

Stoa

Vol. 7, no. 14, 2016, pp. 53-73

ISSN 2007-1868

ENTRE LA VIDA Y LA EXISTENCIA: EL DIÁLOGO DE ORTEGA
Y GASSET CON HEIDEGGER EN TORNO A “EL OTRO”

LEOPOLDO SANTOS BÁEZ
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
polobaez@hotmail.com

RESUMEN: En la historia de la filosofía contemporánea, dos pensadores de orígenes culturales distintos —uno ibérico y el otro germánico— compartieron el espíritu de la época en la Alemania de la primera mitad del siglo xx. Ambos desarrollaron una filosofía crítica que cuestionaba a la metafísica y pugnaba por traer el pensamiento del Ser hacia el Ser en el Mundo. En el ensayo se analizan ambos planteamientos con base en el diálogo que Ortega y Gasset entabla con Heidegger sobre el problema *El Otro*.

PALABRAS CLAVE: El Otro · existencia · vida · circunstancia · prójimo · dasein · mundo · destino · autenticidad · inautenticidad

ABSTRACT: In contemporary philosophy history there are two authors from two different cultural origins —one from Germany, the other from Spain— they shared the Spirit of the Era, and both of them developed a critical philosophy which debated the Metaphysics and claimed to bring up the matter of The Being toward a Human Being matter. The essay analyzes both theories on the base of the dialog between Ortega y Gasset and Heidegger in regard to the affair of The Other.

KEYWORDS: The Other · Existence · Life · Circumstance · Fellow Being · Dasein · World · Fate · Authenticity · Unauthenticity

Prójimo en el pensamiento cristiano, cuya existencia indiscutible es y debe ser asumida por el amor que hacia él nos mueve, forma concreta del amor a Dios.

El Otro está ahí, creado por Dios, como yo.

Julia V. Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl*.

1. El problema “El Otro” en la obra de Ortega y Gasset

Desde los primeros hasta los últimos textos de los que integran su vasta obra, José Ortega y Gasset se ocupó del problema “el Otro”. Éstos son, *Meditaciones del Quijote* (1914), primer libro que el filósofo publica; los ensayos: “Verdad y Perspectiva” (1916), “La Percepción del Prójimo” (1919), “Las Atlántidas” (1924), y los libros: *En torno a Galileo* (1933) y *El hombre y la gente* (1949). El suelo desde el cual se realiza la reflexión sobre el Otro es la fenomenología. En todos estos textos su autor lleva a cabo lo que sin riesgo de equivocación bien podríamos llamar Una fenomenología de la *circunstancia-perspectiva*, marco bajo el cual se nos aparecerá el Otro.

En *Meditaciones del Quijote*, el Otro aparece bajo el marco de la filosofía del amor cuya fuente de inspiración la conforma —según lo indica el autor— el *amor intellectualis* de Spinoza, así como la idea platónica del amor, la cual afirma que: “Amor es un divino arquitecto que bajó al mundo, según Platón, [...] a fin de que todo el universo viva en conexión” (Ortega y Gasset, 1987, p. 49). Bajo este umbral, la pugna central por la que se clama en el libro es la comprensión del Otro. Esto se plantea a través de la tesis del autor acerca de que el rencor y el odio aniquilan la conexión universal de la que hablaba Platón. “La inconexión es el aniquilamiento. El odio que fabrica inconexión, que aísla y desliga, atomiza el orbe y pulveriza la individualidad” (p. 49). En este sentido, la ruptura de la conexión universal causada por el odio y el rencor, posibilita la aniquilación del Otro. “El rencor es una emanación de la conciencia de inferioridad. Es la supresión imaginaria de quien no podemos con nuestras propias fuerzas realmente suprimir. Lleva en nuestra fantasía aquel por quien sentimos rencor, el aspecto lívido de un cadáver; lo hemos matado, aniquilado con la intención” (p.51).

Ante el odio y el rencor, en *Meditaciones del Quijote* el autor opone al amor —el que, por estar inspirado en el *amor intellectualis*— lo concibe como un afán de comprensión “Entre las varias actividades de amor solo hay una que pueda yo pretender contagiar a los demás: el afán de comprensión” (pp. 49–50) De tal manera, el amor es el motivo que mueve al autor de estas meditaciones, y es justamente la filosofía del amor el marco del que emerge la reflexión de Ortega y Gasset en torno al Otro. El afán de comprensión, en efecto, constituye un acto de amor —por lo menos como imperativo— en tanto evoca la comprensión de las cosas: “Pero aunque no fuera la forma originaria, la génesis y culminación de todo amor un ímpetu de comprender las cosas, creo que es su síntoma forzoso” (p.50).

Surge ahora una interrogante obligada. ¿En qué sentido el afán de comprensión y el amor como conexión universal contienen la reflexión sobre el Otro en la filosofía de Ortega y Gasset? Bajtín (1982, p.302) sostiene que la comprensión mantiene un carácter dialógico dado que en ella intervienen siempre dos sujetos. Y en efecto, no comprendemos en abstracto sino que comprendemos siempre algo o a alguien. Es en este sentido que la comprensión se ejerce en base al diálogo. “Yo desconfío del amor de un hombre a su amigo o a su bandera cuando no le veo esforzarse en comprender al enemigo o a la bandera hostil” (Ortega y Gasset, 1987, p. 50).

Conforma pues el diálogo una noción decisiva para la reflexión sobre el Otro dentro del marco de la filosofía del amor de José Ortega y Gasset. Es a la luz del diálogo que el Otro adquiere el denominativo de “prójimo” y el entorno o circunstancia se nos aparece como el Otro. Ya lo escribía nuestro filósofo en 1934, en el texto “Prólogo para alemanes”: “El diálogo es el lógos desde el punto de vista del Otro, del prójimo. Esta ha sido la sencilla y evidente norma que ha regido mi escritura desde la primera juventud. Todo decir dice algo —esta pero-grullada no la ignora nadie— pero, además todo decir dice ese algo a alguien” (Ortega y Gasset, 1987, p.16).

Pero el diálogo de Ortega y Gasset no sólo se establece entre dos sujetos sino más bien, y de manera general, entre el hombre y su medio o circunstancia. En el ensayo de 1924, “Las Atlántidas”, el autor destacaba así esta idea:

La vida es, esencialmente, un diálogo con el contorno; lo es en sus funciones fisiológicas más sencillas como en sus funciones psíquicas más sublimes. Vivir es convivir y el otro que con nosotros convive es el mundo en derredor. No entendemos, pues, un acto vital cualquiera que él sea, si no lo ponemos en conexión con el contorno hacia el cual se dirige, en función del cual ha nacido. Si creyésemos que los buitres han nacido para vivir en jaulas, su gesto de hercúleos voladores nos parecería superlativo, frenético, absurdo. Y es que, naturalmente, para entender un diálogo hay que interpretar en reciprocidad los dos monólogos que lo componen (1966, p.291).

Aquí el Otro aparece expresamente como el mundo en derredor o contorno. La vida se nos presenta esencialmente como un diálogo con el mundo. Cuando habla de la vida en este pasaje, Ortega y Gasset se refiere a la vida humana. San Martín, acertadamente, destaca cómo Ortega reconduce el mundo a la vida humana, afirmando que tal reconducción constituye la forma en la que el filósofo de la circunstancia practica la reducción fenomenológica: “Con ello se muestra, a la vez, cuál es el verdadero sentido de esa famosa reducción fenomenológica, que ha solido ser comprendida de un modo radicalmente miope” (1998, p.12).

En efecto, tanto el amor como el diálogo y el afán de comprensión de las cosas del mundo en derredor, así como el del prójimo, constituyen preocupaciones humanas. La idea de “salvación de la circunstancia” que Ortega presenta en *Meditaciones del Quijote* persigue justamente el propósito de destacar lo humano de entre lo divino: “La ‘salvación’ no equivale a loa ni ditirambo; puede haber en ella fuertes censuras. Lo importante es que el tema sea puesto en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación. Una vez entretejido con ellos queda transfigurado, transubstanciado, salvado” (Ortega y Gasset, 1987, p. 47).

En tal sentido, la transubstanciación de lo divino al entretejerse con el espíritu o la preocupación humana, conforma el talante de la filosofía del amor de José Ortega y Gasset. Asimismo, la reconducción del mundo a la vida humana es de su fenomenología. Por esta razón he señalado al principio del ensayo que la fenomenología de la circunstancia-perspectiva conforma el marco bajo el cual aparece el problema El Otro.

Pero la razón por la que el Otro es la circunstancia se halla en el texto de la conferencia impartida por el filósofo en la Universidad de Madrid en el año 1919: “La percepción del prójimo”. Ahí el autor, desmenuzando la estructura de la circunstancia, llega a establecer cómo, en efecto, el Otro es la circunstancia, o el mundo en derredor; precisamente porque éste se encuentra entre las cosas de la circunstancia: “Ahora bien: cabe hacer una clasificación radical de las cosas poniendo de un lado el yo de cada cual; del otro, todo lo demás [...] Entre las cosas exteriores a nuestro yo no todas son del mismo rango; hay por lo menos, dos linajes de ellas muy distintos entre sí. Hay las cosas corpóreas de nuestro derredor y hay las otras personas, los otros yo, los prójimos” (Ortega y Gasset, 1997, p.128).

El denominativo de prójimo al Otro encuentra ahí su sustento. El Otro es denominado prójimo en la filosofía de la circunstancia-perspectiva debido a que, de entre la circunstancia, es el ser más próximo a nuestro yo. El objeto del texto mencionado es justamente reflexionar acerca de cómo percibimos al prójimo. Pero el asunto de la percepción no lleva al autor a perderse en los terrenos de la psicología. Por el contrario, en congruencia con esa reconducción del mundo a la vida humana como talante de su fenomenología a la que nos referimos arriba, Ortega y Gasset no pierde de vista en este ensayo que el problema de la percepción del prójimo constituye una preocupación humana. Y así escribió en ese ensayo:

Yo diría que es el problema humano por excelencia. Como en la percepción externa, esto es, en el ver, oír, tocar, se constituye ante nosotros el mundo de las cosas físicas, el cosmos material, en esta problemática percepción del prójimo se organiza, se instaura el mundo social, el orbe de la convivencia. En ella hinca sus últimas raíces toda sociedad, lo mismo la amplísima que llamamos nación, que aquellas otras formas de sociedad mínima en que conviven dos personas y que solemos denominar simpatía y amistad y amor (Ortega y Gasset, 1997, pp.127-128).

El diálogo y el afán de comprensión de las cosas y del prójimo son destacados en la filosofía de este pensador como actos humanos, y desde ese punto de vista forman parte esencial de la salvación de la circunstancia. Es a la luz de ese cometido de la filosofía de Ortega y Gasset de preponderar lo humano ante lo divino como debiera comprender-

se la fórmula “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. En la circunstancia entran el mundo como contorno —y ese mundo incluye tanto una serie de cosas como a los prójimos. Es por ello que la circunstancia es el Otro que con nos-otros convive. Es decir, es todo aquello que, por llamarlo de alguna manera como lo ha hecho aquí nuestro filósofo, está fuera de, o trasciende al yo. Es la realidad o el mundo que nos rodea y del cual irremediamente a su vez el yo forma parte.¹

Por su parte, la salvación contempla todo aquello que tiene que ver con el espíritu humano o con lo que Ortega y Gasset llama la humana preocupación. Es el acto humano por el cual el mundo se ve transustanciado, salvado por parte del sujeto. Pero dado que para la salvación del yo la circunstancia debe ser salvada, el Otro también debe de serlo, es decir, el problema del Otro debe por imperativo entretenerse con los motivos clásicos de la humana preocupación. Es decir, debe erigirse como problema fundamentalmente humano. Y este es el legado que Ortega y Gasset con su filosofía del amor intelectual nos ha dejado, al volver el problema del Otro el problema humano por excelencia, al adoptar al Otro con el denominativo de prójimo, y al haber hecho público su clamor por la comprensión del prójimo.

Al igual que con la salvación de la circunstancia se trata de preponderar lo humano ante lo divino, la Perspectiva, se ajusta también a ese cometido. Denominada también por su autor “Doctrina del Punto de Vista”,² “La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización” (Ortega y Gasset, 2002, p. 49). De tal manera, la realidad está organizada en innumerables perspectivas. “La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales. Lo que para uno está en último plano, se halla para otro en primer plano” (Ortega y Gasset, 2004, p. 52). En ello consiste esencialmente la perspectiva individual. En tanto la perspectiva conforma tan sólo uno de los componentes de la realidad, lo que ésta reivindica es precisamente la individualidad. Pero la reivindicación de la individualidad no le hace caer a Ortega y Gasset en un individualismo, ni olvidarse en

¹ En el ensayo de 1935 “Historia como Sistema” Ortega y Gasset explica lo que entiende por razón, realidad y trascendencia: “Para mí es razón; en el verdadero y riguroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente” (1964, pp. 46–47).

² Así la llama Ortega en el Apartado x del libro de 1923, *El tema de nuestro tiempo*.

consecuencia del otro ni de la socialidad en la que el individuo irremediamente va inserto por el hecho de pertenecer a la especie humana. “La realidad, precisamente por serlo, y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces” (p. 51).

Todas esas mil caras o haces integran la perspectiva global. A ésta, Ortega y Gasset la llama Verdad, Realidad, Universo o Vida. Y es precisamente porque todas y cada una de esas perspectivas individuales conforman la perspectiva global que cada individuo se vuelve necesario en el universo, pues: “Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo —persona, pueblo, época— es un órgano insustituible para la conquista de la verdad” (Ortega y Gasset, 2002, p. 49).

Así, apoyándose en una frase de Goethe como pre-texto para resaltar lo humano de la perspectiva, desde 1916, en el ensayo “Verdad y perspectiva”, nuestro filósofo vuelve necesario e insustituible no sólo al individuo sino también al Otro:

La verdad, lo real, el universo, la vida —como queráis llamarlo—, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo [. . .] Y viceversa: cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra; lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios. “Sólo entre todos los hombres llega a ser vivido lo humano” —dice Goethe. Dentro de la humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo, es un órgano de percepción distinto de todos los demás y como un tentáculo que llega a trozos de universo para los otros inasequibles (2004, p. 52).

En el ensayo “Las Atlántidas” nuestro filósofo vuelve a ocuparse del asunto de la comprensión del prójimo. Ahí, citando una vez más la frase de Goethe, “Sólo todos los hombres viven lo humano” (1964, p. 292), interrelaciona la cuestión de la perspectiva con la circunstancia y nos advierte acerca del riesgo que corremos de caer en lo que él llama la incompreensión del prójimo. Esto puede ocurrir porque “A toda hora cometemos injusticias con nuestros prójimos juzgando mal sus actos, por olvidar que acaso se dirigen a elementos de su contorno que no existen en el nuestro. Cada ser posee su paisaje propio, en relación con el cual se comporta” (p. 291). Como se nota, en este

ensayo reaparece la idea de la comprensión del prójimo iniciada en *Meditaciones del Quijote*, sólo que aquí esta idea viene a fundarse en el diálogo con el entorno. La comprensión del prójimo aparece aquí, en consecuencia, como el diálogo fundamental del hombre con la vida o con el mundo. El pasaje citado nos muestra como la comprensión del prójimo tiene su base en la idea de salvación de la circunstancia. La salvación de la circunstancia es, en efecto, el diálogo con el mundo; el diálogo con el entorno, es, en suma, el diálogo del hombre con la vida. Toda vez que en el ensayo “Verdad y perspectiva”, individuo y prójimo se han vuelto necesarios debido a que ambos constituyen los distintos puntos de vista del universo, Ortega y Gasset pondera la necesidad del Otro para la integración de la perspectiva universal. Para acceder a ésta “sería preciso yuxtaponer lo que cada uno de nosotros ve del mundo a lo que ven, han visto y verán los demás individuos para obtener el escenario total de nuestra especie” (pp. 291–292).

Sólo de esa manera adquiere pleno sentido la frase de Goethe antes acotada. En este sentido, perder de vista que el individuo es él y su circunstancia, es decir, que es él y el Otro, o que no sólo vive sino que convive. Querer de esta manera imponer nuestro punto de vista sobre aquel que el Otro posee, sería suplantar su mundo con el nuestro. “Evitemos, pues, el suplantar con ‘nuestro mundo’ el de los demás. Otra cosa lleva irremediamente a la incomprensión del prójimo” (p. 292).

En tanto que mediante la fórmula “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” se enunciaba al Yo y al Otro, o al Yo y al entorno o mundo circundante, es ésta la que establece el vínculo de José Ortega y Gasset con Martin Heidegger. Sobre este cauce discurre el diálogo que el filósofo español sostendrá con el filósofo alemán.

2. La disputa

El diálogo con Heidegger se expresa a través de dos vertientes, a saber: la disputa de precedencia en cuanto al pensamiento del ser y el mundo, y la crítica tanto al *Dasein* como a la determinación esencial de la existencia; sujeto y enfoque —respectivamente— de la Analítica Existencial desarrollada en *Ser y tiempo*. En la disputa, juega un papel decisivo el impacto que este tratado causa en la escena pública intelectual de la Europa del Siglo xx. Tanto la crítica como la disputa, van

enmarcadas por la ruptura del pensador madrileño con los vínculos intelectuales que sostuvo con Alemania hasta 1934.

Como es sabido, José Ortega y Gasset había mantenido una discusión con Miguel de Unamuno acerca de la necesidad de apertura de España a la cultura universal. Unamuno se pronunciaba a favor del fortalecimiento de una cultura que reivindicara los valores nacionales. Ortega y Gasset, por el contrario, se mostraba fascinado por la cultura germánica y cuando pugnaba por la necesidad de europeizar a España, lo hacía pensando en la *Kultur*.³ En “Prólogo para alemanes” reconoce la postura sostenida y los beneficios que personalmente obtuvo de ésta, a la vez que señala la culminación de esa etapa: “Durante una etapa yo he anexionado todo el mundo de habla española al magisterio de Alemania. Presento, pues, mi cuenta a los alemanes, pero no para cobrarla yo ahora. En rigor, la había cobrado ya antes: el ‘mundo’ que yo había recibido de Alemania. Era, pues, yo el deudor” (Ortega y Gasset, 1987, p.27). Debe recordarse aquí, además, que el madrileño vivió varios años en Alemania (1905, 1908 y 1911) donde tomó varios cursos universitarios: en Leipzig y en Marburgo, el burgo del neokantismo, tal como él mismo la llama en el prólogo mencionado.

En la nota preliminar a la edición de Paulino Garagorri del libro de Ortega y Gasset *El tema de nuestro tiempo* —en el cual publica “Prólogo para alemanes”—, el editor cita un pasaje de su maestro que encontró en unas páginas redactadas para el curso *El hombre y la gente*, el cual impartió en 1949: “En un prólogo que escribí para mis traducciones en alemán, y que desde entonces y ya traducido por Helena Weyl obra en los archivos de mi editor germánico —la Deutsche Verlags-Anstalt—, expongo esa doctrina, pero los sucesos de Munich en 1934 me repugnaron tanto que telegrafíe prohibiendo su publicación” (Ortega y Gasset, 1987) Garagorri apunta en esa misma nota que ese prólogo se trata precisamente del Prólogo para alemanes. Añade que éste estaba destinado a una reimpresión del libro *El tema de nuestro tiempo*.

La doctrina a la que Ortega y Gasset se refiere en el pasaje es la fenomenología. El hecho de haber prohibido la reimpresión de su libro en Alemania parece indicar no sólo la ruptura definitiva con esa

³ Un conciso y lúcido análisis de la polémica Ortega y Gasset-Unamuno sobre la europeización de España se encuentra en el libro de San Martín 2012, pp. 61-63.

cultura sino también la adopción de la fenomenología antes bien que a la analítica existencial de *Ser y tiempo*.

Pero el germen de la ruptura con la *Kultur*, así como la disputa, se halla desde 1932 en una nota a pie de página del ensayo “Pidiendo un Goethe desde dentro”. El germen de la ruptura se expresa ahí en los siguientes términos: “Debo enormemente a la filosofía alemana y espero que nadie me escatimará el reconocimiento de haber dado a mi labor, como una de sus facciones principales la de aumentar la mente española con el torrente del tesoro intelectual germánico. Pero tal vez he exagerado este gesto y he ocultado demasiado mis propios y radicales hallazgos” (p. 404).

Los hallazgos propios y radicales a los que el madrileño se refiere no son más que los que tienen que ver con lo que aquí hemos llamado “Fenomenología de la Circunstancia-Perspectiva”. En tal sentido, manifestando el reclamo de su precedencia ante Heidegger, Ortega y Gasset enumera esos radicales hallazgos (cito aquí sólo los relacionados con el problema “el Otro”):

No podría yo decir cuál es la proximidad entre la filosofía de Heidegger y la que ha inspirado siempre mis escritos, entre otras cosas, porque la obra de Heidegger no está aún concluida, ni, por otra parte, mis pensamientos adecuadamente desarrollados en forma impresa; pero necesito declarar que tengo con este autor una deuda muy escasa. Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros. Por ejemplo: la idea de la vida como inquietud, preocupación e inseguridad, y de la cultura como seguridad y preocupación por la seguridad, se halla literalmente en mi primera obra, *Meditaciones del Quijote*, publicada en ¡1914! [...] La vida como enfrente del yo y su circunstancia (c. pág.43), como “diálogo dinámico entre el individuo y el mundo” en hartos lugares. [...] Asimismo “en suma, la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre, página 43, y la teoría del ‘fondo insobornable’ que luego he llamado ‘yo auténtico’” (1966, pp. 403-404).

Con esta entonada disputa —en la cual el filósofo español señala incluso la página de su libro en la que se encuentran las ideas reclamadas a Heidegger— parece que Ortega y Gasset estaba reclamando como suya la analítica existencial del *Dasein*. Y si a esta apariencia agregamos la afirmación que el madrileño hace en *La idea de principio en Leibniz* y

la evolución de la teoría deductiva, a saber: “De esta manera abandoné la fenomenología en el momento mismo de recibirla” (p.272), así como el hecho de que sus discípulos difundieron el pensamiento de su maestro repitiendo esta idea, entonces la tesis que aquí se presenta, según la cual la cuestión del Otro emerge de la fenomenología de la circunstancia, parecería disparatada. Sin embargo, esta apariencia es sólo eso, apariencia, ya que es el mismo Ortega y Gasset quien se deslinda de las éticas existenciales, tal como ahora lo veremos.

El deslinde de las éticas existenciales lo hallamos en dos textos: “Prólogo para alemanes” y *El hombre y la gente*. Mientras que la crítica al *Dasein* y a la determinación esencial de la existencia la hallamos en éste último texto, y además, en el §29 de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*.

En “Prólogo para alemanes” el filósofo de la circunstancia se deslinda de la noción “pensar existencial” de Kierkegaard. En ese texto afirma acerca del filósofo danés: “lo que él llama ‘pensar existencial’, nacido de la desesperación del pensar, tiene todas las posibilidades de no ser, en absoluto, pensar, sino una resolución arbitraria y exasperada, también ‘acción directa’. Por eso dudo mucho que pueda una filosofía llamarse adecuadamente ‘filosofía de la existencia’” (p. 54).

Löwith destaca los vínculos de Kierkegaard con Heidegger. Al destacar los fundamentos existencialistas de la filosofía del primero, junto a la de Jaspers, apunta:

Heidegger y Jaspers, a partir de impulsos originales, se apropiaron de la idea de existencia de Kierkegaard. Jaspers bajo el título de una “filosofía de la existencia”; Heidegger, bajo el título de una “analítica del *Dasein*” fundamental-ontológica, con la intención de una “destrucción” y “recapitulación” de la historia de la ontología occidental tomando como hilo conductor el problema del “tiempo” (2006, pp.15-16).

Aunque en la década de los cincuentas Nicol (1981) había situado a Ortega y Gasset dentro de las filosofías existencialistas, ya desde esa misma década, Aranguren hacía ver cuán distante estaba de este tipo de pensares que el mismo Ortega y Gasset califica como “pensares nacidos de la desesperación”: “La moral de Ortega es, por el contrario, tonificante y entusiasta, esperanzada y esperanzadora —la magnanimidad es, como se sabe, la virtud de la esperanza natural, humanista en

el pleno y más actual sentido de la expresión; no una ‘ética de crisis’—, sino una ética pensada y predicada para salir de ella, para más allá de la crisis” (1966, p.43).

En este sentido, un pensar que nace inspirado en el amor de Platón y en la comprensión del prójimo como combate al rencor y al odio, no podía más que enfrentarse a un pensar como el expuesto en *Ser y tiempo*, cuyo fundamento es la existencia o *Dasein*, ya que, como bien sostiene Löwith sobre ese tratado, “su tesis es que la esencia del *Dasein* no es otra cosa que la pura existencia, el propio ser relativamente a [‘Zu-sein’], tal como lo ha formulado Heidegger del modo más agudo e inequívoco” (2006, p. 12). En efecto, en *Ser y tiempo* el autor hace esta afirmación: “Sólo que la ‘sustancia’ del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo sino la existencia” (Heidegger, 2003, p.142).

Así pues, la crítica de Ortega y Gasset a Heidegger que se halla en los textos mencionados, se opone a esta tesis que aquí hemos denominado “la determinación esencial de la existencia”.

3. Destinos opuestos: el enfrentamiento

En *El hombre y la gente* Ortega y Gasset enfrenta a la noción de existencia con otra propia, la de resistencia. Con ella hace una crítica al *Dasein* presentado en *Ser y tiempo* —de acuerdo a la traducción al castellano— como ser ahí o estar ahí:

Por eso lo existente o surgente es realidad, ya que realidad es todo aquello con que, queramos o no, tenemos que contar, porque, queramos o no, está ahí, ex-iste, re-siste. [...] Algunos quieren hoy designar así el modo de ser del hombre, pero el hombre, que es siempre yo —el yo que es cada cual—, es lo único que no existe, sino que vive o es viviendo. Son precisamente todas las demás cosas que no son el hombre, yo, las que existen, porque aparecen, surgen, saltan, me resisten, se afirman dentro del ámbito que es mi vida. Vaya esto dicho y disparado de paso (Ortega y Gasset, 1994, p. 128).

Aunque en el pasaje no se menciona a Heidegger, es evidente que la crítica de la existencia que aquí se hace es una respuesta al filósofo alemán, no sólo por el uso de los términos sino más bien porque, para la fecha en la que Ortega y Gasset escribe *El hombre y la gente*, ya ha hecho público el reclamo de precedencia ante Heidegger de haber

pensado al ser y al mundo con su “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. Asimismo, para estas fechas, ha roto todo vínculo con la *Kultur* a raíz de la repugnancia que, según señala, le causan los acontecimientos de Munich en 1934, cuando los nazis cometen una serie de asesinatos en contra de quienes consideraban sus opositora. Esos acontecimientos se les conoce como la Noche de los Cuchillos Largos. Así que no puede descartarse que estos hechos al pensador madrileño le hayan servido de advertencia acerca del tono que podían tomar los pensares existenciales que considera no pensares, sino una más bien resoluciones arbitrarias y exasperadas o mera acción directa. Y ello bien pudo provocar un giro radical en el reclamo de precedencia que hacía a Heidegger, de tal manera que éste se convirtiera ahora en un franco enfrentamiento intelectual en el que las ideas que había venido desarrollando le servirían como armas de combate. “El amor combate también, no vegeta en la paz turbia de los compromisos, pero combate a los leones como leones y sólo llama perros a los que los son. Esta lucha con un enemigo a quien se comprende es la verdadera tolerancia, la actitud propia de toda alma robusta” (Ortega y Gasset 1987, p. 52).

Quizás las evidencias para esta suposición puedan parecer un tanto laxas ya que se basan sólo en inferencias de algunos escritos. No obstante, el uso, por parte del filósofo español, de algunos términos usados en *Ser y tiempo*, que en Ortega y Gasset expresan un sentido opuesto al que Heidegger les daba, parecen ser un indicio más claro del enfrentamiento. Abordaremos ahora dos de esos términos: Destino y Autenticidad. Ambos están relacionados con el problema que aquí nos ocupa en estos pensadores: El Otro.

Con la insistencia en la resistencia de las cosas ante la existencia por la que pugnan las filosofías existenciales, lo que el pensador español reivindica en el pasaje de arriba es la Vida Personal, tal es el título del apartado del libro del cual fue extraído el pasaje. La vida personal había sido exaltada desde 1914 con *Meditaciones del Quijote* pero esa reivindicación se mantuvo en otros textos, tales como *¿Qué es filosofía?* (1929) y *En torno a Galileo* (1933), bajo la noción orteguiana de realidad radical, con la cual Ortega y Gasset funda toda realidad en la realidad raíz de todas las realidades: mi vida o la vida personal. El autor afirma en el pasaje que el hombre, que es siempre el yo, o el cada cual, es

decir, la vida personal, es el único que no existe sino que más bien vive, y eso, el vivir diferenciado del existir, lo distingue de todas las demás cosas de su entorno. Por ello es que afirma e insiste en que las cosas se le resisten al hombre. Así, mientras las cosas existen; están ahí, el hombre vive, y el vivir es un acto —o como afirma el autor en el pasaje: el hombre vive o es viviendo. Por tanto, el hombre no es una cosa que está ahí, el hombre es viviendo. Ese ser viviendo, reconducido a la vida humana, tal como lo reconduce la fenomenología de la circunstancia, lo realiza salvando su circunstancia, pues como ya lo ha dicho arriba Ortega y Gasset en el pasaje en el que reclama la precedencia de sus ideas a las de Heidegger, y citando una frase de *Meditaciones del Quijote*, “en suma, la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre”.

La noción “Destino” de Ortega y Gasset resulta opuesta a la noción de Heidegger. Mientras que para el primero el destino concreto es la salvación de la circunstancia, y ésta se realiza en el ámbito de la vida personal, el destino que se halla en *Ser y tiempo* nos traslada del ámbito de la vida personal a la vida colectiva:

Pero si el Dasein destinal existe esencialmente, en cuanto estar- en-el mundo, coestando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como destino común (*Geschick*). Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo. [...] Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. El destinal destino común [*das schicksalhafte Geschick*] del Dasein en y con su “generación” es lo que constituye el acontecer pleno y propio del Dasein (p. 400).

De acuerdo al pasaje, el Destino de Heidegger es propio y pleno para el Dasein sólo cuando éste se liberta en la comunidad, en el pueblo y en la generación, es decir, se trata en efecto de un destino común. La base de ese co-acontecer está en la determinación esencial de la existencia del Dasein como estar-en-el-mundo. Pero ese estar-en-el-mundo se posibilita por la determinación esencial de la existencia que aquí hemos identificado como el rasgo de las filosofías existenciales que Ortega y Gasset cuestiona. Aquí encontramos lo opuesto a la reivindicación de la individualidad del Destino en Ortega y Gasset. Los destinos in-

dividuales del co-acontecer ya han sido guiados de antemano. En este sentido aquí no parece haber margen para la libertad individual.

La noción Destino con significado opuesto encuentra su expresión más plena cuando comparamos la noción Autenticidad en ambos pensadores. A partir de ella es posible por fin distinguir cuál es el papel que juega El Otro en estos dos tipos de pensamiento.

La idea de autenticidad en Ortega y Gasset emerge en el marco de la reivindicación de la vida personal o individual iniciada desde 1914. En el curso de 1933, En torno a Galileo esta idea es expuesta a la par del binomio orteguiano de conceptos ensimismamiento y alteración, binomio que da título a la primera lección del curso *El hombre y la gente*. Pero la reivindicación de la vida personal parte de la base de la crítica de la existencia: “Mas para decidir mi existencia, mi hacer y no hacer, yo tengo que poseer un repertorio de convicciones sobre el mundo, de opiniones [. . .] En resumen, esto es la vida —y como ustedes advierten, todo eso me pasa a mí solo y tengo que hacerlo en definitiva yo solo. En última instancia y verdad, cada cual va llevando a pulso y en vilo su propia existencia” (Ortega y Gasset, 1987, p. 72).

En este pasaje es notable cómo Ortega y Gasset traslada la existencia a la vida personal. Pero es también el mismo otra manera de expresar la salvación de la circunstancia. De aquí emerge el concepto de cultura de Ortega y Gasset: “Helo aquí: la cultura no es sino la interpretación que el hombre da a su vida, la serie de soluciones, más o menos satisfactorias que inventa para obviar a sus problemas y necesidades vitales” (p. 77).

Pero dado que la salvación de la circunstancia se realiza en la vida personal, ya en el pasaje de arriba se distinguen dos esferas para la solución de esos problemas y necesidades vitales, a saber: la del mundo de opiniones, y la de la opinión propia o personal. De cómo me mueva entre ambas esferas para salvar mi circunstancia, dependerá la autenticidad de mi ser. Si mi decisión se inclina hacia ese mundo de opiniones, poco espacio habré dejado a mi individualidad, a mi vida o a mi realidad radical. Tal proceder aparece en el pensamiento de José Ortega y Gasset como una vida carente de autenticidad.

Entra en juego ahora el concepto ensimismamiento. La vida inauténtica del mundo de opiniones tiene su contraparte, y es ésta la opinión personal o auténtica, la del hombre ensimismado: “El hombre

que es sí mismo, que está ensimismado, es el que, como suele decirse, está siempre sobre sí —por tanto, que no se suelta de la mano, que no se deja escapar y no tolera que su ser se le enajene, se convierta en otro que no es él” (p.73). Al ensimismamiento se le opone el concepto alteración ya que “Ensimismarse es lo contrario de vivir atropellado —en que son las cosas del contorno quienes deciden de nuestro hacer, nos empujan mecánicamente a esto o a lo otro, nos llevan al estricote” (p. 73). Bajo este marco aparece en Ortega una vez más y de manera expresa el término Otro:

La voz castellana “otro” viene de la latina *alter*. Pues bien, lo contrario de ser sí mismo o ensimismarse es alterarse, atropellarse. Y lo otro que Yo es cuanto me rodea: el mundo físico —pero también el mundo de los otros hombres—, el mundo social. Si permito que las cosas en torno o las opiniones de los demás me arrastren, dejo de ser yo mismo y padezco alteración. El hombre alterado y fuera de sí ha perdido su autenticidad y vive una vida falsa (p. 73).

Este pasaje parece entrar en contradicción con la comprensión del prójimo que se había proclamado desde *Meditaciones del Quijote*. Resulta ahora que vivir en el Otro, es vivir en la falsedad, en la inautenticidad, en la alienación; en suma, en alteración. Sin embargo, el pasaje se mantiene congruente con lo afirmado en los ensayos “La percepción del Prójimo” y “Las Atlántidas”: el mundo, la circunstancia o el entorno es El Otro que con nosotros convive. Así que, si la circunstancia es El Otro y a ésta es imperativo salvarla, el otro también por imperativo debe salvarse a fin de que yo me salve. Recuérdese: Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo.

Pues resulta que esa esfera de las opiniones, esa vida falsa que Ortega y Gasset llama la alteración, también aparece en *Ser y tiempo* bajo los términos “alienación”, “el uno” y “caída en el mundo”. Y es también a partir de ella como se define lo auténtico e inauténtico en este tratado.

En el §38 de *Ser y tiempo* “La caída y la condición de arrojado”, junto a la “tentación”, la “tranquilización” y el “enredarse en sí mismo”; la alienación es analizada como uno de «los caracteres esenciales» con los que los fenómenos de la “habladuría”, la “curiosidad” y la “ambigüedad”, muestran la movilidad de lo que Heidegger llama la “caída”. Ahí indica el autor que “Este término no expresa ninguna

valoración negativa; su significado es el siguiente: el *Dasein* está inmediata y regularmente en medio del ‘mundo’ del que se ocupa. Este absorberse en [...] tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno” (2003, p. 198). La explicación acerca del “uno” la encontramos en el §27: “El quien no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El ‘quién’ es el impersonal, el ‘se’ o el ‘uno’ [*das Man*]” (p. 151).

Rivera C., traductor de *Ser y tiempo*, apunta sobre el término *das Man*: “En realidad, debiera traducirse al castellano por el ‘se’, o mejor aún, por ‘la gente’ (como se expresa Ortega)” (p. 474). Ahora bien, Heidegger advierte que la caída en el uno no tiene una valoración negativa. Al no tenerla, es evidente que el término tiene una valoración opuesta, es decir, positiva, lo cual expresamente es señalado en el mismo §27: “El uno es un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del *Dasein*” (p.153). En el siguiente pasaje del §38 encontramos la metáfora de esa valoración positiva: “El fenómeno de la caída no nos da algo así como una ‘visión nocturna’ del *Dasein*, una propiedad óptica que pudiera servir para complementar el aspecto inocuo de este ente. La caída desvela una estructura ontológica esencial del *Dasein* mismo, estructura que, lejos de determinar su lado nocturno, conforma más bien, en su cotidianidad, la totalidad de sus días” (p. 201).

De lo que se está hablando aquí es del contraste entre la oscuridad de la noche y la claridad del día como significado para el *Dasein* de la caída en el mundo. En este sentido, la caída no es la oscuridad del *Dasein* sino, por el contrario, conforma su claridad. En *Carta Sobre el Humanismo*, escrito de 1946, Heidegger habla expresamente de un “claro del ser”, el cual resulta a consecuencia, precisamente, de la condición del hombre como arrojado al mundo: “‘Mundo’ es el claro del ser, en el que el hombre está expuesto por causa de su esencia arrojada” (2001, p.68). Así que la claridad del ser es el mundo, término que cuando aparece entre comillas hace referencia a los entes del mundo y no al mundo como estructura ontológica del *Dasein*.⁴ Al tratarse de los entes del mundo, si atendemos a la circunstancia de Ortega y Gasset, se trata entonces del entorno que para el español es El Otro. Pero en

⁴ Según lo advierte Rivera C., 2003, p. 458.

Ser y tiempo se afirma que: “El sí-mismo del *Dasein* cotidiano es el uno-mismo [*Man selbst*], que nosotros distinguimos del sí mismo propio, asumido expresamente. En cuanto uno-mismo, cada *Dasein* está disperso en el uno y debe llegar a encontrarse” (2003, p.153). Y como el claro del ser se encuentra en el mundo —que, insisto, es el Otro—, y el sí mismo del *Dasein* cotidiano es el uno-mismo; el *Dasein* se encuentra en esa vida que Ortega y Gasset ha llamado vida falsa o inauténtica: “El *Dasein* se encuentra inmediatamente a ‘sí mismo’ en lo que realiza, necesita, espera y evita —en lo a la mano de su inmediato quehacer en el mundo circundante” (Heidegger, 2003, p. 144).

Ahora bien, ese proceder de encontrarse a sí mismo del *Dasein* puede ser propio o impropio, y de esta manera aparecen en Heidegger los adjetivos auténtico e inauténtico. “Tanto el comprender propio como el impropio, pueden ser, a su vez, auténticos e inauténticos” (p. 170). El comprenderse a sí mismo del *Dasein* es propio cuando encuentra el sí mismo en sí mismo, e impropio cuando lo encuentra en el uno o en el mundo circundante. Sin embargo, de acuerdo a Heidegger: “La impropiedad no mienta una especie de no-estar-ya-en-el-mundo, sino que ella constituye, por el contrario, un modo eminente de estar-en-el-mundo, en el que el *Dasein* queda enteramente absorto por el ‘mundo’ y por la coexistencia de los otros en el uno. El no-ser-sí mismo representa una posibilidad positiva del ente que, estando esencialmente ocupado, se absorbe en el mundo” (p.198).

Autenticidad e inautenticidad remiten a la existencia puesto que el comprender conforma otro de los existenciales mediante los cuales en *Ser y tiempo* se lleva al cabo la analítica del *Dasein*. Así lo advierte el autor en el §31, “El *Da-sein* en cuanto comprender”, apartado en el cual se ocupa del análisis del comprender del *Dasein*: “El comprender es el ser existencial del propio poder-ser del *Dasein* mismo, de manera tal que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo. Intentaremos ahora aprehender más rigurosamente la estructura de este existencial” (2003, p.168).

4. Conclusión

Al integrar los existenciales: La Caída, El Sí Mismo, El Uno, El Comprenderse, Lo Propio, Lo impropio, todos ellos pertenecientes al plano de lo óntico, y en tanto todos ellos remiten también a la existencia, el

enfoque de la analítica existencial del *Dasein* no puede llevarnos más que a una conclusión: El *Dasein* en cuanto cadente, ha quedado arraigado al mundo y no puede encontrarse a sí mismo más que en el mundo, es decir, en El Otro: “El *Dasein* en cuanto cadente ha desertado ya de sí mismo, entendido como fáctico estar-en-el-mundo, ha caído no en algo entitativo con lo que pudiera llegar o no llegar quizás a tropezar en el transcurso de su ser, sino que ha caído en el mundo, en ese mismo mundo que forma parte de su ser” (Heidegger, 2003, p. 198).

En fuerte contraste con ese arraigo del *Dasein* al mundo y al Otro, está el Ser Humano que en Ortega y Gasset salvando su circunstancia salva al Otro, y el cual en el curso *En torno a Galileo* aparece en plena libertad como un náufrago. “La vida no es sin más ni más el hombre, es decir, el sujeto que vive. Sino que es el drama de ese sujeto al encontrarse teniendo que bracear, que nadar náufrago en el mundo” (1987, p.26).

La crítica del enfoque existencial del *Dasein* es la base sobre la cual Ortega y Gasset efectúa un descarte de la vía de análisis del Ser elegida por Heidegger. En el ya mencionado texto *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, cuestiona el planteamiento del Ser que Heidegger hace en *Ser y tiempo*: “[...]Heidegger no se ha planteado originariamente el problema del Ser, sino que, una vez más, ha procurado clasificar los distintos tipos de Ente, ha añadido uno nuevo que llama *Dasein*, aprovechando el manejo en alemán del doblete latino de *Dasein* que es *Existenz*[...]” (1992, p. 275).

Tal es la razón por la que la vía ontológica que abandona al *Dasein* a la existencia, al pensador cuya filosofía se inspira en el amor de Platón y de Spinoza, no le parece un camino viable: “Yo esperaba —escribe Ortega y Gasset— con mi inextirpable optimismo, que, no obstante, Heidegger lo replantearía en algún futuro escrito, aunque mis discípulos saben que ya entonces anuncié la no publicación del segundo tomo de *Sein und Zeit*, porque Heidegger había entrado en una vía muerta” (p. 275).

Es por ello que el filósofo de la circunstancia-perspectiva, ante el dilema de la existencia y la vida, opta por la fenomenología, aún cuando en ese mismo texto asegure haberla abandonado. Esta cuestión no ha sido objeto de nuestro ensayo. Sin embargo, con base en el descarte de la analítica existencial de *Ser y tiempo*, y tomando en cuenta los estudios

de Silveri y San Martín, que muestran a la filosofía de la cultura de Ortega al interior del movimiento fenomenológico, el problema del Otro sobre el cual aquí hemos reflexionado, no ha podido realizarse al margen de ese movimiento. A estas consideraciones debe añadirse la idea de Superación que Ortega y Gasset expone en *¿Qué es filosofía?*, la cual afirma: “[. . .] toda superación es conservación” (p. 92). En la cuestión El Otro, nuestro filósofo adopta, es decir, conserva la fenomenología de Husserl no sin someter la teoría de la intersubjetividad y sobre todo la concepción del alter-ego a una rigurosa crítica. Para concluir, en torno al problema El Otro, Ortega y Gasset se distancia de Heidegger y en actitud crítica se acerca a Husserl. En efecto, en *El hombre y la gente* el problema El otro es tratado en franco diálogo con el fundador de la fenomenología como ciencia eidética.

Referencias

- Aranguren, J.L., 1966, *La ética de Ortega*, Taurus, Madrid.
- Bajtín, M.M., 1982, *Estética de la creación verbal*, Editorial Siglo XXI, México.
- Heidegger, M., 2001, *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 2003, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid.
- Iribarne, J.V., 1987, *La intersubjetividad en Husserl*, Carlos Lohlé, Buenos Aires.
- Löwith, K., 2006, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Nicol, E., 1981, *Historicismo y Existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ortega y Gasset, J., 1966a, “Las Atlántidas”, en *Obras Completas*, vol. III, Madrid.
- , 1966b, “Pidiendo un Goethe desde dentro”, *Obras Completas*, vol. IV, Madrid.
- , 1987a, “En torno a Galileo”, en *Obras Completas*, vol. V, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1987b, *Meditaciones del Quijote*, Editorial REI, México.
- , 1987c, “Prólogo para alemanes”, *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.
- , 1992, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1994, *El hombre y la gente*, Editorial Porrúa, México.
- , 1997, “La percepción del prójimo”, *Ideas y Creencias y Otros Ensayos de Filosofía*, en Alianza Editorial, Madrid.
- , 1998, *¿Qué es filosofía?*, Editorial Porrúa, México.
- , 2002, *El tema de nuestro tiempo*, Editorial Porrúa, México.

- , 2004, “Verdad y Perspectiva”, *El Espectador*, Biblioteca Edaf, Madrid.
- San Martín, J., 1998, *Fenomenología y cultura en Ortega, Ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid.
- Silver, P., 1975, *Phenomenology and Art. José Ortega y Gasset*, W.W. Northon & Company, Inc., Nueva York.
- , 1978, *Ortega as phenomenologist. The genesis of meditations on Quixote*, Columbia University Press, Nueva York.