

La crítica orteguiana a *Ser y Tiempo* de Heidegger

DAVID SOBREVILLA

Ser y Tiempo (en las citas siguientes *SuZ*) apareció por primera vez en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* en 1927, y debe haber sido comenzado a leer de inmediato por Ortega, porque lo cita en una nota de su artículo "La Filosofía de la Historia de Hegel y la historiología" (IV, 541) (1) de febrero de 1928. En nuestra opinión, que aquí no podemos fundamentar, esta lectura debió revelarse de inmediato las posibilidades ínsitas en planeamientos suyos anteriores, pero simultáneamente la necesidad de hacer un deslinde con respecto a *Ser y Tiempo* a fin de poder afirmar la originalidad de sus propias ideas. En los años siguientes se encuentra en los escritos orteguianos referencias amigables a Heidegger, hasta que a partir de 1932 el "pensador español empieza a distanciarse del alemán y a criticarlo. Esta crítica tiene su expresión más amplia en el § 29 de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, libro escrito casi en su totalidad en la primavera y verano de 1947. Posteriormente tuvo lugar un acercamiento personal entre Ortega y Heidegger con motivo de su encuentro en el II^o Coloquio de Darmstadt sobre "Hombre y espacio" celebrado en 1951, y de una discusión posterior efectuada en Baden-Baden. Finalmente, luego de este contacto se produjo un nuevo alejamiento y crítica por parte de Ortega que se expresa en tres artículos publicados en 1953 (IX, 628 ss.; el cuarto y último fue hallado entre los textos inéditos y publicado póstumamente). En este trabajo quisiéramos examinar

(1) Citamos según la edición de las **Obras Completas** de Ortega (Madrid: Revista de Occidente: t. I-VI: 1961; t. VII-IX: 1965; t. X-XI 1969). No poseemos el último tomo (XII), sino sus textos en volúmenes sueltos: **Unas lecciones de metafísica** (Madrid: Alianza, 1976), **Sobre la razón histórica** (Madrid: Alianza, 1979) e **Investigaciones psicológicas** (Madrid: Alianza, 1979).

tan sólo la crítica de Ortega a *Ser y Tiempo* en el § 29 del libro sobre Leibniz aprovechando además de otros escritos conexos (2).

La crítica fundamental de Ortega a Heidegger es que éste no se encontraba a la altura de su tiempo, a diferencia de lo que sucedía con él mismo (2), porque el pensador alemán habría colocado su filosofía bajo el signo de la idea del ser y no bajo el de la idea de la vida que es propia de nuestra época. Según Ortega las épocas anteriores han estado bajo el signo de otras ideas. "La nueva gran Idea en que el hombre comienza a estar es la Idea de la vida" (VI, 166). Y Ortega agregaba que el proceso de la vida actual depende del *tiempo* de desarrollo de esta idea (Id., p. 170). El creía que su propia filosofía constituía precisamente una contribución para que la idea de la vida se impusiese.

En una primera parte de este artículo exponemos la crítica general de Ortega a *Ser y Tiempo* (1), luego presentamos su discusión de algunos aspectos específicos de esta obra (2), a continuación el cuestionamiento que hace el pensador madrileño de la concepción de filosofía de Heidegger en *Ser y Tiempo* (3), y finalmente extraemos algunas conclusiones de nuestro trabajo (4).

Ortega empieza su crítica a Heidegger en el § 29 de su libro sobre Leibniz con una interpretación peculiar de los §§ 15 y ss. de *Ser y Tiempo*. Según él Heidegger debe haber sostenido que la filosofía brotó en el hombre cuando éste *se extraña* del mundo, cuando las cosas en torno que le servían, que eran sus enseres le fallan. Ante este fallo del mundo "como conjunto de enseres y trebejos, de cosas-que-sirven, descubre que éstas le son ajenas y que, por lo mismo, tienen un *Ser* propio, en preguntarse por el cual consiste el ser hombre" (VIII, 271). Esta interpretación es manifiestamente errónea, ante todo porque Heidegger no afirma que la filosofía empieza con un fallo del mundo en cuanto conjunto de enseres o útiles, sino que, cuando éstos se nos muestran como inempleables, no están o se nos cruzan en el camino sin que los necesitemos, se anuncia la circunmundanidad y la mundanidad del mundo y atribuimos a los útiles, que tienen un tipo de ser *Zuhanden*, otro *Vorhanden* (SuZ, § 16). Y se-

(2) Ya existen algunos trabajos que examinan la relación general entre Ortega y Heidegger. En este artículo quisiéramos examinar un aspecto **concreto** de esta relación: la crítica orteguiana a la obra maestra de Heidegger de 1927.

(2) Según Julián Marías Ortega reconocía que su propia filosofía y la de Heidegger estaban **a la altura del tiempo** (Cf. Ortega. "Las trayectorias". Madrid: Alianza, 1983; p. 327). Somos de otra opinión: para Ortega el pensamiento de Heidegger no era tan radical, no iba tanto a la raíz de los problemas, como el suyo propio, como lo muestra justamente la crítica a **Ser y Tiempo** en el § 29 de su libro sobre Leibniz.

gundo porque Heidegger nunca ha sostenido que el ser del hombre consista en un preguntarse por el ser de las cosas. Así pierden peso las objeciones de Ortega: que el hombre está extrañado en el mundo *a natiuitate* (VIII, 271), porque no tiene naturaleza (IX, 620) sino historia; y que no siempre ha hecho filosofía, sino solo aproximadamente desde el año 480 a.C. (Ibidem). Es probable que Ortega haya sido desencaminado a esta interpretación errónea por su propia concepción de las "cosas" según la cual éstas en rigor no tienen un ser, sino que sólo lo adquieren para el hombre cuando éste las separa de sus contextos pragmáticos y las piensa en el modo del conocimiento (*Unas lecciones*, 114; VIII, 234).

Mucho más certera es la objeción siguiente: Ortega escribe que según Heidegger la pregunta por el ser es la pregunta de la filosofía, reprochándole llenar así a ésta de gatos pardos. Pero la filosofía no ha sido siempre la pregunta por el ser, dice Ortega, y aún más: sería discutible que después de Plotino se haya preguntado nadie —rigurosamente hablando— por el ser. Los escolásticos se habrían preguntado por *qué entendía* Aristóteles por el ente en cuanto ente, y Descartes y Leibniz por algo diferente. A lo que se agrega que Heidegger no habría problematizado la misma pregunta por el ser. La problematizamos al interrogar: "¿por qué se ha preguntado el hombre por el ser?". Según Ortega los griegos comenzaron a preguntarse por el ser, porque pusieron en duda las creencias religiosas en que anteriormente habían apoyado su vida, por lo que necesitaban otras creencias en que afirmar su existencia (IX, 418 ss., 770 ss.). En cambio según el pensador español para Heidegger la pregunta por el ser no comienza por ser un problema, sino ya una respuesta a todas las cuestiones de la filosofía. De modo que Heidegger opera en un nivel derivado y no originario, no buscando así la raíz subterránea de los problemas.

La objeción probablemente más importante de Ortega es que Heidegger nunca hizo el esfuerzo de explicar lo que es el "Seinsverständnis", la comprensión del ser. En realidad son muy pocas las líneas que Heidegger ha dedicado a este tema en *Ser y Tiempo*, probablemente porque pensaba que es un "factum" (*SuZ*, § 2). En *Kant y el problema de la metafísica* ofrece sólo algunos ejemplos y menciona algunos rasgos de este fenómeno (§ 41). Y sin embargo, dice Ortega, se trata de un asunto grave. La lingüística comienza a ocuparse con la palabra "ser" y ha podido comprobar: primero, que se trata de una palabra relativamente moderna; y segundo, que este verbo se ha formado de diferentes raíces y temas, "hasta el punto de que el convoluto de sus formas es un zurcido el cual va gritando su ocasionalidad y accidentalidad" (VIII, 276). Tan sólo en la *Introducción a la metafísica* (curso dictado en 1935 y publicado como libro en 1953) se preguntaría Heidegger por la etimología del verbo "ser".

En *Ser y Tiempo*, continúa Ortega, no sabemos si debemos en-

tender el término fundamental "comprensión del ser" *in modo recto* como el ser del ente que inventaron los griegos, o *in modo obliquo* incluyendo allí todo lo que llamamos "ser". Aunque no creemos que Heidegger hubiera aceptado los términos de esta alternativa, probablemente haya que admitir que para él la "comprensión del ser" se refiere al ser *in modo obliquo*: a todo lo posible, real o necesario que se nos aparece como "siendo", o mejor: a todo lo que se nos aparece en la "Erschlossenheit" o "apertura" del hombre. Pero seguramente Ortega se hubiera aferrado a su objeción: Heidegger, habría insistido, parte de un fenómeno vago (la "apertura" del hombre en la que todo lo que es se le aparece) realizando así una verdadera hipótesis.

Finalmente, sostiene Ortega, es incomprendible que en *Ser y Tiempo* no exista ninguna claridad sobre lo que significa "ser". En lugar de ello escuchamos un sinnúmero de "variaciones de flauta": "sentido del ser" (*Seinssinn*), "manera del ser" (*Seinsweise*), "ser de los entes" (*Sein der Seienden*) (donde no se conoce si estos entes son formalmente entes o más bien meras cosas), etc. Lo más fértil de la obra sería el análisis del nuevo tipo de ente al que Heidegger llama "Dasein", pero en tanto carga la atención sobre él olvida enunciar el modo de existir de los otros tipos de ente. Esta objeción sorprende porque revela una marcada incomprensión por parte de Ortega del empeño heideggeriano en *Ser y Tiempo*. Es cierto que en esta obra no hay ninguna respuesta definitiva a la pregunta por el ser, pero ello se explica parcialmente por una razón evidente: porque este libro constituía sólo la primera y segunda sección de la primera parte de un tratado mayor, que en realidad nunca fue concluido, pese a que Heidegger continuó trabajando en él. Por otra parte, en *Ser y Tiempo* la cuestión más importante no es en rigor la del ser, sino la de su "sentido": el tiempo, que es el horizonte en que el ser aparece —de allí el título "*Ser y Tiempo*". Y por último: para Heidegger no se trataba en esta obra de "completar" el análisis del "Dasein" con el de otros tipos de ente a fin de poder dar respuesta a la pregunta por el ser, sino de absolver esta cuestión sobre la base del análisis de la "comprensión del ser" que en su opinión caracteriza al ente humano, que está afectado en forma radical precisamente por la temporalidad como lo muestra su finitud.

2

Pasemos ahora a la discusión orteguiana de aspectos específicos de *Ser y Tiempo*:

a) *La crítica de Heidegger a la ontología tradicional*

Según Ortega Heidegger no habría planteado originariamente la cuestión del ser, sino que se habría limitado a clasificar los distintos

tipos de ente: el de "lo-que-se-halla-allí" (*Vorhandensein*), el del ser como "servir-para-algo" (*Zuhandensein*) y el de ser como "estar-en-el-ahí" (*Dasein*). De estos tipos de ente el pensador alemán sostenía que la filosofía desde Grecia sólo había visto el ser como "hallarse allí, como "lo-que-hay" —lo que en opinión de Ortega ya estaba en Dilthey.

El filósofo español piensa que este es un error *a limine*. Primero, porque a los griegos no les importaba "lo-que-hay", sino "lo-que-verdaderamente-hay" —el *ὄντος ὄν*.

"Porque precisamente el movimiento que inventaron y llamaron filosofar consistía en no aceptar como Ente simplemente "lo que hay", antes bien negar el Ser-de-lo-que-hay y requerir tras eso "lo que verdaderamente hay" —el *ὄντος ὄν— ὄντος ὄν*. Lo peregrino de "lo que verdaderamente hay" es que no lo hay sin más, antes bien, es preciso descubrirlo *tras* de lo que hay".

(VIII, 277)

Hasta para el positivismo no sería cierto que el ser se reducía al *Vorhandensein*, ya que para este movimiento el dato sensible, "lo-que-hay", no tiene valor de ente o realidad, "sino que es preciso determinar con qué otros datos coexiste y a cuáles precede o sucede, en suma, cuál es su ley. La cosa = sustancia del positivismo es la ley o "hecho general" que es preciso hallar *tras* los simples hechos" (Ibidem). Según Ortega Comte es el primer pensador que hace consistir formalmente el ser, lo real, en *pura relación al hombre* de modo aún más radical y profundo que Kant.

Pero la inadecuación de la crítica de Heidegger a la ontología tradicional se puede iluminar también desde otro ángulo:

[según los griegos] "tampoco *para* el Ente mismo *hay*, sin más, su ser. La concepción griega del ser posee, ciertamente, un lado estático que le viene no tanto de que se orienta en los objetos según están ante él y le son meros aspectos o espectáculos, sino a causa de la fijación o 'cristalización' que en ellos pone el concepto".

(VIII, 278)

Mas la concepción griega del ser tiene otro lado dinámico: ser significa en este sentido *hacer* su propia esencia, como se puede advertir de la idea aristotélica del ser como *actualidad*: *ἐνεργεία ὄν* (*energía ón*), el ente como operante. El ser sería en efecto en Aristóteles la primordial y más auténtica operación.

“Ser caballo” no es sólo presentar al hombre la forma visible “caballo”, sino *estarlo siendo desde dentro*, estar haciendo o sosteniendo en el ámbito ontológico su “caballidad”; en suma: ser caballo es “caballar”, como ser flor es “florear” y ser color “colorear”.

(VIII, 278)

Desde esta interpretación de la ontología aristotélica —que Ortega “fundamenta” en un brevísimo comentario a la noción de cambio o “movimiento” en el *De anima* (VI, 409 ss.)—, critica el pensador español la determinación heideggeriana del hombre como el ente cuyo ser le va en cada caso (*SuZ*, § 9):

“El Ser en Aristóteles tiene valencia de verbo activo. No cabe, pues, acotar la peculiaridad del hombre como Ente cuyo Ser consiste en “irle en ello su propio ser”, en estarle siendo problemático su propio existir, porque esto acontece también al animal y a la planta, si bien en cada uno de los tres —planta, animal y hombre— en formas muy distintas”.

(VIII, 278)

También en este caso se trata de un error de interpretación cometido por Ortega en relación a los planteamientos de Heidegger. En cuanto a la primera atingencia: el pensador madrileño supone que Heidegger identifica “Vorhandensein” con el ser aparente, dejando de lado al ser genuino (*ontos ón*), pero esto no es correcto. Según el filósofo alemán los griegos distinguían por cierto entre ser y apariencia (Cf. su *Einführung in die Metaphysik*. Tübinga: Niemayer, 1953; p. 75 ss.), como lo muestra el Poema de Parménides. Afirma además que también Descartes sabía que los entes no se muestran “de inmediato” en su verdadero ser (*SuZ*, § 21). En realidad la distinción heideggeriana entre “Vorhandensein” y “Zuhandensein” apunta a otro problema que aquí no interesa exponer.

Tocante a que la ontología aristotélica tiene un componente activo: Heidegger estaría totalmente de acuerdo con este punto, pero discutiría que permita sostener que también a las plantas y a los animales les va su ser en cada caso. Lo que él quería decir cuando afirmaba que el hombre es el ente cuyo ser le va en cada caso, es que mi ser es siempre “el mío”: que en cada caso escojo una de mis posibilidades, la propia o la impropia. No podemos sostener algo semejante ni de los vegetales ni de los animales, que simplemente están determinados específicamente no teniendo el tipo de ser del ente humano que puede optar.

b) *El uso de la palabra "Existenz"*

Ortega emplea la palabra "existencia" en dos sentidos: como "existencia" a fin de designar al ser del hombre que vive fuera de sí en lo otro, en tierra extraña (*Unas lecciones*, 87); mas en rigor, advierte de inmediato, el sentido propio y tradicional de "existencia" consiste en el ser ejecutivamente algo, en el ser efectivamente lo que se es, en el ejecutar su propia esencia (Id., p. 91). Etimológicamente supone el pensador español que el significado más originario de "existir" sea el de lucha, beligerancia, disputa, "que designa la situación vital en que súbitamente aparece, se muestra o se hace aparente, entre nosotros, como brotando del suelo, un enemigo que cierra el paso con energía, esto es, nos resiste y se afirma o hace firme a sí ante y contra nosotros" (VII, 101). Existencia significa por lo tanto afirmarse y resistir. Y ¿qué puede afirmarse y resistir? Según el autor la realidad que "es todo aquello con que, queramos o no, tenemos que contar, porque, queramos o no *está ahí*, ex-iste y re-siste" (Ibidem).

En opinión de Ortega, Heidegger hace un mal uso de la circunstancia de que en alemán se pueda emplear el doblete latino de la palabra "Dasein" que es "Existenz" (VIII, 276), utilizando este último vocablo en un sentido abstruso e incontrolable. Pero el hombre, añade el filósofo español, "es lo único que no existe, sino que *vive* o es viviendo. Son precisamente todas las demás cosas que no son el hombre, yo, que *existen*, porque aparecen, surgen, saltan, me resisten, se afirman dentro del ámbito que es mi vida" (VII, 101).

Al igual que en otros casos la crítica de Ortega es en éste muy indiferenciada, sin apoyo en los textos heideggerianos y motivada por la propia interpretación del pensador hispano de ciertos hechos —prescindiendo de que la etimología que ofrece de la palabra "existencia" sea correcta, o de la coherencia que guarde su crítica con sus propios planteamientos. Ortega parece no ser consciente de que Heidegger emplea la palabra "existencia" no en el sentido de la tradición —en modo semejante a como él mismo la carga de un nuevo sentido—, lo que invalida su crítica. En efecto, cuando Heidegger sostiene: "La 'esencia' del Dasein reposa en su ex-sistencia [Existenz] (*SuZ*, § 9) esá muy próximo a Ortega, lo que éste no advierte: esta fórmula sólo es una variación de la proposición inicial: "La 'esencia' de este ente reposa en su Zu-sein (tener que ser algo)", frase que recuerda la del propio filósofo español: "La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*. La vida es *quehacer*" (VI, 33).

c) *El tema de la comprensión*

Para Heidegger el hombre posee una "comprensión del ser" o como dijimos una "apertura" (*Erschlossenheit*) que le permite el encuentro con los entes intramundanos —no podemos aclarar aquí cómo se ar-

ticulan la "comprensión del ser" y la "apertura". Únicamente, porque dispone de ésta, puede el *lógos* mostrar entes intramundanos, haciéndolos aparecer posteriormente en una proposición. "El habla 'permite ver' ἀπό ... , partiendo de aquello mismo de que se habla" (SuZ, § 7, B).

Ortega ha problematizado la corrección del planteamiento sobre la comprensión "del ser" para el caso de los pueblos primitivos. Primero: según él éstos cuentan con un tipo de "apertura" distinta a la del hombre occidental que está constituida por la "comprensión del ser". En algunos de dichos pueblos —así entre los Glidyí-Ewe de Togo—, la "apertura" no es el "ser" sino más bien el "tambor" que simboliza su sistema de creencias y normas, "porque la acción religiosa e 'intelectual' por excelencia —esto es, la relación con la trascendencia que es el mundo— es la danza ritual colectiva" (VIII, 287) (3). Segundo: estos pueblos no ven las "cosas" como algo "en-sí" independiente de nosotros y de las demás cosas, sino a partir de una realidad ajena a ellas —ajena desde nuestro punto de vista. Así sucede que para los habitantes de las islas Dobu del archipiélago de Entrecasteaux las papas "a" pertenecientes a la familia matrilineal A son distintas a las papas "b" de la familia B. No hay simplemente las mismas papas que pertenezcan indistintamente a ambas familias, sino cosas diferentes según correspondan a una familia o a la otra. Los ejemplares individuales de las cosas no son por lo tanto nada "en-sí", sino en medio de una realidad familiar, la cual está caracterizada por una "virtud" o "cualidad" (*susu*: leche materna). La tierra y sus frutos son parte también de una familia determinada. "Forman, pues, estos tres componentes, familia-tierra-planta un 'convoluto de realidad' en que las cosas tierra y planta dependen del Hombre y el Hombre depende de ellas. Ninguno de esos tres ingredientes del convoluto puede ser solo, χωριστόν, absoluto" (IX, 780).

Se podría pensar que Heidegger ha descrito algo semejante con la estructura de útil, pero para Ortega se trata de fenómenos diferentes: el primero pertenece al dominio del pensamiento "mágico", mientras la estructura del útil pertenece a una forma de pensamiento muy posterior. Es cierto que el filósofo de Meßkirch sostiene que en rigor el útil no *es* nunca, pero a cambio *es* el plexo de referencias al que pertenece. Este es el mismo —por ej.: instrumento para escribir, papel, carpeta, mesa, lámpara, mobiliario, ventanas, puertas, cuarto etc.— para un hombre "a" de una familia A, o para otro hom-

(3) Textualmente Ortega sostiene no que la "apertura" de algunos pueblos esté dada por su "comprensión" del tambor y no del ser, sino que "para los negros del Africa filosofar es bailar y no preguntarse por el ser" (VIII, 287). Pero es más o menos claro que, pasando por alto algunos problemas de su exégesis de *Ser y Tiempo*, la interpretación que ofrecemos de este texto suyo es la óptima posible.

bre "b" de la familia B —supuesto que pertenezcan a un grado parecido de desarrollo. De otro lado el "para-qué" (*Wozu*) primario de un útil es para Heidegger un "por mor del que" (*Worum willen*), que concierne siempre al ser del hombre: este planteamiento representa un desarrollo típicamente occidental de ideas de Aristóteles y Kant. En cambio, en el caso de los Dobu el hombre no tiene ninguna preeminencia frente a las cosas —en tanto ambos son ejemplares individuales.

d) *La determinación de la esencia de la verdad*

Ortega está de acuerdo con la concepción de la verdad de Heidegger (VIII, 279), aunque sin ofrecer sus razones al respecto, probablemente porque éste pensaba la esencia de la verdad como libertad (en *Vom Wesen der Wahrheit*, conferencia de 1930 publicada por primera vez en 1943), mientras él mismo había hecho de la libertad la condición de posibilidad del fenómeno de la verdad —en opinión del filósofo español únicamente porque el hombre puede distanciarse del mundo exterior y ensimismarse en su intimidad gracias a la fantasía puede proyectar mundos míticos, filosóficos y científicos, de los que los últimos elevan una pretensión de verdad (VIII, 159-161). Por otra parte la estructura del surgimiento del fenómeno de la verdad es la siguiente: creencia-duda-libertad-necesidad de una certidumbre (VIII, 285 ss.).

No obstante este acuerdo, Ortega reprochaba a Heidegger desconocer la historicidad constitutiva de la verdad (VIII, 279, nota (4)). Esta objeción que el filósofo madrileño no expone en detalle, puede ser entendida de dos maneras: como que el pensador alemán no habría hablado hacia fines de los años 50 —*La idea de principio en Leibniz* es un manuscrito compuesto casi todo en 1947, como hemos manifestado— del origen histórico de la verdad, o como que Heidegger no se habría referido a los cambios históricos sufridos por el concepto de la verdad, algo imprescindible para Ortega quien concebía a la verdad no sólo como ἀλήθεια, sino además de un modo perspectivista (III, 197 ss.).

Ortega no podía saber por entonces que en sus cursos posteriores a *Ser y Tiempo* Heidegger se ha ocupado en realidad de ambos problemas: tanto del origen histórico de la verdad como del problema al que denominaba de la historia de la verdad.

e) *Muerte e historia*

Ortega se ha pronunciado muy parcamente sobre la Segunda Sección de la Primera Parte de *Ser y Tiempo* ("Dasein y Temporalidad") (¿había leído la obra por completo?). Ofrece su aquiescencia al peculiar uso de Heidegger de la palabra *Wiederholung* (repetición,

recuperación) (IX, 85), pero se distancia de su concepción de la muerte y de la historia.

La estructura fundamental del ser humano es para Heidegger el "ser-en-el-mundo", y la totalidad de esta estructura se nos muestra en el "cuidado" (*Sorge*). Una captación originaria de la totalidad exige un análisis de la muerte, el cual atestigua que la temporalidad es el "sentido" del cuidado. La temporalidad es simultáneamente la condición de posibilidad de la historicidad que es la condición ontológica del "acaecer" del Dasein en cuanto tal: sólo sobre su base es posible algo así como una "historia universal".

Para Ortega la noción de vida incluye a la de muerte, por lo que debemos estar preparados para acoger a ésta (II, 440-443). No obstante sostiene el filósofo español que no se puede hacer del "precorrer a la muerte" (*Vorlaufen in den Tod*) heideggeriano la base de la filosofía, porque ésta es una imposibilidad radical. En efecto, en mi vida no dispongo de dos posibilidades: de hacer la experiencia de mi propio nacimiento y de la de mi propia muerte. El propio nacimiento es una narración que me cuentan otros, y mi propia muerte ni siquiera pueden contármela. "De donde resulta que esa extrañísima realidad que es mi vida se caracteriza por ser limitada, finita y, sin embargo, por no tener ni principio ni fin" (VII, 495-496). Evidentemente aquí se trata de otra mala interpretación orteguiana de la parte pertinente de *Ser y Tiempo*: Heidegger nunca ha sostenido que el "precorrer a la muerte sea la base de la filosofía", sino solamente un expediente para que el hombre pueda captar como una totalidad su propia existencia auténtica. "La condición ontológica de ésta tiene que hacerse visible al ponerse de manifiesto la estructura concreta del precorrer a la muerte" (*SuZ*, § 53). De otra parte el pensador germano ha enfatizado que el precorrer a la muerte no significa hacer la experiencia concreta de ésta, ya que así "se privaría al Dasein justo de la base para un existente ser-para-la-muerte" (Id.). Por lo demás es una observación banal, que nada tiene que ver con la filosofía, insistir como hace Ortega en que es una imposibilidad manifiesta asistir al propio fallecimiento.

Según hemos dicho la temporalidad hace posible para Heidegger la historicidad, esto es que su fundamento oculto lo constituye el "ser-para-la-muerte". No sucede así para Ortega según el cual la vida humana tiene un lado individual-interindividual y otro social —la historia abarca ambos lados. Mientras los individuos, las sociedades y las culturas mueren, no ocurre así con la historia: ésta no tiene un fin y no muere nunca (IV, 561, nota). En consecuencia mal se puede sostener que el "ser-para-la-muerte" sea el fundamento de la historicidad. Aquí sí ha visto con claridad Ortega que el punto de vista individualista de *Ser y Tiempo* no puede bastar para fundamentar la historicidad que es transindividual. Comprendiéndolo Heidegger después de su famosa "Kehre" replantea la noción de historicidad sobre la base de su idea de la historia del ser.

Los puntos anteriores contienen la crítica principal de Ortega a *Ser y Tiempo*, y él cree que le permiten sostener que "Heidegger no maneja con soltura suficiente la idea de Ser, y que ello es debido a no haberse planteado su problema con el radicalismo que nuestro nivel de experiencias filosóficas exige" (VIII, 279). La razón pensaba que era el punto de partida de Heidegger: la "inerte" ontología escolástica y la diferencia tomista entre esencia y existencia. Esta objeción no es sostenible porque Heidegger ha acentuado lo suficiente que no comprendía las palabras esencia y existencia en el sentido tradicional. El filósofo español agrega que este falso planteamiento llevó a la "distinción fundamental" heideggeriana entre lo "ontológico" y lo "óntico", "que lejos de ser fundamental es trivial y vetustísima, o es una distinción incontrolable (no se sabe nunca dónde acaba lo "ontológico" y empieza lo "óntico")..." (VIII, 279, nota (5)). Lamentablemente Ortega no ofrece ninguna prueba de estas afirmaciones, de modo que no vale la pena detenerse en ellas.

Ortega escribe:

"Habíamos con Husserl y Dilthey llegado ¡por fin! a un templo de 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, sin comedia, *pari passu*. Y se nos viene ahora otra vez con patetismos, con gesticulaciones, con palabras de espanto, con encogernos el corazón, con saltar de sus jaulas todas las palabras de presa que hay en el diccionario: angustia, desazón (*Unheimlichkeit*), decisión, abismo (*Abgrund*), Nada".

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»
(VIII, 298)

Para el pensador español la filosofía europea ha retrocedido con Heidegger tras de la posición que había alcanzado con Dilthey y Husserl. El autor de *Ser y Tiempo* habría "simplificado" las cosas con esta obra en su contenido y estilo. Enfatizaría unilateralmente el lado negativo de la vida, callando al mismo tiempo sobre el positivo. Pero Ortega nos recuerda una y otra vez que la vida tiene precisamente muchos lados como escribía Dilthey. Es en efecto angustia, pero también entusiasmo, muerte mas también renacimiento, y muchas otras cosas más. Como la Isis miriódina de las religiones sincretistas de la Roma imperial, la vida es una realidad de mil nombres. De allí que con un sentido deportivo y con una índole jovial —la índole propia de Joves— la filosofía deba evitar el lado peligroso de la vida y comprobar también sus aspectos positivos.

No obstante, sería indudable que mientras los griegos filosofaron desde una tonalidad afectiva risueña y lúdica (Cf. Platón, *Las leyes*, §20 c-d), otorgándole su preferencia al lado amable de la existencia,

en la época actual reina la seriedad al momento de teorizar. La razón sería la siguiente: cuando los griegos perdieron sus creencias religiosas se salvaron inventando la filosofía. La teoría se les convirtió entonces en la delicia de las delicias (*τὸ ἡδιστον*), como dice Aristóteles, descubriendo con ella una nueva interpretación de la realidad, al mismo tiempo que denunciaban los errores de sus predecesores. En cambio, nosotros los contemporáneos no es que nos hayamos cansado del pensar, sostiene Ortega, sino que la teoría ya no nos proporciona la misma fruición de antaño, porque las sucesivas interpretaciones de la realidad que han fracasado han hecho surgir en nosotros un claro sentimiento de frustración (VIII, §§ 29-32).

Y sin embargo no podemos renunciar a la filosofía, sino que la debemos seguir cultivando, continúa Ortega, ya que ninguna otra forma de pensamiento es tan apropiada como aquella para ocuparse del enigma de la vida. Pero pese a todo lo dicho anteriormente, no debemos seguir haciendo filosofía guiados por el estado de ánimo de la angustia, sino con un espíritu jovial y alegre y en el temple de la calma, que se remonta a la tradición de la *σχολή* de Aristóteles y del "loisir" de Descartes. Ahora bien, así como la angustia puede desembocar en el frenetismo o en el envilecimiento, advierte el pensador español que de la calma pueden surgir la habituación y el conformismo. Mas la calma a la que recomienda, lleva un signo contrario a la que se atribuye al bovino, la cual está hecha de insensibilidad para el peligro. Se trata de la calma humana que el hombre mismo se crea en medio de la congoja y del apuro como una manera de orientarse en el mundo. Esta calma impone un orden, "donde el hombre puede verdaderamente tomar posesión de su vida y, en efecto, "existir": en ella propiamente se humaniza" (VII, 24).

Es indudable que Ortega ha sabido ver con esta caracterización del filosofar heideggeriano hacia la época de *Ser y Tiempo* algunos de los rasgos que lo ligan con el estado de ánimo negativo imperante en la época de entreguerra; y es claro en este texto además el deseo explícito del pensador español de perfilar su propia propuesta intelectual como nacida de un estado de ánimo opuesto. Pero en nuestra opinión esa caracterización del filosofar heideggeriano queda muy corta, sobre todo, porque el pensador germano fue muy explícito cuando al publicar *Ser y Tiempo* manifestó que precisamente palabras como "angustia", "desazón", "decisión", "abismo" o "nada" se encontraban en su tratado en función de términos técnicos para designar fenómenos peculiares a los que procuraba describir. Es cierto, estas palabras contribuyeron a rodear de una dudosa popularidad a la obra, pero ello fue porque se las entendió en un sentido trivial, contrariándose así las intenciones del autor. De allí que Heidegger escribiera en su *Introducción a la metafísica*: "...cuando una filosofía llega a estar de moda, o no es filosofía real alguna, o está erróneamente interpretada, es decir, se la habrá empleado con abuso, según necesidades cotidianas e intenciones extrañas a ella misma" (traducción de

Emilio Estiú. Buenos Aires: Nova, 1959; pp. 46-47). En cuanto a la caracterización de la filosofía según Ortega y al temple del que en su opinión debe proceder, no nos corresponde pronunciarnos al respecto en este trabajo.

4

Según Ortega la filosofía de Heidegger en *Ser y Tiempo* no estaba a la altura del tiempo por haberse colocado bajo el signo de la idea del ser y no bajo el de la vida. El filósofo español criticaba en general esta obra del pensador alemán por concebir a la filosofía como una actividad ahistórica, por no problematizar la pregunta por el ser, por no haber explicado en qué consiste la "comprensión del ser" y por no ofrecer ninguna claridad sobre lo que significa esta palabra. Los aspectos específicos de *Ser y Tiempo* que Ortega censuraba, son la crítica de Heidegger a la ontología tradicional, su uso de la palabra "Existenz", la relatividad del tema de la "comprensión del ser" al Occidente, la determinación de la esencia de la verdad y la concepción de la muerte y de la historia. El pensador madrileño criticaba además la idea heideggeriana de la filosofía y el temple del que surge. Aunque algunos de los reproches de Ortega a Heidegger tengan una cierta validez, la gran mayoría de ellos nace de errores de interpretación del filósofo español, de una notoria falta de familiaridad con *Ser y Tiempo* y de que Ortega proyectaba en los textos heideggerianos sus propias ideas (4). Realizar estas críticas no significaba menospreciar la obra orteguiana, sino juzgar que como toda filosofía genuina las exige y las resiste. Cabe a este respecto recordar lo que escribía el gran poeta y crítico brasileño Haroldo de Campos en relación a la crítica literaria latinoamericana de autores latinoamericanos:

"... ¿cómo podríamos nosotros, sin perjuicio de la objetividad crítica, ser más benévolos y complacientes con nuestros propios autores?. A no ser que deseemos que nuestros juicios tengan un valor meramente local y no aspiremos al tribunal más exigente de la "literatura universal", donde no tendrían validez por referirse a criterios oficiales. Serían juicios provisionarios, fruto de una conciencia indulgente, que terminaría por relegar nuestras literaturas a la condición de meros "protectorados", literaturas

(4) Los errores de interpretación de otras filosofías por parte de Ortega y la proyección de sus propias ideas sobre otros pensadores son usuales en su obra. Ocurren también por ej. en su exégesis de la tesis de Kant sobre el ser que hemos analizado en: "La ontología de Ortega y Gasset" (en: *Eco*. Bogotá, No. 160, febrero de 1970; pp. 386-403; esp. pp. 400-403), o en su relación con el Idealismo Alemán que hemos investigado en nuestro artículo "Ortega und der Deutsche Idealismus" (en: *Von der Notwendigkeit der Philosophie in der Gegenwart. Festschrift für Karl Ulmer*. Viena: Oldenburg, 1976; pp. 142-156).

“menores”, sujetas a un permanente régimen de curaduría estética. El crítico latinoamericano, sobre todo en el momento actual de ascenso de nuestras literaturas en el escenario mundial, no puede tener dos almas, una para considerar el legado europeo, y otra para encarar la circunstancia particular de su literatura”.

(En: A. V., *América Latina en su Literatura*. México: Siglo XXI, 1972; p. 283).

Estas palabras reflexivas tienen validez también —*mutatis mutandis*— en relación a la crítica de la filosofía escrita en español.



Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»