre al pensar determina, calcula y cierra la cosa en ella misma y la desapropia y en esto nos desapropiamos y ya no habitamos con y en las cosas. Desde el *Ereignis* mismo y en su dejar espacio en su propia topología podemos caminar de la mano de las cosas; por lo menos esto es lo que piensa el filósofo alemán. Lo mismo podemos ver en todos los trabajos de Heidegger en torno a los caminos del pensar. El pensar es una experiencia (*Erfahrung*), en los senderos mismos que nos acaecen apropiadoramente (apropian) y que, por ejemplo, en *Feldweg* nos percatamos cómo en torno a un roble se espacia y temporiza la más propia manera de habitar aquí en el *Da* mismo del *Ereignis*. En ese "*Da*", se da la topología del Ser (*Ortschaft des Seins*), en el espacio del juego del tiempo (*Zeit-Spiel-Raum*) y es allí donde Heidegger dialoga con poetas y pensadores poetizantes. Por ejemplo, dialoga con Hölderlin, Rilke, Rimbaud, Trakl, Mallarmé, Char (el único poeta que conoció realmente caminado en medio de los bosques y del campo), pero también nos encontramos con pensadores poetizantes como Heráclito, Agustín, Eckhart, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, etc. que siempre están ahí, en el *Da* mismo del *Ereignis* que se nos vuelve nuestro más propio "*Da*" y nos congrega o religa (*versammeln*) a habitar propiamente. Cuando se piensa desde el poetizar, el filósofo cree que la cosa se muestra en lo más propio de sí. Por eso sus versos tan sentidos:

"Bosques se extienden
arroyos corren
peñas perduran
lluvia se precipita"⁴.

La cosa nos da lo propio de ella en la medida en que ella está dejada ahí, en eso propio para que solamente sea lo que es. Pero, al final de su vida, Heidegger se da cuenta de que el pensar poetizante también es plástico y arquitectónico. De allí sus "pensamiento" en torno a Eduar-

⁴ *Ibid.*, p. 15.

do Chillida y sus geniales aportes al tema mismo del espaciar (*räumen*), en tanto el habitar desde el *Ereignis* como *Versammlung*.

“En el lugar juega el congregar, entendido en el sentido del albergar que deja libres a las cosas en su comarca”⁵.

Todo se nos ha vuelto, según Heidegger, en un decir de mil maneras: las determinaciones, los significantes, las interpretaciones, los sentidos, etc., todo lo fijan; las cosas se cierran y se nos vuelven en meros recipientes que penden del horizonte de comprensión de turno (penden de una técnica, de una voluntad). Todo es violentado desde dentro mismo. Ante eso, la célebre *Wiederholung* en tanto *Destruktion* como *Wink* por excelencia del *Ereignis*; *Destruktion* que se mueve en un pensar caminante y poetizante (y plástico), en sentido amplio, que se signa como *Aufriss* acerca del primer comienzo, del elemento lógico de la técnica. Y lo que traza tal ensamblaje, nunca calculador, es simplemente *Ereignis*, *Entzug*, *Versammlung*, etc. Es interesante mostrar que Heidegger reconoce que lo que movió su pensamiento fue tratar de responder por ese ser de Aristóteles (que se dice de múltiples maneras, *to on legetai pollachos*)⁶, que leyó en Brentano:

“De un modo bastante impreciso se movía la reflexión siguiente: ‘Si el ente vienen dicho con muchos significados, ¿cuál será entonces el significado fundamental y conductor? ¿Qué quiere decir ser?’”⁷.

Lo que mueve, lo que desencadena, lo que da, lo que deja ser a la cosa, es el *Ereignis* y, no lo olvidemos (pues siempre el lenguaje nos traiciona), que el *Ereignis* no es ninguna cosa (no es ningún tipo de ente, ni el más pobre ni el más excelso). Se podría pensar que lo que comprendemos como cosa lo comprendemos como lo absolutamente otro a la comprensión misma, pero en la misma comprensión; las cosas se nos presentan como estando ellas mismas presentes en su carácter más propio, como lo totalmente retirado y propio de sí mismo; y por esto mismo

⁵ Heidegger, M., *Observaciones relativas al arte –la plástica– el espacio / El arte y el espacio*, (Ed. Trilingüe: Alemán, Castellano, Euskera) Universidad Pública de Navarra, Navarra, 2003, p. 129.

⁶ Aristóteles, *Z*, 1028 a 10.

⁷ Heidegger, M., “Mi camino en la fenomenología”, en *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 95.

las cosas quedan apropiándose de la comprensión (este es el gran giro de *Sein und Zeit*: del sentido, *Sinn*, del Ser, a la verdad, *Wahrheit*, del Ser y finalmente el lugar, *Ort*, del Ser: el *Ereignis*). Es en cierta medida lo que en su retirada, en su *Entzug*, da de sí no como en sí (*an sich*) pero sí en cuanto lo más propio de sí en la que la apropiación misma toma su carácter de propio en tanto a su carácter de ser retirada o resistencia de lo propio en cuanto apropiante de la propia comprensión en cuanto comprensión propia de un tal o cual color (o cosa cualquiera). El color aparece como color, se nos presenta como color a la luz del propio carácter mismo del presente en su presencia y de la presencia en su presente, esto es, en "ser y tiempo"; pero esto es así, que el color se nos dé como color, que se nos presenta en el presente, porque el color es "propiamente" color, es lo totalmente otro y retirado de tal o cual color que se nos presenta en el presente. Ese color "propio" se da como color, está siendo como color, se nos presente en el presente como color... Aquí ya estamos en lo más propio del pensar del último Heidegger: *Ereignis ereignet das Sein*⁸. El carácter de propio, lo apropiante o, simplemente el apropiamiento, apropia tanto el carácter de presencia, la presencia, la presencialidad como el de presente (apropia *Sein und Zeit*). Y en un similar sintagma tautológico en *De camino al habla (Unterwegs zur Sprache)* Heidegger indica:

"Lo que prevalece en el Decir, el advenimiento apropiador [*Ereignis*], sólo lo podemos nombrar diciendo: Él – el advenimiento apropiador – hace propio [*Es – das Ereignis – eignet!*]"⁹.

El *Ereignis* apropia, hace propio, "ha" lugar, "ha" tiempo, "ha" ser, "ha" presencia, "ha" cosa, "ha" color, etc.

Pero ¿qué acontece con el "Y ¡sin embargo!..." propio de la vida en esta concepción filosófica que pretender no ser filosofía? Al parecer en ese *Ereignis* auto-refente y tautológico, al que se concuerda en la medida en que no se hace nada y solamente nos dejamos estar en él para que nos apropie y nos lance a apropiar, a habitar en el mundo ya no tiene cabida la "circunstancia"; ésta solamente tiene un estatuto "residual" desde dónde se vacían los contenidos a la luz de la nada de lo abierto (es cosa de pensar en la escultura vasca en general y en especial en las

⁸ Heidegger, M., *Seminario de Le Thor 1969*, Alción, Buenos Aires, 1995, p. 65.

⁹ Heidegger, M., *De camino al habla*, Serbal, Barcelona, 1987, p. 234.

Cajas Metafísicas de Oteiza). Sin embargo, es posible que la vida no sea más que ese “Y ¡sin embargo!” pero en una dialéctica insalvable heredera de Barth, Kierkegaard, Schelling, Pascal, Eckhart, etc. (como la hemos mostrado), en donde solamente se espera un designio, un don que nos lance a habitar, la vida se vuelve absolutamente secundaria. ¿Pero en razón de qué la vida se nos vuelve ulterior al tautológico *Ereignis* (*Ereignis ereignet* en la fórmula de Le Thor o *Ereignis eignet* en términos de *Unterwegs zur Sprache*)? Si la vida se mueve en lo más propio de su circunstancialidad toda dialéctica insalvable se nos vuelve en ulterior y con ello el pensamiento poetizante de suyo tautológico (es un pensamiento que pertenece a las últimas variantes del pensamiento que se piensa a sí mismo y que el propio Heidegger le dio guerra en la figura de Hegel y su *Wissenschaft der Logik*); pensamiento que busca ser lo totalmente otro de toda determinación, de toda circunstancia para no perder su pureza de estar en su más radical apertura siendo lo más cerrado, lo más circular, lo más vacío, lo más abstracto, lo más inmediato, lo más oscuro, en definitiva, lo más tautológico (de aquí tanto las famosas determinaciones, que pretenden no serlo, de Dios por parte de Meister Eckhart o del *Ereignis* por parte de Heidegger por dar dos ejemplos; también podríamos pensar en Rilke, etc.).

¿Cómo entender, entonces, adecuadamente el *Ereignis* y darnos cuenta de su peligrosidad aunque parezca un intento por mostrar las cosas como meras cosas allende al hombre mismo (pero soportadas en y por el *Ereignis*)? ¿Cómo entender lo tautológico del pensamiento radical de Heidegger de modo acabado y en ello ver la diferencia con la filosofía de Ortega? ¿Por qué ya no es posible seguir atrapado en la tautología del pensamiento poetizante del *Ereignis* en ninguna de sus vertientes (ni que decir tiene esto al pensar a Derrida o Nancy)? En resumen, se pueden decir tres simples pero rotundas indicaciones finales (*Zeit und Sein* de 1962) que valen para todo el pensamiento abismal de Heidegger en torno al *Ereignis*. En un primer momento, tenemos que señalar enfáticamente el carácter de absolutez que mienta el *Ereignis*; es lo totalmente libre y absuelto de todo y, por ello, nos requiere a ser plenamente libres:

"No hay otra cosa a la cual aún pudiera remitirse el advenimiento apropiador [*Ereignis*], o desde lo cual incluso pudiera ser explicado"¹⁰.

En un segundo momento, el *Ereignis* no tiene nada que ver con lo conceptual; nos movemos no en el *logos* predicativo del decir algo respecto de algo; nos movemos en un ámbito anterior al enunciado proposicional:

"El acaecimiento entendido como 'apropiación' o *acaecimiento apropiador* no es el concepto abarcante superior [*der umgreifende Oberbegriff*], bajo el cual se dejan ordenar ser y tiempo"¹¹.

Y, en un tercer momento decir algo de *Ereignis* es tautológico; es un decir que se dice reiterada y reduplicativamente; se afirma a sí mismo¹²:

"*Ereignis ereignet. Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe*"¹³.

En cambio, como ya lo hemos señalado, para Ortega la vida, que al parecer a una mirada filosófica no atenta, puede ser lo mismo que lo propuesto por Heidegger en *Sein und Zeit* (1927) es ya en los años de *¿Qué es filosofía?* (1928-1929), y desde mucho antes, algo totalmente distinto. Y esto hay que señalarlo enfáticamente; aunque es obvio que tengan puntos de encuentros ambas filosofías. En el curso *¿Qué es filosofía?* lo dice así:

¹⁰ Heidegger, M., *De camino al habla*, edi. Cit., p. 233. "Es gibt nichts anderes, worauf das Ereignis noch zurückführt, woraus es gar erklärt werden konnte". *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1975, p. 258.

¹¹ Heidegger, M., *Tiempo y ser*, edi. cit., p. 41.

¹² Los textos: "Das Ereignis er-eignet, eignet sich, dem Lichten des Heiligen, zu den im Da-sein inständigen (dem Seyn als Verbergung entsetzten) Menschen". Heidegger, M., *Die Geschichte des Seyns*, Ed. Peter Trawny, Gesamtausgabe vol. 69, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998, p. 143. "[...] der Mensch wird als Da-sein vom Seyn als dem Ereignis er-eignet und so zugehörig zum Ereignis selbst". Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, p. 256.

¹³ Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 24. "[...] el acaecimiento apropiador acaece apropiadoramente [o: la apropiación apropiada]. Con lo cual, yendo de lo mismo a lo mismo, decimos lo mismo". Heidegger, M., *Tiempo y ser*, ed. cit., p. 43.

“El atributo primero de esta realidad radical que llamamos ‘nuestra vida’ es el existir por sí misma, el enterarse de sí, el ser transparente ante sí. Sólo por eso es indubitable ella y cuanto forma parte de ella – y sólo porque es la única indubitable es la realidad radical”¹⁴.

En este texto que podría estar cercano a *Sein und Zeit* muestra ya la radical diferencia y crítica al pensamiento heideggeriano (incluso podríamos decir que este texto muestra lo más propio del pensamiento de Ortega que estaría a la base posteriormente del pensamiento de Xavier Zubiri y con ello su distanciamiento también del pensar poetizante del *Ereignis* de Heidegger). El mismo Ortega nos induce a error cuando queda totalmente deslumbrado por el libro de Heidegger. El filósofo alemán, como buen mago que era, seduce con su fenomenología hermenéutica en primera instancia a Ortega; puesto que éste ve reflejado en *Sein und Zeit* lo que él venía diciendo desde “mucho antes”. Es como si Ortega encontrara en este libro la sistematización de años de reflexión sobre la vida en distintos frentes conceptuales. Por eso llega a decir:

“... me complazco en reconocer que en el análisis de la vida quien ha llegado más adentro es el nuevo filósofo alemán Martin Heidegger... Vivir es encontrarse en el mundo... Heidegger, en un recentísimo y genial libro, nos ha hecho notar todo el enorme significado de esas palabras”¹⁵.

Sin embargo, la cuestión respecto de quién lo dijo primero (cosa en el fondo que no tiene ninguna importancia) es difícil y compleja de analizar en esta ponencia con algún detalle. Lo que sí está claro es que ambos están hablando de la vida desde hace bastante tiempo antes de 1927, pero para ambos lo que entienden por vida es muy diferente. La vida para el filósofo alemán está traspasada de tonos oscuros en la luminosidad misma. Y para el filósofo español, la vida es luminaria y luz a la vez (no tiene ningún carácter residual, ni natural, ni mítico, ni abismal, ni menos trágico, etc.).

Vayamos por partes, la realidad radical, la vida, nuestra vida, la vida que existe en y por sí misma, esa vida que es un enterarse de sí es transparente a sí misma. Aquí está radicalmente la unidad y diferencia

¹⁴ Ortega y Gasset, J., *¿Qué es filosofía?*, ed. cit., p. 202.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 190.

con Heidegger. Si nuestra vida es la realidad radical, y es una realidad que existe en y por sí misma, entonces ella está toda presente y a la luz de sí misma. Con Ortega no hay cabida para el *Dasein*, no hay posibilidad de una fenomenología hermenéutica del hombre (no olvidemos que Ortega de inmediato se dio cuenta de los límites de la Fenomenología de Husserl, tanto en lo referente a la reducción fenomenológica como en la intuición categorial). En cierta forma, no hay cabida ni para la fenomenología ni para la hermenéutica (Ortega sufrió un espejismo, como muchos otros, con la filosofía heideggeriana). Pero tampoco para deslizar el pensamiento filosófico al terreno de lo poético-místico. La vida se pone a sí misma como luminaria y luz a la vez. El pensamiento del filósofo español está más cercano a Hegel que a Heidegger. La vida de Ortega tiene rasgos de la *Wirklichkeit* hegeliana; es una vida en tanto *wirken* (no hay cabida para el *wirken* heideggeriano del *Ereignis*) y de allí también la proximidad con Nietzsche y su Dionisos (y con una tradición que viene desde el mismo Aristóteles y su *energeia*) y en especial con las ciencias. Al contrario de Heidegger, Ortega (como Zubiri) siempre estará próximo a las ciencias. Y esto es algo que nunca entendió del todo Heidegger de su colega filósofo. En los recuerdos del filósofo alemán de 1956 de Ortega (un año después de su muerte) nos decía, después del recuerdo de Ortega en el encuentro con los arquitectos en Darmstadt, que:

“El segundo recuerdo trae a mi memoria la gran casa abierta de un médico en los altos de la Selva Negra, donde una mañana de domingo, en un círculo de numerosos oyentes cruzamos con fuerza, pero con bella medida, nuestros más afilados aceros. Estaba en discusión el concepto del “ser” y la etimología de este vocablo fundamental de la filosofía. La discusión puso de manifiesto lo muy versado que Ortega estaba en las Ciencias. También me puso de relieve una especie de positivismo que no me cumple juzgar, ya que conozco muy pocos escritos de Ortega y sólo en traducciones. La tarde de ese mismo día nos proporcionó a mí y a todos los presentes la impresión más recia y duradera de la magna personalidad de Ortega y Gasset. Hablé de un tema que ni estaba previsto ni había sido formulado y que puede, sin embargo, cifrarse en el título “El hombre español y la muerte”. Cierzo que lo que nos dijo le era familiar desde hacia largo tiempo, pero el cómo lo dijo nos desvela cuanto más avanzado estaba que sus oyentes en un campo que ahora ha tenido que traspasar. Cuando pienso en Ortega vuelve a mis ojos su figura tal como la vi aquella tarde,

hablando, callando, en sus ademanes, en su hidalguía, su soledad, su ingenuidad, su tristeza, su múltiple saber y su cautivante ironía”¹⁶.

Heidegger nos dice: “La discusión puso de manifiesto lo muy versado que Ortega estaba en las Ciencias. También me puso de relieve una especie de positivismo que no me cumple juzgar, ya que conozco muy pocos escritos de Ortega y sólo en traducciones”. Ortega estaba muy versado en las Ciencias (para qué decir Zubiri y de allí su crítica a Heidegger), pero el tono heideggeriano en cierta forma es de rechazo; Ortega no es puro, está atrapado “ingenuamente” en determinaciones técnicas del pensar calculador y en ello de la voluntad de poder que busca siempre trazarlo todo y tenerlo en la mano; en definitiva, estamos en ámbitos del hombre propiamente tal que siempre quiere más y más poder (estamos en las líneas de la célebre interpretación a la luz de Nietzsche de comprender la historia de la filosofía como onto-teo-logía y por eso la historia de un error; y tal error no es nada más y nada menos que la propia cultura occidental, pero de esto no hablaremos). Ortega es para Heidegger un positivista, pero que no busca juzgar; pues no podría porque se mueve en el horizonte técnico del *Gestell*. En cierta forma el filósofo español para Heidegger es sospechoso; no escucha la “voz del Ser”. No se deja estar en el *Ereignis* y desde allí espera en la inespecificidad un nuevo modo de comprender las cosas. Ortega un gran hombre, pero para Heidegger “demasiado humano”. Y de allí las palabras finales del recuerdo conmemorativo: “Cuando pienso en Ortega vuelve a mis ojos su figura tal como la vi aquella tarde, hablando, callando, en sus ademanes, en su hidalguía, su soledad, su ingenuidad, su tristeza, su múltiple saber y su cautivante ironía”. A lo mejor piensa Heidegger que la propia tristeza del “ingenuo” Ortega radica en que él esperaba en las Ciencias, en los múltiples saberes, un nuevo horizonte para que la vida, nuestra vida, diera más de sí (lujo de sí misma). Y Heidegger sabe la “verdad”, porque el concuerda con la verdad del Ser, sabe que en la técnica está el hombre a la deriva; está totalmente paralizado y perdido para llegar a ser propiamente lo que es. El hombre debe recuperarse a sí mismo dando un “paso atrás” del pensamiento técnico, un “paso en el A-bismo” de cualquier fundamento plenario que quiere y busca ser luminaria y luz (ontología y teología: esencia y existencia). Ortega para

¹⁶ Soler, F., *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983.

Heidegger sería otro pensador de la línea de pensadores como Dilthey, Nietzsche, etc. que al intentar salir de la metafísica se hunden y hunden en ella misma, pues ellos mismo son sus profetas. Ellos en el fondo son los responsables de sus más radicales tristezas y soledades. Pero en cierta forma no son culpables de nada, pues ellos piensan desde la voluntad de poder y del eterno retorno de lo igual posibilidades de sentido, de valores, para construir un mundo mejor. Ellos no piensan, y no pueden hacerlo, desde lo impensado de su pensamiento, desde el afuera de sus determinaciones y categorías. Se mueven en el "sentido del Ser", pero no en la "verdad del Ser" que en el fondo es el problema del "lugar del Ser": el problema de ¿qué significa pensar? Por eso Ortega está tan próximo a Platón, Leibniz, Goethe, Renan, Taine, Cohen, Natorp, Rickert, Windelband, Dilthey, Nietzsche, Einstein, etc., etc. y no solamente a ellos sino también al más peligroso de todos para Heidegger: Hegel.

Lo que sucede es que Ortega está muy próximo a Hegel y por ello muy alejado de Kant (entendido a la heideggeriana), Schelling y Kierkegaard. No puede creer en un *a priori* sea en la forma que sea, no hay inmediatez alguna, absuelta que de de sí modos de estar en la misma medida que se resguarde en lo absolutamente Otro en una dialéctica no mediatizada (en verdad, en Ortega no tiene sentido la diferencia ontológica de *Ser y tiempo*, que como sabemos es heredera de la intuición categorial de Husserl y sus *Investigaciones lógicas*; ni menos de la radical diferencia del Heidegger después de *Ser y tiempo*; la diferencia, *Unterschied, Ereignis* y Ser). De allí que cuando Ortega busca des-logificar la vida esté a mucha distancia de la *Destruktion* heideggeriana de los sedimentos racionales de las interpretaciones de los "envíos del Ser". Heidegger se mueve en un salto al A-bismo, más allá del *Satz*, del *Grund*, del *Gott*, de la *Wissenschaft*, de la *Machenschaft*, de la *Wille*, etc. (y esto ya desde 1919 hasta el final de sus días); en cambio, Ortega busca des-logificar en el sentido más nietzscheano, que la vida se muestre como realidad radical, como fundamento esencial que se agota en el acto mismo de darse, esto es, Hegel.

Y es así cómo podemos entender lo que Ortega nos decía en 1941:

"... tenemos que aprender a desintelectualizar lo real a fin de serles fieles"¹⁷.

¹⁷ Ortega y Gasset, J., "Historia como sistema" en *Obras completas de José Ortega y Gasset. Tomo VI (1941-1946)*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, p. 30.

En el pensamiento de Ortega no hay cabida para ningún “expresionismo” de lo claro-oscuro. En Ortega reina Velázquez no Klee (ni mucho menos el grupo de *Die Brücke*). Solamente el kantiano y kierkegaardiano de Unamuno puede sentir escisiones originarias, inmediatas, dialécticas que sumerjan al hombre en lo claro-oscuro, en “el sentimiento trágico de la vida”. Es interesante señalar aquí que *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* se publica en 1913 y Ortega responde con sus *Meditaciones del Quijote* (su primera gran obra) en 1914. Y también podríamos decir que, aunque no lo parezca, el pensamiento de Unamuno tiene muchos puntos de nexos con el pensamiento de Heidegger, pero de esto no podemos hablar hoy día (esos nexos están dados por Kant y a través de él por Kierkegaard).

Al acercarse a Ortega a Hegel y alejarlo de Heidegger nos permite entender mejor ese carácter en y por sí mismo de la vida a luz de sí misma. Hegel dice, por ejemplo, rotundamente en un pasaje crucial de su *Lógica de la esencia* de la *Ciencia de la lógica* que:

“Inmediatamente, empero, por ser lo universal idéntico a sí sólo en cuanto que contiene en sí a la determinidad como asumida –siendo por tanto lo negativo en cuanto negativo-, él es la misma negatividad que la singularidad es; y la singularidad, por ser de igual modo lo determinado [que está] determinado, lo negativo en cuanto negativo, es, inmediatamente, la misma identidad que la universalidad es. Esta su simple identidad es la particularidad, que contiene en unidad inmediata, por parte de lo singular, el momento de la determinidad, [y] por parte de lo universal, el momento de la reflexión-en-sí. Estas tres totalidades son, por consiguiente, una sola y la misma reflexión que, como respectividad negativa a sí, se diferencia en esas dos, pero como en una diferencia perfectamente transparente, a saber en la simplicidad determinada o en la determinidad simple, que es su sola y misma identidad.- Esto es el concepto, el reino de la subjetividad o de la libertad”¹⁸.

Obviamente que no podemos explicar el texto en detalle porque nos saca de lo propuesto en esta meditación en torno a Ortega y Heidegger. Pero podemos decir algunas palabras de la idea hegeliana

¹⁸ Hegel, G. W. F., “Lógica de la esencia” en *Ciencia de la lógica*, Sección Tercera: La realidad efectiva. Capítulo Tercero: La relación absoluta. C. La interacción. Traducción inédita de Félix Duque.

del "concepto" como a la vez reino de la subjetividad y reino de la libertad que nos permita dar de mejor manera con lo que sea, finalmente, la vida para el filósofo español. El concepto que es la articulación dialéctica del silogismo universal-singular en el particular es una tal determinación singular que siempre es a la vez un todo universal vuelto sobre sí: esencia y existencia en una unidad en su más radical diferenciación que se nos vuelve en la absolutez de su luminosidad misma, su transparencia y diafanidad. Ese carácter de transparencia y diafanidad es la absolutez misma en la que consiste la vida, Hegel diría la Idea (que en el fondo es *Wirklichkeit*).

Cuando Ortega, por ejemplo en 1927, nos dice una y otra vez que:

"Circunstancia y decisión son los dos elementos radicales de que se compone la vida. La circunstancia –las posibilidades- es lo que de nuestra vida nos es dado e impuesto. Ello constituye lo que llamamos el mundo. La vida no elige su mundo, sino que vivir es encontrarse, desde luego, en un mundo determinado e incanjeable: en este de ahora. Nuestro mundo es la dimensión de fatalidad que integra nuestra vida. Pero esta fatalidad vital no se parece a la mecánica. No somos disparados sobre la existencia como la bala de un fusil, cuya trayectoria está absolutamente predeterminada. La fatalidad en que caemos al caer en este mundo –el mundo es siempre *este*, este de ahora- consiste en todo lo contrario. En vez de imponernos una trayectoria, nos impone varias y, consecuentemente, nos fuerza... a seguir. ¡Sorprendentemente condición la de nuestra vida! Vivir es sentirse *fatalmente* forzado a ejercitar la libertad, a decidir lo que vamos a ser en este mundo"¹⁹.

Cuando Ortega piensa esta articulación libertad y circunstancia como lo que expresa a la vida misma está pensando desde Hegel y no desde Heidegger. Para el filósofo alemán, por ejemplo, la libertad no es nada que se ejercite y menos tendría el carácter de la necesidad de forzarnos por el hecho mismo de sentirse vivo. En el pensamiento de Heidegger no hay espacio para determinaciones originarias que se nos impongan, que nos fuercen a ser libres; como si la libertad fuera algo de carácter existencial que se ejecuta como el acto por excelencia. ¡No!, no

¹⁹ Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, Altaya, Barcelona, 1997, pp. 76-77.

es posible equiparar a Ortega con Heidegger. Ambos aunque parezcan que están muy próximos en el fondo están muy distantes. El pensar poetizante de carácter tautológico, como está cerrado sobre sí mismo y así pretender ser lo libre por excelencia en la absoluta diferencia, tiene poco de un pensar positivo, un pensar que se mueve en los intersticios de los saberes; pensar racio-vitalista que busca simplemente dejar que la luminaria en su iluminar más diáfano vuelva al hombre a los senderos, caminos de la Mancha y nunca por los senderos, caminos de la Selva Negra (Selva en sí misma expresionista y de allí la *Lichtung* heideggeriana). Para una filosofía de Quijotes ya no tiene sentido los agoreros del silencio.

Para terminar, un texto polémico del joven Ortega, texto que de entrada dice NO más Unamuno para España y este siglo XX que comienza, aunque no lo nombre. Un texto de las *Meditaciones* que podemos entenderlo para Heidegger y sus colegas; y para este Mundo globalizado y este siglo XXI que está comenzando... y que no puede darse el lujo de no atenerse al “Y ¡sin embargo!” que nos traspasa absolutamente... a eso que simplemente a veces nombramos: ¡vida!...

“La inconexión es el aniquilamiento. El odio que fabrica inconexión, que aísla y desliga, atomiza el orbe y pulveriza la individualidad. En el mito caldeo de Izdubar-Nimrod, viéndose la diosa Ishtar, semi-Juno, semi-Afroditas, desdeñada por éste, amenaza a Anu, dios del cielo, con destruir todo lo creado sin más que suspender un instante las leyes del amor que junta a los seres, sin más que poner un calderón en la sinfonía del erotismo universal”²⁰.

Recibido em/ Received in :21/01/2006
Aprovado em/Approved in :04/02/2006

²⁰ Ortega y Gasset, J., “Meditaciones del Quijote” en *Obras Completas de José Ortega y Gasset. Tomo I (1902-1916)*, Revista de Occidente, Madrid, 1957, p. 313.