

LA RAZÓN VITAL DE J. ORTEGA Y GASSET
Y LA ANALÍTICA EXISTENCIAL
DE M. HEIDEGGER

*J. Ortega y Gasset's Vital Reason and M. Heidegger's
Existential Analytic*

FRANCESCO DE NIGRIS*

Universidad Complutense de Madrid - España

RESUMEN

En los reproches que José Ortega y Gasset le hace a Martin Heidegger sobre el problema del ser, al afirmar que este no puede ser un ciego punto de partida, una creencia, se evidencia la distancia entre dos perspectivas unidas por el horizonte real que pretenden explorar: la vida humana. Sin embargo, los resultados son distintos, porque el análisis del Existir humano (*Dasein*) tiene como fin el descubrimiento del sentido general del ser, mientras que la concepción que Ortega tiene del ser como creencia, como interpretación histórica de la vida ligada a “un modo de pensar”, hace que su análisis, la razón vital, sea un proyecto de salvación personal.

Palabras clave: J. Ortega y Gasset, M. Heidegger, existencia, persona, ser.

ABSTRACT

According to Heidegger, being cannot be taken as a blind starting point or belief. Ortega y Gasset's critique of this approach to the problem of being reveals the distance between two perspectives that are, nevertheless, joined by the actual horizon they explore: human life. However, their results are different because the analysis of *Dasein* aims at discovering the general meaning of being, while Ortega's conception of being as a belief, as a historical interpretation of life linked to a “way of thinking”, turns his analysis of vital reason into a personal project of salvation.

Keywords: J. Ortega y Gasset, M. Heidegger, existence, person, being.

.....
Artículo recibido: 07 de marzo de 2011; aceptado: 09 de abril de 2011.

* francescodenigris@yahoo.it

Uno de los planteamientos más fértiles de la filosofía de Heidegger es la distinción entre el ser y la entidad. Hay una multiplicidad de entes cuyo ser es distinto; entre ellos se encuentra el *existir* humano (*Dasein*), en cuya existencia acontece la entidad de los demás seres. El proyecto de Heidegger es el descubrimiento del ser del *existir humano*, lo que lleva al descubrimiento del sentido último del ser en general y de los tipos distintos de entes del mundo. La hermenéutica de Heidegger para comprender la concepción antigua de la verdad, depende entonces, como en la filosofía de Ortega y Gasset, del desvelamiento de la estructura de la vida humana. Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre los proyectos de estos dos grandes filósofos. Para Heidegger, el desvelamiento del *existir* humano tendría como finalidad encontrar el sentido general del ser; de hecho su obra *Sein und Zeit*, donde se acomete esta tarea, tenía que ser una prope-
 déutica para una futura metafísica, que nunca llegó. La razón de ello, en mi opinión, la muestra el pensamiento de Ortega y Gasset, según el cual el proyecto de la vida humana y, por ello, el sentido de la metafísica, no es la búsqueda del sentido general del ser, sino de la salvación personal. Este es el sentido de su famosa fórmula: “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. Esta radical diferencia de proyectos, en mi opinión, se hace particularmente evidente en la crítica que cada uno hace a la idea antigua del ser y de la entidad.

Para mostrar esto, procederé de la siguiente manera: en primer lugar, analizaré la función de la verdad y del ser que, según Heidegger, se ha dado originariamente en el pensamiento griego. En segundo lugar, examinaré qué significa el ser y la entidad para Ortega y Gasset. Así nos daremos cuenta de que ni la adecuación del pensamiento a la entidad de las cosas ni la búsqueda del sentido del ser como proyecto esencial del *existir* son el verdadero proyecto que, según Ortega y Gasset, la vida tiene respecto de sí misma. Finalmente, mediante el estudio de los pasos esenciales de la descripción que hace Heidegger del *existir* humano, así como se nos presenta en *Sein und Zeit*, nos daremos cuenta de que la diferencia fundamental con el método de Ortega y Gasset, la razón vital, es que este responde al principio de personalidad de la vida humana.

I

La concepción tradicional de la verdad, dice Heidegger en *Sein und Zeit*, ha establecido que: 1) el lugar de la verdad es el juicio, 2) la esencia de la verdad es adecuación (*Übereinstimmung*) del juicio a su objeto y 3) que esa adecuación ha sido establecida por Aristóteles, el padre de la lógica (Heidegger 1963 214). Sin embargo, el filósofo alemán muestra en distintas partes de su obra que el concepto medieval

de *adaequatio rei et intellectus* encubre lo que es primario en la vivencia griega de la verdad y que se revela en su misma etimología: ἀλήθεια es lo que está desvelado, destapado, descubierto. Para alcanzar la esencia de la verdad, hay que dar razón del hecho de la verdad como descubrimiento del ser. Heidegger lo radica en la estructura del *existir* humano, que es intrínseca y originaria apertura al mundo. La apertura del *existir* (*Erschlossenheit*) y su estar en el mundo (*in der Welt sein*) permiten, a priori, el desvelamiento anticipatorio (*vorlaufende Entschlossenheit*) o precomprensión del ser, que acontece como un desvelar de los entes y la misma estructura del ser del *existir* (*Dasein*): su existencia (*Existenz*). Heidegger, además, señala que “Aristóteles nunca defendió la tesis de que ‘el lugar’ de la verdad es el juicio, sino afirma que el λόγος es el modo de ser del *existir* que puede ser descubridor o encubridor” (*id.* 226; *cf.* todo el apartado 44, énfasis mío) y que su capacidad de descubrir descansa en nuestra captación originaria del ser (νόησις). Ya Aristóteles, mediante su concepto de *razón*, vislumbraba la estructura abierta y precomprensiva del *existir*. A nuestra capacidad de captar originariamente el ser se añade el concepto de ὀρθός, de *rectitud*, con la que el λόγος es capaz de expresarlo en el discurso (διάνοια) para que podamos manejar las cosas, para que nos estén presentes y a la mano (*Vorhandenheit*). En *Vom Wesen der Wahrheit*, Heidegger muestra cómo en la parábola platónica de la caverna ya encontramos la idea de la verdad como descubrimiento, que va poco a poco encontrándose con el concepto de *rectitud* (Heidegger 2005 120-124). La θεωρία “permite ver” (ἀπόφανσις) y dejar al descubierto al ente cuando vemos con *rectitud* (ὀρθός) lo que es en sí, su identidad. La verdad del concepto, entonces, es una modificación sucesiva del modo en que el *existir* está abierto al mundo en su estado de comprensión (*Verstehen*), es decir, en el estado de apertura interpretativa (*Auslegung*) a la totalidad de sentido del mundo a partir y en vista de la comprensión del mismo *existir* humano.

Para resumir taquígraficamente las ideas de Heidegger, resultaría, en primer lugar, que la verdad es algo que se da en el hombre por la estructura de su existencia, que tiene un proyecto descubridor para con el ser. Ser significa, para el *existir* humano, estar en el mundo y estar abierto a él. Este hecho primario y radical justifica que haya contemplación, descubrimiento del ser del mundo y verificación de lo que se ve, mediante el juicio que permite tener a la mano lo que se ha descubierto. La verdad no es subjetiva si nos referimos a aquello que se descubre, que es la esencia de los entes del mundo; subjetivo puede decirse del hecho de que su descubrirse depende de mí, pues se me descubren los entes en su verdad porque mi *existir* pretende hacerse originariamente en la verdad y, por lo tanto, puede también ser encubridor de la entidad.

II

Vemos que Heidegger busca radicar el hecho de la verdad en la estructura del *existir* humano, reobrando sobre el concepto antiguo de *verdad*, para medir hasta qué punto ha sido auténtico en sus interpretaciones. Sin embargo, este ejercicio hermenéutico, que es, en mi opinión, aquel que puede permitirnos hacer una verdadera historia de la filosofía, una historia que es dueña de sus supuestos, del argumento que cuenta (en este caso el descubrimiento del *existir* humano en la historia), a pesar de ser sumamente innovador en el momento de su formulación, que podemos remontar en sus fuentes escritas incluso a 1922 (en su *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*), no toca el fondo de la cuestión.

El concepto de la *verdad* como *adaequatio rei et intellectus* sin duda cristaliza más el aspecto de corrección de la verdad en su sentido de lo que está dicho correctamente mediante la palabra, que en su sentido originario de descubrimiento del ser. El problema, sin embargo, según Ortega y Gasset, es mucho más profundo, pues lo que la palabra expresa es la adecuación tanto del pensamiento como de las cosas al concepto de *ser* en cuanto entidad.

En *La idea de principio en Leibniz*, libro que quizá hoy en día sigue siendo poco explotado, Ortega y Gasset revela que el gran tema del ser es un problema intelectual y no puede ser un ciego punto de partida, una creencia (1965b 270-285).¹ El ser es una interpretación de la realidad que de por sí conlleva toda una lógica de existencia que se ha aceptado como el decir de la realidad misma, y Ortega y Gasset no excluye de los seguidores de esta aceptación a Heidegger. En efecto, si bien Heidegger cree que el desvelamiento último de la cuestión del ser depende del desvelamiento del ser del *existir*, una concepción del *existir* como ser impide desvelar los supuestos históricos y vitales que hicieron del ser, en un cierto momento histórico en Grecia, la categoría principal de lo real. Vamos a ver que, en la exploración que hace Ortega y Gasset de los supuestos interpretativos del concepto de *entidad*, se pone en evidencia la mayor diferencia entre los dos métodos de estos grandes filósofos: la razón vital y la descripción analítica del *existir* humano. Esta diferencia es el *principio de personalidad*, es decir, aquello que se encubre de la vida cuando se la interpreta como “ser” en su acepción de *existir*.

1 Tanto Ortega y Gasset como Julián Marías entienden el ser como creencia en muchas de sus magistrales páginas; cf. Ortega y Gasset 1965a 532ss. y Marías 1982 cap. VIII, apartado 64. cf. también las notas 2 (p. 41) y 32 (p. 381) de mi traducción al italiano de dicha obra (2004), en las que trato la originalidad de las expresiones españolas de “estar” y “haber” de cara a la lengua italiana.

En su *Idea de principio en Leibniz* (1965b 229-232), Ortega y Gasset muestra que el ser de las cosas, que en Grecia les confiere su esencia de entidades, no ha sido extraído de estas según un proceso inductivo inspirado por la percepción sensible (“por abstracción comunista”, según su terminología), sino que es un concepto hecho en oposición a la nada y al devenir.² El no ser, pensaba Parménides, se puede decir sólo si suponemos el ser, con lo cual es un camino falso, desviado de la única verdad del *existir*.

Ortega y Gasset muestra que nunca la historia de la filosofía sucesiva, empezando por los directos seguidores de la entidad (Aristóteles, Platón y los escolásticos), ha comprendido el verdadero origen del concepto de *entidad*. De esta incompreensión, añadiría yo, como voy a mostrar luego, ha surgido la problemática relación entre sustancia primera y sustancia segunda en Aristóteles, que no es otra que la dificultad de reconducir la intuición sensible a otra forma de razón que no sea la razón de la entidad de los géneros y de las especies que se expresa en el silogismo.

Dice Ortega y Gasset:

Pudiendo predicarse “ente” de todo lo habible, les parece —a Aristóteles y a los escolásticos— que se trata simplemente de una abstracción comunista practicada sobre todas las cosas sensibles que llegan a su natural extremismo. Ente será lo superlativamente común, lo comunísimo. [...] Aceptemos *provisoriamente* ser cierto que, como dicen Aristóteles y los escolásticos, sea el Ente el *primum cogitable*, lo primero que de una cosa pensamos; primero, por tanto, no solo en el orden o serie de los conceptos científicos, sino lo primero que de cada cosa sabemos. Tan lo primero, que sabemos *que es*, antes de saber lo más mínimo sobre lo que ella es. Lo cual no es ya flojo síntoma de que antes de llegar a cada cosa traíamos ya listo en nosotros el concepto de Ente, y no lo *sacamos de la cosa*, ni de cada una, ni de una inducción sobre

- 2 El Ente se formula en oposición a la Nada, dice Ortega y Gasset, poniendo en mayúscula ambas palabras para sustantivar su importancia y unidad (la del Ente). Se trata, naturalmente, de una Nada en cuanto absurda afirmación del no existir de las cosas, que evidentemente siempre *son* a los ojos del hombre, y que, si van siendo, es porque están sometidas a la opinión y a la sensibilidad que se aleja de la intuición de su esencia, que consiste en ilimitada existencia. No hay que entender, naturalmente, el trasfondo del concepto de *Nada* en oposición al concepto cristiano de *Creación*. En este último la nada es la posibilidad de la no Creación, es el gozo agradecido del hombre que se encuentra abocado a la vida por el acto creador, libre y personal de Dios, cuyo amor es y ha sido incondicional desde la eternidad para su nacimiento y salvación frente a la nada. La Nada del mundo griego, por el contrario, es una vivencia que parte del caos como amenaza al orden, como no ser frente al ser definido y determinado de las cosas (χάος frente a κόσμος). El Demiurgo de Platón, recordémoslo, no crea de la nada, sino de la materia amorfa, del caos informe.

muchas. Pero entonces resulta que no consiste en nada sensible, que no hay imagen, *fantasma* de él, y que el aristotelismo nos es deudor de explicarnos cómo logra pensar ese “primer pensamiento”. (1965b 228-229)

La αἴσθησις,³ a partir de entonces, es sensibilidad inteligente en vista del ente o, mejor dicho, interpretación: aquella que orienta los sentidos hacia el desvelamiento de las formas inmutables de la sustancia frente a sus accidentes materiales. Cuando vemos una cosa sensible, parece decirnos Ortega y Gasset como para zanjar el asunto, “vemos su blancura y su esfericidad o cubicidad, oímos su sonoridad, tocamos su dureza, percibimos su movimiento, su aumento o disminución, etc.; pero no logramos columbrar su *entidad* o lo que tiene de Ente” (1965b 228). En definitiva, “la idea del ser no ha sido extraída de las cosas, sino que ha sido introducida en ellas por el hombre, porque es previa al ser de cada una, y las hace posibles en cuanto entes” (*id.* 236); por eso, sugiere con originalidad Ortega y Gasset, podemos prácticamente pensar que la deducción trascendental kantiana ya fue hecha por Aristóteles, pues la percepción sensible se organiza a priori en vista de un concepto, el *Ente*, que intelectualmente la determina (*ibid.*).

Ente, pues, es la categoría trascendental universal del intelecto griego, mas a diferencia de lo que ocurre con las categorías kantianas a priori del entendimiento, lo que pone en relación y presenta a nuestro entendimiento no son cosas en el sentido más concreto del término, el que conceptúa los datos de la percepción sensible que tenemos de ellas, sino una relación sumamente abstracta: su mera existencia. El Ente entonces no es ni una cosa ni tampoco nos presenta cosas cuando llamamos a estas “entidades”, sino una relación entre ellas en cuanto seres o existentes.

Si pensamos en la ἐπαγωγή, por ejemplo, en la inducción mediante la cual Aristóteles busca alcanzar una intuición de los principios evidentes del silogismo, se induce, es decir, nos ad-entramos con ella en

3 La intuición sensible, dice Ortega y Gasset, es “la facultad fundamental de la doctrina aristotélica”; sin embargo, el término αἴσθησις no se traduce plenamente como “sensación”, que Ortega y Gasset ve limitado por la terminología psicológica que se imponía en su momento. “Sensación” es la sensación del color o del sonido, sin duda, pero también es *percepción*, como por ejemplo la *percepción* de una cosa singular, o es *representación*, como la de movimiento o su reposo, figura o magnitud. La sensación es la facultad que nos conduce a los principios y que consiste, esencialmente, en discernir, en juzgar las identidades y las diferencias de las formas, y, por ello, es conocimiento –γνώσις τις–. La intuición sensible, concluye Ortega y Gasset, es la facultad noética en cuanto es el más puro hacerse cargo de lo que “sentimos”, en el sentido pleno del término, y su resultado más inmediato es el νοητόν, el más puro inteligible (1965b 157-158).

un reconocimiento o comprobación de las entidades universales que intuimos en los casos particulares (sean estos individuos o particulares menos concretos de su género de referencia). La típica adecuación del pensamiento a la cosa se hace ya adecuación del pensamiento *a la entidad de la cosa*, a los géneros y especies de los individuos, que son los límites de su nueva entidad. Es el paso de la sustancia primera a la sustancia segunda, un paso indebido para la percepción sensible, que no puede prescindir del movimiento y que, sin embargo, se adecua a otro modo de pensar, el de la entidad. Lo primero a la experiencia desde entonces para Aristóteles será lo más difícilmente cognoscible para la razón, que es la razón de la identidad, de la no contradicción, de la entidad de las formas en la definición y en el silogismo.⁴

Pero como nuestro tema es la diferencia última de método entre Ortega y Gasset y Heidegger, tenemos ahora que trasladar estas conclusiones a sus concepciones de la vida humana.

Heidegger admite que el ser fue la consistencia de la realidad para los griegos y muestra su necesaria distinción del concepto de *entidad* desde la hermenéutica del *existir* humano, pero, por otra parte, sigue creyendo que el proyecto radical del *existir* es la comprensión del ser en general. Esta creencia es la que mayor encubrimiento produce para descubrir el sentido personal del *existir*, para descubrir que no es el ser sino la persona el proyecto radical de la vida humana, el sentido de su razón. Además, al repensar la vida personal mediante el patrimonio conceptual griego, que utiliza como sustrato terminológico para su descripción fenomenológica de la vida, Heidegger se ve forzado al uso constante de neologismos, a rehuir de la lógica espontánea de la vida que se manifiesta en la lengua corriente y en la estructura metafórica que descubre Ortega y Gasset en ella. Vamos a verlo.

4 El problema de la entidad, que tanto ha ocupado la tradición filosófica más antigua, afirma literalmente el estagirita, no es otro que el de la sustancia (*Met.* VII 1, 1028a28ss y 1028b2ss). Con esta afirmación, en efecto, Aristóteles hace algo que nadie se había atrevido a hacer anteriormente. Platón, sin duda, había intentado que la realidad concreta cupiese en el molde del *ente*, que participara de algún modo de él, pero tal participación, siempre imperfecta, le había sugerido una saludable separación -por metafórica que sea- entre planos tan diferentes. Aristóteles, sin embargo, afirma que lo concreto *es* esencialmente lo abstracto, que la sustancia *es* la entidad, con lo cual obliga a toda la posteridad filosófica a intentar que la sustancia individual sea de algún modo un universal. De ahí, por supuesto, la inevitable homonimia del término οὐσία, su ser “sustancia primera” y “sustancia segunda”, su ser forma, materia y compuesto de ambas, y su ser muchísimas otras cosas que buscan la improbable entidad de lo concreto. Es este el dramático derrotero de muchos siglos sucesivos de pensamiento filosófico y es este, dicho sea de paso, en mi opinión, el origen real de la “eterna” polémica de los universales.

III

Cualquiera que lea el prodigioso *Ser y Tiempo*⁵ tiene la sensación de que se encuentra con una visión de la vida paralela a la que alumbró Ortega y Gasset desde 1914, si bien menos clara. ¿Se trata solo de diferentes capacidades literarias? Quizá también, pero no sólo de eso; se trata de una diferencia de proyecto, de la pretensión última de la realidad. El *existir* (*Da-sein*) conserva una forma sustantivada típica de las filosofías idealistas en las que “yo”, “mi vida”, han sido sustituidos con “el yo”, inevitable interpretación de mi vida concreta hecha desde el concepto del *ser* y de la *entidad*. Es verdad que para Heidegger, el existir siempre es mío, tuyo, esto es, de alguien concreto (*Jemainesheit*) y que estar en el mundo es algo que pertenece a cada *existir* en vista de un mundo que es un *Mitwelt*, el mundo de la convivencia social, del hombre en general (*Das Man*). Es verdad también que el *existir* es un comprenderse a sí mismo a través del mundo en que se encuentra tan originariamente como su comprender. Es verdad que en Heidegger comprender (*Verstehen*) significa interpretar (*Auslegung*, *Interpretation*), en cuanto decir que trasciende la palabra y que la lógica es solo una parcela que modula, en un cierto modo, la interpretación del ser. Es verdad, en definitiva, que se puede -y se debe- comprobar con innumerables ejemplos el paralelismo que hay entre las obras de Ortega y Gasset y Heidegger, pero es fundamental comprobar, para entender también la raíz distinta de donde brota el pensamiento de cada uno, que la comprensión del *existir* nunca llega a ser personal. En Heidegger, la persona no es la imagen programática de la vida humana; yo no soy yo y mi circunstancia porque no necesito “salvarme” con lo que me encuentro para salvar mi realidad personal, siempre en peligro de cosificación: los entes que desvelo no son *qués* que desvelan quien he ido siendo y puedo llegar a ser en mi horizonte futuro; el *qué* no descubre el *quién*, el martillo es un ser a la mano que se descubre justamente por su ser utilizable, por su “función vital” de martillar, pero no es una función vital personal porque no me descubro,

5 Es recomendable la lectura en alemán, porque en español, desde mi punto de vista, no hay todavía ninguna traducción comprensible, empezando por el concepto de *Dasein*, que, como se habrá notado, siguiendo la sugerencia que hace Julián Marías (desde los tiempos de su *Historia de la filosofía*), he traducido por el *existir*, infinitivo sustantivado del mismo verbo. Me parece que esta traducción es mucho más clara y, naturalmente, respeta la etimología de *Da-sein* (ex-sistir). Es sabido cómo el gran traductor José Gaos utilizó la desafortunada pero significativa fórmula de “ser ahí”; desafortunada, porque “ser en un lugar” muestra inmediatamente su falta de claridad con respecto a la posibilidad que la vida ofrece, y que la lengua española refleja, del “estar ahí” o del simple “haber ahí”. Esto, sin embargo, es también significativo de una falta de claridad —a la que contribuye la lengua alemana y no solo ella— entre el ser, el estar y el mero haber.

a la vez, como *quien* martillea. Descubriendo la circunstancia, en definitiva, no me descubro personalmente a mí mismo y, menos aún, en la consideración de los entes con los que me encuentro en el mundo hay una consideración de las demás personas como métodos o caminos individuales y esenciales para el descubrimiento de mi realidad personal, en los inseparables sentidos de la persona en cuanto tal y de mi personalidad biográfica. Es este, en mi opinión, el resultado de la aceptación del ser como proyecto de comprensión del *existir* humano.

Si Heidegger descubre que la verdad antes que *adecuatio* es desvelamiento, ἀλήθεια, por otro lado no toma conciencia de que lo que descubre, la entidad, es la ocultación del acto de quien descubre, de la persona, con lo cual no introduce en su filosofía la cuestión esencial de la vida humana: ¿quién soy?

Vamos a verlo, con más precisión aún, analizando algunas ideas fundamentales de Heidegger, tal como se encuentran en *Sein und Zeit*.

Para Heidegger, la comprensión (*Verstehen*) es un elemento existencial del *existir* (*Existenzial des Daseins*, que es lo que Gaos traduce como “existenciarío”), esto es, un elemento necesario para su ser. El ser del *existir* no es un mero “haber”, sino un estar en algún lugar (un estar ahí), porque siempre originariamente está en el mundo, y el modo de ser de las cosas o seres (*Seiendes*) es simplemente el estar presentes (*Vorhandenheit*) en este mundo y el estar a la mano (*Zuhandenheit*) para el *existir*. El *existir*, en cuanto ser arrojado al mundo, tiene que curarse (*sorgen*) de esta situación originaria, en el sentido de un constante percatarse, ocuparse y hacerse cuestión de las cosas del mundo y de su estar en él (*in der Welt sein*), con lo cual, originariamente, también es angustia, que es el estado de ánimo originario de su encontrarse perdido en el mundo para reencontrarse con su ser, y por eso también, derivadamente, el cuidado (*Sorge*) es preocupación (*besorgen*) del propio ser con los seres del mundo. En este profundo sentido, los seres del mundo se encuentran bajo la categoría fundamental de la utilidad, en el sentido de estar en uso o “a la mano” por y para el “cuidado” del ser del *existir*. El mundo es una totalidad de sentido actual o posible porque el *existir* se da originariamente en él y es a la vez intrínsecamente “comprensión”, con lo cual todos los entes del mundo tienen una función para el *existir*: desvelan su ser en su ser para el *existir*. El sentido de las cosas es la relación que estas tienen en vista de la comprensión del *existir*, que por eso mismo es siempre interpretación (*Auslegung, Interpretation*) y desvelamiento del ser de ellas. Las cosas se dan, pues, siempre en el estado de pre-disponibles, de pre-vistas, e, incluso, de pre-concebidas (el percatarse intelectualmente), pues están siempre en el ámbito de lo comprendido, en cuanto su ser radica en el comprender del *existir*.

Por eso mismo, el *existir* es proyecto (*Entwurf*): abertura y desvelamiento anticipatorio (*vorlaufende Entschlossenheit*) del ser; y la abertura anticipatoria e interpretativa que ejerce sobre el mundo hace que este siempre tenga sentido a partir de lo que puede ser, de lo que ha sido y será para el *existir*. En definitiva, la interpretación siempre se mueve en el patrimonio de lo comprendido y se nutre de él y por eso las cosas ya se mueven en el ámbito del sentido -incluso cuando se dan como carentes de sentido (*unsinnig*)- y en una totalidad de sentido que es el mundo.⁶

Véase, en efecto, la relación entre la comprensión y la interpretación: el ser descubierto de las cosas siempre es en vista del *existir* (*Worum-willen*), es decir, de la transparencia que el *existir* tiene con respecto a sí mismo, de lo comprendido del ser en cuanto estar en el mundo. El *existir*, pues, tiene sentido porque es abertura al ser del mundo que puede ser descubierto o no según el nivel de transparencia que tiene el *existir* consigo mismo: según su autenticidad o inautenticidad (*Eigentlichkeit, Uneigentlichkeit*). Eso quiere decir que la interpretación se basa en la comprensión intrínseca del *existir*, con lo cual se da un círculo (*Zirkel*) del *existir* comprensivo de sí mismo que, para dar resultados científicos verdaderos, tiene que ser un círculo de existencia auténtico (un círculo virtuoso de la vida, podríamos decir). La comprensión (*Verstehen*) es así la apertura interpretativa a la totalidad de sentido del mundo a partir y en vista de la comprensión del *existir* con respecto a sí mismo.

Además, la comprensión, que siempre es interpretación desde lo comprendido por el *existir*, a partir de la transparencia que tiene consigo mismo en su estar en el mundo, es a la vez un sentirse en el mundo con distintos grados y niveles de sensibilidad o disposiciones afectivas: un encontrarse anímicamente o un sentirse (*Befindlichkeit*). La situación emotiva siempre tiene su comprensión, aunque esta parece faltar, y, viceversa, la comprensión siempre tiene su tonalidad

6 La interpretación radica en la comprensión, con lo cual no parte nunca de la nada (no es ningún conocimiento de un alma en cuanto *tabula rasa*, como diría Santo Tomás refiriéndose a Aristóteles), sino de una articulación de sentido ya ofrecida y conservada en todo momento por el esencial proyecto de comprensión del *existir*. A la interpretación, pues, el mundo se da ya como articulable y con sentido por la universal actitud de comprensión previa del *existir*. El juicio radica también en la comprensión, ya que es una forma más trabada o refinada de interpretación, con lo cual también tiene un sentido. El sentido del juicio, así como su “objetividad”, sin embargo, no brota de su mera enunciación o de su valor en relación a las cosas o a las personas que lo pronuncian y lo entienden, validez del juicio para con las cosas y para con los individuos (Heidegger 1963, v, 33), sino de la estructura previa del comprender y de su necesario interpretarse el *existir* en su comprensión (*id.* v, 31-34).

anímica aunque pase desapercibida. La constitución del proyecto de comprensión del *existir* es, a la vez, cooriginariamente, una proyección afectiva, de suerte que el *existir* siempre se comprende con una tonalidad o grado emotivo dentro de su consecuente interpretarse en el mundo. Esto quiere decir que desvelando las cosas que están a la mano o en uso (*Zuhanden*), la comprensión es comprensión siempre afectiva del *existir* con ellas, adhiriéndose a ellas la tonalidad afectiva de lo que en sentido general llamamos mundo.

Con este escorzo sobre algunas de las ideas de Heidegger, podemos ya medir la diferencia de proyecto con respecto a Ortega y Gasset. Heidegger no cuestiona el concepto de *ser*, sino que cree que descubrir su sentido más profundo es tarea del mismo *existir* del hombre, con lo cual, a su vez, descubrir el ser del *existir* del hombre permitiría aclarar el sentido general del ser y el uso insuficiente que se ha hecho de él en las filosofías pasadas, que normalmente lo han confundido por completo con la entidad.

Da por hecho Heidegger que la pregunta por el ser es algo que le va intrínsecamente al *existir*, con lo cual, para alcanzar el sentido general del ser y una ontología fundamental, hay que aclarar previamente el ser mismo del *existir*; de ahí la analítica existencial que impulsa su pensamiento (Heidegger 1963, I, 4). ¿Qué ser tiene el *existir*? El ser del *existir* no coincide con la mera presencia o la pragmaticidad de lo que está a la mano (*Vorhandenheit*, *Zuhandenheit*), sino que consiste en existencia (*Existenz*) que es, en primer lugar, un curarse y un derivado preocuparse (*sorgen*, *besorgen*) de su ser en el mundo y, por eso, del ser en general. El camino para encontrarse con el ser del *existir* parte de la instalación en el cuidado (*Sorge*), en la preocupación de sí mismo en el mundo, que quiere decir, automáticamente, con todos los seres que le van en su ser. Y el estado de ánimo del *existir* (*Befindlichkeit*), propio del estado originario que tiene de apertura plenamente significativa hacia el ser, es la angustia. El concepto de *cuidado*, así entendido, es la actividad existencial esencial que sirve de hilo conductor para descubrir la existencia del *existir*.

Ahora bien, el ser del *existir* es la existencia, pero ¿en qué consiste la existencia? En un movimiento unitario pero significativamente doble de comprensión del ser: en la comprensión del ser del mundo el *existir* determina su existencia y la comprensión de su existencia presupone la comprensión del ser en general. El *existir*, pues, tiene una primacía “óptica” y “ontológica” sobre los demás seres; óptica, porque su ser consiste en ocuparse de su mismo ser, esto es, determinación de su existencia -con lo cual el *existir*, en este sentido, es lo más cercano e inmediato a nosotros- y ontológica, porque a la vez su existencia es respuesta a esta cuestión, esto es, constante e inevitable

formulación de su ser -con lo cual el *existir*, en este otro sentido, es lejano a nosotros por su indefinición-. Pero, finalmente, como consecuencia de estas primacías, el *existir* mantiene sobre los demás seres una preeminencia óntico-ontológica que consiste en que su comprensión del ser es preontológica (*vorontologischen*): es formulación de ontologías para la organización de los entes que no son él mismo.⁷ Dicho esto, si bien Heidegger reconoce que la ontología fundamental radica en la existencia del *existir*,⁸ nunca aquella despega desde esta como un sujeto propio. Heidegger no parece encontrar un sentido general del ser que destaque independientemente del ser del *existir* con un sentido “fundamental” independiente de su existencia, con lo cual nunca llega a completar el propósito de su obra.

Lo que nos regala *Ser y Tiempo*, entonces, es una genial e innovadora analítica de la vida que descubre sus elementos necesarios y universales, pero esencialmente desviada de la preocupación que anima la filosofía de Ortega y Gasset, que desde muy pronto distingue el ser del mero haber para mostrar el carácter también interpretativo y limitado del ser. Podríamos decir, para corregir a Heidegger desde Ortega y Gasset, que el *existir* no se mueve esencialmente en el ser para la determinación de su existencia, sino más bien sólo determina una dimensión histórica suya ligada al *lóγος* griego, que apunta a la predicación de la entidad. En Heidegger, la persona todavía está encubierta por un ligero velo del ropaje naturalista antiguo, de la lógica del ser que cosifica la realidad personal. Esto se comprueba si intentamos formular la pregunta a la que mejor puede contestar el *Dasein*, que no es, si lo pensamos bien, “¿quién soy yo? ”, sino “¿en qué consisto yo?”, esto es, “¿qué ente soy yo? ” o, más aún, “¿qué *ser* tiene mi entidad?”. El *existir* no es una respuesta personal porque es aquel ser que consiste en revelación del ser, pues es “cura comprensiva” de su ser en el mundo. La pregunta “¿quién soy yo?” equivale a la pregunta “¿cuál es, por una parte, la vocación universal de la persona en cuanto persona y, por otra, mi vocación concreta, de cuya autenticidad depende mi genuina felicidad?”. Ortega y Gasset responde que “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. La pregunta a la afirmación de mi realidad personal no es “¿qué soy yo?”, sino

7 “Ontologisch-sein besagt hier noch nicht: Ontologie ausbilden [...] sondern seiend in der Weise eines Verstehen von Sein” (Heidegger 1963 I, 4, 12). La comprensión del ser, en cuanto primacía óntico-ontológica, es preontológica, anterior a la formulación de toda ontología concreta, ya que radica en que el *existir* es comprensión del ser del mundo, que pasa por la comprensión del propio ser en cuanto su existencia es siempre determinación del propio ser.

8 “Daher muß die Fundamentalontologie, aus der alle andern erst entspringen können, in der existenzialen Analytik des Daseins gesucht” (Heidegger 1963 I, 4, 13).

evidentemente “¿quién soy yo?”. A esto me refería cuando dije que, a pesar que el *Dasein* siempre remite a una realidad personal (la mía, la tuya, etc.), esta se cosifica cuando se interpreta desde el ser, como lo han hecho tradicionalmente los idealismos con los conceptos de *el yo* o *la conciencia*, empezando por Descartes.

En resumidas cuentas, por lo menos en el pensamiento de Heidegger que se refiere a *Sein und Zeit*, el ser es el sujeto y el objeto del *existir*, en cuanto es el ser inacabado de la existencia que, a su vez, consiste en comprensión del ser como ser en el mundo. La raíz del pensamiento de Ortega y Gasset, que permite que la filosofía de su discípulo Julián Marías sea una nueva e innovadora metafísica de la persona, establece la persona como pretensión radical de la vida humana: quien vive proyecta en un presente transitivo quien va siendo,⁹ porque necesita saber a qué atenerse con respecto a la pregunta radical e informadora de su vida, “¿quién soy?”. Con lo cual, vivir no es sólo “estar en el mundo”, sino esencialmente encontrarme en él como alguien irreductible, como una persona a través de las demás personas que me individualizan, que me personalizan. Con el concepto orteguiano de *proyecto*, como he mostrado en detalle en otro lugar (cf. de Nigris 2005), a diferencia del de *Entwurf* de Heidegger, se supera la aporética concepción tradicional de la verdad como adecuación del pensamiento a la cosa, porque la persona, al ser proyecto o imagen programática de la vida humana, es sub-jeto, “lo que subyace” a la vida, y ob-jeto, “lo que se lanza hacia delante” desde ella. Es desde esta concepción, en la que la realidad personal se actualiza en vista de otra realidad personal como parte de su circunstancia, que puede haber una superación ontológica del solipsismo implícito en toda la filosofía idealista, que es otro lastre producido por la concepción realista de la verdad que recibe el pensamiento moderno de la filosofía antigua.

Toda la filosofía de Heidegger, pues, es sumamente auténtica, porque descubre el tema filosófico de su tiempo: el descubrimiento de la vida como la realidad radical, que es el horizonte de verdad al que introduce el sistema de las verdades históricas que se han sucedido en la historia de la filosofía y que sugieren un peculiar sentido de la verdad como trascendente y transcendental. Trascendental, porque el *a priori* en que se manifiestan esas verdades es la estructura libre y personal de la vida humana, que, según la comprensión que tiene de sí misma, proyecta una imagen de su condición personal, que es lo que

9 Cuando hablo de proyectar quien soy, no me refiero a un proyectar “racional”, ni siquiera completamente ideado y poseído. Nunca tenemos plena posesión de nosotros mismos porque vivir es ir encontrándose, pero, por eso mismo, siempre con distintos grados de posesión de quien vamos a ser en vista de quien hemos sido, esto es, de nuestra vida entera.

más genuinamente podemos llamar su historia; y, a consecuencia de ello, trascendente, porque a raíz de la trascendentalidad de su pregunta radical (¿quién soy?, en cuanto *a priori* de sus proyectos o vivencias concretas) la verdad acontece como la infinita llamada a la que cada persona responde, en cada momento, mediante la autenticidad de sus proyectos en cuanto capacidad de ser alguien más comprensivo de la propia personalidad en vista del prójimo, y, en últimas, en vista de la *persona* divina que nos llama a ser imagen de su amor personal: el Amor divino inspirador del proyecto humano.

Por la cercanía histórica, por el objeto común de estudio, por la inspiración fenomenológica que está detrás de ambos pensadores, es normal que se aprecie el gran paralelismo de sus pensamientos, que no comporta necesariamente un profundo conocimiento que pudo tener el uno acerca del otro. Sin embargo, desde mi punto de vista, como se pretendió mostrar aquí, el proyecto de comprensión del ser que tiene Heidegger, si bien consigue entender la entidad como una variante suya, que pertenece al tipo de razón griego, no descubre la pretensión personal de la vida humana.

Bibliografía

- Aristóteles. *Metafísica*, García Yebra, V. (trad.). Madrid: Gredos, 1998.
- De Nigris, F. *Libertad y Método*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2005.
- Heidegger, M. *Phänomenologie Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation)* [1922]. *Gesamtausgabe*. Band 62. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2005. Traducción al español: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* [1922], Escudero, J. A., trad. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit* [1927]. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1963. Traducciones al español: *Ser y Tiempo* [1927], Gaos, J. (trad.). México: Fondo de Cultura Económica, 1971; *Ser y Tiempo* [1927], Rivera, J. E. (trad.). Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- Heidegger, M. "Vom Wesen der Wahrheit" [1931-32]. *Gesamtausgabe*. Band 36, 37. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2005. Traducción al español: *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón, Lecciones del semestre de invierno de 1931/32 en la Universidad de Friburgo*, Ciria, A. (trad.). Barcelona: Editorial Herder, 2007.
- Marías, J. *Acerca de Ortega* [1955]. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1971.
- Marías, J. *Historia de la Filosofía* [1941]. *Obras*, t. I. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1981a.
- Marías, J. *Ortega, Circunstancia y vocación* [1960]. *Obras*, t. IX. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1981b.

Mariás, J. *Introducción a la Filosofía* [1947]. *Obras*, t. II. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1982.

Mariás, J. *Ortega: las trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

Mariás, J. *Razón de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

Mariás, J. *Ragione e Vita, un' introduzione alla filosofia*, de Nigris, F. (trad.) Roma: Casa Editrice della Santa Croce, 2004.

Ortega y Gasset, J. *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia* [1940-41]. *Obras Completas*, Vol. v. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1965a.

Ortega y Gasset, J. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* [1947]. *Obras Completas*, Vol. VIII. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1965b.