

COMITE EDITORIAL

JORGE ACEVEDO G.
Profesor de Filosofía Contemporánea
Universidad de Chile.

EDUARDO KAHS L.
Profesor de Griego y Lógica
Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Santiago.

PABLO OYARZÚN R.
Profesor de Estética
Universidad Austral.

WILLIAM THAYER M.
Profesor de Filosofía Moderna
Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Santiago.

© FRANCISCO SOLER

© EDITORIAL ANDRÉS BELLO
Av. Ricardo Lyon 946, Santiago de Chile

Inscripción Nº 57.184

Se terminó de imprimir esta primera edición
de 1.500 ejemplares en el mes de agosto de 1983

IMPRESORES: Alfabetá Impresores, Lira 140, Santiago

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

FRANCISCO SOLER

APUNTES ACERCA DEL
PENSAR DE HEIDEGGER

EDICION A CARGO DE JORGE ACEVEDO

EDITORIAL ANDRES BELLO

FRANCISCO SOLER GRIMA nació en Garrucha, provincia de Almería, España, el 1º de mayo de 1924. Se licenció en Filosofía en la Universidad de Madrid. Colaboró en el Instituto "Luis Vives" de esa ciudad y en el Instituto de Humanidades fundado por José Ortega y Gasset y Julián Marías. Fue profesor en la Universidad Nacional de Colombia, en la Universidad Católica de Santiago y en la de Valparaíso, en la Universidad de Concepción, en la Universidad de Chile, en la Universidad Técnica Federico Santa María y en la Universidad de Valparaíso. Diversas publicaciones periódicas recogieron su labor: en Madrid, la *Revista de Psicología General y Aplicada*, *La Hora*, *Arbor* y *Cuadernos Hispanoamericanos*; en Bogotá, *Mito*, *Nuevo Extremo* y *Eco*; en Santiago, *Anales de la Universidad de Chile*, *Revista de Filosofía*, *Mapocho* y *Teoría*; en Valparaíso, *Alimapu*. En 1963 apareció su traducción del *Aristóteles* de Walter Bröcker (Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago). Su principal obra —*Hacia Ortega*. I. *El mito del origen del hombre* (Ediciones de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, Stgo.)—, que ha quedado inconclusa, vio la luz pública en 1965. El pensador hispanochileno falleció en Viña del Mar el 19 de junio de 1982.

NOTA PRELIMINAR

En el comentario que hizo Francisco Soler al número de enero de 1951 de la revista *Studium Generale* (*Arbor* N° 74, Madrid, 1952, p. 260), dedicado a la *técnica*, encontramos ya una referencia a Heidegger; según él, dicho tema —de plena y actual importancia, entonces y ahora— había sido considerado por todos los pensadores de altura de nuestro tiempo; y, a su juicio, el que más hondo había calado en el problema era Heidegger. El interés de Soler por el filósofo de Friburgo se mantuvo sin interrupciones hasta su sorpresiva y lamentada desaparición. En 1953 publica en Bogotá *El origen de la obra de arte y la verdad en Heidegger* (seguido de la traducción del ensayo de Heidegger “El origen de la obra de arte” y del “Vocabulario filosófico” de Heidegger), libro que obtuvo el premio José María Cantilo (Madrid). En la misma ciudad, las revistas *Mito* (N° 3, 1956), *Nuevo Extremo* (N° 2, 1958) y *Eco* (N° 130, 1971) recogen sus traducciones de “¿Qué significa pensar?”, “¿Qué es eso —la filosofía?” y “Tiempo y Ser”. (Este último texto, junto con dos protocolos de seminarios dirigidos por Heidegger —uno de ellos (el *Seminario de Le Thor*, 1969), traducido por María Teresa Poupin Oissel—, fue puesto a disposición del público a través del Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos de la Universidad de

Chile (Sede de Valparaíso) en 1975). En la *Revista de Filosofía* de Santiago (Vol. V, N° 1, 1958; Vol. VIII, Nos. 2-3, 1961; Vol. IX, Nos. 1-2, 1962), en *Mapocho* (Tomo II, N° 1, 1964) y en *Teoría* (Nos. 5-6, 1975) publica sus versiones de “La pregunta por la técnica”, “Alétheia (Heráclito, Fragmento 16)”, “El habla”; “Lógos (Heráclito, Fragmento 50)”, “Moira (Parménides, Fragmento VIII, 34-41)” y “Construir, Habitar, Pensar”. En agosto de 1981 vierte al español, con François Fédier, la carta-epílogo de la conferencia de Heidegger “La cosa”, texto que sirvió de base a dos seminarios que el joven pensador francés desarrolló en nuestro país.

Uno de sus últimos proyectos consistió en reunir en un volumen sus traducciones de “La pregunta por la técnica” y “Ciencia y meditación”. El prólogo que antepuso a esos ensayos de Heidegger fue publicado póstumamente, como homenaje, en la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile (Vol. XX, 1982). Otro de sus proyectos fue participar en una labor de equipo para poner en español las *Obras Completas* de Heidegger —las que leía y meditaba con creciente entusiasmo—, sosteniendo al respecto una muy seria conversación con Julián Marías, quien se mostró vivamente interesado en que colaborara en ese trabajo, que consideraba de la mayor importancia.

La presente obra recoge dos escritos íntimamente relacionados: “Apuntes acerca del pensar de Heidegger” y “En torno a la contraposición Ortega-Heidegger”. Su vinculación es tan evidente que no he vacilado en presentarlos como dos partes de un mismo texto. Los dos manuscritos anuncian desarrollos que no se han encontrado elaborados entre los papeles del autor (aunque posiblemente algunos de ellos consten en fichas que esperamos publicar en el futuro). El segundo termina de súbito; es posible inferir, por tanto, que no había previsto publicarlo tal como se halló. No obs-

tante, los dos escritos reunidos muestran una clara suficiencia en cuanto que, por una parte, constituyen una excelente introducción al pensamiento de Heidegger y, por otra, proporcionan finos elementos de juicio a los conocedores del filósofo alemán.

Mi intervención ha sido mínima y —aparte de lo ya indicado— ha consistido, sobre todo, en titular algunos capítulos y párrafos y en ordenar las notas al margen y al reverso de los manuscritos.

Las dos partes del libro integran, ciertamente, una tarea de gran envergadura, que mi maestro y amigo tenía entre manos y que el destino le impidió terminar. Las páginas que nos dejó, sin embargo, no sólo son un nítido indicio de la magnitud de la empresa que había acometido y del alto nivel de su señero trabajo filosófico; son también un óptimo lugar para iniciarse en el camino del pensamiento o para continuar recorriéndolo.

JORGE ACEVEDO

PRIMERA PARTE

APUNTES ACERCA DEL PENSAR
DE HEIDEGGER

CAPITULO I

INTRODUCCION

§ 1. *La polémica en torno al ser*

Si se computa la validez de un pensar por el número de adeptos que opinan de sí mismos que pertenecen a uno u otro de los “ismos” que están en circulación en el mercado de la opinión pública, que continuamente reclama uno nuevo, sería exagerado decir del pensar de Heidegger que es ‘actual’(1). Por el contrario, los discípulos que *realmente* conocen —esto es, que están pensando lo por Heidegger pensado— se podrían medir con los dedos de no digamos una mano, sí con los dedos de las dos manos. Pero el asunto del pensar no es el aplauso de grandes asambleas que recitan a coro frases estereotipadas, que circulan de un lado para otro a través de los llamados “medios de comunicación de masas”. No cabe duda alguna: lo pensado, dicho, escrito y publicado por Heidegger no es algo de lo que “habla todo el mundo”; no son asuntos respecto a los cuales están al cabo de la calle “las fuerzas vivas” de las grandes aldeas.

El propio Heidegger dice que tienen razón las gentes cuando opinan que de la filosofía “no se saca nada”, ni que con ella tampoco “comience nada”. Al parecer la filosofía habría entrado en la etapa final de su acabamiento. Oigamos al propio Heidegger en uno

de sus últimos escritos: "La filosofía ha entrado en su estadio final. Todo intento de pensar filosófico no puede desembocar hoy ya más que en un juego variado de renacimientos epigonales. ¿El final de la filosofía sería así, por tanto, a pesar de todo lo que opinemos de ello, cesación de este modo de pensar? No vayamos demasiado de prisa" (2). Asimismo Ortega en numerosos pasajes de su último pensar también nos ha dicho: "Cada nuevo ensayo (filosófico) aprovechaba los anteriores. Sobre todo, aprovechaba los errores, las limitaciones de los anteriores. Merced a esto cabe hablar de que la historia de la Filosofía describe el progreso del filosofar. Este progreso puede consistir a la postre, en que otro buen día descubramos que no sólo este o el otro "modo de pensar" filosófico era limitado, y por tanto erróneo, sino que, en absoluto, el filosofar, todo filosofar, es una limitación, una insuficiencia, un error, y que es menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo que no sea ni una de las anteriores a la Filosofía, ni sea esta misma. Tal vez estemos en la madrugada de este otro "buen día" (3).

Está bien, pues; quizás que la llamada filosofía no sirva para nada; que la gente, en general, no tenga nada que hacer con ella, aunque, quizás, ella sí que haga algo con nosotros. Por lo menos, para quienes en uno u otro grado estamos dentro de ella, es algo con lo que honradamente tratamos de ganarnos el pan; honradamente, sin hacer ni hacerse trampas en el afán de poseer la verdad; trabajamos en filosofía y con su ayuda vamos pasando la vida entre-tenidos, inter-esados y admirados unas veces por la destreza del pensador; otras, con su gracia y magnanimidad; a la postre, por la "visión aguda y honda" que en el pensador viene a luz y pervive.

Pero es también una realidad que *un camino* en el pensar occidental ha sido y es el trazado y abierto por el pensador de la Selva Negra. Aminorando el lado

de *ex-ageración* que la frase que sigue pudiera tener, cabría afirmar que el pensamiento posterior a 1927 (fecha de la publicación de *Ser y Tiempo*) (4), incluso el de quienes hacia esa fecha ya estaban pensando, y con mayor cumplimiento en los que hemos venido después —pensadores y meros aprendices—, ha tenido que *contar con* el pensamiento de Martín Heidegger. Tenerlo en cuenta, aunque sea para decir burradas (o aciertos, el asunto está por verse) sobre él: por un lado, cuando se le ha hecho *tener que ver* con la realidad del mundo occidental, se le ha calificado de la peor manera posible: como “nazi”; por otro lado, se le ha tratado de desprestigiar, por motivos análogos a los de la zorra y las uvas, diciendo de él que es un “místico” (5); o bien, y esto va en serio: “. . . que Heidegger no maneja con soltura suficiente la idea de Ser . . .” (6).

En realidad, tras todo este asunto de los calificativos que se dirigen unos a otros escritores y pensadores de toda laya y de diversos rangos, se oculta algo extraño, para emplear un calificativo suave. ¿Es realmente necesario que un pensador tenga que elaborar su sistema de filosofía en lucha y polémica contra otro del mismo gremio? ¿No es extraño que haya que construir derribando? De hecho, Ortega en su escrito *Origen y epílogo de la filosofía* nos dice: “En fin, todo pensar es un *pensar contra*, manifiéstese o no en el decir. Siempre nuestro pensar creador se plasma en oposición a otro pensar que hay a la vista y que nos parece erróneo, indebido, que reclama ser superado. Esto es lo que llamo *adversario*, acantilado hostil que vemos elevarse actualmente sobre nuestro suelo, que, por tanto, *surge también de éste* y en contraste con el cual descubrimos la figura de nuestra doctrina. El adversario no es nunca inefectivo pasado: es siempre contemporáneo que nos parece una supervivencia” (7). Y el propio Heidegger también alude a cómo lo primero que hace todo filósofo es ver qué ha dicho el anterior;

si éste dice A, él va a decir B, lo contrario del anterior. Sin embargo, a pesar de la aparente contradicción y polémica entre los pensadores, “todos ellos hablan de lo Mismo”(8); tras la aparente discordancia de las opiniones filosóficas, cabe rastrear la Mismidad de la filosofía.

Fíjese, amigo lector, si uno, aprendiz del oficio de filósofo, no tiene sobradas razones para preocuparse, y hasta molestarse, con lo siguiente: Como pronto probaremos en este escrito, el ‘asunto’ de Heidegger desde sus 15 años (1904) hasta sus últimos escritos —*Tiempo y Ser*, 1962, por ejemplo— es el que se viene llamando, con palabra vidriosa, deslavada y grisienta, *ser*. Lo decisivo, lo ‘último’ es el llamado ser; no hay nada fuera del ser; no hay nada fuera del ser en cualquiera de los modos de ser: ideal, fantástico, imaginado, soñado y hasta muerto(9). Ser es, en el fondo, fundamento o peana de cuanto hay; el fondo, apoyo o sostén, donde el hombre, todo y cualquier hombre, está instalado, es en un haber comprendido, de alguna manera, lo que se nombra con la palabra ‘ser’. Así, vida, vida humana, es un *modo de ser*, accesible a nosotros, los llamados hombres; pero lo que últimamente *hay* es ser(10).

Pues bien, oigamos ahora lo que nos dice Ortega, otro pensador de nuestro tiempo:

A la vida humana, a la vida de cada uno de nosotros, le pertenece saberse a sí misma. Se nace de unos padres, que viven en una comunidad o sociedad, la cual consiste siempre en un repertorio de ‘ideas’ acerca del mundo que nos rodea, de nosotros mismos y de lo que podemos y, por tanto, debemos hacer en ese mundo en el que nos encontramos metidos hasta el cuello, sin que haya posibilidad —por lo menos hasta ahora— de irnos fuera del mundo. Y aunque todos los hombres, vistos desde cierto ángulo (perspectiva sería la palabra), seamos iguales, no obstante, podemos fijarnos también en las diferencias y ver que unos hom-

bres son más iguales que otros, es decir, que hay una gran variedad de modos de ser hombre y también, ¿por qué dudarlo?, de ser mujer. Realmente, a pesar de la veloz homogeneización planificada y aplanadora, propia de los tiempos que corren —¿hacia dónde?— todavía hay grandes diferencias entre los hombres; por ejemplo, entre un inglés medio y un andaluz “exagerao”, o entre un habitante de la tribu de los kadubeo de Brasil y un general del Pentágono; o entre un alcalaufe y un futbolista. Tales diversas formas de humanidad radicarían en las diversas interpretaciones, en las diferentes ideas o ‘ilusiones’ que los hombres se hacen de sí mismos.

A fin de entender lo que Ortega va a decir sobre el ‘famosísimo’ *ser*, consideremos otro lado del asunto. Así como vivimos hacia adelante, de niño a viejo, cada año es un año *más* que el anterior, también es un hecho que nacemos en una cierta fecha y, por lo que se sabe y recuerda, nadie podría decir que con él empezó la vida y se inauguraron los tiempos.

Disponemos, así, de dos momentos comprensivos:

- 1) A la vida humana le pertenece saberse, interpretarse a sí misma. Estas interpretaciones son diversas no sólo a lo largo de la historia y de las diferentes formas de existencia humana, sino que incluso la presencia que mi propia vida tiene para mí, esto es, la interpretación que de ella estoy forzado a hacer va variando en su curso, mientras y en tanto que la voy viviendo; nos referimos con eso no sólo al hecho evidente de la variación que van experimentando nuestras ideas acerca de las ‘cosas’ y de nosotros mismos en función de los años, de la experiencia de la vida, sino que, por decir así, de un momento a otro, nuestra existencia, su presencia e interpretación, pueden experimentar un cambio brusco. Un ejemplo, la quieta existencia del que está escribiendo estas líneas, subitáneamente, puede *serme* aterrada por un repentino

terremoto, tan frecuentes en esta bella comarca chilena. Otro ejemplo, no *me es* igual mi cuerpo cuando estoy besando a mi amada, que cuando estoy frente a un pelotón de fusilamiento. En resumen, las cosas que me rodean, y entre las cosas como una más, aunque la más cercana, mi cuerpo, son un vasto repertorio de señales, de presencias y ausencias *para mi vida*.

Decíamos que disponíamos de dos momentos comprensivos; veamos el 2). Esas 'ideas' o interpretaciones, sin las cuales no es concebible la existencia humana, nos las han señalado y las hemos aprendido; son conductas vitales que vienen de atrás, a veces de muy atrás, tan atrás que no se sabe muy bien cómo, cuándo y dónde surgieron y por eso suele decirse del origen que se pierde en la noche de los tiempos. No siempre y a lo largo de la historia humana los hombres han pensado lo mismo. La idea que sobre la consistencia del Universo tiene un futbolista no es igual que la pensada por un científico, por Heisenberg o Einstein, por ejemplo. El asunto, según Ortega, es que, debido a ciertas "peripecias", ciertas minorías de hombres griegos, allá por el año 480 a.d.C., pensaron, idearon, inventaron que la realidad última del mundo es el Ser. Pero, claro está, que para llegar a ese invento ya tenían que estar vivos y, por tanto, instalados en un sistema de "ideas y creencias" y que, por problemas planteados en sus vidas inventaron la interpretación Ser para habérselas con la realidad.

Por tanto, lo que últimamente hay no es Ser, como quiere Heidegger, sino vida humana, *realidad radical* que en ciertas fechas se interpretó a sí misma como Ser. Ser es una necesidad humana; el hombre *necesita* ser, porque siendo no acaba de ser del todo.

Como verá el lector, ahí hay un asunto como para preocuparse. "¿Quién tiene la razón?" habría que preguntarse, como en ciertos programas de televisión: ¿Heidegger cuando afirma que lo último que hay es el

Ser, y la vida humana es uno de sus modos, o bien Ortega cuando sostiene que lo últimamente real es la vida humana, siendo el Ser una interpretación que la vida humana dio de sí misma en ciertas fechas?

Pero las cosas aún pueden complicarse más; en efecto, oigamos lo que nos dice otro gran maestro del pensar actual, Xavier Zubiri. Sin entrar en mayores contrapuntos y en máxima concisión, así podríamos fijar lo que dice Zubiri: frente a nosotros, en el mundo, hay múltiples cosas reales: hierro, manzano, perro, sentimientos, intelecciones, pasiones, etc. Cada cosa está constituida por *un* conjunto de notas que la hacen ser lo que realmente la cosa sea y la cosa llega hasta donde alcancen sus notas, quedando así delimitada frente a las demás cosas. Pongamos un ejemplo del propio Zubiri: “¿qué es ser hierro? Ser hierro significa por un lado que la cosa tiene tales o cuales notas. Pero estas notas no son “ser hierro” sino “hierro” a secas; por tanto, nada que haga alusión al “ser””(11). Por tanto, lo que se viene denominando con la palabra *ser* no sería otra cosa que una “reafirmación” de lo real de suyo, una reactualización de lo real en sí mismo; la cosa ya de suyo real, *además* es; “realidad es lo que formalmente constituye eso que llamamos cosas” y *ser* es algo *ulterior* que a las cosas acontece.

Estará de acuerdo el lector con quien estas páginas escribe, que, como decíamos más arriba, es como para preocuparse por la tremenda polémica en torno al ser que se ha desatado, “polémica controlable” que fue una de las finalidades que Heidegger se propuso al escribir *Ser y Tiempo*.

§ 2. Otros aspectos de la polémica

A veces, gentes, aprendices de “filosofía” —si es que se puede llamar de esa manera a lo que aprenden y

se les enseña— a lo que se dedican es a “refutar”, palabra de mal son que anuncia alguna especie de electrocutamiento. Pero, en realidad, tales gentes no han entrado en la filosofía por la que, quizás, sea su única puerta: ‘amor’; amor a la verdad, al prójimo, a las cosas. En su lugar, son movidos por el ‘lado’ de creencia, de fijación de realidad: “Porque pensamiento, repito y repetiré sin cesar en estas páginas, es en postre y radical instancia un “estar *viendo* algo y de eso que se está viendo, *fijar* con la atención tal o cual parte”. Diremos, pues, que es pensar “fijarse en algo de lo que se ve””(12). En el fondo, son gentes posesas por el pecado de soberbia; en vez de reconocer humildemente la finitud humana, “que la vida es algo limitado por todos lados”, se van a lo contrario y tratan de imponer, a veces lo consiguen, lo que brota torcidamente del “anhelo humano”; con los matices y variantes del caso, siguen presos del subjetivismo moderno; a pesar de los pesares, aún no han traspuesto lo ‘moderno’ de la Edad Moderna: el hombre imponiéndoles a las cosas y a su prójimo su modo de pensar, sentir y querer; el hombre haciendo al hombre.

Este lado de la situación actual de la filosofía es sumamente peligroso, Heidegger diría “lo peligrosísimo”. Oigámosle: “Pero el peligro, esto es, el peligroso mismo Ser en la verdad de su esencia, está embozado y descompuesto. Esta descomposición (o dislocación) es lo más peligroso del peligro”(13). De la situación antecedente, a la fabricación de hombres en matrices o en “matrices sociales” no hay nada más que un paso. Con todo ello, se ha traspuesto ya la dimensión del pensar y en su hueco han ingresado otros poderes del hombre, o el hombre como poder; son las llamadas “grandes potencias” y las naciones y pueblos que no lo son todavía, tienen como aspiración alcanzar ese rango, el rango de *grande*; para lograrlo no hay que reparar en los medios que haya que emplear: destruc-

Ortega: "...una mañana de domingo, en un círculo de numerosos oyentes cruzamos con fuerza, pero con *bella* medida, nuestros más afilados aceros"(17). Una cosa es, decimos, afilar los aceros e irse al ataque cumpliendo las reglas del 'juego filosófico', y otra muy distinta aniquilar al enemigo, no permitirle que recorra su "serie dialéctica"(18).

Por cierto que este tema de la polémica, confrontación, refutación, aniquilación de los filósofos entre sí, nos preocupa fuertemente. Nuestra 'impresión' es que su tratamiento adecuado requeriría nada menos que entrar en algo así como una 'filosofía de la historia', que no es el asunto de nuestro escrito, ni, muchísimo menos, estamos preparados siquiera para plantearlo congruamente. Empero, podemos *preguntar*; el preguntar surge, ha dicho Ortega, cuando 'el' hombre necesita algo que no tiene y parte a buscarlo; o bien, como diría Heidegger(19): el pensar que intenta trasponer y traspasar el pensar representativo-técnico, propio de la Metafísica —desde Anaximandro hasta Nietzsche—, que re-corre los caminos trazados hasta ahora y *comienza*, comienza re-memorando, re-cordando el origen, lo arcaico; ese pensar, co-mentamos, busca, atraído y llevado por el afán de acercar lo lejano y para Ello(20) forma, dice preguntas; éstas, pues, irrumpen en el *paraje de tránsito*.

Preguntemos: ¿Es necesario que la historia camine polémicamente? ¿Tiene razón Heráclito, el Oscuro, cuando dice: "Combate es padre de todas las cosas y de todas también es rey; a unas las presentó como dioses, a otras como hombres; a unas las hizo esclavos, a otras libres"?(21). Si *surgimos de y habitamos en* la misma 'Tierra', estando sujetos y sometidos a las múltiples finitudes del vivir; si la naturaleza humana, como decía Aristóteles, "está esclavizada de muchas maneras", ¿no sería más sensato que todos los hombres de la Tierra nos diéramos la mano? ¿No son ya sufi-

ción en masa, genocidio de lo que se ponga por delante: peces, flora, fauna, aire, mar, Tierra. En consecuencia, se buscan, se *investigan* las más potentes *energías* destructoras, se las controla y almacena y se empieza a amenazar al hombre, perdido en el laberinto de su propio ser(14), “en el enigma en que cayó al existir”, en frase de Ortega. Habría que haber visto el salto que dio en su asiento el maestro Heidegger, un pensador ‘devoto’, cuando oyó decir al químico Stanley, Premio Nobel de 1947, “Está muy cerca la hora en que la vida, la entrada en ella y la salida de ella, esté en manos del químico”(15). En este afán desmedido del dominio técnico de la realidad y consiguiente control de todo lo que alienta bajo la faz del cielo y sobre la Tierra, lo que está en juego es el hombre mismo, se está en trance de “hacer saltar por los aires la subjetividad humana”(16).

En el fondo, lo que estaría en juego es el poder total sobre todas las fuerzas humanas y no-humanas; se está tratando de construir, de fabricar la verdad. Cuando un solo hombre, un Pentágono cualquiera, o un Comité cualquiera, o bien la “Gran Computadora”, haya conseguido que todos los hombres digan, opinen, deseen y, sobre todo, que todos los hombres de la Tierra tengan noche a noche el mismo sueño, entonces, la ‘verdad’ se habrá constituido; hasta ese momento habrá llegado el ‘tiempo del hombre’ y éste, quizás, inicie “el taciturno reingreso en la escala animal de que proviene”.

Permitásenos un aspecto más de este lado de la lucha entre pensadores, filósofos y filosofillos.

El tono polémico que suelen adoptar los filósofos al hacer sus respectivos sistemas filosóficos en confrontación con el de algún ‘colega’ —o contra todos, filósofos y no-filósofos—, puede extremarse violentamente, a veces, y llegar a perder las “buenas maneras”. Una cosa es lo que dice Heidegger respecto a su encuentro con

cientes las esclavitudes que traemos desde el vientre materno, como para que tengamos que amontonar aún más las limitaciones, producidas por desmesuras, afanes de poderío, sorderas y cegueras de unos con otros? ¿Cuándo se va a producir el giro del “hombre lobo para el hombre” en el de “el hombre hermano para el hombre”? Medite el lector en la frase de Ortega acerca de “la historia como memorable lucha contra el olvido y la muerte”(22).

Por otro lado, si, como parece evidente, todo hombre se encuentra *ya* existiendo en un sistema de interpretaciones tradicionales sobre el llamado mundo y sobre sí mismo; si, en sentido amplio, el hombre se encuentra instalado siempre en un sistema de ‘ideas’ y si éstas ‘bajan’ y gobiernan el comportamiento y, a veces, bajan hasta los puños(23). Ahora bien, si desde ciertas fechas —con máxima aproximación, año 480 a.d.C.— los hombres están intentando vivir de ideas filosóficas, ¿no sería cosa de que los filósofos cuidasen el mutuo, deferente y acordante trato de unos con otros? ¿No deberían empezar los filósofos por dar el ejemplo de ‘darse la mano’?

Cuenta Ortega que relata Simmel cómo en una ciudad alemana una noche después de un banquete un grupo de amigos resolvió fundar la “sociedad del plato roto”. Para ello rompieron un plato y los trozos se los repartieron entre todos y cada uno de ellos, con el compromiso de que al morir cada uno entregaría su trozo a alguno de los vivos; de esa manera, al final, el último viviente habría logrado recomponer el plato roto inicial. Este ejemplo nos ayudaría para entender al hombre. También la humanidad, seccionada en trozos, tendría por Destino ir “reabsorbiendo” la circunstancia, juntando y componiendo el rompecabezas inicial(24).

Permítame el lector que traiga a colación sendas citas de dos maestros en humanidades. Heidegger di-

ce: "Ocuparse de una "cosa" o de una persona en su esencia significa: amarla, quererla. Este querer, que también es poder, significa más originariamente pensado: obsequiar la esencia"(25). Y Ortega dice en su excelente primer libro, de 1914: "Preguntémonos por el sentido de las cosas —o lo que es lo mismo, hagamos de cada una el centro virtual del mundo.

"Pero ¿no es esto lo que hace el amor? Decir de un objeto que lo amamos y decir que es para nosotros centro del universo, lugar donde se anudan los hilos todos cuya trama es nuestra vida, nuestro mundo, ¿no son expresiones equivalentes? ¡Ah! Sin duda, sin duda. La doctrina es vieja y venerable: Platón ve en el "eros" un ímpetu que lleva a enlazar las cosas entre sí; es —dice— una fuerza unitiva y es la pasión de la síntesis. Por eso, en su opinión, la filosofía, que busca el sentido de las cosas, va inducida por el "eros". La meditación es ejercicio erótico. El concepto, rito amoroso"(26).

De la situación filosófica del hombre no se ha engendrado únicamente ese pensar polémico. Paralelo a él —quizás, ese mismo pensar enfrentador sea también fruto del amor— ha bien nacido un pensar *prómos*, devoto; pensar que pastorea el rebaño de las "mudas cosas", que vigila, vela y desvela por el resguardo de la verdad-mundo. Oigamos a Heidegger, que repite los versos de Hölderlin, el poeta:

"Pero donde hay peligro, crece
también lo salvador".

y añade: "¿A qué se llama 'salvar'? Significa: soltar, liberar, libertar, cuidar, albergar, tomar en custodia, resguardar"(27).

CAPITULO II

EL OLVIDO DEL SER Y SU 'SUPERACION'

§ 1. *Algunos caracteres del pensar heideggeriano*

Justo es iniciar la marcha a través del difícil y largo camino-pensar de Heidegger, partiendo de la ignorancia. Dónde nos conducirá y qué tramos podremos recorrer no son asuntos que quepa determinar al comienzo. Trataremos de dejarnos guiar por "las cosas mismas", esto es, en este caso, por los textos y contextos de Heidegger, a los que trataremos de permitir que nos hablen.

Si trabajamos para que nuestra ignorancia sea advertida y alerta, es preciso señalar entonces que no sabemos lo que designamos con el término "caracteres", que figura más arriba, rotulando este párrafo. De hecho, es un término empleado con cierta frecuencia en *Ser y Tiempo*, en expresiones tales como *Charakter des Seins* —carácter del ser— y, por lo que a mi conocimiento se hace, no recuerdo que en ninguna parte de tal obra se nos diga qué es eso de "carácter del Ser"; ese término, junto con el de "estructura", ambos de gran importancia, aunque éste mucho más que aquél, ya que Heidegger en la obra citada se pasa trabajando, poniendo de manifiesto —heraustellen— "estructuras" (por ejemplo, de la *Existenz*) (28). Aunque filológicamente sea un error, hagamos el juego de 'poner en

conexión' el término "carácter" con *cara*, *faz*; así, los caracteres del pensar serían las *caras* que el pensar de Heidegger nos va a ir poniendo, mostrando, a lo largo de nuestra *experiencia* por sus senderos. Asimismo, conexionemos el término también con el griego *kháris*, *gracia*; en este caso, los caracteres del pensar serían el darnos y hacernos gracia y merced en el tránsito, en el itinerario de nuestra 'mente'.

Pues bien, aunque en algún lugar de este escrito se verá con detalle el significado de la retención para su publicación de la III Sección de *Ser y Tiempo*, en el giro de palabras de ese título hacia *Tiempo y Ser*, ahora vamos a otro asunto, del que nos alejaríamos si entrásemos en su estudio. El hecho es que en el lugar de la *Carta sobre el Humanismo* donde Heidegger explica por qué retuvo en su publicación la citada tercera sección, y después de afirmar que el pensar intentado en *Ser y Tiempo* alcanza en *De la esencia de la verdad*(29) "el paraje de la dimensión, desde la cual fue experimentado *Ser y Tiempo*", añade el siguiente texto, que nos da el apoyo necesario para nuestra iniciación: "y, por cierto, experimentado desde la *experiencia fundamental* del olvido del Ser"(30).

Tratemos de ir penetrando y perfilando los caracteres del pensar heideggeriano. Ahí, en el texto citado, tenemos un punto de partida, desde el cual iniciar la tarea —¡ojalá que pudiéramos decir al estilo de nuestro pensador, "temática y expresa"!—. Partamos de afirmaciones obvias: a) Heidegger es un pensador; durante su vida, por fortuna rica en años de tiempo, no se ha dedicado a otra cosa que a 'vivificar' ese extraño oficio de pensar. b) Es claro que cualquier pensador, aunque "sólo piense algunos y determinados pensamientos" a lo largo de toda su vida, no obstante, aunque sean algunos, pocos pensamientos, ya desde su *situación de pensador* sobre la Tierra, ha tomado en su *totalidad* a lo real, a las llamadas 'cosas'(31). c) El asunto de

Heidegger, lo que desde su mocedad(32) se propuso traer a la presencia a *Ello* debida, es lo que, con una palabra de significación embotada y roma, se viene pronunciando *ser, esse*, en latín; *eínai* en griego. Añadamos algo más: el asunto —*Sachverhalt*— de Heidegger es el del enlace (relación, referencia, lazo, juntura, trama) entre el *Ser* y el *pensar* y el *lenguaje*.

Ahora bien, acabamos de oír en la cita de más arriba que la “experiencia fundamental” al respecto es la del “olvido del ser”(33). De ahí que no sea extraño que el pensar de Heidegger se haya convertido en un pensar que recuerda: pensar es recordar, *rememorar, evocar* —*Andenken*(34).

Aunque sean aspectos que más adelante requerirán tratamiento minucioso, presentémoslos ahora en síntesis o conexión: a) En un primer parecer, el recuerdo es siempre de algo pasado; es volver a pasar por el corazón (*cor*) algo que ya estuvo en él; por tanto el recordar tiene que ver con el pasado. b) Pero la manera habitual de entender el pasado es como algo que ya pasó, que traspuso el ámbito de la historia, que feneció definitivamente; ¿cómo comprender, entonces, ese volver a hacerlo presente en el recuerdo del corazón? Hay que establecer la distinción, que abunda en importancia en la obra de Heidegger, entre lo *pasado* y lo *sido*; éste no sólo no ha pasado, sino que, por el contrario, mantiene viva a la historia. Heidegger cita la siguiente frase de Hegel: *Wesen ist was gewesen ist* —esencia, ser, es lo sido—; añadamos sólo una pertinente cita de Heidegger: “la historia, entendida como acontecer, es el íntimo obrar y padecer que lo sido asume —determinado por el futuro y a través del *presente*”(35). c) Hablando de Anaximandro, el primer filósofo cuyo texto ha llegado hasta nosotros, nos dice Heidegger que lo primero del alba de la mañana del pensar, lo arcaico, se reúne y junta en lo postrero, en lo último; esta juntura de alba y atardecer es compren-

dida desde el Ser mismo y es lo que denomina “escatología del Ser”, con lo cual hay que entender que toda la historia del ser hasta ahora sida, se concentra y retira a fin de abrir un nuevo destino del Ser”: “Pensemos en la Escatología del Ser, entonces tenemos nosotros que esperar un día lo de antaño del alba en lo de antaño de lo venidero, y, desde ahí, aprender hoy a meditar lo de antaño”(36). d) Lo acabado de decir nos introduce en otro ámbito y dimensión del tiempo que las habituales: el tiempo de la historia del Ser y de las destinaciones o lucimientos de éste. En esta dimensión, los éxtasis temporales —presente, pasado y futuro— logran su sentido originario; no sucesión lineal de horas: lo todavía no presente (futuro), ahora actual (presente) y ya no presente (pasado), sino su carácter circular, anular(37); sólo desde el fin puede determinarse lo que fue su comienzo, como, recíprocamente, sólo se es comienzo para un fin. Como dice Hölderlin, el poeta, aplicado al hombre: “Lo que empezaste / eso acabarás siendo”.

Por otro lado(38), ¿qué es lo que hay que recordar? ¿A qué tenemos que *abrir* nuevamente nuestro corazón? ¿Qué tenemos que ir a buscar al pasado? “Lo que heredaste de tus antepasados, reconquistalo para poseerlo”, decía Goethe(39).

A nivel de *Ser y Tiempo* se trata de “volver a plantear la pregunta por el ser”. ¿Es el Ser “un humo y un vapor”, “el último residuo dejado por la realidad al evaporarse”, “el más persistente de todos los errores”?, como quería Nietzsche; ¿o algo en lo que el Occidente tiene jugado su destino?, como quiere Heidegger(40). Con la pregunta “¿por qué hay ente (algo) y no más bien nada?” termina Heidegger su escrito *¿Qué es Metafísica?* La misma pregunta, se plantea Leibniz en sus *Principes de la nature et de la grace*: “*Pourquoi il y a plutot quelque chose que rien?*” —¿por qué hay más bien alguna cosa que nada?—, siendo así,

continúa Leibniz, que la nada es más fácil que ser. Vaya una larga cita para abrir nuestro ánimo: “Más allá, al otro lado de la calle, está el edificio del Instituto Superior. Algo que es. Desde fuera podemos registrar todos los lados del edificio; en su interior, podemos recorrerlo desde el sótano hasta la azotea y consignar todo lo que allí se presenta: pasillos, escaleras, aulas y muebles. En todas partes encontramos el ente, inclusive en una ordenación muy precisa. Pero ¿dónde está el ser de este Instituto? ...

”Una pesada tormenta que se cierne en la montaña “es” ... ¿En qué consiste su ser?

”Una lejana marcha de nubes, bajo un gran cielo ... Tal cosa “es”. ¿En qué consiste su ser? ¿Cuándo y a quién se le manifiesta? ¿Al viajero, que goza del paisaje, o al labrador, que a partir de éste y en éste crea su trabajo diario, o al meteorólogo, que debe dar el boletín con el pronóstico del tiempo? ¿Quién de ellos capta el ser? ...

”Un portal de una antigua iglesia románica es ente. ¿Cómo y a quién se le revela el ser? ¿Al conocedor del arte, que en una excursión la examina y fotografía, o al abad, que en las fiestas sale en procesión con los monjes a través del portal, o a los niños, que en los días de verano juegan bajo su sombra? ¿Qué pasa con el ser de este ente? ...

”Aquella pintura de Van Gogh: un par de recios zuecos, y fuera de eso, nada. La imagen no representa, en verdad, nada. Sin embargo, lo que allí *es* surge en seguida, como si uno mismo, en la avanzada tarde otoñal, llegara cansado a la casa, desde el campo, con el azadón en la mano, para instalarse junto a la llama de las últimas patatas que están en el fuego. ¿Qué es aquí lo que es? ¿La tela? ¿Los trazos del pincel? ¿Las manchas de color?

”¿Qué es, en todo lo que acabamos de mencionar el ser del ente?” (41).

Decíamos más arriba, citando a Heidegger, que a nivel de *Ser y Tiempo*, se trataba de “volver a plantear la pregunta por el sentido del Ser” —sentido *del* Ser o sentido de Ser—. Nótese que se trata de volver a plantear, replantear, lo que supone que la pregunta por el Ser ya fue hecha en la historia del pensar. Efectivamente, Aristóteles la formula en un texto digno de feliz recordación: *kai dê kai tò pálai te kai nyn kai aei tze-toúmenon kai aei aporoúmenon, tí tò ón; (metafísica. Z 1, 1028 b 2 sqq.)* “Pues desde antaño y ahora y para siempre, lo buscado y siempre sin salida, ¿qué lo ente? ...”.

Con la cita de ese texto concluye la obra de Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik* (42).

Lo que sigue es un tanto ‘chocante’. El texto vuelve a ser citado por Ortega (43), quien da la siguiente traducción: “De aquí que lo antes y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido problemático: ¿Cuál algo es ente?, se precise en la pregunta: ¿Cuál algo es sustancia?”. El texto y traducción del texto de Aristóteles van precedidos de estas palabras del pensador de El Escorial: “Sorprende un poco que se haya querido corroborar la idea exorbitante de que el Hombre es pregunta por el ser, citando las famosas palabras de Aristóteles”... Y en nota al pie de página agrega Ortega estas duras palabras: “Evito comentar el caso de que, al citar la frase, se suprima el último miembro, que es justamente el que concreta su sentido. Se trata, lisa y llanamente, de una puerilidad reveladora del “señoritismo filosófico reinante”. Duras palabras de quien también ha escrito las siguientes, dirigidas al mismo pensador: “. . . a pesar de que admiro su indiscutible genialidad que reclama considerarle como uno de los más grandes filósofos que ha habido, y que, por fortuna, aún está ahí, en la plenitud de su vida y su tono” (44). Pero es el caso que el texto de marras vuelve a aparecer en la obra de Heidegger, en *Was*

ist das —die Philosophie? (45), y en este caso sin suprimir el “último miembro”: toutó esti tis e ousía; “¿Cuál algo es sustancia?” (en traducción de Ortega); “Esto (a saber, *tí tò ón*) significa: ¿qué es la entidad de lo ente?” —*Seiendheit des Seiendes*, entidad de lo ente (en traducción de Heidegger). Curioso episodio de Ortega versus Heidegger, que esperamos poder aclarar más adelante, con otros muchos ‘duelos’ de estos dos pensadores.

Pero esa pregunta por lo ente, que, según Ortega, interpretando a Aristóteles era “ya tradicional en su tiempo”, se encuentra también en Platón, en un texto citado por Heidegger (46), en el que se recoge el *ón* desde antaño, aludiendo a esa misma tradición de que habla Ortega. Dice Platón: “. . . *délon gâr os ymeís mèn taúta (tí pote boúlesthe semáinein opótan ón phthénguesthe) pálai guignóskete, emeís dè prò toú mèn oómetha, nyn d’eporékamen . . .* (Sofista 244 a): “Pues evidentemente estáis familiarizados desde hace mucho tiempo, con lo que mentáis cuando usáis la expresión ‘ente’; sin embargo, nosotros, antes creíamos comprenderlo, pero ahora hemos caído en aporía” (47).

Se ve, pues, que también en Platón está ya planteado el “problema del Ser”; aunque no esté expresamente formulada la pregunta, como en Aristóteles, es claro en el texto que “nosotros” (Platón) ya no sabemos (a diferencia de “aquéllos”(?)) a quienes se dirige su texto, que están “familiarizados” con el significado de “ser”) lo que señala lo *ón*; es decir, no somos capaces de ‘interpretar’ (*hermeneúein*) los signos (*semáinein*) que nos ofrece el Ser (*ón*).

Con Platón, a juicio de Heidegger, comenzaría la consumación y, por tanto, acabamiento de la filosofía occidental. Esto es, con Platón, y no antes, habría comenzado la búsqueda del Ser, al alejarse éste *misteriosamente* del hombre; en Platón irrumpe el abismo (*gorismós*), el distanciamiento entre el Ser y el

ser-del-hombre; un abismo, una sima, se ha roto el 'puente' del tránsito(48).

Pero es el caso que, desde su nacimiento, hasta el 'tiempo de Platón', han transcurrido dos siglos de camino e instalación filosóficos. Esto quiere decir que los filósofos anteriores a Platón 'vivían' en *consonancia* con el Ser; en la 'luz del Ser' se lucía el pensar de Anaximandro, Parménides y Heráclito; en la 'voz del Ser' *cantaba* el poeta-pensador sus decires reunidores, cosechadores y abridores de Mundo; mediante ellos, un nuevo rostro advenía a las cosas; cada cosa y todas juntas esplendían en la belleza de lo propio; unos determinados hombres, "corazones de vanguardia", "minorías alerta", en frase de Ortega, habían sido puestos en el servicio del Ser, acogidos y recogidos en la admiración de que las cosas sean y de que sean *como* son.

Para Heidegger, de nuevo movido, como los pensadores del Alba de la Mañana del Pensar, por el Ser Mismo, no se trata sólo de reiterar, en el sentido de repetir la pregunta por el sentido del Ser, sino de "... encontrar caminos en los cuales el pensar pueda corresponder a lo digno-de-ser-pensado, en lugar de, embrujados por el pensar calculador, pasar de largo ante lo digno-de-ser-pensado.

"Esta es la pregunta. Es la pregunta mundial del pensar. En su respuesta se decide lo que deviene de la Tierra y lo que acontece al ser-ahí del hombre sobre la Tierra"(49). Nada menos que el destino de la Tierra —y el del hombre en ella— es lo que se juega en el 'simple' preguntar la pregunta del mundo.

No se trata de repetir la pregunta porque se haya puesto de moda en cursos y seminarios y sea 'elegante' cuestionarlo todo, ya que todo se ha vuelto problemático; no se trata de preguntar por preguntar —*nur so hinfragen*—, como se podría ir a tomar el sol a la playa; se trata de ganar, con la pregunta, la fuerza

necesaria para saltar por sobre todo lo atesorado por el hombre occidental hasta ahora, abandonando la *ratio* calculadora de los que juegan a ganar, de los comerciantes: “Si pensamos en eso y permanecemos en tal pensar, entonces notamos que hemos saltado del ámbito del pensar sido hasta ahora y que estamos en salto”(50).

A nivel de *Ser y Tiempo*, decíamos, se trataba de ‘volver’ a plantear la pregunta que interroga por el *sentido* del ser; este preguntar es un volver, un retornar hacia las fuentes originarias del pensar, a los pensadores originarios que, con grandes esfuerzos, ganaron las categorías ontológicas desde entonces dominantes en Occidente; ese preguntar mantuvo en vilo el pensar de Platón y Aristóteles, para enmudecer desde entonces “*en cuanto pregunta temática de una efectiva y real investigación*”. Con la pregunta, pues, Heidegger intenta abrir un camino que reconduzca al pensar a lo originario, a la ‘fuente’, al “elemento”: el Ser.

Ahora bien, si “el Occidente y Europa, y sólo ellos, son en su más íntima marcha histórica “filosóficos”” (51), y si, por otro lado, esta historia ha consistido en un creciente alejarse de lo originario, en un paulatino encubrimiento de lo inicial —*anfänglich*—, en su tarea Heidegger tiene que atravesar las “capas encubridoras”: esto es lo que en el párrafo 6 de *Ser y Tiempo* se denomina “Destrucción de la historia de la Ontología” y que tanto chocó a Ortega, quien nuevamente reaccionó airadamente, si con razón o sin ella no es el momento de determinarlo, frente a la pretensión heideggeriana: “Es inconcebible que en un libro titulado *Ser y Tiempo*, donde se pretende “destruir la historia de la Filosofía”; en un libro, pues, compuesto por un tonso y furioso Sansón, no se encuentre la menor claridad sobre lo que significa “Ser”, ...”(52).

Aunque más adelante las veamos con más precisión y detalle, conviene ahora dar sucintamente las

‘razones’ que llevaron a Heidegger a la susodicha “destrucción” de la historia de la ontología, que si bien no es una *‘gigantomakía perì tês ousías’* —labor de gigantes sobre la sustancia— sí que es una labor descomunal. Así podríamos formular las tales razones: No hay una esencia del hombre, determinada de una vez para todas, esencia análoga a las demás criaturas del Universo, que al existir tienen que moverse ineluctablemente dentro de los límites prescritos por la esencia respectiva. Por el contrario, “la ‘esencia’ del hombre está —*liegt*— en su existencia” (53), el hombre es *según* exista; el hombre es de “condición ondulante y diversa”; piense el lector en las múltiples formas, sidas y actuales, de ser hombre; el hombre es una esencia libre o abierta.

Ahora bien, al existir, el hombre se encuentra existiendo en el seno —o en la superficie— de un pueblo, de la llamada ‘sociedad’; ésta consiste en un vasto repertorio de ideas y normas de conducta; la vida del hombre que siempre se vive hacia adelante, viene de atrás, a veces, de muy atrás; el hombre, que es siempre alguien que está *yendo hacia* el encuentro de sí mismo, es, *al mismo tiempo*, alguien que *ya* tiene un pasado, que viene de su pasado. Es decir, el hombre está hecho y constituido por su tradición, en la cual se encuentra existiendo.

Necesitamos aludir a otro aspecto: el hombre es la única criatura que existiendo le va su ser, se juega su ser, tiene abierto su ser, esto es, comprende su ser. El hombre no tiene más remedio, quiera o no, que existir su existencia como *suya*; la vida humana es en cada caso la mía, dice Ortega; *Dasein es je meines* —ser ahí es en cada caso mío—, dice Heidegger.

Juntemos los aspectos reseñados: a) esencia abierta del hombre; b) estar hecho de pasado, criatura tradicional; c) comprensor de *su* ser (y del Ser). Se ve que el hombre viene condicionado por la com-

preensión tradicional de ser hombre en la que se mueve, comprensión tradicional que “abre y regula las posibilidades de su ser”. Pero que, a juicio de Heidegger (54), ha velado, encubierto y tapado *lo propio* del hombre, su elevado destino: ser “el pastor del Ser”. De ahí que, abrir de nuevo al hombre hacia sus más propias posibilidades, ensimismarle, como diría Ortega, requiera romper las capas encubridoras y se haga necesaria la “destrucción de la historia de la Ontología”, que, como es claro, tiene miras positivas y apropiatorias: acercar al hombre al Ser y hacia sí mismo; entre el Hombre y el hombre se ha interpuesto de manera necesaria el Mundo; ahora, es la hora venida de recuperarnos del “perdimiento en lo extranjero”; sin abandonar el mundo —no se puede vivir fuera de él— volvernos hacia nosotros mismos, como quería San Agustín: “*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore hominis habitat veritas* —no quieras salir de ti mismo, vuelve a ti, en el interior del hombre habita la verdad—; “es posible un estadio superior de la Humanidad”, rugía Nietzsche.

Es claro que la susodicha “destrucción” no es tarea que pueda hacerse de un plumazo, de un rato para otro; no es mediante un decreto como puede abrirse la historia y esclarecer los entenebrecimientos. El largo camino de nueva apertura del hombre al Ser, elegido por Heidegger, es el relacionado con el Tiempo, ya que éste es “el horizonte de toda posible comprensión del Ser”. En el cumplimiento de su tarea, Heidegger ha cumplido largas y diversas etapas; a nivel de *Ser y Tiempo* y “Conforme a la tendencia positiva de la destrucción, había que preguntar primeramente de si dónde y hasta dónde, en el curso de la historia de la ontología en general, ha sido y podido ser unido el tema de la exégesis del ser con el tema del fenómeno del tiempo, y si han sido y podido ser

trabajados a fondo los problemas de la temporalidad cuyo planteamiento es necesario a tal unión”(55).

La tarea proyectada la iba a cumplir Heidegger en las tres siguientes etapas, que citamos según sus propias denominaciones, recogiénolas del índice de la obra:

“1. La doctrina de *Kant* del esquematismo y del tiempo como anticipación del descubrimiento de los problemas de la temporalidad.

2. El fundamento ontológico del “*cogito sum*” de Descartes y la supervivencia de la ontología medieval en los problemas de la “*res cogitans*”.

3. El tratado de *Aristóteles* sobre el tiempo como fuente para discriminar la base fenoménica y los límites de la ontología antigua”(56).

Estas tres secciones, junto con la tercera sección de la primera parte, titulada *Tiempo y Ser*, son las que Heidegger retuvo para su publicación, ya veremos por qué razones; retención que ha llevado a algunos intérpretes de Heidegger a afirmar que el pensador germánico se había metido en un callejón sin salida(57), aunque es un hecho que la tarea que se propuso, Heidegger la ha cumplido, no sé si total o parcialmente, pero sí abridoramente(58).

Recojamos en breves frases lo dicho hasta ahora: abríamos paso en el largo camino-pensar de Heidegger, partiendo de la “experiencia fundamental del olvido del Ser”; a partir de ahí el pensar de Heidegger tenía que con-vertirse en un pensar que se recupera de tal olvido, que se sana del abandono, es decir, un pensar que recuerda (*Andenken*). *Ser y Tiempo* trata de volver a plantear la pregunta por el sentido del ser. Si se trata de volver, quiérese decir que la pregunta fue ya planteada en la historia del pensar; efectivamente Aristóteles y Platón establecieron la pregunta y fueron

movidos por ella. Pero si “el preguntar es un buscar”, cuya dirección le viene desde lo preguntado, esto hace suponer que, de la manera que fuese, lo buscado —el Ser— tenía ya que haber sido encontrado; quien busca una cuenta de vidrio rojo en un montón de cuentas de vidrio negras, tiene ya que tener, de alguna manera, la cuenta de vidrio roja; de otra manera, ni siquiera podría buscarla(59). Lo anterior nos lleva a admitir en el Ser, en lo buscado, algo así como dos caras, íntimamente conexas, una en la que se muestra y otra —quizás la misma— en la que se oculta y retira(60).

Ahora bien, si Platón y Aristóteles frente al ser están en aporía, es decir, si para ellos el Ser ya empieza a ser el “eco de una tormenta pasada”, quiérese decir que *antes* de ellos el Ser tuvo que mostrar su cara de presencia. *Antes* de Platón y Aristóteles debió haber pensadores que “vivieron” en consonancia con el Ser, en homología con el *Lógos*: *Tò gàr autò noeîn estín te kai eínai*: pues es lo mismo pensar y ser —dice Parménides(61); *ouk emoù allà toú Lógou akoúsantas homologeîn sofón estín*: *Hèn Pánta* = si habéis escuchado no a mí, sino al *Lógos*, lo que es igual al *Lógos*, lo sabio: Uno Todo”(62)—, dice Heráclito.

Al parecer, los grandes pensadores —¿cómo se mide la grandeza de un pensador?— Platón y Aristóteles *ya no saben a qué se juega* con eso del ser; recuérdese que Aristóteles va a denominar al saber del ser *zetouménē epistéme* = saber buscado; se busca al ser y al saber a él correspondiente. Pero buscar algo puede significar dos cosas bastante diferentes: una, que se le busca porque no se le ha encontrado todavía —es el caso de lo que Heidegger busca en torno a lo Mismo, el Ser—; otra, que se le busca porque se le ha perdido. A juicio de Heidegger, este último es precisamente el caso de Platón y de Aristóteles. En consecuencia, el replanteo de la pregunta por el Ser tiende a llevar a

los dos pensadores citados a su origen, a los orígenes; porque con el volver a plantear la pregunta por el ser no está en juego únicamente la mera reiteración, sino la fundación o fundamentación, la vuelta a lo de antaño, al alba de la mañana del pensar, lo arcaico —de *arché*, principio. Históricamente, la época a la que tenemos que retornar es conocida con el nombre de “presocráticos” (63), “los pensadores del alba de la mañana del pensar”, como los llama bellamente Heidegger.

Conocida es la peripecia histórica que originó el nombre “Metafísica”; repitamos una vez más tal historia, a fin de añadir una claridad sobre la pretensión de Heidegger, tendiente a “regresar al fundamento de la Metafísica”. Andrónico de Rodas, sucesor de Aristóteles en la dirección del *Peripatos*, ordena los escritos de Aristóteles, tal como han llegado hasta nosotros; al cumplir tal tarea se encuentra con unos ‘manuscritos’ —en general ‘apuntes’ de clase, tomados por sus discípulos— a los que no sabe dónde situar; los colocó después de los escritos atinentes a la física; de ahí les viene el nombre: escritos que están después, o más allá, de los físicos —*tà metà tà Phisiká*. Pues bien, a juicio de Heidegger desde sus comienzos mismos, el pensar occidental ha estado desviado de su origen, “fuera de su elemento”; la capacidad de pensar se ha medido por análoga medida a la que midiera la capacidad de un pez por su resistencia y capacidad de vivir en lo seco. Todo el pensar occidental, desde Platón, ha sido Metafísica: ha pensado los entes, pero no el ser de los entes y, sobre todo, no ha pensado al Ser Mismo; de ahí que haya que ir *más allá* —*metá*— de Nietzsche, de Hegel, de Kant, de Descartes, de Aristóteles, de Platón (64). Todo el pensar occidental ha sido *Metafísica* y hay que trasponer el ámbito de los entes hacia el Ser; hay que ir *más allá* de la Metafísica misma, aunque, en el fondo, esté *más allá*, en la unidad del

tiempo originario, sea un *más* acá que abre el mundo venidero, que *prepara la casa del Ser y espera su advenimiento*. Hacia lo originario, pues; hacia el acogimiento de la luz del alba de los pensadores mañaneros sería, en primera navegación, la meta del camino-pensar de Heidegger. Fueron los pensadores 'iniciales' quienes acogieron la voz del Ser —*Stimme des Seins*— y le correspondieron; vivieron en consonancia con el Ser. De ahí que, para Heidegger, "el pensar es este *corresponder inicial*, propiamente realizado"(65).

Meditemos un poco en la situación en que se encontró Heidegger al iniciar su quehacer pensante.

Por un lado se encuentra *en* la "experiencia fundamental del olvido del Ser". Pero cuando Heidegger se encuentra *con* esa experiencia, la llamada 'Filosofía' hacía ya 27 siglos que había comenzado su problemática existencia histórica. Por tradición se admitía que la Metafísica, o filosofía primera, tenía por objeto (hablando en lenguaje impensado) al ser, lo ente en cuanto ente, etc. ¿Cómo explicarse, entonces, ese fundamental echar de menos al ser, esa experiencia del olvido del Ser? La respuesta de Heidegger es: la Filosofía sida hasta ahora ha confundido las 'cosas'; en realidad, no se ha ocupado del ser, ni preocupado por él: la Metafísica ha tratado sobre los entes, no acerca del Ser(66); y eso ha acontecido "desde Anaximandro hasta Nietzsche".

Por otro lado, el propio Heidegger se encuentra instalado en esa tradición de olvido pertinaz. La diferencia en Heidegger, frente a los filósofos sidos, es que él del olvido tiene experiencia; es decir, Heidegger recuerda que *se* ha olvidado(67).

A partir de la situación descrita, Heidegger se va a convertir en el buscador del Ser; va a tratar de abrir un camino que lleve hacia el Ser y para ello no tiene otro medio a través del cual ir que ese supuesto saber

del ente que se viene llamando Metafísica u Ontología —*lógos del ón* = saber del ente.

Pues bien, el paso siguiente a dar es ir atravesando las capas encubridoras, seguir el rastro del perdimiento, rastrear la huella hasta donde sea necesario; ir descorriendo los velos que los pensadores tradicionales han puesto al Ser (o que el Ser ha puesto a los pensadores tradicionales), hasta llegar al *lugar del olvido del Ser*. En la historia de Occidente, que en su “más íntima marcha es filosófica”, ha habido un tiempo, los grandes tiempos del alba del pensar, en que el Ser se destinó, se donó a los pensadores mañaneros: Heráclito y Parménides. Hasta ahí, hasta el *tiempo inicial* hay que caminar en el ir a buscar al Ser. En la presencia destinada del Ser *vivieron* los pensadores iniciales. Acogiendo, correspondiendo a la presencia del Ser, vivieron Heráclito y Parménides. Una prueba de ello, el empleo de la misma palabra *Lógos* para nombrar al Ser y al Habla.

Heidegger invierte, pues, la manera usual de considerar la Historia de la Filosofía. En general, sin entrar en mayores detalles y precisiones que no son del momento, podríase señalar, con Heidegger, que la manera como ha sido considerada la historia del pensamiento viene determinada por Hegel, “el primero que se enfrenta, pensando, con la historia del pensar occidental”. De Hegel ha derivado el considerar a los primeros pensadores como una “especie de primitivos”. Analizando la manera paratáctica(68) como está escrito el *Poema* de Parménides, llega Heidegger a decir que esa manera de escribir es semejante a cuando un niño dice, de un perro que pasa por su lado: “guau, malo, morder”; ésa es también la manera como hablan los llamados primitivos. Tales consideraciones apoyarían el juicio, habitual e impensado, acerca de los pensadores del “alba del pensar”. Por el contrario, los comienzos de lo grandioso, de la Filosofía, “sólo puede

comenzar en grande. Su comienzo es, incluso, lo más grande”(69).

Al parecer, esta grandeza del comienzo habría llegado hasta Sócrates, de quien Heidegger dice: “Sócrates, durante su vida y hasta su muerte no hizo otra cosa que ponerse y mantenerse al viento de ese rastro. Por eso es el más puro pensador de Occidente. Por eso no escribió nada. Pues quien comienza a escribir desde el pensar, tiene que igualarse inevitablemente a esos hombres que ante un viento demasiado fuerte corren a refugiarse. Permanece el misterio de una historia aún escondida: que todos los pensadores de Occidente, después de Sócrates, sin perjuicio de su grandeza, han tenido que ser tales “refugiados””(70). En cuanto a Platón y Aristóteles, habitualmente considerados como los pensadores griegos “maestros” del pensar occidental posterior, con ellos, a juicio de Heidegger, se cumpliría la consumación (*Vollendung*)(71) del pensar griego originario.

Hagamos una reflexión sobre la Historia. Entre otras maneras de considerar la historia del hombre, caben éstas dos: *Primera*. Un entender la historia como *acontecer* de menor a mayor, por decirlo así; es ésta una Historia que tiene edades, de la Antigua a la Contemporánea; y con su Prehistoria y Protohistoria, etc. A lo largo de esa larga Historia el hombre se habría ido haciendo, se entiende, hombre, cada vez más y mejor hombre. De alguna manera, la historia siempre habría progresado y, aunque esta idea de “Progreso” sea indiscutible, lo que ya no parece tan evidente es que ese progreso de una Edad a otra, implique que la última Edad, la Contemporánea o Atómica, por ejemplo, sea mejor que la anterior, la Moderna. Lo que es discutible es que *siempre* se progrese hacia lo mejor(72). En todo caso, en esta manera de ver la historia, siempre quedaría que un tiempo es mejor que el anterior.

Segunda. Frente a la concepción histórica anterior, Heidegger piensa que los griegos constituyeron la grandeza de los tiempos de Occidente; en ellos aconteció lo que suele llamarse “milagro griego”. En frase de Heidegger: “El destinarse el Ser a los pensadores mañaneros”. Ese Destino o donación del Ser es el comienzo “grandioso”, del cual vivimos todavía. Tal comienzo grandioso del pensar se consume, llega a su cima y se acaba en Platón y Aristóteles. La posterior historia de la filosofía o Metafísica ha sido la historia del error. Los rayos luminosos que atravesaban los dichos de Parménides han ido paulatinamente oscureciéndose, hasta llegar en nuestro tiempo a la medianoche(73).

En la primera concepción de la historia se iría de potencias hacia actualizaciones, mientras que en la de Heidegger habría, más bien, un tránsito de la presencia sostenedora hacia la ausencia que pierde.

En relación con el *olvido del ser*, aún nos quedan por escrutar dos aspectos, lo que hacemos acto seguido.

§ 2. *Entes, ser y olvido del ser*

A juicio de Heidegger, el hombre *es* habitando en la cercanía del Ser; el hombre *es usado* por el Ser para su advenir a Mundo; el hombre *es* la esencia abierta en la que el Ser se presencia y se vela.

Ahora bien, en este estar entremetido en el Ser por parte del hombre, no es éste quien manda; Heidegger está muy lejos del subjetivismo moderno; por el contrario, como dijimos, es el Ser quien *usa* (*braucht*) al hombre; éste pertenece, obedece y oye al Ser. Esto quiere decir que “el olvido del Ser” no se debe sólo ni principalmente al hombre. Que el hombre haya olvidado al Ser no se ha debido a una omisión del

pensar humano que fácilmente o difícilmente pudiera remediarse. El olvido pertenece al ser mismo; es lo que Heidegger llama *epokhé* del ser, el quedar retraída su presencia propia, en favor y gracia de los entes, para que éstos sean *presentes*.

No cabe duda que todo ese asunto del ser *requiere* aclaración, que vamos a intentarla. El lector de escritos filosóficos, no demasiado ducho en 'tecnicismos' filosóficos, debe estar ya un tanto molesto por toda esta "charlatanería sobre el Ser" (74), lo que supone, por suerte, que todavía navega en las aguas de este escrito y que no lo abandonó páginas abajo. ¡Paciencia, amigo lector! ¡No hay que perder la calma con los filósofos! Sí, el asunto es:

¿Qué pasa con el Ser? Si el lector *mira* por la ventana; o, si está en campo abierto, *mira* a su alrededor, puede ir viendo la enorme multitud de criaturas que pueblan esta bendita Tierra: pez, roca, grano de arena, templo, nube, libro de poemas, el hermoso mar, la luciente mañana, golondrina, gaviota, raíz cuadrada de menos uno, las estrellas, el día de fiesta, una procesión de gente devota, un loco, y gente, mucha gente, todo está lleno de gente, etc. Al pronto parecería que, bajo el Cielo y sobre la Tierra, no cabe nada ni nadie más, que, como diría Sartre, la Tierra "está llena como un huevo". En alguna parte he leído que los botánicos tienen ya registradas 3.000.000 de especies de plantas; hace poco se publicó un libro en España titulado algo así como "Sobre los cuatro mil peces que viven en las costas españolas"; es enorme, inmensa (hasta se podría emplear la palabra 'infinito'), la multitud y variedad de cosas que *hay*.

Es evidente que cada una de las innumerables 'cosas' es ella y *nada más*; esta rosa no es un elefante ni otra cosa alguna que ella misma; esta mano mía que golpea las teclas de la máquina, es esta mano mía y no otra. Cada cosa es ella misma, la cosa que es y nada

más, no otra. Ultimemos el asunto con un ejemplo: se dice, porque se ha hecho el recuento pertinente, que la población de la Tierra es de unos 4.000.000.000 de hombres (millón más o menos); empero, esa suma está integrada por el cada hombre que cada uno de nosotros es (o somos); no hay nadie *igual* a uno mismo; imagínese el lector la sorpresa que se llevaría si al ir a acostarse esta noche, se encontrara con que *ya* estaba acostado; la vida humana es la de cada uno, como tantas veces ha repetido el maestro Ortega.

Parece indudable que cada cosa es cada cosa y no otra; en ejemplo del propio Heidegger: "...una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o Dios"(75). Ahora bien, tiene que aceptarse también que cada una de la totalidad de todas las cosas siendo cada una de ellas la que es y nada más (y no otra), no obstante, cada una de ellas *es*; mi mano es mi mano, pero mi mano *es*; esta rosa es esta rosa, pero esta rosa *es*; el mar es el mar, pero el mar *es*; Chile (que cada día se parece más a sí mismo) es Chile y no otro pueblo, pero Chile *es*. Y así sucesivamente; podríamos seguir llenando hojas con frases como las anteriores. ¿Se sabe de alguien que conozca algo que no sea? ¿El Centauro? ¿La Sirena? ¿Los Gigantes? No, también esas criaturas, al parecer forjadas por la 'fantasía' humana, son: centauro, sirena, gigante, respectivamente, y a ellos también se les podría aplicar el mismo 'razonamiento' que hemos venido haciendo: el gigante es el gigante y nada más, pero el gigante *es*. Al lector avisado, en este momento debe habersele ocurrido: ¡Bueno! ¿Y qué pasa con la nada y el no-ser? ¿También la nada *es* y el no-ser *es*? En este punto el asunto comienza a complicarse realmente y uno no sabría muy bien qué responder; aquí todo gira y se confunde. Respondemos en primer lugar: sí, la nada *es*... la nada; el no-ser es... el no-ser. Compréndase que si la nada y el no-ser no fueran de alguna manera,

por extraña que sea esa manera, ni siquiera se podría hablar de ellos.

En conclusión: *no hay cosa alguna que esté fuera del es*; no hay, ni puede haber, algo alguno que esté fuera del ámbito abierto del ES; este es el gran dominador y señor de todo lo que hay; el ES manda sobre toda y sobre todas las cosas. Todas las cosas están atadas, ligadas, encadenadas al ES. “Pues así encadenó la *Moirá* (el Destino) a todas las cosas”, dice Parménides en la época auroral del pensar.

Así, pues, ya nos ha aparecido algo así como el Ser.

Prestemos atención ahora a otro lado de este asunto del Ser; fijemos y fijémonos en lo siguiente: Aunque todo lo que nace sea un *esto*; aunque lo que realmente hay sea *esta* rosa, *esta* roca, *este* río, *este* mar, *esta* nube, etc., no obstante, toda y cada cosa nace *en* algo así como una familia de cosas de ese tipo; esto es, aunque lo que efectivamente hay es *esta* rosa real, aquí y ahora sobre mi escritorio, sin embargo, eso que hay aquí delante de mí es *rosa*; es decir, es *esta* rosa (subrayando el “esta”), pero también y ‘al mismo tiempo’ en *esta* rosa podemos fijarnos en *rosa* (subrayando el “rosa”, al igual que antes habíamos subrayado el “esta”). Queremos decir que aunque lo que nace al mundo, lo que llega a luz, es siempre un *esto*, concreto y determinado, el esto nacido nace *en* un tipo, familia, especie, género o como se le quiera llamar a ‘ese ámbito’ en el que cada cosa nace.

Y el aspecto en el que quería que nos fijáramos es en ese que hemos llamado ‘familia’, en la que los algos concretos nacen. A ese ‘aspecto’ en el que cualquier algo nace, es a lo que Platón llamó *Idea*. Recuérdese el cuento que todos hemos oído y leído: Diógenes, un día de sol, en pleno mediodía, va por las calles y plazas de Atenas con una lámpara encendida. Ante el asombro de sus “conciudadanos”, quienes le preguntan por qué y qué buscaba con una lámpara a plena luz,

el cinicote responde: busco al Hombre (así, con mayúscula); buscaba la platónica Idea de Hombre. No nos pronunciemos, seamos precavidos respecto a si Diógenes tenía o no razón. Pero lo que sí tenemos que afirmar es: que alguien no vea algo, no quiere decir, por lo pronto, sino que el alguien en cuestión *no ve* el algo en cuestión.

Empero, y para no seguir dando más rodeos, por ahora, sobre ese asunto, digamos que el pensar de Heidegger *sostiene* que ese ES, de que venimos hablando (o la 'especie') queda retraído para que la cosa concreta, cuyo es el ES, aparezca como tal cosa concreta. Si el ES no fuera, no *se diera*, no habría cosa alguna, ya que toda y cada cosa es; es rosa, pero *es*.

Retornemos al asunto en el que estábamos: *el olvido del Ser* (o del ES), que no se ha debido a omisión del pensar, a defecto de nuestra inteligencia, defecto que fácilmente pudiéramos subsanar. El olvido (76) y retraimiento del Ser es propio del Ser Mismo (77). Que el Ser se muestre, que se retraiga y oculte, que se muestre retraído, no depende del pensar del hombre, ya que el pensar no manda sobre el Ser, sino que le obedece. Oigamos lo que nos dice Heidegger al comienzo de la *Carta sobre el Humanismo*: "El pensar es, dicho llanamente, el pensar del ser. El genitivo expresa una duplicidad. El pensar es pensar del ser, por cuanto que apropiado y acontecido por el Ser pertenece al ser. El pensar es a la vez pensar del ser, por cuanto que el pensar perteneciente al ser, oye al ser. El pensar es lo que según su procedencia esencial es como pensar que oye y pertenece al ser".

En conclusión, un rasgo del Ser es su retraimiento; incluso cabría afirmar que su *generoso* quedar oculto para que los entes se manifiesten, es su rasgo más preponderante.

No obstante todo lo dicho, que podría darse por suficiente, 'hay' una zona boscosa y oscura en la que,

por ahora (y quizás, nunca), no vamos a entrar; sí la vamos a indicar. Se trataría de lo siguiente:

El asunto tal y como ha sido expuesto en las páginas anteriores, en medio de todo, parece bien *sen-cillo*: El Ser, Aquello donde todo nace y brota y viene a luz, queda retraído a favor y gracia de los llamados entes, de las cosas. Pero me temo que las citadas páginas hayan dejado en el lector una impresión, frente a la cual habría que ponerse en guardia y alerta. Tal impresión podría describirse así: efectivamente, las cosas parecen ser tal y como han sido descritas: hay la multitud de cosas y aunque no hubiera reparado en ello, *hay* también ese Ser o ES, al que todas las cosas están sujetas. Pero, el Ser, el ES (quizás en “algún otro Mundo”) sí que *es*. ¡Qué demonios! Si todas las cosas están sujetas al Ser —hasta el mismísimo no-ser—, el Ser Mismo sí que ES.

Bien, el asunto es en este momento: “¿Qué quiere decir Ser? ¿Qué significa ese quedar retraído y velado y cobijado, rasgo del que dijimos que quizás sea el último (por no decir “fundamental”) del Ser? ¿Dónde está el Ser retraído? ¿Es que hay un lugar donde el Ser esté?” Ese es el asunto y bien complicado, por cierto.

‘A nivel’ de *Ser y Tiempo* (1927), en el párrafo 3, la primera frase dice: *Sein ist jeweils das Sein eines Seienden*: “Ser es en cada caso ser de un ente”. Esto le va a permitir a Heidegger elegir un ente privilegiado (lo que tradicionalmente se viene llamando “hombre” y que él designa con el término *Dasein* = ser-ahí), desde el cual abrir un camino que le lleve al Ser. Insistiendo en lo mismo, véase lo que dice Heidegger en la página 183 de *Sein und Zeit* (pág. 212 de la edición castellana). Por varias razones vamos a citar en alemán, entre otras, porque la traducción de Gaos no es suficientemente precisa. *Seiendes ist unabhängig von Erfahrung, Kenntnis und Erfassen, wodurch es ersch-*

lossen, entdeckt und bestimmt wird. Sein aber "ist" nur im Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört. Traduce Gaos: "Los entes son independientes de la experiencia, el saber y los conceptos con que se abren, descubren y definen. Pero el ser sólo "es" en la comprensión del ente a cuyo ser es inherente lo que se llama comprensión del ser".

No es nuestro asunto ahora entrar en por qué es imprecisa la traducción de Gaos. El asunto es mucho más grave que esa imprecisión. Recuerde el lector que más arriba se dijo que toda y cualquier cosa (cosa = ente) está ligada al ES, al Ser; que no hay cosa alguna que no sea. Ahora se nos dice, al parecer, lo inverso: que el ser es en cada caso de un ente, que el Ser "es" en el comprender de un ente, el llamado hombre. Se daría al parecer un camino de ida y vuelta, como diría el viejo Heráclito. Efectivamente, Heidegger en varios pasajes de su obra suele decir: Ser es ser de los entes; los entes son entes en el Ser. O sea, que alguien que quisiera encontrar "todo el Ser" tendría que ir recogiendo el ser que los entes tienen y han tenido y tendrán; es decir, no habría que "ir más allá" de los entes para encontrar el Ser; esto es, no habría algo así como "otro mundo", el mundo del Ser.

Si las cosas fueran así, cabría preguntarse perentoriamente: ¿Qué significa entonces que el Ser queda retraído a favor de los entes, retraimiento que es *uno* de sus rasgos fundamentales y que *no* depende del pensar del hombre? "El pensar no manda en el Ser". Y si el Ser sólo "es" (las comillas son de Heidegger) en un ente, el hombre, a quien le es propio comprender el Ser, bastaría, entonces, *simplemente* con ponerse a pensar, a comprender el Ser, para que éste saliese de su retraimiento y se presentase El Mismo. Si las cosas fueran así, el Ser, de alguna manera, dependería del pensar, lo que no es el caso.

Recuérdese que, según Heráclito, al que Heidegger se remonta en justa correspondencia de su pensar, “El ocultarse es lo que FYSIS (o Ser) ama”, el quedar retraído es su amor (en realidad, la presencia del Ser sería su ocultamiento; mostrarse oculto; de ahí vendría su carácter de *semáinein*, ‘señalar’).

Pero si, como veremos en algún lugar de este escrito, el lucirse (por no decir mostrarse) del Ser es lo Mismo que el Ser mismo; si la verdad (presencia, paciencia) del Ser es el Ser de la Verdad, si Ser = desvelamiento, ¿cómo entonces hablar de velamiento o retraimiento como rasgo decisivo del Ser?

Es el caso que la otra noche me chocó mucho leer este texto de Heidegger, del año 1934: *Im Sein hat sich anfänglich jedes Geschick des Seienden schon vollendet*: “En el Ser se ha consumado ya inicialmente todo destino de lo ente”. Tratemos de aclarar la frase, lo que nos va a servir de puente para elucidar el lado que, acerca del olvido, aún nos queda por llevar a cabo.

El Ser es *de lo* ente; lo ente es ente *en el* Ser. Las cosas a partir de la frase anterior estarían bien y el asunto no tendría mayores complicaciones o pliegues. Pero es el caso que los tiene. Según esa frase estarían mutuamente enlazados y referidos el Ser a los entes y éstos a Aquél y el papel del hombre en medio de todo (de todas las cosas) sería, manteniendo la mis-midad de ambos(78), sostener la vigilancia de la *diferencia*. Así, lo anterior quedaría confirmado por el siguiente texto de Heidegger: “. . . pero a la esencia del Ser pertenece el hombre, en cuanto que la esencia del Ser usa (*braucht*)(79) al hombre para permanecer resguardado como Ser según la propia esencia, en medio de lo ente y, de esa manera, esenciar *en cuanto* lo Ser . . .”(80).

Ahora bien, ese estar resguardado el Ser por el hombre aconteció, se dio, se destinó, repetimos una vez más, en la aurora del filosofar. Pero el destinarse

del Ser —que funda la historia— no es único; Heidegger y su tarea tienen por meta lograr un nuevo Destino del Ser. Aceptemos —por ahora sin mayores explicaciones— que desde el alba del pensar griego ha habido un solo destino del Ser: el destino de la Técnica; esto es, el pensar puesto al servicio y dominio de los entes. No obstante, en ese destino se está abriendo otro, del que Heidegger dice en *Ciencia y Meditación* que ya hay muchas señales. Cabe, pues, que nos preguntemos ¿qué pasa con el Ser aún no destinado? ¿‘Dónde’ y ‘cómo’ está el Ser antes de su advenir, mediante el hombre, a los entes? ¿En qué sentido podría hablarse de que ese Ser no advenido a entes, ‘Es’? El Ser es el que *ya ha sido y sigue siendo*; pero el Ser por-venir ¿en qué sentido ‘es’? Ser es el ser que *ya se ha entregado* como Mundo para el vivir y habitar humanos; pero el Ser no advenido aún en Mundo ¿ES? En todo caso, ¿es el Mismo que el anterior? Si sí ¿cómo entonces Destinos *diferentes*? Si no ¿cómo entonces abarcar a ambos destinos con la misma palabra: SER?

Tratemos de resumir en una serie de puntos sucesivos nuestra ‘indicación’ a ese ámbito boscoso y oscuro: 1) No hay cosa que no *sea*; toda cosa *es*. 2) A su vez, el Ser, el Es, es de los entes, de las cosas. 3) Pero, sobre todo, el Ser es *del* hombre; en el sentido. 4). De que el Ser ha *elegido* al hombre como el guardián y vigilante, que mantiene la diferencia entre Ser y ente. 5) El advenimiento destinador del Ser, que el Ser acoja y escoja al hombre para su lucimiento en el mundo de las cosas, no depende del hombre; por el contrario: el pensar obedece —*gehört*— al Ser y por eso puede estar a la escucha —*hört*— del Ser. 6) ¿En qué sentido cabe hablar de Mismo Ser en destinos diferentes de Este?

Por cierto, no se nos oculta a) que Ser y advenimiento, verdad, desvelamiento, desencubrimiento —*Unverborgenheit*— son lo Mismo; tampoco; b) que

el desvelamiento —*Alétheia*— vive y ‘es’ desde y merced al velamiento —*Léthe*—; c) que, últimamente, todo el camino hacia la *verdad primordial* —*anfänglich*— ha conducido a Heidegger a moverse *calmadamente* en la *Léthe*, cobijamiento —*Entbergung*—, ocultamiento —*Verborgenheit*—; d) que *die Lichtung* —el claro de un bosque, el calvero(81), el otero— es, en algún sentido, ‘previo’ a la luz, que puede entrar en él y recorrerlo de un extremo a otro —*Durchmessung*—; en el claror o ámbito abierto también puede entrar la voz —*Stimme des Seins*—(82); e) Que todo desvelamiento *trae con él* el velamiento pertinente, desde el cual puede ser tal desvelamiento algo así como el *iceberg*, cuya parte oculta bajo la superficie del mar es mucho mayor que la parte que está sobre la superficie; o como, en cita de Ortega, el Teatro de la Opera de París, que tiene nueve pisos *bajo* la superficie de la tierra, muchos más de los que tiene *sobre* ella; las raíces escondidas bajo la tierra permiten la aparición y crecimiento y bella presencia del árbol; la savia nutricia viene del elemento en que las raíces viven y, a través de éstas, a todo el árbol(83).

Sí, todo eso está muy bien, pero: a) El Ser necesita advenir a entes; b) Aunque el hombre sea algo así como el ‘limosnero privilegiado del Ser’, no obstante, el hombre tiene que recoger la limosna, caída sobre su mano. De alguna manera, el ‘serear’ (*sit venia verbo*, o sea, ¡perdón por la palabra!) del Ser necesita al ‘pensar’ del pensar. *Eadem sed aliter* (lo mismo, de otra manera): Nos parecería que para que las cosas sean como son, es decir, para que haya Ser, entes y hombre, se requiere: por cierto y en primer lugar, que el Ser genere entes y El mismo advenga y, a su manera, se muestre en entes; en segundo lugar, lo ‘ontoso’, esto es, lo que puede llegar a ser ente (que algunos franceses han llamado “ente en bruto”). Y, por último, se requiere del hombre; en efecto, si no hubiera alguien

que retuviera la presencia del Ser; alguien que de alguna manera fuese rasgado por el rayo; alguien que reconociera; que fijara lo ahí delante advenido; alguien que aportara su voz sonora a la "silenciosa voz del Ser"; alguien que, anticipándose a sí mismo, abriese el camino de su finitud y recogiese en la unidad de sus tres momentos temporales(84) (pasado, presente y futuro): sin ese alguien, a quien tradicionalmente se viene llamando 'hombre', que reunido en *cuadrilla* —*Geviert*— de trabajo y experiencia, va seleccionando, recogiendo, guardando y resguardando; sin ese alguien, repetimos, parecería que tampoco habría nada: ni Ser, ni entes, ni, por cierto, hombre.

Por tanto, en algún sentido, el Ser no es; y esto, no en el sentido en que Heidegger, preocupado de restaurar el olvidado Ser, lo dice en *¿Qué es Metafísica?*, donde lo que quiere decir es que el Ser no es nada de tipo ente; que el Ser no es un ente, ni algo así como ente. Nuestra afirmación acerca del no-ser del Ser pretende ir un poco más lejos, hacia el Ser mismo; es el Ser mismo el que, de alguna manera, en su propio seno, no es; es decir, no es *todavía* las posibles Destinaciones venideras; no ha terminado la Historia; quizás, esté comenzando: "Es posible un estadio superior de la Humanidad...", en frase de Nietzsche. El ser necesita temporalizarse, aparecer diferente en el horizonte mantenido por el hombre.

Terminemos con este asunto: 'las cosas' podrían ser peor; es decir, podría haber ocurrido que el Ser no se hubiera destinado al hombre, regalándole con la posibilidad de ser su ser como propio; el ser del hombre es en cada caso mío; la rosa, para ella misma, no es rosa ni misma; sólo el hombre tiene la responsabilidad y libertad para su más propio ser. Está bien el hombre así; podría ser peor: que el hombre no se hubiera 'despegado' del vientre natural-circunstancial, que siguiésemos presos en la circunstancia y, en con-

secuencia, que no poseyéramos lenguaje, ni tiempo, ni pudiéramos oírnos los unos a los otros. Pero hay también el hecho que, para parafrasear a Ortega, si no es “el hecho de todos los hechos”, le falta poco para serlo: la finitud y muerte de cada uno de nosotros; somos irremediabilmente (por lo menos hasta ahora) criaturas temporales, estamos hechos de tiempo y de días contados. Y habrá un día en que éste a quien sus amigos llaman por mi nombre, que ahora teclea en esta máquina de escribir, no estará, no será; lo que significa que, de alguna manera . . . Sí, tampoco las ‘cosas’ son tan perfectas como para afirmar que el Ser es Amor(85).

§ 3. *Estaciones en el camino de ‘superación’ del olvido del Ser*(86)

Nos parece conveniente iniciar el estudio de este tema con unas observaciones. En primer lugar, que al ser Heidegger un pensador a quien no le sobran las palabras —por el contrario, el pensador según él, tiene que moverse en el ámbito de lo no-hablado, ya que desde aquí la palabra recibe su ‘determinación’ (Bestimmung—, es deber del pensador guardar silencio (o guardar al silencio, cobijarlo frente a los dichos y dichos charachos del “público”) y quizás sólo muy de tarde en tarde tenga algo que decir. En el hecho, la mayor parte de la obra de Heidegger está constituida por pequeños opúsculos, de unas 50 páginas, integrados por palabras que han sido elegidas una por una, en una especie de labor de ‘orfebre lingüístico’. Lo anterior acarrea a quien escribe acerca de Heidegger la dificultad de que prácticamente habría que citarle entero al exponer uno de los temas por él tratados(87).

Otra dificultad consiste en que, en general, la obra de un pensador suele ser ‘sistemática’ (Hegel decía

que la verdad lo es plenamente en un sistema); pero la de Heidegger, y esto es esencial en su pensar, es algo más 'fuerte' aún que sistemática; es, diríamos, 'compacta' (88), circular, hermenéutica, topológica.

Hay que observar también que la obra de Heidegger está escrita en alemán; y, por cierto, quien estas líneas escribe no lo es. Para ir derechamente al asunto, se trata de lo siguiente: ¿Se puede traducir de una lengua a otra? *Lo que* Heidegger ha pensado en alemán ¿lo estaremos pensando nosotros en castellano? ¿Es que se puede pensar cualquier cosa en cualquier lengua? ¿Cuándo un pensador dice en alemán *denken* —pensar—, dice lo mismo que nuestra palabra *pensar*? Si confrontamos el libro de Heidegger *Was heisst Denken?* (traducido malamente al castellano por: ¿*Qué significa pensar?*; digo malamente porque habría que haberlo traducido por: ¿*A qué se llama pensar?* o por: ¿*Qué llama a pensar?*) veríamos que en la palabra alemana *Denken* resuena *Danken* —dar las gracias—, *Gedächtnis* —memoria—; así, pensar 'en alemán' vendría a ser: dar las gracias por los dones de la propia esencia. Mientras que si tratamos de ponernos en claro respecto al significado de nuestra palabra *pensar*, consultando el *Dictionnaire etymologique de la Langue Latine* de A. Ernout y A. Meillet (89), tal palabra vendría a decir: estar suspendido, estar suspenso, suspender, pesar, pesar la plata; "*Pendo, pensum* se toman frecuentemente en el sentido de "pesar mentalmente, evaluar, estimar" . . . en la lengua imperial con el sentido de "pesar en el espíritu, pensar". Es evidente que lo que Heidegger dice cuando dice la palabra *Denken* no es igual que lo expresado por nosotros cuando usamos la palabra *pensar*.

Respecto al asunto del traducir, permítasenos dar enumeradamente las siguientes observaciones: 1) Dice Heidegger: "Con la traducción de los términos griegos: *ousía* por *substantia*; *hypokeímenon* por *subjec-*

tum; *lógos* por *ratio*, etc., comienza la falta de suelo (*Bodenlosigkeit*) del pensar occidental"; 2) Otra cita de Heidegger: "De la traducción del término griego *ón* —ser— pende todo el destino occidental"; 3) Otra: "Algún día nos volveremos meditativos para lo que se juega en este asunto del traducir"; 4) En algún lugar de su obra viene a decir Ortega que las palabras, como las plantas, son intrasplantables; de un lugar a otro puede trasportarse la flor y el fruto, pero no la raíz, de la que la planta vive(90); 5) Tenga en cuenta el lector que Heidegger, especialmente en *Ser y Tiempo*, echa mano frecuentemente del "doblete latino", correspondiente al término germánico; así: *Dasein* y *Existenz*; *Zeitlichkeit* y *Temporalität*. Al respecto cabría que nos preguntáramos si con el término latino empleado no se habrá introducido en la filosofía germánica de Heidegger el significado latino; 6) Algunas veces es posible traducir a Heidegger debido a que las palabras alemanas y castellanas "viven" de la misma raíz; por ejemplo, *Erfahrung* por *experiencia*; 7) Para terminar con estas observaciones: Si en el pensador habla la lengua materna, el decir del Ser, recogido en su pueblo, ¿es posible, entonces, en sentido estricto, comprender a un pensador de otra lengua que la propia? ¿Cabe comprender el *Lógos* de Heráclito, la *Moirá* de Parménides, el *Tao* chino, el *Ereignis* de Heidegger? ¿Qué permite a los filósofos de diversas lenguas dialogar entre sí, manteniendo "una conversación de casi tres milenios"?

La moraleja de las observaciones anteriores es que parecería lo más conveniente al lector que se compre toda la obra de Heidegger (en lo posible en alemán) y que se dedique durante muchos años a leerla y meditarla calmadamente(91).

Las observaciones citadas nos suscitan la impresión de que el título dado a este escrito, *Apuntes*, es adecuado; de apuntes se trata, que por finalidad tienen

ayudar a mis prójimos en la comprensión de un difícil pensador.

Finalmente, hagamos notar la conveniencia de investigar los temas de la obra de Heidegger en dos niveles, por decirlo así: 1º Ver qué dice el autor, al respecto, en *Ser y Tiempo*; 2º Considerar el tema en cuestión en los escritos posteriores a esa obra.

Así, procedamos a considerar nuestro tema en *Ser y Tiempo*.

§ 4. *La superación del olvido del ser en Ser y Tiempo*

El tema de *Ser y Tiempo* es cosa sabida: “La concreta elaboración de la pregunta por el sentido de “Ser” es la meta del siguiente tratado. La *Interpretación del Tiempo*, como horizonte posible de toda comprensión-de-ser en general es su meta provisoria”(92). Con las variantes pertinentes a los pasos pensantes que en su propio camino de pensador ha ido recorriendo Heidegger, el tema ha seguido siendo el mismo; es decir, no es que el tema haya sido el mismo, idéntico, desde *Ser y Tiempo*(93), sino que de lo que se trata es de que su tema es el Ser Mismo; por eso decíamos que el tema ha permanecido el Mismo(94). En uno de sus últimos escritos(95) el tema concreto que Heidegger trabaja en él es *lo Mismo*; al parecer, el ser-en-estado-de-sí-mismo era el destino reservado por el Ser al hombre occidental.

Recordará el lector que hablamos páginas atrás de la frase de Heidegger: “Ser es en cada caso ser de lo ente”(96). Recojamos de lo dicho dos palabras que van a sernos decisivas en lo que sigue; por un lado: *Ser*; por otro: *ente*. Como se dijo, ente es todo lo que hay, cuanta cosa hay; no hay cosa alguna, por extraña.

que sea, que no sea *eso*, la cosa que es, es decir, que no sea *un* ente, que no sea ente(97).

Ahora bien, entre la multitud de entes o cosas que hay (*tà pollá, tà pánta* = los muchos, el todo), se da un ente extraordinario, un ente privilegiado; nos referimos a quien tradicionalmente se viene llamando "hombre"; como dice Heidegger: "el ente privilegiado que cada uno de nosotros somos" (*das wir je sind*). Sin entrar ahora a perfilar el ámbito de ese carácter privilegiado del hombre frente a los demás entes, digamos sólo que el ente que es el hombre es su ser como *suyo*; el ser del hombre, más precisamente, el ser de cada hombre es de *cada* hombre; el hombre 'vive' su ser como *suyo*. A diferencia de la rosa o de los animales que son, pero sin ser de ellos el ser que tienen (mejor que 'tener', digamos: el ser en el que están), en el caso del hombre, no tiene más remedio que existir su existencia como *suya*(98).

Procurando no desviarnos del camino en el que estamos, vale la pena la siguiente aclaración: "más bien su esencia (del hombre) está *—liegt—* en que tiene que ser su Ser en cada caso como *suyo*; se ha elegido el término "ser-ahí" (*Dasein*) para designar a este ente, término que es pura expresión de ser"(99). Nótese que el "título" que elige Heidegger para designar al llamado 'hombre' es *Dasein*; el traductor al castellano la vierte por "ser ahí". La palabra alemana está com-puesta de: *Da*, que significa ahí, y *sein*, que, a su vez, significa ser; pero lo curioso, y por eso estamos haciendo este párrafo, es que *sein*, en alemán, también significa *suyo*; es decir, es un adjetivo o pronombre posesivo; por tanto, el famoso *Dasein* heideggeriano podría traducirse, mejor que por "ser ahí", por "su ahí". El hombre sería la criatura que es su ahí; que el ahí, donde existe, tiene que serlo como *suyo*. Nótese, por tanto, que en la palabra alemana para designar al hombre *—Dasein—*, el ser no estaría tanto en

el término *sein* que, como decíamos, también puede significar suyo, sino, más bien, en el primer componente del término alemán: en el *Da*, en el *ahí*.

El texto concreto, citado por nosotros, no deja lugar a dudas sobre nuestra interpretación del término *Dasein*, como "su ahí". Nuestra impresión es que con esa traducción se obvian ciertas discusiones y quebraderos de cabeza acerca de la traducción del término usado por Heidegger para designar al hombre; en efecto, se le ha traducido por: "estar ahí", "existencia", "realidad de verdad", etc. Por lo que a mi conocimiento se hace, no se había reparado en ese sentido de *sein*, suyo. Nuestra traducción aclara, por estar en el camino del pensar de Heidegger, otros muchos problemas planteados con otras palabras y frases heideggerianas; por ejemplo, que Heidegger escriba el término existencia así: ex-sistencia; el *In-der-Welt-sein* = ser-en-el-mundo, que también podríamos traducir diciendo: que el mundo, en el que el hombre se encuentra existiendo, es *suyo*. Por tanto, la palabra que indicaría "lo ser" no sería el *sein*, sino el Mundo (*Welt*). Esta interpretación nuestra tiene también la ventaja de que abre la comprensión para los llamados por Heidegger "existencia-rios" (los caracteres, estructuras y modos de ser del hombre); frente a los caracteres de ser de los otros entes que el hombre, que hacen frente al hombre dentro del mundo, con los cuales el hombre se encuentra existiendo dentro del mundo, caracteres a los que Heidegger denomina "categorías". Hay que tener en cuenta que la apertura, ex-posición, análisis de la existencia que Heidegger lleva a cabo en *Ser y Tiempo*, comienza por el "momento estructural" Mundo, momento del "todo" estructural Ser-en-el-mundo, al que dedica el cap. III de la Primera parte. Lo que queremos indicar es que "mundo" no es *lo otro* que el hombre, lo adverso o contrario u opuesto al hombre; por el contrario, el hombre es mundano; o, a la inversa, el mundo es hu-

mano. En resumen —y para no entrar por ahora en mayores complicaciones— ahí, mundo, ex-sistencia, verdad del Ser, lucimiento del Ser, son lo Mismo.

De lo dicho por Heidegger en la última cita que acabamos de comentar, recojamos tres palabras más atrás de las cuales no se podría ir; ente (lo que cada cosa *es*); Ser (del que por ahora decimos que no decimos nada) y ser-ahí (el ente peculiar que es el hombre).

Ente, Ser, ser-ahí, palabras merecedoras de aclaración; intentémosla.

Si uno se pregunta ¿cuáles son los *requisitos mínimos* que tienen que *darse* para que las cosas que nos rodean y cercan sean como son, al parecer, tendría necesariamente que responderse así: Tomemos, por vía de ejemplo, *esta rosa*; si no hubiera o se diera “lo rososo” (¡perdón por la palabra!) el *es de* la rosa no ‘brillaríá’ en ella; sin barro, no hay manera de producir una *figura* de barro; pero el mismo barro también es una *figura*: de tierra y agua; que la materia, por definición, sea lo mínimamente determinado, no quiere decir que no sea, en absoluto, determinada. Cuenta Ortega que en una conversación mantenida en 1950 con el físico “más grande de nuestro tiempo”, con Heisenberg, éste le dijo: “La Naturaleza es tonta” (y, efectivamente, piensa Ortega, que tiene que serlo, como para que haya podido dejarse apresar por los físicos; que haya podido dejarse apresar, como piensa Ortega, o que, más bien, se “oculte máximamente”, como dice Heidegger, en la física actual, no es cosa de discutir en este momento); parece que la Naturaleza aguanta cuantos golpes y zarpazos se le den: que se le explote, estalle, descomponga, triture, roture, etc. Sin embargo, sin embargo... Empieza a extenderse una alarma general sobre lo que Heidegger llamó, hace más de treinta años, precipitación (arrojar al precipicio) de la Atmósfera y la Tierra; de hecho se acaba de fundar un día

más (¡como si los días, las horas, el tiempo, pudieran fundarse por decreto emitido en reunión de representantes de Organismos Internacionales!): el Día de la Tierra; atención general: ¡Todos y cada uno de nosotros tenemos que cuidar a nuestra madre Tierra! “¡El desierto crece!”, decía hace casi 100 años el visionario Nietzsche; y de ese desierto que crece, el del Sahara es un caso particular.

Volvamos al camino en el que estábamos. Uno, pues, de los requisitos para que las cosas sean tal como son, decíamos, es ‘eso en lo que’ el *es* ‘habita’ o anida; el ‘es’ es de la rosa; en “esta rosa” hay un *lado* que no es ‘es’, a saber: lo que llamábamos ‘lo rososo’. Dicho de otra manera, sin ‘lo concreto’ (rosa, águila, serpiente, roca, templo, nube, mar, máquina, obra de arte, etc.) el *es* (o ser) no tendría *de qué* ser, no sería *de* nada. Porque el caso es que el llamado ser no hace, ni construye, ni fabrica, ni produce, ni imagina, ni piensa, ni computa, a las llamadas *cosas* (sino que el Ser con las llamadas cosas lo que ‘hace’) . . . ¿Cuál es la ‘relación’ del Ser con los entes? ¿Cómo está enlazado el Ser a los entes? ¿En qué consiste ese ‘lazo’? ¿Son previos entes y Ser al *lazo* (*Bezug*) que los aúna, une y apropia, al lazo mismo?

Lo dicho, pensará el lector, está muy bien, pero . . . : Si a esta rosa le quitamos el *es*, la rosa tampoco sería; entiéndase bien, no es que no sería *es*, sino que tampoco sería *rosa*; por tanto, si a cualquiera de las cosas que hay, que hubo o que pueden llegar a ser, le quitamos el pertinente y correspondiente *es*, la cosa en cuestión no sería esa cosa precisa y determinada. ¿Conoce alguien alguna cosa que no sea? ¿Qué? ¿Cuál? ¿La raíz cuadrada de menos uno, el diablo, la sirena, el centauro, un casi sueño que parece que tuve anoche, la nada? No; la raíz cuadrada de menos uno *es* la raíz cuadrada de menos uno; el centauro *es* el centauro y la sirena *es* la sirena, etc.; y la nada *es*, a saber, nada.

No hay cosa alguna que esté al margen, fuera del Ser; este es el dominante, imperante, príncipe que manda en todo lo que hay, fue o será; "Pues también hay el Ser", dice Parménides en el alba de la mañana del pensar occidental, y añade: "Así encadenó la *Moirá* (el Destino) a todas las cosas". Para evitar malas interpretaciones, permítasenos decir lo siguiente: que el Ser sea la sujeción y mando sobre toda cosa, que hayamos empleado palabras tales como "Destino", "encadena", etc., no quiere decir que lo Ser sea una "estructura fija y sólida" de la que no se puede salir; el Ser no es algo así como una cárcel. Bien por el contrario, lo Ser es el ámbito de la libertad; incluso cabría pensar que Aquello a lo que el hombre está encadenado ("forzado" es la palabra que emplea Ortega) es a ser libre; somos forzosamente libres; somos lo que hacemos y nos pasa; aunque sea para su muerte, el hombre es libre (*Freiheit zum Tode*); lo Ser es el ámbito de lo abierto (*Das Offene, die Lichtung*).

Por tanto, *ser de esta rosa; rosa en el Ser; ser de lo ente; lo ente en el ser; el uno con lo otro; como Don Quijote y Sancho, el hombre y la mujer; el bien y el mal; el día y la noche; cielo e infierno; luz y tiniebla; y tantas otras parejas nobles y mitológicas . . . Los Diós-curos; las famosas parejas de amantes y amigos que se han dado en la historia, etc.*

Con lo dicho tenemos perfilados *dos* requisitos originarios. Pero aún nos falta un *tercero*, que tercia *entre* los otros dos; nos falta hacer ingresar en esta página a un tercero, no en discordia, como suele decir la frase castellana, sino un 'tercero en concordia', que zanje, medie, intervenga y ponga orden en el asunto: esta criatura que tradicionalmente se viene llamando "hombre", el que, por *Casualidad*, cada uno de nosotros somos. No se trata de que el hombre, fuera del pleito, intervenga en él; sino de que el hombre está metido hasta las cejas en el asunto, al que nos estamos re-fi-

riendo. Porque, 'bien vistas las cosas' (1), la rosa no es rosa para ella misma, ni el mar es mar para él mismo y así sucesivamente; ninguna de las cosas de "modo de ser *otro* que el hombre" es tal cosa para ella misma; más bien, la rosa es rosa *para* el hombre y el mar es mar *para* el hombre; cuando mi perro sale a la puerta de mi casa a recibirme, no recibe, evidentemente, a ese a quien mis amigos llaman por mi nombre.

Bien, hasta ahí puede aceptarse; no entremos en más complicaciones acerca de ese *ser-para-el-hombre* en que consisten las cosas. Pero lo que sí podemos preguntarnos es si el Ser es también ser-para el hombre o si más bien, el Ser es ser-para él mismo. Aquí el asunto es un poco más complicado, tiene más pliegues (Einfalt, Zwiefalt = un pliegue, dos-pliegues, despliegue, dice Heidegger). Si tomamos en serio, en *stricto*, la frase de Heidegger: "Ser es en cada caso ser de lo ente", parecería que tendríamos que afirmar (algo que se tambalea) y sostener (algo que se viene abajo) que el Ser es ser-para los entes; en último caso, el Ser es ser-para el hombre. Mas, si interpretamos la última frase en el sentido de que el ser sólo es porque hay hombre, para quien 'eso ahí' es y tiene ser, no andaríamos en el camino, nos habríamos des-viado y hay que tener cuidado con los desvíos, porque, de alguna manera, en ese estar-en-camino se *juega* nuestra inteligencia y nuestro error. No se trata de que el Ser sea porque el hombre lo reconoce como tal; el Ser no es sólo ser-para el hombre. El Ser como ser-para el hombre hay que entenderlo, más bien, en su sentido (en el sentido del Ser), esto es, el hombre es la única criatura para quien su ser es suyo; el hombre es para sí mismo; es decir, el hombre es sí-mismo, *uno* mismo, *yo* mismo. Que el Ser sea para el hombre no quiere decir que el Ser no sea El mismo (*Es Selbst* = Ello Mismo); precisamente, su mismidad consistiría en *darse* de manera pre-ferencial al hombre. Para decirlo

breve, aunque sea toscamente, podríamos emplear un chilenismo: el hombre es el “regalón” del Ser. Ese “para” del ser-para tendría el sentido de regalo, obsequio, donación; como cuando decimos, ofreciendo algo a alguien: “esto es para ti”.

Así, tendríamos la terna de tres mutua y recíprocamente otros; tres que para ser cada uno el que propiamente es, tiene que estar en juntura diferenciadora con los otros dos: ‘lo ontoso’, lo Ser y el hombre que cada uno de nosotros somos. Los tres en mutua respectividad abierta; donándose entre ellos mutuamente el propio y respectivo ser; ‘d-espejeándose’ recíprocamente lo propio de cada uno de ellos en la trama mutua.

Con lo dicho estaríamos pre-parados para dar el paso siguiente. Este: Suele el Heidegger de *Ser y Tiempo* aplicar las palabras antedichas —ente, ser y ser-ahí— a esta criatura que se viene llamando hombre; es decir, el hombre es ente, ser y ser-ahí(100). Es claro que si el hombre no fuera el ente que es, no sería hombre, según elucidamos más arriba; pero el hombre es un ente característico, privilegiado; es un ente diferente de los demás entes; hasta tal punto es así, que en el *todo* de los entes puede establecerse una escisión en dos bandos: lo ente de tipo humano, por un lado, y lo ente de tipo no-humano, por otro(101). Tal privilegio consiste en que el hombre es *su* ser; tiene abierto, le va, comprende, tiene que existir su ser como suyo —son expresiones heideggerianas para indicar esa preeminencia del hombre frente y con los demás entes. Pero no se trata sólo de que le vaya *su* ser, el del hombre, sino de que con su ser, al hombre le va: en primerísimo lugar, *le va su* ser y con éste el Ser. Así Heidegger dice: “El concepto de facticidad encierra en sí: el ser-en-el-mundo de un ente “intramundano”, de tal suerte que este ente pueda comprenderse como estando (a) pegado en su “destino”

con el ser de los entes, con los que se encuentra dentro de su propio mundo”(102).

Ahora bien, suelen oírse en Heidegger frases como: el existir es siempre fáctico; el existir sólo se resuelve existiendo; parafraseando la frase de Heidegger: “no se aprende a nadar mediante un tratado sobre la natación, sino nadando”, podríamos decir: ‘no se comprende el existir mediante un tratado de Metafísica u Ontología, sino existiendo’. Para el hombre existir es encontrarse *ya* existiendo; nadie se ha dado la vida a sí mismo(103). Para que tal bonito fenómeno pudiera producirse (darse el hombre la vida a sí mismo), tendría el hombre que cada uno de nosotros es, que estar ya vivo, lo cual es absurdo y no es necesario *crear* en algo porque sea absurdo, como Tertuliano. De hecho, vivimos sin que se nos haya pedido permiso ni consentimiento, sin consulta previa respecto a si quisiéramos vivir o no, y vivir en esta fecha y mundo determinados, y de esta familia concreta y no de otra: el hecho, decimos, que nos va a acarrear todos los demás sucesos y accidentes que nos pasen en la vida, mientras y en tanto que sigamos estando en ella, es decir, vivos, se debe a ese hecho radical, al hecho de todos los hechos: encontrarnos puestos, implantados en la existencia.

Es decir, re-petimos, existir es encontrarse ya existiendo; y existiendo no en general o ‘en blanco’ —un yo u hombre cualquiera existiendo en un mundo cualquiera— sino que, lo que hay cuando hay vida humana es *este* hombre concreto, existiendo *aquí* y *ahora*, en lo que Ortega va a llamar “circunstancias archiconcretas”. A esto que estamos diciendo es a lo que Heidegger llama “el estar arrojado en un mundo”. Por cierto que sería largo asunto lograr una precisión suficiente, “saturada”, de lo que esa frase significa; digamos, por tanto, algo ‘corto’ de ese largo asunto. Heidegger para ello emplea el término de su lengua *Geworfenheit*; *werfen*

significa arrojar, estar arrojado; lo que en latín se diría *ficere*, de donde vienen las palabras *subiectum* (sujeto) y *obiectum* (objeto); que se diría en griego *keísthai*, de donde habría salido, mediante cierto tejamanaje, *hypokeísthai*, término que también se habría traducido por *substantia* —sustancia—. Pero ese estar arrojado no es un estático yacer, sino un dinámico quehacer; el vivir, la existencia, es un proceso, un “estar corriendo al encuentro de sí mismo”. El que cada uno de nosotros es, consiste en un proyecto de ser; el que cada uno de nosotros es, es algo (alguien) que tenemos por delante; es una figura o forma de existencia que queremos llegar a ser; el que cada uno de nosotros es “está lejos”. Nótese que mi presente (estar escribiendo a máquina las palabras que me van saliendo) viene de mi *pasado* (el que hace un rato se puso a escribir) y *va hacia mi futuro*; si yo no hubiera proyectado (¡a quién se le ocurre!) escribir sobre ciertos asuntos del pensar que me tienen preocupado, ahora no estaría en este atardecer escribiendo estas líneas; dicho con breve y certera frase orteguiana: “se vive hacia adelante”. Por tanto, estoy en un presente, viniendo de un pasado y yendo hacia un futuro; mi manera de existir es fuera de mí: en mi pasado, que es mío en la forma de haberlo sido, por tanto que no lo soy ahora; en un presente, que raudo va convirtiéndose en pasado; y hacia un futuro, que lo soy en la forma de no serlo todavía; a esos tres momentos del tiempo, llama Heidegger *éx-tasis*; tres maneras de *estar recogido* en la unidad de es, sido y será; el futuro que va siendo sido; o, a la inversa (históricamente visto, desde la historia del Ser): el sido que va siendo venidero.

Decíamos que Heidegger aplica las tres palabras: Ser, ente y ser-ahí al hombre. En efecto, que el hombre sea el comprensor del ser, el ahí, ámbito abierto, donde el ser se luce y es recogido y pastoreado por el

hombre, no quiere decir que el hombre *sea* el Ser. Aunque no es el momento de entrar en su elucidación en detalle, indiquemos que es un mal pensamiento, una mala interpretación, que diría Heidegger, del dicho de Parménides —“que ha movido todo el pensar occidental”—: “Pues es lo mismo pensar y también ser”, decir que el significado de tal dicho es: *esse = percipi*, ser es ser percibido, ser es ser pensado; o, en frase de Kant, *esse est poni*, ser es ser-objeto, puesto por el sujeto. No, el ser no puede *reducirse* al pensar, al hombre. Entre otras razones, porque el hombre, el pensamiento, se encuentra a sí mismo, cuando se encuentra, a saber, pensando, *siendo ya* un cierto modo de ser, un tipo especial de ente, el ente-pensamiento; es decir, entre las muchísimas cosas que hay, se da una muy peculiar: el pensar; por las noticias históricas de que disponemos, no se puede decir de nadie en particular que hubiera inventado el pensamiento; lo que sí hay es modos concretos de pensar que, de la manera que fuera, han sido descubiertos por tal o cual pensador. Por ejemplo, el *Lógos* pensante por Heráclito, el *dianoein* o dialéctica por Platón, la razón, la razón vital o viviente, por Ortega, o la propia ‘idea’ que del pensar tiene Heidegger. En resumen, podríamos decir que el hombre, que el ‘fenómeno’ hombre no es un invento propio del hombre, invento que a algún ‘hombre’ se le ocurrió algún “buen día”(104).

Es, pues, el hombre una criatura que se encuentra existiendo, siendo el *tipo* de hombre concreto que es; existiendo en ciertas determinadísimas fechas; nadie existió antes de “venir al mundo”, ni nadie seguirá en el mundo en el modo concreto de existencia que cada uno de nosotros ‘representa’, una vez que la función haya terminado; nadie seguirá existiendo después que haya dejado de existir. A ese hecho concreto de encontrarnos cada uno de nosotros existiendo, es a lo que podemos llamar ‘ente’ hombre, lo ente del hombre,

que el hombre es *ente*. "... als Seiendes *je schon in einer Welt ist*": El hombre "... *en cuanto ente* es en cada caso ya en un mundo"(105).

Pero, además del carácter de ente que el hombre tiene, es un ente privilegiado, ya que, a diferencia de los demás entes que pueblan el Universo, es el único que *ex-siste*; es decir, que existiendo le va, comprende, tiene abierto su ser, comprende su ser; en suma, en el 'caso' del hombre, el ser es suyo, tiene que existir su ser como suyo. De ahí, como dijimos más arriba, el "título" que Heidegger pone al ente que tradicionalmente se ha venido llamando hombre: *Dasein*, su-ahí. Aclaremos un poco lo dicho: Todas y cada una de las 'cosas' que hay, son la cosa que son: arena, nube, mar, templo, águila, serpiente. Cada uno de los entes citados *es*; la arena es, etc. Pero, el *es* de cada una de las cosas citadas no *es* para ella misma; es decir, la arena no es arena para ella misma, ni el águila, águila para ella misma. El águila es águila *para* el hombre; y la arena, arena *para* el hombre. Lo que no quiere decir que en algún sentido del 'es' y del 'para', el águila o la arena, respectivamente, no sean 'algo' para ellas mismas(106). Las cosas que nos rodean son lo que cada una de ellas es, para el hombre; es éste quien las va re-conociendo en lo propio de cada una de ellas: a esto como roca, a esto como árbol, etc. El hombre, pues, man-tiene(107) el ámbito abierto, o mundo, en el que las cosas muestran lo que cada una de ellas es, lo que son. Así, el hombre es el ente que estando ahí, en la estancia del Ser, va recogiendo y cuidando: a) El Ser de los entes con los que se encuentra en el mundo; b) Su propio ser, el ser propio del hombre, y c) Al Ser mismo. Ahora se ve el sentido que tiene que Heidegger aplique al hombre las tres palabras: ente, ser-ahí (o su-ahí) y Ser.

Volvamos, ahora, al camino en el que transitábamos. Lo anterior va dirigido a esbozar una primera

etapa en el pensar heideggeriano: el pensar como *recordar*; en alemán, *Denken* como *Andenken*.

Pertenece al Destino (la palabra es de Heidegger) del hombre el estar adherido en su ser al ser de los demás entes que encuentra y le hacen frente dentro del mundo. No puede el hombre existir fuera del mundo. Nadie ha inventado que haya cosas y que éstas sean como son; nadie ha inventado *esta* rosa, ni que esté constituida de pétalos, ni que tenga este formoso color rosa, ni que sea de 'vida' tan efímera; nadie ha inventado la Tierra ni el mar, ni el Cielo y sus Constelaciones. Por lo que se sabe, ni el hombre se ha inventado a sí mismo en cuanto existente *entre* todas las cosas, ni nadie ha dis-puesto que las cosas sean como son. Es así como se dan: todo lo que hay, la totalidad multiforme de cosas 'coseando' cada una a su manera y el hombre *entre* ellas. Es así, el comienzo, lo originario, la iniciación, la irrupción abrupta de todo cuanto hay; el esplendor fulgurante del latir del mundo.

El hombre nace en el seno, en el seno del vientre materno, en vínculo maternal con la madre Tierra; y en ésta, en vínculo con las criaturas que le encantan y le espantan; que le alimentan y acrecientan; que le medran y desmedran; que le lucen y esclarecen; atardecen, oscurecen y endormilan; le guarecen e intemperan; que se muestran y retraen. El hombre vive, y no por capricho u ocurrencia, en vínculo circunstancial.

Ahora bien, hemos insistido más arriba en que el hombre —que cuando existe se encuentra *ya* existiendo— no tiene prefijada su manera de existir; a diferencia de las demás criaturas del Universo, que cumplen rigurosamente los cánones establecidos de la llamada especie, el hombre, de alguna manera, se *hace* su ser; existiendo le va, se juega su ser; es decir, está entregado a la *responsabilidad* del hombre el *cómo* sea;

“¿Qué se es, amigos, qué se es?”, se pregunta Ortega; y responde: “Se es lo que se hace”. A esto mismo se refiere Heidegger con sus frases (malinterpretadas por Sartre) (108): “La ‘*esencia*’ del ser-ahí está en su existencia” (109) o “La ‘sustancia’ del hombre es la existencia” (110). Por tanto, el hombre es según exista; no se da una *essentia* previa al hecho concreto de existir, según la cual *esencia* tuviéramos todos que existir y ser. Interrumpimos nuestro camino a fin de perescrutar en él.

§ 5. *Vínculo entre esencia y existencia*

No me parece que el asunto sea tan sencillo como aparenta. Entremos con cuidado en él, perfilando su ámbito de problematicidad. Es cierto que el hombre, a diferencia de los demás animales, se va, al existir, haciendo su ser; “no se nace héroe o cobarde, sino que se hace uno héroe o cobarde”. Es cierto que no hay una *essentia* previa al existir de hecho de cada uno de nosotros; “el existir es siempre fáctico”, citamos anteriormente. Condenados cada uno a su manera, las llamadas cosas y los llamados animales, van siendo su prefijado ser, sin poder salir del carril en el que están metidos. Por el contrario, desde que hay hombre hay ‘*esencia*’ y ‘*existencia*’; ¿si no hubiera hombre ni lo hubiera habido, se podría decir que, por ejemplo, un gato tiene ‘*esencia*’ y ‘*existencia*’? Más aún, ¿si no hubiera hombre, se podría afirmar que ‘eso ahí’ (lo llamado gato, en *castellano*) sería gato? ¿Para quién sería gato? ¿Para él mismo? ¿Para un ratón?

Es cierto, *se da* el hombre y se puebla el mundo de nombres, de sones, de voces, de entes en su propio brillar y lucir. Es decir, el hombre es el que ‘comprende’, forzosamente, lo que ante sí encuentra, lo

que con él con-vive; y una de tales maneras de tomar comprensivamente lo que nos rodea es, por ejemplo, con el 'juego conceptual' de esencia y existencia.

Oigamos, en consonancia con lo que estamos tratando de decir, un texto del Ortega de veintisiete años: "... un día, pues, dijo Dios: "hagamos al hombre a nuestra imagen". El suceso fue de enorme trascendencia: el hombre nació y súbitamente sonaron sonos y ruidos inmensos a lo ancho del universo, iluminaron luces los ámbitos, se llenó el mundo de olores y sabores, de alegrías y sufrimientos. En una palabra, cuando nació el hombre, cuando empezó a vivir, comenzó asimismo la vida universal...

"¿Quién es, pues, Adán, con la verdura del Paraíso en torno, circundado de animales; allá a lo lejos, los ríos con sus peces inquietos, y más allá los montes de vientres petrefactos, y luego los mares y otras tierras, y la Tierra y los mundos?

"Adán en el Paraíso es la pura y simple vida, es el débil soporte del problema infinito de la vida.

"La gravitación universal, el universal dolor, la materia inorgánica, las series orgánicas, la historia entera del hombre, sus ansias, sus exultaciones, Nínive y Atenas, Platón y Kant, Cleopatra y Don Juan, lo corporal y lo espiritual, la momentáneo y lo eterno y lo que dura..., todo gravitando sobre el fruto rojo, súbitamente maduro del corazón de Adán. ¿Se comprende todo lo que significa la sístole y diástole de aquella menudencia, todas esas cosas inagotables, todo eso que expresamos con una palabra de contornos infinitos, VIDA, concretado, condensado en cada una de sus pulsaciones? El corazón de Adán, centro del Universo, es decir, el universo íntegro en el corazón de Adán, como un licor hirviendo en una copa.

"Esto es el hombre: el problema de la vida" (*Adán en el Paraíso*, O.C. I, p. 480).

Sí, con el advenimiento del hombre “iluminaron luces los ámbitos”. Entre las múltiples cosas que se dan, que hay, es el hombre, reiteramos, la única privilegiada criatura que se sabe existiendo, que al existir le va su ser, que comprende su ser, y *con* y *por* su ser, el ser de los demás entes que pueblan el Universo-Mundo. Sobre este lado del asunto, no insistamos más. Pero hay otros lados:

¿Qué se quiere decir con eso de que el hombre no tiene ‘esencia’, que “su ‘esencia’ reside en la existencia”? Veamos un texto de *Sein und Zeit* (111): *Und weil die Wesensbestimmung dieses Seiendes nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann, sein Wesen vielmehr darin liegt, dass es je sein Sein als seiniges zu sein hat . . .*

Traduce Gaos: “Y porque la definición de la esencia de este ente (del hombre) no puede darse indicando un “qué” de contenido material, sino que su esencia reside en que no puede menos de ser en cada caso su ser como ser suyo . . .”.

Aceptemos que *Wesensbestimmung* esté bien vertido al castellano por: definición esencial. Pero lo que no está nada claro es ese “qué” de contenido material”. Procuremos por nuestra parte aclarar algo: En varios lugares de su obra repite Heidegger que por “esencia” suele entenderse *lo que* ese algo es, su *tí*, en latín *quid* (112). Y ahora volvemos a retomar nuestra demanda del significado de la expresión: “de contenido material”. En la palabra alemana correspondiente, *sachhaltig*, no aparece por ningún lado que se la mire (a no ser por el lado que la miró Gaos) ni “contenido”, ni “material”. Los alemanes tienen dos vocablos para designar ‘cosa’: *Ding* y *Sache*; el primero podría traducirse, sin entrar en más detalles, por nuestra palabra “cosa”; el segundo término alemán correspondería a nuestra palabra “asunto”, en el sentido de ‘lo ya asumido y tomado y que por eso está en circulación y uso’;

correspondería a la palabra griega *prágmata*: los útiles, la forma primaria de *sernos* las cosas del mundo, lo-que-sirve-para. Tomado así el *sachhaltig*, lo que dice Heidegger es: la esencia del hombre no es del tipo de esencia de las cosas que nos encontramos dentro del mundo, lo que él llama "entes intramundanos". Hasta tal punto es así, que en *Ser y Tiempo* el ámbito de todos los entes va a quedar separado (en una unión) en dos tipos de entes *radicalmente diferentes*: el hombre, ser-ahí, *Dasein*, y las cosas de tipo no-humano, *nichtdaseinmässige*. Y este asunto, que es grave, ha llevado a que el hombre, por estar vinculado en su "destino" con los *otros* entes con los que se encuentra y, últimamente, le hacen frente dentro del mundo, interprete su ser según el modo de ser las cosas. En cierto sentido, el hombre ha interpretado la comprensión de su ser como si el hombre fuera, últimamente, una cosa más entre las cosas. Ya volveremos a este asunto más adelante. Ahora sigamos en el camino propuesto.

Que Heidegger diga que no puede realizarse la *Bestimmung* (definición, determinación) esencial del hombre como se hace con las 'cosas', no quiere decir que el hombre no tenga esencia, que al hombre no corresponda esencia. Por cierto que tiene esencia, incluso dice donde está y reside —*liegt*—, a saber, en su existencia. En consecuencia, la pregunta que se nos impone es qué tipo de esencia es la propia del hombre.

Nótese que aunque al hombre no corresponda una esencia de tipo tradicional, esencia entendida como el género, lo universal que vale para muchos, la 'Idea' platónica, que, 'posteriormente', puede *caer* y venir o no a la existencia; es decir, la esencia entendida como posibilidad frente a la realidad o *existentia*; no obstante, decimos que si el hombre no tuviera algo así como 'lo general, común, válido para todos los hombres', siendo la esencia radicada en la existencia, no

se ve de qué manera sería posible hacer, dicho en lenguaje de Heidegger, una *Daseinsanalytik*, una analítica de la existencia humana, donde se desencubran los caracteres de ser y el ser y los existenciaros, válidos para todos los hombres.

Cerquemos un poco más el asunto: 1) El hombre no tiene esencia, sino que tiene existencia; 2) En esta existencia reside su esencia; 3) La existencia es en cada caso la mía, "el que cada uno de nosotros somos"; 4) ¿Cómo es posible entonces, este es el problema, decir que el hombre es "esto y esto y esto"; a saber, dar rasgos generales, válidos para todos los hombres?; dicho lo mismo en lenguaje de Ortega: siendo la vida humana la de cada uno, ¿cómo es posible hacer una teoría general de la vida humana?

Insistimos: Heidegger es el hombre concreto que él es; nacido en ciertas fechas (1889) en unas circunstancias archiconcretas, la Alemania en el gozne de un siglo a otro; pertenece a unas fechas muy concretas de la historia del hombre. Por otro lado, Heidegger es solamente él mismo; nunca antes se había dado, había existido y, cuando sujeto como está también al destino del hombre, trasponga los ámbitos de la vida hacia más allá de todo horizonte, se podrá decir, aunque su pensamiento siga dando cosecha, continúe 'vivo', que ya no está, que ya no es; en suma, Heidegger solamente es *un* hombre, el hombre que él mismo es. Siendo así las cosas, como, al parecer, son ¿cómo es posible que Heidegger se largue a pontificar y decirnos lo que el hombre, todo hombre, es? Lo dicho por él ¿vale también para los primitivos y para las mujeres y para los niños chicos, y vale también para el hombre que uno es cuando está durmiendo, y también para los 'chinitos' actuales, y para la tribu Kadubeo de Brasil, y para el hombre de las Cavernas y para la soledad de piedra de un indio del Altiplano, y para un Lama de la India? Si, en frase de Ortega, "Cada uno es el peludo Robinson

de su vida desierta”; si el hombre es soledad, *radical* soledad, si ni mi mejor amigo puede dolerme un pedazo de mi dolor de muelas, si, en última instancia, nadie puede morir por mí, ¿cómo es posible el pensamiento descubridor de rasgos y caracteres, válidos para todos los hombres? Preguntemos lo mismo de otra manera: ¿Qué ‘validez’ tienen esos caracteres generales en *mi* vida? ¿Me sirve de algo lo que los filósofos y pensadores dicen haber descubierto respecto al ser, o vida, del hombre en general? Si cada uno de nosotros es *este* hombre, ¿qué significa entonces “que es hombre”?

Quizás sea ese el problema más grave que puede y debe plantearse en filosofía. Como dice el propio Ortega: “No hay más remedio, en la presente circunstancia del hombre occidental, que vestir de nuevo la escafandra y descender por debajo de todos los problemas, según venían siendo planteados, hacia regiones más abisales de su problematismo. No se trata, pues, de que las soluciones recibidas parezcan insuficientes, sino que parecen los problemas insuficientemente problematizados. Tenemos que aprender a verlos más exasperadamente, haciéndonos cuestión de lo que menos se esperaría . . . ; y en orden del conocimiento, no por sus fundamentos o sus límites —como Platón, Aristóteles, Descartes, Kant—, sino por algo previo a todo eso: por qué nos ocupamos en intentar conocer”(113). Tomemos de la cita de Ortega sólo su llamado de atención hacia “regiones abisales de su problematismo”, ya que por ahora evitamos entrar en lo que Ortega entiende por conocer, “faena utópica como todo lo propiamente humano”.

El planteamiento y crítica de la posición tradicional del “problema del conocimiento”, en cuanto relación objeto-sujeto, puede consultarlo el lector en el párrafo 13 de *Ser y Tiempo* y en obras de Ortega

tales como *Unas lecciones de Metafísica y El hombre y la gente*.

Problema grave este del llamado conocimiento. Formulemos perentoriamente la pregunta: ¿Qué es conocimiento? ¿Se conoce, en realidad, algo? ¿Puede el hombre salir de sí mismo y “transmigrar hermenéuticamente” a realidades no-humanas? ¿Si empezamos por escindir la realidad (lo que al parecer es inevitable), en dos ámbitos: lo humano, lo no-humano, *Dasein-nichtdaseinmässige*, cómo es que el hombre conoce lo ‘otro’ que él? ¿Si el hombre no es ‘esta rosa’, cómo es posible que la conozca, en cualquier sentido del término?

A este nivel de nuestro preguntar, parece que nos quedaría la siguiente alternativa: 1) El hombre no es tan distinto de la rosa como parece; de alguna manera, el hombre es rosáceo (por no decir ‘rososo’) y la rosa humanosa; 2) No, el hombre no conoce lo otro que él; al conocer, el hombre lo único que hace es recoger lo que ya antes había puesto.

Si sustituimos la palabra “conocer” por la palabra “pensar”, en la posición 1 estaría Heidegger: El pensar es pensar *del ser*; éste es de los entes (aunque no sea sólo eso, ni principalmente; el Ser es El mismo); todos los entes son *en el ser*; de tal manera el pensar puede pensar el *es* de toda cuanta cosa hay. Una dificultad a esta ‘posición’ heideggeriana: ¡Está bien! El pensar piensa al ser y a sí mismo; pero, al parecer, no hay sólo ‘Ser y pensar’, sino que también hay ‘*eso*’ donde el ser adviene e ingresa; no ya los entes, porque hablar de entes, lo ente, entidad, supone ya la comprensión del ser; sino ‘*eso*’, repetimos, en donde el Ser *es*: “El tiempo como horizonte posible de toda posible comprensión del Ser”; ‘*eso*’, por decirlo así, donde el ser toma cuerpo y figura; lo ‘otro’ que el Ser, donde éste puede *lucirse* y *habitar*: el *bosque* donde puede labrarse un calvero (*Lichtung*); el lenguaje (*Sprache*),

donde el Ser puede *habitar*. Estamos presos del lenguaje que hablamos; parece que no podemos ir más allá o más acá, o más abajo o más arriba, de eso que indicamos con las palabras: 'eso', 'Otro', tiempo, bosque, lenguaje. Al respecto, recordemos que alguna vez dijo Ortega: "Algún día descubrirá el hombre la necesidad de librarse de su máxima esclavitud: el lenguaje".

De las dos alternativas anteriormente señaladas, al pronto incluiríamos a Ortega en la número 2. Si por pensar o conocer se entiende lo de Heidegger: pensar del Ser, no cabe duda que así vería Ortega el asunto. Baste un solo texto: "El Ser es ciertamente el ser *de* las cosas; pero resulta que eso, lo más propio de ellas, puesto que es su "sí-mismidad", ellas no lo tienen en cuanto cosas, sino que les es supuesto por el hombre. El Ente, en efecto, sería una hipótesis humana... que... obliga a cada cosa a trascender del ámbito primario en que nos aparece y en que vale como mera practicidad, y entrar a formar parte o constituirse en ingrediente de 'algo así como' un Mundo"(114). Por cierto que el asunto no es tan esquemáticamente sencillo como nosotros lo hemos presentado; ni en Heidegger ni en Ortega. Si el pensar o conocer es del Ser, como quiere Heidegger, no cabe duda que el texto de Ortega dice muy taxativamente que el Ser es invento humano; por tanto, el hombre al pensar recogería lo que ya antes había puesto, que es lo afirmado más arriba.

Pero ocurre que para Ortega conocer no es conocer el ser, sino... "Para el presente asunto baste con lo siguiente: el hombre, en su trato sensible con las cosas que le rodean, está encadenado a ellas como el forzado al banco de la galera. En esto no se diferencia de los animales ni de las piedras. Mas como el forzado mientras está atado al banco "ambas manos en el remo", puede imaginarse que está libre de la galera, reposando en los brazos de una princesa o en

el remoto terruño donde pasó la infancia. Esta capacidad para imaginarse libre de la galera, por tanto, esta *imaginaria libertad*, significa *ipso facto* una efectiva *libertad de imaginar* frente a las cosas sensibles, frente a “eso ahí” en que está encadenado... Las cosas sensibles en que está preso no constituyen un mundo. En rigor, no son cosas, sino “asuntos de la vida”, articulados unos en otros formando una perspectiva pragmática. Se convierten en cosas cuando los libertamos de esa perspectiva y les atribuimos un *ser*, esto es, una consistencia propia y ajena a nosotros. Pero, entonces, se nos presentan como *siendo en* un mundo. No están aisladas, no son ésta y ésta y ésta, indefinidamente. Ahora una, luego otra sin conexión suficiente con la anterior, y así sin fin, sino que forman un mundo, que es ya pura fantasía, que es la gran fantasmagoría”(115).

En consecuencia, en Ortega el nivel del conocimiento, esto es, del pensamiento, habría que plantearlo en la forma de sernos los “algos” que, mediante la hipótesis del Ser, se nos van a transformar en cosas; en el “horizonte primario de la vida humana” no hay cosas = algos, independientes del hombre. Pero es el caso, aunque ahora no podemos entrar en su análisis detallado, que esa no-independencia de las ‘cosas’, no quiere decir que el hombre las finja o invente.

Aunque nuestro tema en la hora presente no es estrictamente el ‘conocimiento’(116) de las llamadas ‘cosas’, otras y distintas que el hombre, no obstante, parece forzoso tener que decir algo de lo que dice Ortega al respecto.

Nuestro problema es, no se olvide, cómo se puede elaborar una “teoría analítica de la existencia”, siendo así que lo que hay cuando hay existencia es la de cada uno; por tanto, en cualquier sentido del término, la existencia es siempre individual; la vida humana consistiría en radical instancia, en un dentro o intimidad, en una instancia personal e intransferible, como reza

en los documentos de identificación. Empero, siendo el citado nuestro tema, por algo será que, de hecho, nosotros vamos a tener que decir algo sobre el llamado conocimiento de las llamadas cosas, para, en un segundo paso de nuestro trabajo, entrar en el intento de esclarecimiento del tema: existencia o vida individual y vida humana(117).

Procedamos a decir eso poco de lo mucho que dice Ortega. Pensar en las cosas no es la forma primaria de habérselas el hombre con las 'cosas', no es el modo decisivo de tenerlas, de encontrarlas. Recordemos el texto de Ortega, citado más arriba: "... las cosas sensibles en que está preso... en rigor, no son cosas, sino "asuntos de la vida", articulados unos en otros formando una perspectiva pragmática". La forma primaria de "andar el hombre por el mundo" no es pensando sobre las cosas, esto es, no es lo primario el conocimiento, entendido éste como la tarea del "sujeto" que mira y capta la cosa ahí, frente a él, que le hace frente, objeto. El conocimiento en este sentido, como relación-objeto-sujeto, es, tanto en Heidegger (118), como en Ortega, un acontecimiento secundario y derivado, que en Ortega supone la liberación(119) de la perspectiva pragmática primaria, y en Heidegger requiere también un liberar en lo *a-la-mano* (*Zuhandene*) lo no más que *ante los ojos* (*Vorhandene*)(120). En ese nivel de "asuntos de la vida", en el horizonte primario de la vida humana, en las "cosas sensibles", ahí, es donde hay que situar el problema de lo que sea 'conocimiento' en Ortega.

Decíamos que no era nuestra tarea en este momento ingresar en el tratamiento minucioso del tema y que sólo íbamos a dar algunas indicaciones. Las siguientes:

Las 'cosas' efectivas de nuestra vida, por tanto, las 'cosas' simplemente (ya que no hay, no son concebibles cosas 'fuera' de nuestra vida) no son inde-

pendientes del hombre, cosas en sí, por sí o para sí mismas, sueltas o ab-solutas del hombre; son cosas-para el hombre concreto para quien son *efectivamente* tal y cual cosa; son pura referencia al hombre. Ya hablamos de ello más atrás: la cordillera, la piedra, la rosa, la noche, la nube, no *son para* ellas mismas eso que son: cordillera, piedra, rosa, noche, nube; sino *para el hombre*. La tierra no es tal cosa para ella misma, sino para el hombre; y su ser-para el hombre es lo que *efectivamente* sea: cuesta empinada que tengo que subir, cuesta abajo por la que camino fácilmente, lo que me separa (junto con el mar) del "remoto terruño donde pasé mi infancia" y, sobre todo y bajo esas efectividades: la firme y tersa *tierra* que me sostiene, en que puedo vivir y crecer. Otro ejemplo: una de estas noches pasadas, silenciados ya los ruidos y alborotos de los humanos, estoy asomado al balcón; hecho insólito, un caballo suelto come pasto en el jardín de la calle; por la misma calle abajo viene un perro resuelto y decidido, incluso, se podría decir, un tanto alegre; de pronto, el perro 've' a eso algo ahí y, sorprendido, cuello erguido como concentrando todo su ser perceptivo-cazador y como si pensara: ¡demonios, qué perro tan descomunal! Unos instantes de atenta observación; acercamiento cauteloso; finalmente, se averigua la 'consistencia' de eso ahí que come pasto y que no es un árbol; pasó el peligro y con éste el alerta canino; posteriormente, ambos, caballo y perro, continúan sin estorbarse mutuamente sus correrías y respectivos menesteres nocturnos: comer pasto y husmear en los troncos de los árboles. Frente a todo eso, nosotros los hombres, los dicentes, podríamos decir: Sin duda, que lo que para nosotros 'caballo' para el 'perro' es también 'algo'; pero ¿qué? Inútil preguntárselo al perro; no sabría qué respondernos. En resumen, las llamadas 'cosas' son lo que cada una de ellas sea para nosotros los hombres.

Pero, a su vez, el llamado hombre tampoco sería nada si no fuera por las llamadas cosas, *con* las cuales vive. Ejemplo, este hombre concreto que ahora está escribiendo en este papel, no podría ser el que ahora es sin el papel, el lápiz, la tinta, las letras, las palabras, el lenguaje, mi mano, etc. En resumen, podríamos repetir la conocida sentencia de Ortega, que sintetiza máximamente su doctrina: "Yo soy yo y mi circunstancia". Como vimos más arriba, "el hombre está encadenado a la galera de las circunstancias".

Retornamos al momento en el que estábamos, después de este largo paréntesis. Decíamos: El hombre es según existe; no se da una *essentia* previa al hecho concreto de existir, según la cual esencia tuviéramos todos que existir y ser.

Pues bien, para poder hacernos nuestro ser, cada uno a su manera, parece asunto evidente que se requiere que *previamente*, de la manera que sea, *separamos cómo* vamos a existir; se necesita haber ya comprendido las posibilidades de ser hombre en el mundo, que éste nos depara (que éste nos dé para) y prepara (las posibilidades en las cuales ya estamos parados y, para afrontarlas, preparados).

Pero sería malentender esa comprensión requerida si, a su vez, se interpretase la comprensión en el sentido de algo previo al mismo existir. Por el contrario, las posibilidades de comprensión se van abriendo (o cerrando) con y a lo largo del existir; aún en sus formas más rudimentarias, por ejemplo, en los llamados 'primitivos' (121), no se da la existencia si no es como comprensión de sí misma. En resumen, es lo que Heidegger va a decir cuando dice: "El ser-ahí se mueve, siempre y en cada caso, en una comprensión del ser".

Lo anterior, existencia *y* comprensión de existencia, implica y complica una 'relación' entre ser y comprensión de ser; si se quiere, entre ser *y* pensar. Baste

para este asunto, por ahora, el siguiente texto de Heidegger, que citamos por segunda vez: "Lo ente es independiente de la experiencia, noticias y captación, por medio de las cuales es abierto, descubierto y determinado. Pero Ser "es" sólo en el comprender del ente, a cuyo ser le pertenece algo así como comprensión del ser. De donde se sigue que el ser pueda estar inconceptuado, pero nunca del todo incomprendido"(122).

NOTAS

- (1) Al respecto, procuremos oír al pensador: "La filosofía es esencialmente inactual, porque pertenece a esas pocas cosas cuyo destino consiste en no poder hallar jamás eco inmediato en su hoy correspondiente; pero tampoco necesita encontrarlo. Cuando aparentemente ocurre eso, 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". (M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*. Ed. Nova, B. Aires, 1955, p. 44). (Trad. castell. de Emilio Estiú). Sobre el 'pensar de moda', el lector puede consultar la obra de Ortega, *Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y su demiurgia*, O.C., V, 517 y ss.
- (2) M. Heidegger, *El final de la filosofía y la tarea del pensar*. En *Kierkegaard vivo*, Alianza Editorial, Madrid, 1966, p. 133. Trad. castellana de Andrés-Pedro Sánchez Pascual.
- (3) J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, O.C., Rev. de Occidente, Madrid, Vol. VIII, 270.
- (4) El lector *connaisseur* dirá que para qué doy la fecha de la publicación de *Ser y Tiempo*, que eso es algo que sabe cualquier lector de filosofía. Yo respondo que no estoy escribiendo para "especialistas" en especialidades. Me parece que a la gente joven que pueda leer este escrito, conviene situarla, incluso, cronológicamente; qui-

zás, mi ingenuidad esté en pensar que los jóvenes, además de practicar otras faenas más suculentas, también disponen en sus días de algún rato para dedicarlo a la lectura. Según cálculos hechos a ojo de buen cubero, debe haber en Chile en estos momentos unos 550 alumnos que siguen (más bien habría que decir: que están empantanados) la carrera de Filosofía, y no voy a tener tan mala suerte como para que ni un dos por ciento de entre ellos ojeen estas líneas. Porque, a lo que dice Julián Marías "El ochenta por ciento de la filosofía se hace mirando", habría que agregar que se hace mirando también la letra impresa, es decir, leyendo los escritos de los pocos sabios que en este mundo han sido. Y tal como Heidegger dice en la primera página de su obra: "Y así se trata ante todo de volver a *despertar* una comprensión . . .", podríamos añadir: que se trata de despertar un afán por aprender a leer . . . y leer, no precisamente los editoriales de los diarios de mayor circulación. Y como estamos en Heidegger, recordemos que en algún lugar de su obra nos ha dicho: Se opina que un texto de filosofía debería poderse leer como se lee el editorial de un diario; que no se entienda de primeras un tratado de Física se encuentra normal, debido a su dificultad. Pero la filosofía es aún más difícil que la física y no debido a su complejidad, sino porque el asunto de la filosofía es *lo Sencillo*. Citemos ahora exactamente. En la pág. 1 de *Tiempo y Ser* dice: "Si se nos mostrase ahora los dos originales que Paul Klee pintó en el año de su muerte: La acuarela "Santo desde una ventana" y, en ténpera sobre arpillera, "Muerte y fuego", entonces tendríamos que demorarnos largamente ante ellos y abandonar toda pretensión de comprensión inmediata.

"Si nosotros pudiéramos ahora oír, recitada por el propio Georg Trakl su poema "Canción siete de la muerte", entonces deseáramos oírlo frecuentemente y abandonaríamos toda pretensión de comprensión inmediata.

"Si Werner Heisenberg quisiera exponernos ahora un sector de sus pensamientos físico-teóricos sobre la fórmula del mundo, por él buscada, entonces ocurriría, quizás, que sólo dos o tres de sus oyentes, a lo sumo, podrían seguirlo; los más de nosotros abandonamos, sin replicar, toda pretensión de comprensión inmediata.

"No sucede así frente al pensar que se llama filosofía. Pues ésta debe ofrecer "sabiduría del mundo" y, si no, por lo menos, "preceptos para la vida beata". Aho-

ra bien, tal pensar puede estar hoy en situación que requiera meditaciones que distan mucho de una útil sabiduría para la vida. Pudiera haberse hecho necesario un pensar que tenga que meditar, incluso, de dónde reciben su determinación las citadas pinturas, poesía, y teoría físico-matemática. Entonces, también tendríamos que abandonar aquí la pretensión de comprensión inmediata". (Ensayo incluido en la obra *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 1. Hay traducción nuestra, publicada sin nuestro consentimiento, en la revista *Eco* de Bogotá; y otra: *Tiempo y Ser y Protocolo a Tiempo y Ser*, publicaciones del Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos, Universidad de Chile, Sede Valparaíso. Traductores: Francisco Soler y María Teresa Poupin, p. 28).

- (5) Como si ser "pensador místico" fuera una cosa de tres al cuarto, que pudiera comprarse en el quiosco de la esquina. Estas críticas, hechas desde fuera del "ruedo", no se le han escapado al propio Heidegger, quien las ha recogido y respondido; oigámosle: "Pero ¡cómo! Todo lo que acabamos de decir hasta ahora, ¿no es, a lo sumo, mística sin fundamento, o incluso mala mitología, en todo caso irracionalismo funesto y negación de la razón? Yo pregunto a mi vez: ¿qué significa *ratio*, *noús*, *noeîn*, entender y entendimiento?" (*El final de la filosofía y la tarea del pensar*. Op. cit., p. 150).

En medio de todo, al parecer, frases como las anteriores tienen el único sentido de fijar la posición que ha tomado *previamente* el escritor que las enuncia; pero lo que no ofrece demasiadas dudas, es que con ellas los estudiosos de Heidegger alcancen luz sobre el lado más difícil de su pensar. Se requeriría de alguien con mayores dotes que las nuestras para entrar en derechura y 'científicamente' —esto es, con el rigor con el que suelen trabajar en otros campos del pensar los citados autores— en el llamado "pensar místico". En concreto, en Heidegger; que si bien no ha *borrado* las huellas de sus antecesores, como le achaca Ortega a Descartes, habría que recopilar, en primer lugar, las citas de los místicos que en su obra *fulguran*; a partir de ahí surgiría, quizás, un *rasgo*, situados en el cual acaso podríamos, si no delimitar, por lo menos presentir y columbrar el ámbito y dimensión en el que experimenta el "último Heidegger". Por lo menos cabría exigir a estos autores la información y rigor que suelen emplear en 'sus' temas,

antes de entrar a pronunciarse y hacer acusaciones. Así, deberían haber tenido en cuenta este texto de Heidegger: "Por tanto, el poeta se contradice y habla oscuramente. Empero, en eso consiste lo Místico. Pero el poeta habla claramente..." (*Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957, p. 70. De esta obra hay traducción francesa de André Préau: *Le principe de raison*, Gallimard, p. 105). En resumidas cuentas, una cosa es afinar y pulir el rigor de los dichos y 'pensados', tarea meritoria, y otra, muy distinta, *abrir horizontes y ámbitos en los que el hombre pueda vivir*.

Aprovechemos esta nota para consignar la siguiente cita de Freud, un pensador del que sería exagerado decir que fue 'místico'. En un ensayo de Freud sobre los cuadros de Leonardo da Vinci, uno de los ensayos que más escándalo provocaron en su tiempo, no está exento de temeroso respeto ante la obra genial. Si no, no hubiera dejado escrito en él estas magníficas palabras: "Estos cuadros respiran una mística en cuyo secreto no nos atrevemos a penetrar". Texto citado por J. Rof Carballo. *Entre el silencio y la palabra*, Ed. Aguilar, Madrid, 1960, p. 229. Siento como un deber llamar la atención del lector sobre la extraordinaria calidad de este español, médico de oficio y excelente 'humanista' por gracia.

- (6) *La idea de principio en Leibniz*. Op. cit., VIII, 279.
- (7) *Origen y epílogo*... Op. cit., IX, 395.
- (8) En página avanzada de este escrito, tendremos, forzados por las cosas mismas, que abordar el signo y significado del término "Mismo", del que hablan todos los pensadores. Por el momento, podríamos ir haciendo resonar en el oído del lector, los dos siguientes textos: *Doch das Sein - was ist das Sein? Es ist Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muss das künftige Denken lernen*. (*Brief über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1949, p. 19). Traduzcámoslo: "Pero, lo Ser - ¿qué es lo Ser? Ello es Ello Mismo. Experimentar y decir esto, tiene que aprender el pensar venidero". Puede consultarse la traducción castellana de R. Gutiérrez Girardot. *Carta sobre el Humanismo*, Taurus Ediciones, Madrid, 1966, p. 28. Este es el otro texto prometido: "Desde lo Mismo y hacia lo Mismo, decir lo Mismo" (*Zeit und Sein*. Op. cit., p. 24).
- (9) Nietzsche decía: "Ser; no tenemos otra experiencia de él que vivir; ¿cómo puede algo ser muerto?"

- (10) Con el fin de producir en el lector, en frase de Ortega, un “*choc* muy útil para que aprenda a leer textos filosóficos”, citemos a Heidegger: “Que el Dios viva e que siga muerto, no se decide ni por la religiosidad de los hombres ni, aún menos, mediante las aspiraciones teológicas de la filosofía y de la ciencia natural. Que Dios es Dios se acontece y apropia desde la constelación del Ser y dentro de ella”. (M. Heidegger. *Die Technik und die Kehre*, Neske, Pfullingen, 1962, p. 46. Citado según traducción nuestra inédita).
- (11) X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963, p. 409 y ss.
- (12) Ortega, *Origen y epílogo...* Op. cit., O.C., IX, 372, en nota.
- (13) *Die Kehre (La vuelta)*. Op. cit., p. 37.
- (14) Sirva la larga cita que sigue para despertar en el lector el sentido del peligro para los tiempos que corren: “Esta Europa, en atroz ceguera, y siempre a punto de apuñalarse a sí misma, yace hoy bajo la gran tenaza formada entre Rusia, por un lado, y [Norte] América, por el otro. Rusia y Norteamérica, metafísicamente vistos, son la misma cosa: la misma furia desesperada por el desencadenamiento de la técnica y la organización abstracta del hombre normal. Cuando el más apartado rincón del globo haya sido técnicamente conquistado y económicamente explotado; cuando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera; cuando se puedan “experimentar”, simultáneamente, el atentado a un rey, en Francia, y un concierto sinfónico en Tokio; cuando el tiempo sólo sea rapidez, instantaneidad y simultaneidad, mientras que lo temporal, entendido como historia, haya desaparecido de la historia de todos los pueblos; cuando el boxeador rija como el gran hombre de una nación; cuando en número de millones triunfen las masas reunidas en asambleas populares — entonces, justamente entonces, volverán a atravesar todo este aquellarre, como fantasmas, las preguntas: ¿para qué? — ¿hacia dónde? — ¿y después qué?”

... el oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación del hombre, la sospecha insidiosa contra todo lo creador y libre, ha alcanzado en el planeta tales dimensiones que,

categorías tan pueriles como las del pesimismo y del optimismo, se convirtieron, desde hace tiempo, en risibles” *Introducción a la Metafísica*. Op. cit., p. 73.

- (15) Citado por Heidegger.
- (16) *Vom Wesen und Begriff der Physis*. Aristoteles *Physik B, 1*. (De la esencia y concepto de *Physis*. Física de Aristóteles B, 1) En *Wegmarken*. Klostermann. Frankfurt a.M., 1967. Hay traducción castellana inédita de Francisco Soler. [Aparecerá en *Revista de Filosofía*, Vol. XXI, Santiago, 1983].
- (17) *Encuentros con Ortega y Gasset*. Rev. *Clavileño*, Madrid, mayo-junio, 1956, N. 39. El subrayado es nuestro.
- (18) Cf. Ortega, *Origen y epílogo...* Op. cit., O.C., IX, 374 y ss.
- (19) Ese “como diría Heidegger” significa que en este caso no vamos a dar cita exacta de obra de Heidegger, sino ‘recoger interpretativamente’ una etapa de su camino-pensar.
- (20) Sobre “Ello”, lo siguiente: *Doch das Sein - was ist das Sein? Es ist Es selbst. Über den Humanismus*. Op. cit., p. 19. En traducción literal: “Empero, lo Ser - ¿qué es lo Ser? Ello es Ello mismo”; en la excelente versión de la *Carta*, llevada a cabo por mi amigo Rafael Gutiérrez Girardot (*Carta sobre el Humanismo*. Op. cit., p. 28): “Y bien, el ser ¿qué es el ser? El es el mismo”. Esta traducción corrige muy justamente algunos pasajes de la traducción castellana anterior, realizada por A. Wagner de Reyna (*Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el Humanismo*, Colección Tradición y Tarea, Santiago de Chile, p. 185), quien traduce el texto así: “Pero el ser - ¿qué es el ser? Es El mismo”. No obstante, quizás tenga importancia esto de cómo traduce uno y cómo traduce otro. Me gustaría observar lo siguiente: a) No se trata solamente de que, en alemán, “ser” sea del género neutro y en castellano, en cambio, masculino; nosotros decimos “el ser”; b) Tampoco se trata de que en alemán los sustantivos comunes también se escriban con mayúscula y en castellano, no; c) Nótese una diferencia entre ambas traducciones: W. de Reyna, el “Es” del original alemán es traducido por “El”, con mayúscula, mientras que G. Girardot lo vierte con minúscula; d) Opino que cuando Heidegger escribe *Sein* —Ser— con mayúscula, nosotros también deberíamos verterlo al

castellano con mayúscula; así, podríamos verterlo con minúscula cuando Heidegger también lo hace; de este modo: Sein = Ser; sein = ser. No hay que *olvidar* la identidad y diferencia entre Ser (sustantivo) y ser (verbo); en este asunto 'sencillo' y aparentemente sin importancia, se oculta lo im-portante; e) Nótese que Heidegger repite dos veces el "Es" (Ello) y podía haberlo hecho sólo una vez. Respecto a ese ES puede consultarse, entre otros, el escrito de Heidegger titulado *Was heisst Denken?* Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1954. Especialmente la segunda parte, pp. 79 y ss. De esta obra hay traducción francesa de A. Becker y G. Granel: *Qu'appelle-t-on Penser?*, P.U.F., 1959. Y castellana de H. Kahnemann: *¿Qué significa pensar?*, Ed. Nova, B. Aires. Finalmente, hay también traducción inédita nuestra.

En todo este 'pequeño' asunto hay algo que está más allá de las Lógica, Gramática (masculino, femenino, neutro) y, en general, *entidades* sidas hasta ahora. Pero, dejemos aquí la nota.

- (21) Hemos transcrito la versión del Fragmento 53 de García Bacca: *Fragmentos filosóficos de los Presocráticos*, Publicaciones de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas, p. 215. Una interpretación del citado fragmento puede encontrar el lector, además de la que da el Prof. García Bacca en la nota pertinente, en el escrito de Heidegger *Der Ursprung des Kunstwerkes*, ensayo incluido en la obra *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1950, pp. 7 y ss. Hay traducción castellana nuestra en la Revista *Cuadernos Hispanoamericanos*, Nos. 25, 26 y 27, Madrid, 1952.
- (22) Cf. Nota 39.
- (23) Permítaseme el 'juego': Es probable que las llamadas 'ideas' hayan nacido en las manos, en el 'trabajo' y desde ahí, subido; y lo curioso estaría en que, pasado el tiempo, vuelven a bajar a su lugar de origen, transformadas en 'puños'. En algún lugar avanzado de la navegación de este escrito, abordaremos el tema. Cfr. la idea de *Khreón* en Anaximandro (Heidegger, *Holzwege*. Op. cit., pp. 102 y ss.); la idea de *Khré* en Parménides (Heidegger. *Was heisst Denken?* Op. cit., pp. 102 y ss.); el cap. III de la Primera sección de *Ser y Tiempo*, Op. cit., pp. 74 y ss. Y Ortega, *Unas lecciones de Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1966, pp. 99 y ss.

- (24) Ortega, *Origen y epílogo*... Op. cit., IX, 359. Tras esa aparente anécdota se oculta un tema profundo, complejo y difícil, del que sólo daremos algunas señales: a) Decía Goethe que “sólo entre todos los hombres se logra vivir plenamente lo humano”; b) En tesis de Ortega, aunque el hombre, como las demás criaturas del universo, esté vinculado a la “galera de las circunstancias”, no obstante, se ha liberado, en parte, de esa esclavitud; el hombre es un ser extraño en la naturaleza, no estaba en ella previsto; el hombre es un ser que, nacido de un *extrañamiento* de la Naturaleza, va alejándose de ella y para eso transforma el mundo que al vivir encuentra en otro que no está ahí y que el hombre *necesita* que haya; un Mundo en el que el hombre sea posible. Es lo que Ortega llama “reabsorción de las circunstancias”; en su peregrinar, náufrago en el mundo, el hombre va impregnando con su propia sustancia la realidad inercial del Universo y al final de los tiempos es posible que el mundo esté tan lleno de humanidad que el hombre pueda caminar por él sin tropezar en nada; c) Al ser la vida de cada uno un acontecimiento interior, “personal e intransferible”, nadie puede sentir, querer ni pensar por mí; aún en la más amplia, totalizadora y universal perspectiva —la filosófica— siempre esa perspectiva será *limitada*; cualquier cosa para ser tiene que moverse dentro de límites; de ahí la tarea de henchir la limitada vida individual con las vidas de los demás; por eso resuena en todos los escritos de Ortega el lema de su juventud: “La transmigración hermenéutica a otras almas, supremo deporte intelectual”.
- (25) *Carta sobre el Humanismo*. Op. cit., p. 11. El lector puede consultar también los dos escritos de Heidegger sobre Heráclito: *Logos en Heráclito* y *Aletheia en Heráclito*, incluidos en el volumen: *Vortraege und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, pp. 207 y ss. y 257 y ss., respectivamente. Hay traducción castellana nuestra en la *Rev. Mapocho*.
- (26) Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*. Rev. Occ., 2ª Ed., Madrid, 1956. Edición comentada por Julián Marías, pp. 99 y s.
- (27) *Die Kehre*, Op. cit., p. 41. *La pregunta por la técnica*, obra del mismo autor, termina con la frase: “Pues el preguntar es la devoción del pensar” (*Die Technik und die Kehre*, Op. cit., p. 36). Hay traducción castellana

nuestra en la *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile. En este contexto del pensar devoto, respetuoso y cordial, resuena el siguiente texto de Ortega: "La ciencia se ha formado y progresado gracias a no saltarse los aspectos modestos. La física existe porque existe la astronomía matemática y ésta, a su vez, porque Kepler vivió años detenido *respetuosamente, religiosamente* ante una ridícula diferencia de cinco minutos de arco [...]. [...] hicieron posible la idea de gravitación y con ello la "filosofía de Newton, el primer sistema auténtico, es decir, *logrado* de pensamiento sobre algo real que ha poseído al hombre, es decir, la primera ciencia efectiva. Y, no digamos nada, si paramos la atención en las diferencias mínimas... de cuya *religiosa contemplación*, del respeto a las cuales ha surgido la teoría de la relatividad". (*Origen y epílogo*... Op. cit., IX, pp. 379 y s. El subrayado del término "logrado" es de Ortega, los demás, nuestros). Y es que, como decía San Agustín, "no se entra en la verdad sino por el amor".

- (28) Cfr. *Sein un Zeit*. Op. cit., p. 12: *Struktur der Existenz; Den Zusammenhang dieser Strukturen nennen wir die Existenzialität; Struktur des logos* (p. 32); *Seinsstruktur des Daseins* (p. 54); *Wesenstruktur des Daseins* (p. 56); *Strukturbegriff* (p. 57), etc. Sobre *Charakter*, cfr. *Ibid. Charakter des Deskription* (p. 35); *ein Charakter des Daseins selbst* (p. 64), etc.
- (29) *Vom Wesen der Wahrheit*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 3ª ed., 1954. Hay una excelente traducción francesa, con un no menos excelente prólogo de De Waeh-lens y Biemel: *De L'Essence de la Vérité*, Nauwelaerts y Vrin, Lovaina-París, 1948. También hay traducción castellana nuestra inédita.
- (30) *Brief über den Humanismus*, op. cit., p. 17. El subrayado es nuestro.
- (31) Recuerde el lector el Fragmento 50 B de Heráclito: "Si habéis *escuchado* no a mí, sino al Logos, lo que es igual al Logos (*homologeîn*), lo sabio: Uno Todo". Sin que venga al caso entrar en mayores explicaciones, el asunto es que el llamado filósofo, desde que inicia su propio trabajo ya está, por 'aquello' de que se ocupa, en *perspectiva de totalidad*.
- (32) Por tener interés informativo y no estar traducido, citamos el texto: "... Y antes aun, en el último año en el

Gymnasium (Liceo), en el verano de 1907, tuve la suerte de dar con la pregunta por el Ser en la forma de la disertación de Franz Brentano, el maestro de Husserl, disertación titulada: "De la múltiple significación de lo ente según Aristóteles" . . .

J. ¿Posee usted aún ese libro?

P. Aquí puede usted verlo y leer la inscripción, que dice: Mi primer hilo conductor a través de la filosofía griega durante la época del Gymnasium". (*Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959, pp. 92 y s.). Heidegger nació en 1889; por tanto, el encuentro con el tema de su vida pensante aconteció a los 18 años y hasta el final de sus días, a los 86 años, todavía seguía en él. Su tema: el sentido de Ser. (Las J y P que figuran en el margen, corresponden a las iniciales de las dos personas entre quienes se celebra el diálogo: un japonés (J) y un preguntador, el propio Heidegger (P)).

- (33) Ya en la primera página de *Ser y Tiempo* se encuentra planteado el tema.
- (34) Cfr. *Was heisst Denken?* (¿A qué se llama pensar?). Op. cit., II Parte, Lección 3. Obsérvese la conexión que hace Heidegger entre *denken* —pensar—, *danken* —dar las gracias— y *Gedächtnis* —la memoria—; según eso, "pensar" sería dar las gracias, recordando, por los dones de la propia esencia. Muy otra cosa que nuestro castellano "pensar", del latino *pesare*, pesar, hallar en la balanza el fiel, el justo término medio entre contrarios.
- (35) *Introducción a la Metafísica*. Op. cit., p. 79. Trad. de E. Estiú.
- (36) *El dicho de Anaximandro*. En *Holzwege*. Op. cit., pp. 301 y s.
- (37) Sobre anular, anillo, Cfr. *Das Ding. Vortraege und Aufsätze*. Op. cit., pp. 163 y ss. Hay trad. castellana de R. Gutiérrez G. en *Ideas y Valores*, Nos. 7-8, Bogotá, 1953. Cfr. también: M. Heidegger. *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, 2 vols.
- (38) Hay que procurar ver las cosas por todos sus lados, según nos ha enseñado el maestro Ortega; así, dice: "Pero es tan esencial a lo real "tener lados" que el hombre, y no por accidente, se pasa la vida diciéndose: "Por un lado . . ." "por otro lado . . .". Nuestra mente cuando es lo que tiene que ser, es un péndulo meditabundo, y todo lo que no sea esto es la definición de la brutalidad". (*La*

idea de principio en Leibniz. Op. cit., VIII, 314). Lo que estaría fundado en: "Dilthey había ya descubierto que la Vida es "*eben mehrseitig*", que la Vida es "precisamente multilateral", que es siempre "lo uno y lo otro", es decir, lo más radical del fenómeno Vida es su carácter equívoco, su sustancial problematicidad. De ahí viene todo, pero muy especialmente de ahí viene la filosofía" (Ibíd., p. 297).

- (39) El sentirse vinculado con el pasado, saberse que estamos hechos de pasado, quizás sea uno de los rasgos más sobresalientes del pensar filosófico de nuestro tiempo; es lo que se ha llamado "conciencia histórica". Basten algunos botones —queremos decir, textos— de muestra: "El defecto más grave del hombre es la ingratitud. Fundo esta calificación superlativa en que, siendo la sustancia del hombre su historia, todo comportamiento anti-histórico adquiere en él un carácter de suicidio. El ingrato olvida que la mayor parte de lo que tiene no es obra suya sino que le vino regalado de otros, los cuales se esforzaron en crearlo u obtenerlo . . . El hombre actual no se hace eficazmente cargo de que casi todo lo que hoy poseemos para afrontar con alguna holgura la existencia lo debemos al pasado y que, por tanto, necesitamos andar con mucha atención, delicadeza y perspicacia en nuestro trato con él —sobre todo que es preciso tenerlo muy en cuenta, porque, en rigor, está presente en lo que nos legó. Olvidar el pasado, volverle la espalda, produce el efecto a que hoy asistimos: la rebarbarización del hombre" (Ortega, *Ideas y creencias*, V, 398). El hombre, a juicio de Ortega, es el animal que tesauriza pasado, todo su pasado; el otro 'botón': "Este tener el pasado que es conservarlo (de aquí que lo específicamente humano no es el llamado intelecto, sino la "feliz memoria") . . ." (*Origen y epílogo de la Filosofía*, Op. cit., IX, 362). En especial, aconsejamos al lector la lectura de *Historia como Sistema*, O.C., VI, 11 ss.
- (40) Quizás sea la palabra 'juego' la más seria palabra filosófica. En la obra de Ortega 'más' filosófica —'más', en sentido tradicional— puede leerse, a propósito de los juegos, esto: "Mi idea es, pues, que el tono adecuado al filosofar, no es la abrumadora seriedad de la vida, sino la alciónica jovialidad del deporte, del juego. No se pongan caras adustas, ni se hagan gestos de ofendida extrañeza. No se me sea tonto ni pedante. Por lo menos, no se sea ignorante. Léase a Platón en las *Leyes* (p. 820

c-d), por tanto, cuando al fin de su larga vida, espuma su inmensa experiencia filosófica y científica: “¡Quién sabe! Tal vez el chaquete (*petteia*) y las ciencias no son cosas diferentes”. La increíble genialidad que estas pocas palabras condensan y ocultan va a hacérsenos patente cuando...

“... El juego es precisamente lo que no puede existir sin una peculiar seriedad que consiste en “cumplir sus reglas”...

“... En este juego de descifrar enigmas, el filósofo crea una figura del Universo...”. (“*La idea de principio en Leibniz*. Op. cit., p. 306 y ss.).

Uno de los dos pensadores del alba de la mañana de Occidente, Heráclito, dice en su fragmento 52 “El tiempo niño es que juega con chinitas sobre ese reino del niño que es el tablero”. (En traducción de J. D. García-Bacca. *Fragmentos filosóficos de los Presocráticos*, op. cit., p. 215).

A todo lector de la última obra de Heidegger, se le habrá resaltado la importancia que la palabra juego tiene; por ejemplo en *Das Ding*, p. 178 sqq., en *Zeit und Sein*, etc. En tales obras, la palabra *juego* (*Spiel*) suele ir unida por un guión a la palabra espejo (*Spiegel*), así *Spiegel-Spiel*, que dejamos sin traducir, ya que no sabemos, sino desde muy lejos, lo que pueda querer decir tal expresión. De los varios asuntos que circundan nuestro “campo de mirada” en la obra de Heidegger, uno es ese del ‘Juego’; atraídos por, entre-tenidos e interesados (*interesse*) estamos puestos en camino. El ‘último nivel’ del *Lógos* quizás sea el *Juego*. En *Der Satz vom Grund* (Op. cit., p. 186 sqq.) pueden oírse frases como las siguientes: “Que nosotros aseguremos que el juego aquí mentado, en donde reposa el Ser en cuanto Ser, sea un juego elevado, incluso el más elevado y que está libre de toda arbitrariedad, es decir poco, mientras no sea pensado esto Elevado y su elevación suprema desde el misterio del juego. Empero, para pensar esto no basta el pensar sido hasta ahora...”

¿Se puede determinar adecuadamente la esencia del juego desde Ser como fundamento, o más bien tendríamos que pensar Ser y Fundamento, Ser como Abismo desde la esencia del juego y, por cierto, desde el juego en que estamos situados nosotros los mortales, nosotros que solamente somos habitando en la cercanía de la muerte, que, en cuanto la más extremada posibilidad del Hombre (*Dasein* = ser-ahí), puede con lo más elevado

en luz del Ser y de su verdad? La muerte es, el dar medida, aún impensado, a lo inconmensurable, esto es, al juego supremo, al que el hombre es traído terrenalmente y en el que él mismo está en juego". Después de hacer entrar en el Juego el Fragmento 52 de Heráclito —citado más arriba— del que Heidegger da la siguiente traducción: "Donación del ser es un niño, jugando, jugando sobre el tablero; la realeza es de un niño —realeza, esto es, el *arché*, lo que funda, constituye y gobierna, lo Ser a lo ente. La donación del Ser; un niño, que juega"—, Heidegger termina este maravilloso libro —un libro también puede ser una obra de arte— así: "Pero la cuestión es si nosotros, y cómo, oyendo las frases de este juego, entramos en el juego y en él nos jugamos".

Mas, ¡ya está bien de Juego!

- (41) *Introducción a la Metafísica*, Op. cit., p. 68 sqq.
- (42) Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 2ª edic., 1952. Hay traducción castellana de G. Ibscher Roth, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.
- (43) *Comentario al Banquete de Platón* (Sobre la historia del "ser"). En *Pasado y porvenir para el hombre actual*, O.C., IX, 774 sqq. Aprovechemos la nota para aludir solamente a la razón "profunda" que llevó a Ortega a adoptar ese aire violento frente a Heidegger: La interpretación del texto citado que da Ortega se basa en que "Aristóteles parte precisamente de no aceptar la pregunta, ya tradicional en su tiempo, sobre "cuál algo es ente" ". Este no aceptar la pregunta por lo ente —o por el ser, no distingamos, por ahora— supone, por cierto, que Aristóteles, sí que acepta a lo ente, o ser, mismo, en cuyo ámbito, en pensamiento de Heidegger, ha de moverse todo pensador. En resumen, para Heidegger el pensar es pensar *del* ser; el pensar está al servicio del Ser y es mandado por Este. Mientras que para Ortega, como consta en la página en referencia, así como "Parménides inventó el término *ón* (ente, ser) para su original curiosidad, Aristóteles no tiene más remedio que inventar para la suya —*distinta de las anteriores*— un nuevo término: la llamará *ousía*, sustancia; un nuevo monstruo. La Filosofía ha sido siempre —y no podía menos de ser— una infatigable paridora de monstruos". Esa es la 'gran cuestión': el Ser, un invento (Ortega); el Ser, lo donante, que mantiene a todo; también, de manera privilegiada, al hombre (Heidegger).

- (44) *La idea de Principio en Leibniz*. Op. cit., p. 275, O.C., VIII.
- (45) *Was ist das - die Philosophie?*, Neske, Pfullingen, 1956, pp. 24 sq. De esta obra hay varias traducciones castellanas. El texto aparece también en *Was heisst Denken?* Op. cit., p. 128. Esta vez sin la última parte del fragmento.
- (46) *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Halle a.d.S., 5ª ed., 1941, p. 1. El citado texto griego son las primeras palabras que Heidegger escribió en su magna obra.
- (47) Nos ha parecido conveniente redactar esta nota para explicar la variación que hemos hecho a la traducción de Gaos; éste traduce el pasaje así: "... mas ahora nos encontramos perplejos"; con la palabra "perplejo", Gaos traduce al castellano el término alemán *Verlegenheit*, con el que Heidegger traduce el *eporékamen* platónico. Si se echa mano del *Diccionario etimológico y crítico de la lengua castellana*, de Corominas (Editorial Gredos, Madrid, 2ª ed.; ver 'perplejidad'), no se llega semánticamente a ninguna parte: *perplejo*, *complejo*, *plexo*, etc., no se abre un camino. En cambio, con la palabra alemana *Verlegenheit*, sí que se abre un camino y bastante 'complejo'; pues con tal palabra, Heidegger no sólo traduce al alemán el término griego, sino que interpreta lo que le pasó a Platón; por tanto, lo que hace Heidegger es traducir al griego Platón a la *lengua griega*. (Permitame el lector que le remita al excelente prólogo a *Qu'appelle-t-on Penser?* de G. Granel). Interpreta la situación de Platón, es decir, la lleva a su fundamento: La palabra alemana *Verlegenheit*, de *legen*, poner, tiene que ver con *Lógos*; por tanto, dicho brevemente, la aporía platónica es un asunto que a Platón pasó con el *lógos*, una falta de *lógos* y que el lector interesado puede rastrear en el citado diálogo *Sofista*.

Una determinación de qué sea perplejidad se puede encontrar en Ortega. *Unas lecciones de Metafísica*. Op. cit., p. 125 sq.; de ahí recogemos el siguiente texto: "Y comencemos por preguntarnos ¿qué tiene que acontecer, cómo tienen que estar las cosas para que alguien se sienta perplejo o de otro modo, cuáles son los ingredientes de la perplejidad, verdadera sustancia de nuestra vida?" Y ya que estamos citando a Ortega y en conexión con la palabra aporía, hay que reconocer que ha sido el pensador español quien nos ha enseñado lo que tal

término significa y las palabras con él conexionadas: *aporía*, puerto, puerta, *poro*, oportuno, experiencia, peligro, *Erfahrung*, etc. (Cfr. *La idea de principio en Leibniz*, Op. cit., VIII, 176 sq.).

- (48) Tratemos de aclararnos lo dicho en los dos últimos párrafos, contando las palabras, esto es, haciendo una breve exposición, pero clara; la "claridad de la exposición", de que hablaba Hölderlin. Entonces: "el pensamiento en su figura filosófica" parte de la admiración de las cosas —que realmente son admirables, maravillosas—; pero ¿de dónde viene tanta maravilla?, ¿de dónde este fabuloso retablo, pleno de transfiguraciones? El filósofo no se queda tranquilo con la simple asistencia al Gran Espectáculo del Mundo. Es que las cosas están en tránsito: son ahora, no serán mañana; el hombre es "cuna en vuelo a sepultura", ha dicho Ortega; *Sein zum Tode*, ha dicho de él Heidegger —ser a las puertas de la muerte—: "aprended flores de mí / lo que va de ayer a hoy / que ayer belleza fui / y hoy sombra mía no soy"; "nuestras vidas son los ríos / que van a dar a la mar que es el morir / ...". El pensamiento en este su 'segundo momento' —el primero sería la sencilla expectación de la 'belleza'— se pone en marcha en búsqueda de una explicación que calme el ánimo. Esto es, se entra en lo que podríamos llamar 'teoría ontogenética'; según ello, la filosofía sería una explicación de la génesis, del nacimiento, de las cosas, de lo que hay sobre la Tierra y bajo el Cielo.

Según estas ideas, acabadas de exponer, vamos a interpretar —espero que no sea en el peor sentido del término y que los entendidos en el 'divino' Platón no se enfurezcan demasiado conmigo— a Platón, hijo de Aristón. Entonces: 1) Hay múltiples cosas, cada una de las cuales es la cosa que es; cada cosa tiene el ser que tiene; las cosas tienen ser, no son una nada: son. Ahora bien, 2) Respecto a ese *ser de las cosas* —¿y qué otro ser puede haber que no sea de las cosas?— cabe tomar 'por ahora' estas dos posturas o posiciones, podríamos decir, parafraseando al 'académico de la lengua' en trance de muerte, quien dijo: "me muero o voy a morirme, que de las dos maneras puede decirse"; éstas son las dos posturas: A) El ser de las cosas lo tienen por sí mismas; las cosas 'simplemente' son y son como son y "no hay más 'historias' respecto al ser". B) El ser que las cosas tienen no lo tienen por sí mismas —o 'desde' sí mismas— sino que *forzosamente* lo han recibido de Otro.

Entremos en los pros y contras de ambas posiciones, esto es, hagamos lo que desde Platón ha hecho la filosofía: *lógon didónai*, dar razones —*principium reddeant dae rationis*, grande y nobilísimo principio, príncipe de los principios, según Leibniz. Partamos de lo que podemos llamar 'intuición básica' de las cosas: las cosas nacen, esto es, no estaban aquí en el mundo, nacen —adviene a estar—, están en un tiempo lucidas y haciendo cada una lo propio de ella —brillan en el esplendor de su propia forma—, se retiran del mundo, ya no están, se fueron, 'murieron'; por tanto, las cosas *son*, pero *transitorias*. El asunto en el que estamos es bastante bravo: porque, o bien no se entra en 'superfluas' explicaciones, como suele la gente decir "no se complica uno la vida", sino que se deja ir por la existencia en —visto desde Ortega— "un perpetuo duermevela", "pequeños seres sonambúlicos que trotan en la existencia tras algún pequeño frenesí"—; empero, es bastante patente que los que tal cosa opinan están ya tomando posición respecto a sí mismos, al mundo y a su contenido; esto es, dicho a la manera 'fuerte', propia, a veces, de Heidegger, el hombre no es tal si no es pensando, puesto *en el camino del pensamiento del Ser*; con lo que estaría muy de acuerdo Ortega: "A diferencia de las demás criaturas del Universo, el hombre no está nunca seguro de ser hombre; el *ser hombre* no le es regalado al hombre, como a la Luna girar dormida en el carril de diamante de su órbita, o a la piedra caer hacia el centro de la Tierra; el hombre, como decía *Don Quijote* de sí mismo, es fruto de sus obras". Decíamos: o bien no se entra en explicaciones o bien hay que explicarse necesariamente las cosas. Y aquí es donde ingresan retozando las posiciones A y B señaladas más arriba. Vamos al grano:

En relación a A) Tesis: El ser de las cosas es de ellas, lo tienen por sí mismas; como diría Occam: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* —no hay que multiplicar (o duplicar) los entes sin necesidad—. ¿Qué necesidad hay de hacer entrar en el 'juego del mundo' al supuesto Ser? ¿No es suficiente con las cosas? ¿Con cada cosa, con todas las cosas, una por una? ¿Para qué duplicar el ámbito? ¿Qué sentido tiene admitir dos mundos: éste y el Otro?

Sed contra dicimus, que decían los Escolásticos: a) Si el ser de las cosas lo tienen por sí mismas, siendo como son transitorias, hay que suponer un instante en que se dieron el ser a sí mismas; pero esto implica una

¡contradicción! realmente espantosa, porque para darse el ser a sí mismas tuvieron que ser antes de ser, lo que es *absurdo* —en este punto, el ‘pensador’ que está defendiendo esta postura, sonríe triunfalmente; su contrincante queda hecho polvo, totalmente apabullado. El triunfador debe aprovechar el ‘estado de caído’ del adversario, para añadir: “Además, a mayor abundamiento, si como ¡Ud. afirma, las cosas se han dado el ser a sí mismas, ¿cómo se explica, insisto, en que se hayan dado *tan poco* ser? ¿No es cierto que podrían haberse hecho mucho *mejor* de lo que realmente son? A las cosas *melior cogitare potest* —a las cosas *se las puede concebir mejor*, se entiende, de lo que efectivamente son. Por ejemplo, cada cosa podría ser, sin dejar de ser ella misma —de otra manera se “corrompería” el *subjectum*, es decir, “el juego no vale”, como dicen los niños— ser también *todas* las cosas y ser y serlas *siempre*. ¡Perdón, benévolo lector, por el carácter zigzagueante de nuestro escrito!, pero quiero meter en un paréntesis lo siguiente: (Ortega, que nos volverá a aparecer al final de esta larga —que no ‘lata’— nota, dice: “Cuando un siglo después aparezca en Platón como lo que propiamente *es* la Idea, y ostente ésta como una de sus potencias el don de la ejemplaridad, de ser modelo para las cosas del mundo sensible que propiamente no son, no hace con ello sino verter fuera de sí su condición constitutiva. La idea, en efecto, *es* porque es como hay que ser para ser ejemplarmente —*óntos ón*—. La noción de ser lleva siempre en el griego una connotación de ideal, de suerte que para él conocer es, sin que lo advierta, un pensar que idealiza, que inventa perfecciones”. *La idea de principio en Leibniz*, Op. cit., VIII, 211).

Sigamos jugando un rato más con este tipo de razonamiento. Como corresponde a caballeros, nos ponemos de parte del perdedor, le estrechamos la mano y le decimos: “nos venció y convenció; defienda Ud. ahora su tesis”.

Respecto de B) Las razones antedichas nos llevan a tener que sostener, dado que las cosas son, pero que ese su ser es limitado, perecedero, caduco, transitorio, etc., que tal ser lo tienen por otro, lo han recibido de otro; dicho de otra manera, que, además del ser de las cosas, *también hay el Ser* —*ésti gàr eínai*, que decía Parménides—. Así, pues, para lograr una explicación *suficiente* de las cosas reales de este mundo, hemos de

recurrir a otro 'mundo', de donde viene el fragmentario ser de éste, en el que ahora estamos. Es un hecho a todas luces evidente que la filosofía parte *duplicando* el mundo: éste y el Otro, el patente y el latente, entes y ser, etc. Esto no quiere decir que sea la única 'situación' humana que realiza o que recoge tal *doble*; la Religión también lo hace y quizás de aquí, de la prefilosofía haya heredado la filosofía sus dos mundos.

Entremos, ahora, de una buena vez, en la criticable 'exposición de la teoría platónica de las Ideas'. Recordemos que el supuesto ganado es la necesidad de recurrir a otro ámbito, el que propiamente es, para explicar el modo de ser de las cosas de este mundo. Ahora necesitamos, también, tocar otro aspecto de las cosas, para acabar, finalmente, presentando a las Ideas de Platón.

Aunque lo que nace y adviene a este mundo sea esta cosa y ésta y ésta, etc., *esta rosa, esta nube* que ahora hay ahí arriba en el Cielo, "el cuñado de la rubia del departamento de enfrente" —en ejemplo de Ortega—, etc.; empero, *esta rosa, es rosa, y esta nube, es nube, y el cuñado de la rubia, es cuñado*; es decir, cada cosa, todo lo que adviene al mundo, pertenece a una 'familia', *es de* tal clase, especie, tipo. Así, pues, tenemos que distinguir entre *esta cosa que es y lo que esta cosa es*.

A este *lo que* algo, cualquier cosa, es, podríamos hasta ahora asignarle los siguientes caracteres: 1) Es lo que hace ser a la cosa en cuestión, en ello la cosa llega a ser; 2) La cosa nos lo ofrece cuando la miramos; 3) Es *de donde* podemos verla en lo que es. Ese *lo que* algo es, Platón le va a llamar Idea; dentro de los límites de su respectiva Idea, cada cosa se luciría y brillaría, es decir, *es*.

Veamos, ahora, el significado del término 'ontogénesis', citado más arriba: Efectivamente, nos rodean múltiples cosas, multitud de entes de todos tipos, colores, formas y figuras. Pero las llamadas cosas no sólo están quietas y 'apagadas' en su Idea, sino que estando en ella, habiendo nacido cada una en su respectiva forma, *están siendo*, esto es, se están *haciendo su ser*. En ese su estar haciéndose su ser, llega un momento en que las cosas 'vivas' llegan a madurez 'genética' y haciéndose su ser, hacen también ser a criaturas iguales a sí mismas. (No podemos entrar en la cuestión que Aristóteles, en el libro *Lambda* de su *Metafísica*, plantea frente a Platón, cuando dice que no es necesario recurrir a la teoría de las Ideas, ya que "toda sustancia engendra una sustan-

cia igual a sí misma”; frente a Aristóteles, cabría afirmar exactamente lo contrario: no se engendra una sustancia igual a sí misma; engendrar es siempre engendrar algo *distinto*; si mi hijo fuera igual a mí mismo, no sería mi hijo, no sería, sería ‘yo’; recuérdese el “principio de los indiscernibles”).

Las cosas, pues, hacen ser a criaturas iguales a sí mismas. Imaginemos ahora ¿cuántas criaturas iguales a sí misma podría hacer cualquiera de las cosas vivas durante su vida? De ‘este’ grano de trigo podría nacer una espiga de trigo; de esta rosa nacerá un rosal de rosas; de esta coneja —los conejos son muy paridores— nacerían ¿cuántos conejos a lo largo de toda su vida?, ¿mil? De esta *bella* rosa, nacen otras *bellas* rosas. Naciendo unos de otros —por amor o por aburrimiento, no entremos en ello— hay en estos momentos sobre la Tierra unos 4.000 millones de hombres.

Pero, recordemos, el ser de las cosas lo han recibido de la Idea, lo que propiamente es; así, de la Idea de Hombre han nacido todos los hombres que ahora hay sobre la Tierra, los que ha habido y los que habrá. Desde este punto de vista: hacer nacer, engendrar, hacer que haya más ser —ser es ‘ser más’, decía Nietzsche— ¿qué es cualquiera de las cosas que realmente hay: este grano de trigo, esta bella rosa, el hombre que soy yo mismo —para no ir más lejos a buscar otro hombre— en comparación con la Idea de donde todas esas cosas provienen? ¿Qué es la belleza de esta rosa en comparación con la Idea de Belleza, de donde proviene *toda* belleza? ¿Los hijos que he tenido y los que pude haber tenido llevando al máximo mis potencias genéticas, qué son en comparación con la Idea de Hombre, de donde provenimos todos los hombres? Don Quijote (y por tanto, Cervantes) que sabía bastante de estas cosas, dice, en ocasión en que se le argüía que su bella Dulcinea no era criatura de este mundo, sino parida y engendrada por su fantasía: “En eso hay mucho que decir —respondió Don Quijote—. Dios sabe si hay Dulcinea o no en el mundo, o si es fantástica o no es fantástica; y éstas no son de las cosas cuya averiguación se ha de llevar hasta el cabo. Ni yo engendré ni parí a mi señora, puesto que la contemplo como conviene...”.

Es bueno tener un ojo para las Ideas, ya que éstas son ejemplo y paradigma de cómo hay que ser; de hecho todas las cosas se mueven dentro de sus límites, no pueden escapar a ser ‘hijas’ de Ideas, y en su ser, las cosas

no hacen sino 'imitar' a las Ideas; en lo más hondo de sí misma, cada cosa tiene a su espalda a la Idea a que pertenece, ésta la respalda, guarda y garantiza: "también hay el Ser".

Estamos en que, además de las múltiples cosas que pueblan la tierra, hay también el Ser de esas cosas —las Ideas, que según Platón, manda en ellas, que las determina en lo que son, que las hace ser. Quedando el todo de lo que hay dividido en *dos ámbitos* —un mundo de presencias inmediatas y otro de verdaderas realidades— forzosamente tendría que plantearse el problema de la 'relación' entre ambos, problema que, por el camino que lo echa a andar Platón, va a persistir en la historia de la filosofía, hasta nuestros días. Es conocida la solución que al problema planteado da Platón: las cosas de este mundo, sombras de ser, son porque y en tanto que *participan* —*méthexis*— de las Ideas. Desde Platón y en diversos matices, la historia de la filosofía occidental, hasta más acá de Husserl ha sido "platonismo en marcha"; en este sentido, nos dice Ortega: "Con ello Aristóteles descoyuntó el platonismo y detuvo el carro del pensamiento, según veinticuatro siglos arreo han ido demostrando"; y en otro texto: "El caso es que Platón no llegó nunca a tener propiamente una doctrina cuajada, precisada en *corpus* de miembros perfilados. La filosofía de Platón es más bien sólo un programa. Era éste, ciertamente, tan genial y tan fértil, que, en última sustancia, de él ha vivido hasta la fecha todo el Occidente, incluyendo el Cristianismo por una de sus raíces" (ambos textos se encuentran en *La idea de principio en Leibniz*, Op. cit., VIII, 240 y 188, respectivamente).

En el ámbito en el que nos estamos moviendo, me gustaría añadir aún: 1) La escisión del todo de las cosas en dos ámbitos o mundos es, al parecer, inevitable y, quizás hasta conveniente; pero, esto no implica que la única interpretación posible y permitida sea la magna presenciación realizada por Platón. Cabe también entre los *dos mundos* establecer un 'puente', por el que se pueda ir y volver. A nuestro juicio, este sería el sentido de la 'vuelta hacia los llamados Presocráticos', realizada por Heidegger y sus discípulos (Cf. la *Introducción* de J. Beaufret a *Le Poème de Parménide*, P.U.F., Paris, pp. 1-73); es decir, cabe también interpretar los dos mundos en su mutua necesidad: sin ser no hay entes, pero sin entes, en los cuales el ser pueda ser, tampoco podría darse el Ser —en este sentido cabría interpretar el texto

del primer filósofo, Anaximandro de Mileto—. Asimismo, aunque en Heráclito se encuentren fragmentos en los que se marca la dualidad —por ejemplo, el Fragmento 54: “La armonía latente es más potente que la patente”—, ello no significa abismo insondable e intransitable entre ambos ámbitos; en el Fragmento 60 nos dice: “Camino hacia arriba, camino hacia abajo: uno y el mismo camino”. El asunto de la dualidad de mundos y del matiz de su distinción (que no necesariamente tiene que ser una diferenciación absoluta, de tal manera que por un lado queda lo que mínimamente es, y por otro, lo que propia y realmente es) es sumamente importante. Porque una cosa es afirmar la dualidad y diferencia de mundos: sombras-luz, cosas-ser, cosas-Ideas, marcando tajantemente el abismo entre ambos, y otra muy distinta, no obstante, reconocer la dualidad, observar: a) Que el ámbito del Ser necesita también de los entes para ser él mismo; b) Aunque el mundo del ser sea de más quilates o categoría que el de las cosas, éstas pueden establecerlo como norma, paradigma y norte hacia el cual tender; como el Bien hacia el que todas las cosas tienden. *Cabe traer el mundo del Ser a las cosas o, a la inversa, llevar a las cosas hacia su ‘ideal’ mundo de ser.*

También queríamos añadir: 2) No parece que sea pensable establecer en el ‘mundo de las Ideas’ ninguna dinamicidad; es decir, pensar que las Ideas también están siendo y, por tanto, plantearse con respecto a ellas de dónde han recibido su ser; por lo visto, las Ideas han sido siempre y siempre han sido tal y como son; no cabe plantearse el problema del origen de las ‘Ideas’, la *Idea* de la Idea. Pero, lo anterior implica una cierta paralización del Mundo; siempre las mismas Ideas originarían siempre las mismas cosas. A esta dificultad ha hecho frente Heidegger introduciendo —o *recibiendo* la iluminación— en el Ser una diversidad de Destinos, de *Lichtungen* —lucimientos abiertos—; el Ser se ha donado a Occidente, y sólo a Occidente, de diversas maneras; así, es frecuente oírle decir que el hombre vive siempre en ‘una *Lichtung*’ del Ser, que el hombre se mueve siempre en *una* comprensión del Ser; *una*, no quiere decir que sea siempre idéntica, aunque sí la ‘Misma’. Sin duda, hay que introducir o recoger esas variaciones en el Ser para poder explicarse congruamente la diversidad de Mundos y, por tanto, las diversas maneras de ser hombre sobre la tierra.

Finalmente, 3) No sólo cabe la 'Interpretación' platónica y, digamos con la imprecisión del caso, la fundamentación de ella, llevada a cabo por Heidegger. Cabe también tomar las cosas por otro camino; es decir, renunciar al mundo de las Ideas, por tanto, al mundo del Ser, en cuanto fundador de las cosas de este mundo. Es lo que ha intentado Ortega; buena prueba de ello son los dos textos que siguen: "Ahí tienen ustedes la actual vicisitud; ahí tienen ustedes cómo se han vuelto las tornas, y si nosotros, aparte otras razones, por necesidades puramente filosóficas, nos encontramos reviviendo en su raíz la intuición cristiana de la realidad y forzados a ver cómo logramos pensarla según ella reclama, como un ser indigente, por tanto, como un ser que al mismo tiempo que es no acaba de ser, quiere decirse que por primera vez el hombre europeo trasciende intelectualmente el círculo mágico trazado por la disciplina griega, por las tradiciones clásicas...

Invito a ustedes a que presten atención a lo que acabo de decir y no pasen de largo ante ello, pues es asunto grave y de altísimo bordo. Se trata, nada menos, de la reforma más profunda en la inteligencia y en la idea sobre el hombre y el mundo que se ha intentado desde los tiempos luminosos de Grecia. Todas las ciencias y, más en general aún, todas las disciplinas del hombre occidental viven en última instancia de la idea del ser que predominó en Grecia. Consecuentemente, una reforma radical en la idea del ser, a poco que se logre, trae consigo una renovación básica de todas las ciencias y de todas las humanas disciplinas. Es este intento la única gran promesa que se alza hoy sobre el horizonte...". (*Una interpretación de la historia universal*, O.C., IX, 213, sq.). Añado el segundo texto anunciado, que tiene la ventaja de ser muy breve y sustancioso: "...última, estricta y verdaderamente eso que solemos llamar "ideas", "pensamientos", no existe; es una abstracción, una mera aproximación. La realidad es la idea, el pensamiento de tal hombre. Sólo en cuanto emanando de él, de la integridad de su vida, sólo vista sobre el paisaje entero de su concreta existencia como sobre un fondo, es la idea lo que propiamente es". (*Prólogo para alemanes*, O.C., VIII, 17). (El lector puede confrontar lo que respecto al tránsito de la *Idea* platónica a 'idea humana' dice Ortega en *Origen y epílogo*. Op. cit., IX, 370 sqq.).

(49) *Der Satz vom Grund*, Op. cit., p. 211.

(50) *Ibid.*, p. 185. Sobre el preguntar puede consultarse: Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, Op. cit., pp. 37 sqq., capítulo titulado: “*La pregunta fundamental de la Metafísica*”; también el párrafo 2 de *Sein und Zeit*, p. 5 sqq., titulado: *Estructura formal de la pregunta por el Ser*; *Die Frage nach dem Ding*, Niemeyer, Tübingen, 1963. Traducción castellana de E. García Belsunce y Zoltan Szankay: *La pregunta por la cosa*, Sur. B. Aires, 1964. El lector puede confrontar el tema en Sartre. *L’être et le néant*, Gallimard, Paris, 1948, p. 37 sqq.; las tres *nadas* que implican la conducta interrogadora: a) El que pregunta *no* sabe; hay, pues, una nada de saber; b) La interrogación deja indeterminada la respuesta; si pregunto ¿lloverá esta noche?, la respuesta puede ser afirmativa o *negativa*; c) Cuando doy la respuesta a la pregunta hay también una nada; por ejemplo, respondo: “sí, lloverá esta noche”; lloverá y no otra cosa; repite Sartre la frase de Spinoza: *omnis determinatio est negatio* —toda determinación es negación—. Para estudiar el tema en Ortega podría plantearse desde los siguientes textos: “Preguntamos cuando no tenemos algo y no desesperamos de poseerlo”. Hablando de la presencia que las cosas nos ofrecen, según aspectos, dice: “De otra parte, dado que son sólo respuesta a la pregunta que todo mirar ejecuta, a una inspección determinada, no son la cosa misma, sino sólo sus “aspectos””. (*Origen y epílogo*, op. cit., IX, 370). Y, sobre todo, el tema habría que fundarlo en la Idea de *enigma* y éste, a su vez, desde el siguiente texto: “Es decir, que aparte de señalarnos el cielo todos esos cambios útiles —clima, horas, días, años, milenios— útiles, pero triviales, nos señala, por lo visto, con su nocturna presencia patética, donde tiemblan las estrellas, no se sabe por qué estremecidas, la existencia gigante del Universo, de sus leyes, de sus profundidades y la ausente presencia de alguien, de algún Ser prepotente que lo ha calculado, creado, ordenado, aderezado”. (*El hombre y la gente*, O.C., VII, 123). Adelantamos algo, que nos va a ocupar en detalle más adelante: Desde sus comienzos mismos el pensar de Heidegger se ha movido en preguntas; reiteramos el texto: “el preguntar es la devoción del pensar”, o este otro: “El pensar admirativo se expresa en preguntas”. Empero, al parecer, la última obra de Heidegger (por ejemplo, en *Unterwegs zur Sprache* —En el camino del lenguaje—) habría, en algún sentido, traspuesto el pre-

guntar como última *figura* del pensar; no sería el preguntar el último *Gebärde* del pensar.

- (51) *Was ist das - die Philosophie?*, Op. cit., p. 13.
- (52) *La idea de principio en Leibniz*, Op. cit., VIII, 276.
- (53) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Op. cit., p. 42. Cf. las precisiones que al respecto hace Heidegger en las pp. 15 sqq. de *Über den Humanismus* (pp. 21 sqq. de la traducción de R. G. Girardot).
- (54) Indiquemos que entre *Ser y Tiempo* —donde la tradición es considerada como encubridora; de ahí la “destrucción de la historia de la Ontología” —y obras posteriores— por ejemplo, *Der Satz vom Grund*—, se ha abierto en Heidegger una diversa manera de considerar nuestra Tradición; en efecto, en la obra últimamente citada puede leerse: “Las épocas no se pueden derivar jamás unas de otras y menos aún disponerlas como etapas de un proceso de conjunto. Sin embargo, hay una tradición de época a época. Pero no es como que, atravesando las épocas, las uniría, sino que la tradición viene cada vez desde lo velado del destino, igual que de una fuente nacen diversos riachuelos, que alimentan un río que está por doquiera y en ninguna parte”. Op. cit., p. 154.
- (55) *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos, Op. cit., p. 27.
- (56) *Ibid.*, pp. 47 sq.
- (57) Así por ejemplo, en Ortega. *La idea de principio en Leibniz*, Op. cit., VIII, 272, se lee: “En el tomo —único publicado— de Heidegger no se replantea el problema del Ser, *no se habla en ningún sitio sobre el Ser*, no se hace más que distinguir diferentes sentidos del Ser con una intención no muy distinta de la que llevó a Aristóteles a hablar “de la pluralidad de sentidos del Ser”, el famoso *pollakós*. Yo esperaba, con mi inextirpable optimismo que, no obstante, Heidegger lo plantearía en algún futuro escrito aunque mis discípulos saben que ya entonces anunció la no publicación del segundo tomo de *Sein und Zeit*, porque Heidegger había entrado en una vía muerta”. ¡Sorprendentes los dichos de los pensadores! He ahí un filósofo, Heidegger, que no ha hecho otra cosa en toda su vida que hablar del *Ser*, empezando por “replantear la pregunta por el sentido del Ser”, y he ahí otro filósofo, Ortega, que acaba de decir, sub-

rayándolo, que Heidegger, en “ningún sitio de *Sein und Zeit* “habla sobre el Ser”. Este asunto no puede quedar así y en la segunda parte de nuestro escrito tendremos que enfrentarnos con él. Por ahora, quede indicada la contro-versia.

- (58) Aparte de las citas sueltas que aparecen en la obra de Heidegger de los tres pensadores, estaciones en la marcha de “destrucción de la historia de la Ontología”, les ha dedicado los siguientes escritos: *Kant y el problema de la Metafísica*, 2ª ed., 1951. *La pregunta por la cosa*, subtitulada *La doctrina kantiana de los principios trascendentales* (1963) y *Kants These Über das Sein*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1963. Sobre Descartes pueden verse los párrafos 19 a 22 de *Ser y Tiempo*, titulados: “Confrontación del análisis de la mundanidad con la exégesis del mundo en Descartes”; también *Die Zeit des Weltbildes* en *Holzwege*, Op. cit., pp. 69 sqq. (De este escrito hay, además de la traducción castellana incluida en *Sendas Perdidas*, la traducción de A. Wagner de Reyna: *La época de la imagen del mundo*, Eds. de los *Anales de la Universidad de Chile*, Santiago, 1958). Sobre Aristóteles puede verse: *Vom Wesen und Begriff der Physis, Aristoteles' Physik B, I*, Biblioteca “Il Pensiero”, 1960, Edición bilingüe italo-alemana. Incluido también en *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1967, pp. 309 sqq.
- (59) La distinción entre el ser como pregunta y el ser como respuesta es decisiva en el enfrentamiento del ‘problema del Ser’ que realiza Ortega, y de alcance ilimitado. En la Sección II de este escrito tendremos que considerarla con toda precisión y detalle. Entretanto, Cf. *Comentario al Banquete de Platón. Sobre la historia del ser*, Op. cit., IX, 767 sqq.
- (60) Se trata de la trama entre verdad y no-verdad - *Alétheia* y *Léthe*.
- (61) Cfr. *Was heiss Denken?* —¿A qué se llama pensar?— *Segunda parte*. Desde la lección IV hasta el final, pp. 95 sqq. El texto de Parménides ahí comentado dice: *khèrè tò légein te noeîn t'èòn émmenai*; en traducción usual: Es necesario decir y pensar ente ser. Pero, como se verá, el asunto que hay tras ese sencillo *khèrè* (necesidad) es realmente bravo. Con *khèrè*, *khreón*, está en conexión *e kheír* —la mano— y con ésta “la forma primaria de hacernos frente los entes dentro del Mundo”,

los llamados utensilios; veremos cómo ahí, en el 'horizonte primario de la vida humana', o en esa forma primaria, acabada de aludir, va a estar el *punto decisivo* de juntura y separación de Ortega con Heidegger; desde un centro bien preciso emprenden caminos máximamente divergentes Ortega y Heidegger. En las pp. 50 sqq. de la obra citada más arriba está expresada la juntura entre mano y pensar; por ejemplo: "El pensar es en todo caso una obra-manual (*Hand-Werk*). Con la mano tiene un peculiar parentesco (*Bewandtnis*)... Por eso es el pensar mismo la más sencilla y, por eso, más difícil obra-manual del hombre...", etc. ¡Difícil asunto que habrá que estudiar en su momento con toda la calma y solicitud requeridas!

- (62) Fragmento 50. De los dichos y 'pensados' de estos dos pensadores habría que repetir con Heidegger: "Antaño una singular claridad atravesaba con sus rayos lo dicho en estas frases".
- (63) Llamar a tales pensadores "Presocráticos" tiene menos sentido que llamar a Kant "prehegeliano", no obstante ser Sócrates "el más puro pensador de Occidente. Por eso no escribió nada". En general, nadie es 'hijo' de sus sucesores.
- (64) En Ortega (*El hombre y la gente*, Op. cit., VII, 106 sq), puede leerse: "Quiere esto decir que estamos ya muy lejos de Descartes, de Kant, de sus sucesores románticos —Schelling, Hegel, de lo que Carlyle llamaba "el claro de luna transcendental". Pero, ni qué decir tiene, estamos todavía más lejos de Aristóteles.

Estamos, pues, lejos de Descartes, de Kant. Estamos aún más lejos de Aristóteles y Santo Tomás. ¿Por ventura es nuestro deber y nuestro destino —no sólo el de los filósofos, sino de todos— alejarnos, alejarnos...? No voy a responder ahora ni sí ni no. Ni siquiera voy a revelar de *qué*, queramos o no, habíamos de alejarnos. Queda ahí ese enorme signo de interrogación —con el que cada cual puede hacer lo que le plazca—, usarlo como un lazo de gaucho para capturar el porvenir, o bien, simplemente, colgarse de él".

Este asunto, cercanía-lejanía, es un tema persistente y grave en Heidegger. Por ejemplo: "El ser está, pues, más allá de todo ente y a la vez más cercano al hombre que todo ente, sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, sea éste un ángel o Dios. El ser

es lo más cercano. Pero la cercanía es para el hombre lo más lejos” (*Carta sobre el Humanismo*, Op. cit., p. 28). Otro texto: “Lo que de tal modo se retrae (el Ser), se mantiene y despliega su singular e incomparable cercanía”. (*Was heisst Denken?*, Op. cit., p. 51). También, a juicio de Heidegger, en la exploración aún no intentada del ‘parentesco’ entre poeta y pensador es decisiva la *cercanía*, ya que ambos son ‘vecinos’, asentados y atraídos el uno por el otro, habitando en la *cercanía* del ser. (Cf. *Unterwegs zur Sprache*, Op. cit., pp. 186 sqq.).

Permítasenos una última alusión al respecto: También en este tema se cumple entre Ortega y Heidegger lo que, con respecto a un memorable encuentro entre ambos, escribió Ortega: “Pero, repito, el tema sustantivo era el mismo para Heidegger y para mí. Y ahora viene lo que acaso tiene algún interés. Esto: en el mismo lugar, a pocas horas de distancia y sobre el mismo tema, Heidegger y yo hemos dicho aproximadamente lo contrario”. Por lo que hemos podido mirar y explorar en el tema también aquí se da un ‘alejamiento’ entre ambos, como suele ocurrir en los múltiples mismos temas que ambos consideran. De ahí el grave problema que tenemos enfrentado, al leer las palabras con las que Ortega continúa las acabadas de citar. Estas: “Si detrás de esta patente contraposición se esconde, no obstante, *una radical coincidencia* es cosa que un día de entre los días se verá”. (*En torno al coloquio de Darmstadt*, III. *Sobre el estilo filosófico*, IX, 633 sq. El subrayado es nuestro).

(65) *Die Kehre*, Op. cit. p. 40.

(66) Es muy probable que el lector hace rato haya empezado a inquietarse con la poca transparencia y falta de visibilidad de algunos términos que venimos empleando: ente, ser, entidad, etc.; dentro de muy poco las cosas mismas nos llevarán a tener que cercarlos y tratar de hacerlos relucir.

(67) El tema del “olvido” en Heidegger es largo y complejo, tan largo, por lo menos, como el olvido mismo, que habría comenzado con la propia iniciación del pensar filosófico. Por ahora, bastan las observaciones siguientes:

1) Cabe distinguir en el *olvido* dos grados o niveles; pongamos un ejemplo: un hombre cualquiera —yo mismo, para no ir más lejos buscando otro hombre— puede estar con respecto al olvido en estas dos formas: puedo recordar que he olvidado algo, que tenía que hacer algo

esta mañana, pero no consigo recordar qué era lo que tenía que hacer; es lo que suele ocurrir frecuentemente cuando alguien nos dice: ¡hombre, tenía que decirte algo, pero no recuerdo qué! Es también el caso, con su matiz propio, de lo que sigue: de la persona que no encuentra la palabra para decirnos 'exactamente' lo que quiere decirnos. Pero hay otra situación respecto al olvido; cuando ni siquiera recordamos que hemos olvidado; por ejemplo, cuando hemos quedado citados con alguien en cierta fecha, hora y lugar y después que pasó el momento oportuno, nos volvemos a encontrar con el alguien quien nos suele increpar así: "Te estuve esperando hasta las 8 y no apareciste" —hay que recordar al lector que habíamos quedado citados a las siete; difícil encontrar una excusa en tal caso, que satisfaga al amigo; feísima situación que no se la deseo a nadie. Spinoza dijo: "Toda sustancia en cuanto que es, tiende a perseverar en su ser"; así también el olvido, que tiende a perseverar en su propio modo de ser, se acrece a sí mismo, entra en su propio torbellino y lo que empezó por ser recuerdo de algo que se había olvidado, termina por ser un olvido que se ha olvidado de recordar.

2) En la vida cotidiana —¿hay otra vida que ésa, una vida extraordinaria?— suele tomarse el olvido como algo negativo, que hay que evitar. Pero no está demostrado en ninguna parte que no tenga también sus 'gracias'; por lo pronto cabe indicar el hecho de que nuestra vida que viene de un pasado, que *es* un pasado, que retiene un pasado —"el hombre está hecho de su pasado, de todo su pasado", dice Ortega—, lo es en la forma de haberlo sido; y en la vida, que todo es presente, el pasado está en la forma de recuerdo; pero nótese que el recuerdo pasado es selectivo; cada uno de nosotros recuerda y retiene de su vida pasada sólo parte; si recordáramos todo lo que nos pasó, estaríamos reviviendo, esto es, volviendo a vivir lo mismo ya vivido; tardaríamos el mismo tiempo que empleamos en vivir lo ya pasado; por tanto, la vida no sería posible en su forma actual y estaríamos definitivamente instalados en lo primero que nos pasó. Al respecto, la conexión que nos parece digna de ser pensada es la existente entre olvido y pasado; es decir, entre el olvido y el carácter transitorio, fugaz, pasajero —la vida es algo que pasa, que le pasa a alguien—, temporal de la vida humana. La vida es algo que se vive hacia adelante, por tanto, que se va dejando atrás; la vida es algo que, como el viento, es mientras pasa. Ese

carácter de la vida va unido al olvido; son como dos criaturas de la misma familia; ¿qué de extraño tiene que un ser que está hecho de tiempo, olvide? El olvido es una deficiencia o negatividad de las muchas que la vida tiene. Pero sigamos acreciendo el olvido:

3) ¿Y qué otra cosa es el 'descanso' que otra rama del olvido? El descanso como distracción, dis-traerse, llevarse a otra situación de la que habitualmente nos llena las horas, por tanto, olvido de la ocupación habitual, de los trabajos y dificultades en que la vida frecuentemente consiste y tránsito hacia ocupaciones alegres y felicitarias. Esta forma del olvido culminaría en el cotidiano dormimos, que vendría a ser un olvido 'casi' total de nosotros mismos; nos dormimos cada día —y cada siesta, si se es español como Dios manda— porque nos cansamos de mantenernos en vilo y a pulso durante el día. ¿Qué mejor manera de olvidarse de lo difícil que es la realización en la circunstancia del proyecto de ser en ella que cada uno de nosotros es, que dormirse? Y a la mañana siguiente nos retomamos en el punto en el que nos dormimos la noche anterior —algo análogo a lo que ocurre con este escrito, que también hay que retomarlo y continuarlo en las tramadas circunstancias.

4) En conexión con el tema anterior: trabajo-cotidianidad-distracción-olvido-sueño, está también el de autenticidad-inautenticidad o, como gustaba decir Ortega: ensimismamiento y alteración. En Heidegger, el asunto de autenticidad-inautenticidad podría plantearse, muy brevemente, así: A la constitución del ser del ser-ahí (*Dasein* = hombre), pertenece encontrarse arrojado en un mundo, existiendo con los demás hombres. El hombre no tiene una existencia predeterminada, sino que, en cada caso, es según exista, según el modo de vida que lleve. Por tanto, cuando se encuentra existiendo consigo mismo, el hombre se encuentra instalado ya en un modo de existencia que le viene impuesto por la tradición en la que al nacer se encuentra. Quiere esto decir, que se encuentra según el patrón impuesto por los demás, por la gente, por el hombre cualquiera. Pero es inevitable que el hombre se enfrente con la muerte y aunque ésta sea siempre la muerte de mi prójimo, de otro hombre que yo —es evidente que yo no me he muerto todavía—, no obstante, en su 'conciencia' algo murmura que él también, que yo también, que todo hombre —por algo será que todos somos iguales— llegará, más tarde o más temprano, indefenso y sin que nadie pueda echarle una

mano, a esa posibilidad irreplicable, irrebasable y de continua amenaza; de todo hombre se puede decir lo que Lorca: "Por las gradas sube Ignacio con toda su muerte a cuestras". Ante ese hecho brutal: la posibilidad de que llegará un momento en que yo ya no estaré en el mundo, *suele el hombre* "rechazar", huir de su propio ser, refugiándose en la cálida, y siempre con los brazos abiertos, sociedad; es grato *casi* desaparecer en ella; no ser *uno mismo*, sino uno de tantos; no tener conciencia propia, sino conciencia de clase. He ahí resumido, por tanto, sujeto a la crítica del caso, el problema de la autenticidad-inautenticidad en Heidegger; la inautenticidad puede ser también interpretada como una forma de olvido, de olvidarse de sí mismo, de la "nihilidad ontológica radical", en frase de Zubiri, que nos constituye.

Sin entrar en mayores precisiones, que no hacen al caso, podemos afirmar que ideas semejantes a las expuestas por Heidegger, se encuentran también en Ortega. Para éste la guía de la autenticidad es la vocación y la fidelidad a ella. En los senos de nuestra conciencia se da la voz de la conciencia, la voz de la propia vocación; pero es infrecuente que el hombre preste a ella la atención requerida; en su lugar se instala el hombre anónimo, la gente, y se cae en la existencia banal y mostrenca; como suele ocurrir en Ortega, él dice mejor que su intérprete lo que hay que decir; en el caso, sobre autenticidad-inautenticidad. El texto es largo, aunque es oportuno en nuestro inquieto ambiente telúrico: "La angustia que el hombre siente ante el terremoto es inalienable: quiero decir que cada hombre la siente efectivamente, por su propia, individualísima cuenta. La aspiración a salir de esa inquietud y la pregunta que se hace sobre el ser de la tierra son actos vitales no menos auténticos, no menos suyos. Todo ello acontece en la soledad de cada hombre. Ningún otro interviene en mi angustia ni en mi preocupación interrogativa por el ser de lo que me inquieta. Pero he aquí que, después de hacernos a nosotros esa pregunta en la radical soledad que es la vida efectiva de cada cual, la primera respuesta que el hombre busca no la busca en sí mismo, no se ocupa en hacérsela él sino que tiene la tendencia a encontrarla ya hecha en su contorno social. Después de preguntarse a sí mismo pregunta a los otros hombres, es decir, pregunta desde su propia memoria donde retiene ideas recibidas del contorno, que le han sido insufladas en la escuela,

en conversaciones, en lecturas. No busca, pues, averiguar por sí lo que es la cosa sino que primero se contenta con averiguar lo que sobre ella "se dice". El sujeto de este decir es lo que hemos llamado "la gente": el contorno social, el personaje colectivo, sin individualidad, que no es nadie determinado y por lo mismo irresponsable. Noten la transmutación que esto significa. La angustia y la pregunta inicial que es disparada por aquella, son exclusivamente mías: las vivo y las soy por mi cuenta, solo yo conmigo; pero ahora admito en mí como respuesta una idea que no es mía, que no me he hecho yo sino que tomo ya hecha del ambiente. En suma, que suplanto el yo individual por el yo social, dejo de vivir yo mi vida auténtica y hago que ésta se conforme según el molde mostrenco, común, anónimo. De ser individual paso a ser comunal, practico vital comunismo, en el orden del pensamiento". (*Unas lecciones de Metafísica*, Op. cit., pp. 146 sq.). Ateniéndose a lo que "se dice", el hombre trata de *olvidarse* de sí mismo, de la gravedad de la vida y del peso de las circunstancias.

5) Volvamos al tema del olvido en el pensador Heidegger y tratemos de ingresar en su ámbito por medio del prestar atención a un texto: "No obstante, ¿qué significa "olvidar"? El hombre moderno que se obstina en olvidar rápidamente todo lo que puede, debería saber, sin embargo, qué es olvidar. Pero no lo sabe. Ha olvidado la esencia del olvidar, suponiendo que la haya meditado suficientemente alguna vez; esto es, que haya pensado por dentro el ámbito esencial del olvido. La indiferencia actual frente a la esencia del olvido no reside en absoluto en la prisa y rapidez de la manera actual de vivir. Lo que acontece en tales prisa y rapidez viene de la esencia misma del olvido. Es propio de éste abstraerse a sí mismo y medrar en la propia resaca de su ocultar" (*Aletheia en Heráclito*. En *Vortraege und Aufsätze*, Op. cit., p. 264). Es, pues, claro que para Heidegger en el olvido y en el anverso de éste, en la *memoria*, se está jugando el tipo de existencia típica de nuestro tiempo; la intranquilidad, el desasosiego, el nerviosismo, la *falta de tiempo* —aunque éste sea lo único que tenemos—, la rapidez e instantaneidad; el jugar como los niños chicos "a ver quién corre más"; la aparición día a día de nuevas máquinas cada vez más veloces; el gusto insensato por la velocidad, como si corriendo mucho se lograra otra cosa que llegar antes a la muerte. Todo lo anterior y sus consecuencias, fácilmente imaginables, están fun-

dadas, a juicio de Heidegger, en el olvido: olvidamos que hemos olvidado.

No cabe, pues, situar la dimensión radical del olvido en el hombre y en una facultad del alma de éste: la memoria y el anverso de ésta, el olvido. El olvido se juega en la dimensión decisiva del Ser. ¿Qué se quiere decir con esto?

Los griegos para nuestra palabra "olvidar" empleaban el verbo *epilanthánesthai*; en ésta hay que señalar la raíz *lath*, de donde proviene nada menos que la palabra con la que se dice "verdad" en griego: *Alétheia*, quitar un velo, o cubridor, desencubrir, desvelar. Es, pues, notorio que las palabras griegas para "olvido" y "verdad" tienen una raíz común. Y aunque sea prematuro entrar en el grande asunto de la *verdad*, algo tenemos que decir para no dejar las cosas demasiado a medias; esto: En el asunto de la verdad no se trata de que el hombre ande por un lado y las 'cosas' por otro; la conciencia por un lado y la realidad por otro; los objetos por su lado y el sujeto por el suyo; estas son frases que se mueven en la derivada interpretación tradicional de la verdad, que hace consistir a ésta en la adecuación, concordancia —*convenientia*— de lo que el hombre juzga —o dice— con lo juzgado o con aquello sobre lo que se dice el dicho —*légein ti katà tinós*—. No, originariamente, eso no es la *dimensión de la verdad*. La verdad se juega en el ámbito de lo luminoso; es el ámbito luminoso mismo. La verdad es el hombre mismo, puesto en el camino del Ser y por éste requerido. La verdad es el Ser mismo y el Hombre mismo, habitando en el resguardo de las cosas del mundo, para que brillen en la luz que les da ser. La verdad es el ámbito luminoso del mundo; la trama abierta, donada como resguardo al guardián que es el hombre. La verdad se juega en el despliegue (*Zwiefalt*) de oscuridad y luz, de velamiento y desvelamiento, de nada y Ser. No es, pues, la verdad, sólo ni principalmente asunto que dependa del hombre. Es el habitar recogido en el recogimiento del esplendor de las cosas, tramadas en el pensar que recuerda al Ser retraído; pensar al servicio del Ser, que procura marcar "la diferencia entre Ser y ente". Heidegger dice al respecto: "El olvido del Ser es el olvido de la diferencia entre Ser y ente" (*El dicho de Anaximandro*. En *Holzwege*, Op. cit., p. 336). De esa frase que se escribe tan fácilmente: "Olvido del Ser", provienen todos los tártagos y miserias que estamos padeciendo.

Es ahí, en el ámbito de la luz, del Ser, del Mundo, donde hay que situar y radicar la memoria y el anverso de ésta, el olvido. El olvido no es asunto primariamente del hombre ni, por tanto, deficiencia de una facultad del alma de éste. Insistimos, instamos —*Inständigkeit*— en el ámbito de la luz, en la que el hombre en cuanto hombre “vive, muere y es”. El olvido y la memoria se mueven en la dimensión de la presencia y ausencia, del estar viendo lo que propiamente es y retenerlo, no dejar que se escape, que se vaya, que se retire; es el *memoria tenere*, que decían los latinos.

Lo contrario de lo que venimos diciendo respecto a memoria y olvido es la opinión habitual del pensamiento occidental desde cierto momento o desde ciertas fechas. Lo siguiente: por una larga y complicada historia, que en algún momento de este escrito tendremos que contar en todos sus pasos y momentos, con pelos y señales, el hombre ha llegado al convencimiento, a creerse que él mismo es el señor y dueño de cuanto hay; incluso, Nietzsche propone, siguiendo en la tradición de la Metafísica occidental y, por tanto, siendo el último pensador de Occidente, que hay que preparar al hombre sido hasta ahora para que transite hacia y llegue a ser el “señor de la Tierra”. Buscando lo más ente de los entes, búsqueda que comenzaría con Platón, por una serie de vueltas y perandanzas, llegó el hombre occidental a fundar la totalidad de los entes —de las cosas— en el sujeto, en la subjetividad, en el hombre. Ese largo proceso que arrancaría de Platón y que, con las variantes, precisiones y matices del caso, llegaría hasta nuestro Ortega, ha consistido en un paulatino y progrediente alejamiento del Ser y, en consecuencia, un atenerse y afirmarse cada vez más en las cosas de este mundo, en los entes; ha sido un largo proceso de creciente olvido del Ser Mismo. En todo caso, ya que sin el “previo haber echado una mirada al Ser” no sería el hombre, el Ser, supremamente generoso y amador, se retira y retrae para que brillen en lo propio de ellos; en consecuencia el Ser que ha considerado el ‘hombre’ de la Metafísica ha sido el Ser *de los entes*, olvidando al Ser Mismo. Por eso, Heidegger en un texto citado ya, va a decir: “Pero Ser ¿qué es Ser? Ello es Ello Mismo”. Dicho fuertemente: A) No se puede vivir humanamente sin habitar en el Ser; B) El Ser tenido en cuenta y razón hasta ahora ha sido el Ser en cuanto “ser de los entes”; C) El proceso del pensar occidental ha consistido en un traslado

de la trascendencia —así fue interpretado el Ser— a la subjetividad o inmanencia del Hombre; D) La historia de la Metafísica Occidental es la del olvido del Ser; E) Se trata de recuperarse del olvido, haciendo memoria o teniendo memoria; recordando el comienzo, volviendo a él. Hay que preparar un pensar que nos vuelva a instalar en el punto de partida: el alba de la mañana del pensar occidental, en los pensadores griegos mañaneros.

Tenemos que preparar y adiestrar nuestra mirada en el recorrido de las etapas hacia lo primordial, en una serie sucesiva de *pasos atrás* —*Schritt-zurück*—, modo de caminar según el cual Heidegger trata de preparar y abrir el mundo venidero, el Destino del Ser que nos estaba reservado.

Indiquemos de manera totalmente provisoria las posibles etapas que tendría que ir atravesando nuestra mirada en su adiestramiento hacia lo venidero, que es lo preservado en lo arcaico: a) Detener el modo de ver apresurado, presuroso y fugaz, que en lo visto sólo alcanza a ver lo que se quiere ver; b) Fijar y fijarse en lo que se está viendo. Recordemos dos textos de Ortega: 1) “Según veremos, la función del intelecto es pararse y, al hacerlo, parar la realidad que el hombre tiene ante sí”; 2) “Para mí esta experiencia impremeditada ha sido inolvidable —lo que Goethe llamaba un “protofenómeno”— y a ella debo, literalmente, toda una dimensión de mi doctrina: que *es la cosa el maestro del hombre*; sentencia de contenido mucho más grave que cuanto ahora se puede suponer”; c) Dejar venir y presenciarse a la cosa misma en el uso de ella; acogerla, por decirlo así, mediante los sentidos, en sus olores, colores y sabores y formas. No hay que estar en las cosas, como es sólito, de paso en ella, pasando por ella y pasándola por alto hacia otra cosa, con la que, a su vez, se tiene el mismo comportamiento. En suma, tenemos que aprender a tranquilizar la *mirada* y con el *tiempo* requerido por la cosa en cuestión, acogerla *en lo que ella misma es*, en el esplendor de sí misma, en *su belleza*; d) Aprender, en pensar *admirativo*, a invertir las opiniones habituales. El propio Heidegger ha dicho que lo habitual en lo que vivimos nos aleja y separa de *lo más cercano*. Por ejemplo, se opina habitualmente que una motocicleta es más “real” que la ‘idea’ de *enérgeia*, de Aristóteles; ¿y quién ha demostrado semejante ‘verdad’? ¿Quién ha demostrado que es más “real” un cohete dando vueltas en torno

a la Luna que la palabra que para 'palabra' tenían los griegos: *Lógos*?; e) Finalmente (por ahora), hay que aprender a pensar mirando y 'oyendo' un pensar que *corresponda* al Ser.

Aún nos queda en esta larga nota por agregar dos puntos más y contar una experiencia. Comencemos por esta última: Está relacionada con lo que indicarían las expresiones castellanas "poner atención", "prestar atención" y lo que ocurre cuando tal actividad de nuestra 'mente' entra en 'contacto' —por emplear esta palabra— con la cosa. Hablando en clase respecto a que *la filosofía es un cierto modo de ver las cosas y del cambio de mirada* que aporta la filosofía de nuestro tiempo y, por tanto, de la nueva 'idea' de cosa, he hecho con los alumnos la siguiente experiencia: "Todos ustedes han visto el mar" (En estas universidades de Valparaíso se ve y oye el mar; por tanto, no hay que hacer como Don Quijote, que era un 'hombre de tierra adentro', un largo viaje para verlo) y "han visto una mujer" (en la clase tenemos varios distinguidos ejemplares) "y han oído cantar un pájaro". Pero, ¿están seguros de haber visto el mar, una mujer y oído cantar un pájaro? Se cuenta de San Francisco de Asís que estuvo una semana oyendo el canto de una cigarra; una canción recogida por Manuel de Falla y cantada por María Victoria de los Angeles dice: "Cuando el río suena / qué querrá decir"; lo que, a su vez, resuena en una frase de Ortega, quien hablando de su estancia juvenil en Alemania dice: "Por allí pasaba el río Lan, cantando su canción ninguna". ¿Están ustedes seguros de haber visto y oído el mar, un pájaro, una mujer? "Usted, Fulano (la pregunta rinde sus frutos cuando es dirigida en concreto a individuos concretos) ha visto alguna vez a una mujer?". Respuesta: "sí, profesor". No, pero en serio: "¿Ha *visto* alguna vez *una* mujer?" El alumno calla. Y usted, cordial lector, que tantas veces se ha metido en el mar, o en el mar de lo femenino, ¿ha visto alguna vez el mar? Espero su respuesta . . .

Por lo demás, ¿se *ve* o se *oye* el mar?, ¿se ve o se oye una mujer?, ¿se ve o se oye el canto de un pájaro? O ¿se ve *y* se oye? O ¿hay cosas que se oyen y otras que se ven y otras que se ven *y* se oyen? Si ahora alguien golpeará a la puerta de mi escritorio y yo preguntase ¿quién es? me respondería la persona en cuestión: "Yo" —respuesta que suelen dar las diversas personas que golpean a la puerta del susodicho escritorio. ¿Y qué es lo

que *viene a presencia* cuando yo oigo el sonido “yo”? Hay que hacer notar y poner en la atención, fijando, que cuando se reitera la pregunta sobre el mar, la persona interrogada suele no saber qué decir; esto es, en ese nivel nos quedamos sin palabras o, lo que es lo mismo, éstas, las palabras fáciles y aprendidas se quedan atrás y *guardamos silencio* y el caso es que en ese terreno sólo se puede hablar con los que han sido capaces de guardar silencio; “sólo quien es capaz de callar, es capaz de decir”. Y *me ipsum taceo*.

6) Desde Aristóteles, por lo menos, se ha venido definiendo al hombre como “animal racional” —*dsóon lógon éjon— animal rationale*, en la traducción latina—; según eso, lo propio y característico del hombre sería la llamada ‘razón’. Ahora bien, desde ciertas fechas —Descartes— se ha hecho consistir la razón o pensamiento en conciencia, en saber que se sabe, en autoconciencia —*Selbstwebusstsein*—. Y para explicar el hecho de que no siempre hay cosas presentes; para explicar que, a veces no se acuerda uno de cosas que estuvieron presentes, se ha tenido que recurrir a una especie de sótano de la conciencia: la *sub*-conciencia le donde vendría a la plena luz de la conciencia las ideas y visiones que ya tuvimos. Efectivamente uno puede preguntarse: Una imagen que yo tuve; por ejemplo, un aspecto del mar en mi infancia, cuando no la estoy recordando, es decir, cuando no la tengo presente, ¿*dónde está?* Porque puedo recordarla, y de pasada traerla a presente. Para explicar ese estado de cosas, se hace un esquema del hombre, según el cual tendríamos un ‘interior’ formado por diversas ‘capas’ o estratos, el último de los cuales sería el sub-inconsciente.

Visto el asunto desde Heidegger habría que dar otra explicación. Aproximadamente, la siguiente: el hombre en cuanto hombre está instalado en la luz del Ser; desde esa luz, recoge las figuras y mismidades de las cosas, de los seres. Lo humano del hombre es ese estar instalado en el ámbito de lo luminoso y abierto, en el que tienen que ingresar y mostrarse todas las cosas para ser lo que cada una de ellas es. Ese ámbito es el Lugar de la presencia y lo adjunto a ésta, la ausencia; van juntos desvelamiento y velamiento; desocultamiento y ocultamiento; presencia, latencia y ausencia. Por tanto, la presencia o no presencia de algo no tiene que ver sólo ni fundamentalmente con el hombre, su interior, su conciencia. En todo caso, el interior del hombre es su estar ex-puesto (en el doble

sentido de ex-posición como riesgo y de exposición como estar puesto fuera de sí en lo otro que él y que él necesita para ser) en el claror del ser.

No obstante, a esta hermosa comprensión heideggeriana, se le podría hacer observar lo siguiente: Entre el Ser y el hombre se da la juntura de algo que es dual; el ser es otro que el hombre, lo que implica, a su vez, que el hombre (el pensar del hombre) es algo otro que el ser; es decir, que el hombre *no es* el Ser Mismo; de donde se seguiría que hay algo propio del hombre —deficiencia, negatividad, temporalidad, etc.— Esto acabado de decir, traído al asunto que nos ocupa —presencia, ausencia, consciencia, subconsciencia— nos llevaría a decir: el llamado conocimiento se produciría —de manera que para mí está absolutamente por pensar— mediante la juntura del algo ahí presente, puesto en luz de mundo, y el hombre, su mente, su ‘actividad’ y colaboración en el lucimiento del Ser. Eso está bien, pero ¿cómo explicar las figuraciones, imaginaciones, a las que no corresponde realidad alguna? ¿De dónde saca el hombre las figuras e imaginaciones fantásticas, en el sentido fuerte del término? Un centauro, una sirena, un edificio de 100 pisos, un cohete dando vueltas en torno a la luna dormida, el dios Hermes ¿de dónde vienen? ¿de dónde los saca el hombre? ¿A dónde nos lleva este hacer al hombre *absolutamente* dependiente del Ser? ¿No es el hombre, en algún sentido un *Deus occasionatus*, un creador circunstancial, como decía el cardenal Cusano?

7) Permítasenos una última conexión en el tema que nos ocupa. Como lados del *olvido* o como conexiones con éste se nos había mostrado la distracción, la inautenticidad, el dormirse; todos ellos basados en el lado *deficiente* de la vida humana misma; la temporalidad que nos constituye, el estar hechos de tiempo, de días contados; y como la existencia es irrepetible —no es reiterable ni en parte ni en su totalidad— el que no acierta con su propia vida en las circunstancias archiconcretas en que le haya tocado vivir, “se fregó”, se dice en Chile; es el caso que velamiento, distracción, olvido, huida de sí mismo, inautenticidad, sueño, vienen de, son una misma cosa con, “van a dar a la mar que es el morir”. En ella, a juicio de Heidegger, le está preservada al hombre su más alta posibilidad. Basten sólo estas citas: “Se deja determinar adecuadamente la esencia del Juego desde el Ser como fundamento, o tendremos más bien que pensar Ser y fundamento, Ser como

abismo desde la esencia del Juego, y por cierto, del Juego en el que hemos sido traídos nosotros los mortales, que sólo somos nosotros viviendo en la cercanía de la muerte, que, en cuanto la más extremada posibilidad del ser-ahí, puede con lo más elevado en lucimiento del Ser y de su verdad. La muerte es lo donante de medida, aún impensado, de lo inmensurable, esto es, del más elevado Juego al que el hombre es traído terrenalmente y puesto en juego él mismo" (*Der Satz vom Grund*, Op. cit., p. 186 sq.). La segunda cita: "De nosotros depende, se dice. Pero no se trata de que podamos vivir del átomo, sino de que podamos ser los mortales que somos, esto es, aquellos que están en el aliento del Ser. Sólo en cuanto tales seres podemos con el morir, esto es, podemos asumir la muerte en cuanto muerte" (Ibíd., p. 209). Al final, pues, las conexiones todas van a parar al Ser, que es lo reuniente, *Lógos*.

- (68) Aclaremos con una cita el significado de sintaxis y de parataxis. "Orden y disposición se dice en griego *táxis*. En la frase (de Parménides) las palabras se siguen unas a otras sin ligazón. Están alineadas una junto a otra; "junto a", más precisamente "cerca de", se dice en griego *pará*. El orden de las palabras del Dicho es paratático... Lo que las enlaza, ordena a las palabras en un conjunto, unas con otras; "con" se dice en griego *syn*. Se habla de "síntesis"... La traducción de la frase de Parménides es, con respecto al orden de las palabras, sintáctica.
- La Sintaxis es la doctrina de la frase en amplio sentido. Desde la sintaxis es concebida la arquitectura de la lengua. Cuando se encuentran lenguajes en los que falta la sintaxis, se comprende la mayor parte de las veces su estructura como una desviación de lo sintáctico, o como algo que todavía no ha alcanzado lo sintáctico. Así, lo paratático se halla especialmente en los pueblos primitivos. El hablar paratático aparece también en lenguas de estructura sintáctica, por ejemplo, en los niños. El asunto calza bien, ya que los niños valen también como primitivos. Por ejemplo, un niño dice, de un perro que pasa por su lado, saltando: "Guau, guau, malo, morder". (*Was heisst Denken?*, Op. cit., p. 111 sq.).
- (69) Ibíd., p. 52. Cuatro páginas más adelante, vuelve Heidegger a tomar el tema de Sócrates, aclarando lo que ha querido decir: "En la hora precedente se dijo que Sócrates fue el más puro pensador de Occidente, que los

pensadores siguientes habían tenido que ponerse al abrigo del temporal. Se replica con sobresalto: ¿Qué pasa con Platón, Agustín, Tomás de Aquino, Leibniz, Kant, Nietzsche? ¿Se debe empequeñecer de esa manera a esos pensadores frente a Sócrates? Pero se ha desoído lo que se dijo: todos los pensadores de Occidente después de Sócrates, “sin perjuicio de su grandeza”. Incluso podría ocurrir que un pensador fuese el más puro sin pertenecer a los más grandes. Entonces se daría aquí muchas cosas a meditar. Por eso, la frase de Sócrates fue introducida con las palabras: “Continúa el misterio de una historia aún oculta, que todos los pensadores, después de Sócrates, sin perjuicio de su grandeza...””.

Hagámosle caso a Heidegger y tratemos de meditar sobre esos sutiles asuntos: viento, temporal, tormenta, abrigo frente a la tormenta, etc., aunque lo único que vamos a presentar son ciertas frases conexionadoras, que nos ayuden a penetrar en ese elevado ámbito. Sea la primera, el fragmento (B, 64) de Heráclito: “Pues todas las cosas las gobierna el rayo” —*Tà dè pánta oiakídset Keraunós*—. En conexión, citemos los versos de *El Poeta*, Hölderlin, versos citados en los trabajos difíciles que el maestro Heidegger le ha dedicado:

“vuela, el espíritu osado, como águila
a la tempestad, profetizando sus
dioses venideros” (IV, 135).

Vale la pena copiar entera la estrofa séptima de la Elegía “Pan y Vino” (IV, 123 sq.):

“Pero, ¡amigo!, nosotros llegamos demasiado
[tarde. Ciertamente viven los dioses,
Pero sobre la cabeza arriba en otro mundo.
Sin fin se agitan allí y parecen poco atentos,
A que nosotros vivimos, tanto cuidan los
[Celestes de nosotros.
Pues no siempre puede contenerlo una frágil
[vasija,
Sólo a veces soporta el hombre la plenitud
[divina.
Sueño de esos momentos es, pues, la vida. Pero
[el error
ayuda, como adormecimiento y la necesidad
[y la noche nos hacen fuertes
Hasta que los héroes crecidos en cuna de bronce

Sus corazones son semejantes en fuerza a los
 [Celestes
 Tronando llegan a ello. Entretanto, me parece
 [frecuentemente
 que es mejor dormir, que estar así sin
 [compañero,
 y persistir así y qué hacer entretanto y qué
 [decir,
 Yo no sé y ¿para qué poetas en tiempos de
 [misericordia?
 Pero, ellos son, dices tú, como los sacerdotes
 [sagrados de Dyonisos
 Que andaban errantes de país en país en la
 [noche sagrada”.

Ligados en este entorno y señalando, están unos versos del “más puro poema de la más pura poesía”: El poema de Hölderlin que comienza: “*Como cuando en día de fiesta...*”.

“Como cuando en día de fiesta, un campesino
 va de mañana a ver el campo; cuando
 de la noche calurosa cayeron refrescantes rayos.
 Todo el tiempo y lejos aún suena el trueno
 y a su lecho vuelve el río...

.....
 ¿Tú lo cuestionas?, en canto sopla su espíritu,
 Cuando él se despierta de Sol del día y de
 [cálida Tierra,

y tormentas, en el aire, y otras cosas.
 Preparados en lo profundo del tiempo.

Y plenos de sentido y más perceptibles para
 [nosotros.

Caminan entre Cielo y Tierra y entre los
 [pueblos.

Son los pensamientos del Espíritu común,
 En silencio finalizan en el alma del poeta.

.....
 abrasado por rayo sagrado

.....
 El fruto de la tormenta, el sagrado Baco.

.....
 Y por ello los hijos de la Tierra beben ahora
 [sin peligro
 fuego sagrado.

Empero, es derecho nuestro, ¡y de vosotros,
 [poetas!
 de mantenernos con la cabeza descubierta
 bajo la tormenta del Dios,
 Tomar el rayo del Padre, tomar a El mismo
 con la propia mano y envuelto en el canto
 entregarlo al Pueblo cual don celeste
 Pues sólo nosotros somos de corazón puro
 Como los niños, nuestras manos son inocentes.
 El rayo del Padre...".

Para terminar, por ahora, con este enredado asunto, añadamos unas últimas alusiones: En una conferencia dada por Heidegger hacia finales de 1949 y publicada por primera vez en 1962, en *Die Kehre* (La vuelta), habla de relámpago del ser (*Blitz des Seins*) y de *Konstellations des Seins* (constelación del Ser); por ejemplo en frases tales como: "¿Vemos nosotros el relámpago del Ser en la esencia de la Técnica?". "Que el Dios viva o continúe muerto, no se decide por la religiosidad del hombre y menos aún por las aspiraciones teológicas de la Filosofía y de la Ciencia de la Naturaleza. Que Dios es Dios, se acontece apropiadoramente desde la *Konstellation* del Ser y dentro de ella".

- (70) *Was heisst Denken?*, Op. cit., pp. 52 y 56.
- (71) Sería muy largo entrar en la exposición del juicio que merecen a Heidegger los pensadores Platón y Aristóteles, quienes frecuentemente aparecen citados en la obra de Heidegger y a quienes les ha dedicado sendos escritos: "La teoría de Platón sobre la verdad" y "Esencia y concepto de Physis en Aristóteles, *Física*, B 1". Indiquemos sólo los dos matices aparejados en el término "consumación": de un lado, acabamiento, final; de otro, perfección, plenitud.
- (72) Ortega admite el carácter progresivo del hombre, al ser una criatura histórica, que no puede volver a ser lo que ha sido. Lo que no da por sentado es que ese progreso humano sea necesariamente *hacia lo mejor*. Hay ejemplos en la Historia de retrogradaciones del hombre; cabe, incluso "que el hombre reinicie el taciturno reingreso en la escala animal de que proviene".
- (73) Vale la pena citar *in extenso* un hermoso y atinente texto "¿... y para qué poetas en tiempos amargos?", pregunta la elegía de Hölderlin titulada *Pan y Vino*.

Apenas comprendemos hoy la pregunta. ¿Cómo podríamos comprender, entonces, la respuesta que da Hölderlin?

“¿...y para qué poetas en tiempos amargos?”. La palabra “tiempo” mienta aquí la edad del mundo a la que nosotros mismos pertenecemos. Con la venida y muerte de Cristo ha comenzado, para la experiencia histórica de Hölderlin, el fin del Día de los dioses. Anochece. Después que los “tres dioses fraternales”, Hércules, Dionisos y Cristo, han abandonado el Mundo, la tarde de esta edad del mundo se inclina hacia su noche. La noche del mundo extiende sus tinieblas. La época está determinada por el alejamiento del dios, por la “falta de Dios”. La falta de Dios, experimentada por Hölderlin, no niega, empero, la persistencia de una relación cristiana con Dios en los individuos y en las Iglesias; tampoco juzga peyorativamente esa relación con Dios. La falta de Dios significa que ningún dios reúne más sobre sí, visible y claramente, a los hombres y a las cosas, ordenando así, a partir de tal reunión, la Historia del mundo y la morada humana en esta Historia. Pero en la falta de Dios aún se anuncia algo más amargo. No sólo los dioses y el Dios han huido, sino que el esplendor de la Divinidad en la Historia del mundo se apaga. El tiempo de la noche del mundo, es el tiempo amargo, porque él se hace cada vez más amargo. Y la penuria ya es tanta, que ya ni siquiera puede notar la falta del Dios en cuanto falta”. (M. Heidegger, *Wozu Dichter?* En *Holzwege*, Op. cit., p. 248. Cfr. la traducción francesa: *Chemins qui mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1962, p. 220).

- (74) Es una frase contra Heidegger dicha por alguien y que el propio Heidegger cita.
- (75) *Brief über den Humanismus*, Op. cit., pp. 19 sq.
- (76) Recordamos que el olvido hay que comprenderlo desde el Ser, entendido éste como *presencia*; el olvido, por tanto, es el retirarse algo de la presencia, el no tenerlo presente.
- (77) Ya se habló más arriba del ‘retraimiento’ como rasgo decisivo del Ser. Sobre ello puede consultarse M. Heidegger, *Zeit und Sein*. De esta obra, como ya dijimos, hay traducción castellana: *Tiempo y Ser*. Publicaciones del Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos, Viña del Mar, 1975.

- (78) Un fragmento del Poema de Parménides que, a juicio de Heidegger, “ha movido todo el pensar occidental”, funda la juntura entre ser y pensar: *Tò gàr autò noeîn estín te kai einai* —pues, lo mismo es pensar y también ser—. La penetración en la interpretación heideggeriana de lo que el fragmento dice, nos ocupará más adelante; por ahora, digamos únicamente que ‘mismidad’ no se contrapone ni excluye a juntura; precisamente en la trama mutua puede cada uno de ellos —ser y pensar— ser el que propiamente cada uno de ellos *es*.
- (79) Tampoco podemos entrar aquí en el detallado análisis del significado del término que Heidegger emplea para designar la inserción del pensar en el lucimiento del ser; *braucht*, de *brauchen*; que hemos traducido por ‘usar’. El término alemán *brauchen* está emparentado con *fruchten* y *Frucht* —fructificar, fruto—, con *fructus*, *fruitio*, *frui* —fruto, frucción, gozar— latinos, fructificar, fruto, frucción, castellanos. Por tanto, el término *braucht*, empleado por Heidegger, habría que tomarlo como un traer algo a la presencia debida y como ofrenda gozosa; así, el sentido de *braucht*, en cuanto uso, está lejos del manejar que tiene algo en uso y con ello lo desgasta, es abusado y cae en desuso.
- (80) *Die Kehre*, Op. cit., p. 38. El subrayado es de Heidegger.
- (81) Calvero nos parece una traducción adecuada de la heideggeriana *Lichtung*; así define el término el *Diccionario de la Real Academia*: “Paraje sin árboles en lo interior de un bosque”; esa definición casa muy bien con el siguiente texto de Heidegger: “*Etwas lichten* significa aligerar, hacer más ligero a algo, hacerlo abierto y libre, por ejemplo, despejar en un lugar el bosque, desembarazarle de sus árboles. El espacio libre que así aparece es la *Lichtung*”. *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, Op. cit., p. 142; cf. 127.
- (82) Líneas más abajo del texto citado en la nota anterior, nos recomienda Heidegger no confundir *licht*, en el sentido de libre y abierto, “con el otro adjetivo *licht*, que significa claro o luminoso. Es preciso estar atento para comprender bien la diferencia entre *Lichtung* y *licht*. Sin embargo, se mantiene la posibilidad de una conexión profunda entre ambos. La luz puede visitar, en efecto, la *Lichtung*, el calvero, en lo que éste tiene de abierto,

y hacer jugar en él lo luminoso con lo oscuro. Mas nunca es la luz lo que crea primeramente lo abierto de la *Lichtung*; por el contrario, ella, la luz, presupone a ésta, la *Lichtung*. Sin embargo, lo abierto no está libre tan sólo para la luz y para la sombra, sino igualmente para la voz que repercute y cuyo eco va perdiéndose, y para todo aquello que suena y que resuena y cuyo sonido va extinguiéndose. La *Lichtung* es el claro o lugar despejado para la presencia y para la ausencia". *Ibid.*, pp. 142 y s. Cf. *Nachwort* a *¿Qué es Metafísica?*, pp. 42 y s.

- (83) Cf. M. Heidegger, *Introducción a ¿Qué es Metafísica? En Wergmarken*, pp. 195 y ss.
- (84) "Extasis temporales" es la expresión de Heidegger; con ello mienta el carácter temporal de la esencia del hombre; ésta está recogida en la unidad de sus tres momentos o ex-tasis; tasis significa postura y ex, fuera de sí; éxtasis son, pues, los modos como el hombre está instalado en el Ser, fuera de sí, en la dependencia de lo otro que él; siendo sí mismo, es decir, hombre, en esa instancia existente.
- (85) Cf. la idea de culpa y de responsabilidad de mi ser (o de mi no ser). *Ser y Tiempo*, II sección, Cap. II.
- (86) Hay que aclarar en qué sentido habla Heidegger de "superación". Para ello Cf. *Überwindung der Metaphysik* pp. 71 ss. Una vez determinado el sentido de esa obra, hay que tener en cuenta la "superación" de que habla en *Die Kehre*: la *Verwindung*, pp. 38 y s.
- (87) Un caso análogo es el de X. Zubiri que, en muchos de sus escritos, no falta ni sobra una palabra; son, podríamos decir, escritos perfectos; y para quien estudia a estos pensadores, escribe sobre ellos y, por cierto, atendido a lo que sus textos dicen, el asunto de citarlos se convierte en tarea difícil. Al respecto, un caso un tanto sorprendente es el de Ortega, pues con este pensador pasa que, como él mismo dice: "Cuando alguien que ha dedicado su vida a pensar, llega a cierta edad, cuando habla, hasta tal punto las palabras se agolpan en su boca, que al hablar, más bien calla"; y en alguna parte de sus escritos se quejaba Ortega de que no existiese, igual que una taquigrafía, una "taquifonía", con la que en breves sonidos se pudiesen decir multitud de cosas. A Ortega más bien le sobraban las palabras; lo que no quiere decir que al citarlo no se caiga en la dificultad de

¿por dónde cortar la cita? Lo dicho está en función del *estilo filosófico*. Sobre este particular puede verse: Ortega, *Sobre el estilo filosófico*, O.C., IX, 633 y ss.

- (88) El asunto vale una nota; no se le puede dejar pasar sin, por lo menos, aludir a él. El pensar de Heidegger no es *sistemático*, en el sentido de que 'sistema' supone ya la pérdida de la fuerza creadora del pensar; *sistemi* es poner junto lo que está separado; pero la *labor esencial* del pensar no es esa de juntar lo ya ganado; pensar no es, principalmente, coleccionar; anterior a éste y como su supuesto, está el trabajo de desalbergar, ex-poner, producir, *poiesis*, traer lo que todavía no es (o que hasta ahora es *no*) a ser; pensar es desentrañar, consumir, traer a concepto expreso, traer a palabras, traer a presencia. Con posterioridad a esta tarea 'creadora', puede realizarse la tarea secundona de ordenar, juntar, clasificar. "Coherente" tampoco parece ser el calificativo adecuado al pensar de Heidegger. Y, realmente, Heidegger, el pensador que ha buscado y logrado el lazo o enlace (*Bezug*) de la esencia del ser con la esencia del pensar, es un pensador perfectamente tramado. "Perfectamente tramado" no deja de ser una frase, mientras no se aclare *cómo piensa* Heidegger, qué es lo que Heidegger 'hace' para pensar. Quizás sea prematuro, a este nivel de nuestro escrito, entrar en la elucidación de la frase anterior. En todo caso, Cf.: a) El todo estructural ser-en-el-mundo; destacar uno de los momentos, lo que, a su vez, arroja luz sobre los otros dos; b) También la vinculación entre *Verstehen*, *Bestimmung* y *Rede* (comprensión, sentimiento y habla); c) El párrafo 18 de *Ser y Tiempo*, acerca del "*sein lassen*" —permitir ser— y el vaivén ser-ente, ente-ser; d) La idea de *estructura* en Heidegger. El término estructura es de decisivo empleo en *Ser y Tiempo*, aunque por lo que a nuestro conocimiento se hace, es abandonado en la obra posterior; y no deja de ser chocante, repetimos, que un pensador de un rigor primoroso y minucioso como Heidegger, que no pasa nada por alto, a pesar de trabajar con estructuras en *Ser y Tiempo*, en ninguna parte nos diga qué y cómo hay que entender ese término. (Un ejemplo: "Para ello no se requiere de la diafanidad teórica de la estructura ontológica de la existencia . . . A la conexión de estas estructuras llamamos nosotros la *existencialidad*", p. 12); e) El texto del *Sofista*, citado por Heidegger en la primera página de *Ser y Tiempo* y ¿A qué se llama pensar?, obra desde la

que puede entenderse la traducción que hace Heidegger del texto citado; f) La idea de *eúkuklos alétheia*, verdad bien redondeada, en *El final de la filosofía y la tarea del pensar*; g) Las conexiones y deslindes entre "círculo vicioso", "círculo hermenéutico" y "situación hermenéutica" (para esto último el parágrafo 63 de *Ser y Tiempo*); h) La idea de anillo —*ringen*—; i) La *Durchsichtigkeit* —transparencia o diafanidad—; j) Cómo el "mundo" va a quedar re(a)sumido en unos pocos *Bezüge* —lazos— (Cf. *Ser y Tiempo*, parágrafo 18).

- (89) Paris, Librairie C. Klincksiek, 4ª ed., 1959, pp. 494 y s. V. *pendo*.
- (90) Una cita exacta al respecto es: "Los vocablos, como las plantas, viven de sus raíces". *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Obras inéditas, Emecé editores, B. Aires, 1958, p. 190., O.C., VIII, 174. El lector puede consultar también, *Ibíd.*, 284 y s. Ahorremos al lector el trabajo de ir a buscar las referencias, dando algunas citas: "Pero claro es que si el lenguaje por uno de sus lados es degeneración de los vocablos, tiene que ser, a la fuerza, por otro, portentosa generación. Un vocablo cualquiera se carga súbitamente de una significación que él *nos dice* con una plasticidad, relieve, claridad, sugestividad, o, como se quiera llamar, superlativa. Sin esfuerzo nuestro para vitalizar su sentido, *descarga* sobre nosotros su *carga* semántica como un chispazo eléctrico. Es lo que llamo "palabra en forma" que actúa como una incesante revelación" (*Origen y epílogo de la Filosofía*, Op. cit., O.C., IX, 357, en nota). Otra cita en el mismo sentido: "Los semánticos saben muy bien que el sentido controlable más antiguo de un vocablo no es, por ello, el efectivamente más antiguo, es decir, el (relativamente) "originario". Pero no prestan atención a que ese sentido "originario" perdura latente y puede súbitamente ser entendido en formas más recientes de la palabra, incluso en las más actuales. Es decir, que la raíz de que éstas viven, puede, en todo momento y con energía, *revivir*. Con lo que tenemos este hecho paradójico, pero incuestionable: que una palabra puede cobrar hoy un sentido de ella más originario, y por tanto más antiguo, que todos los vetustos conocidos; es decir, hasta ahora controlados". (*La idea de principio en Leibniz*, Op. cit., VIII, 176). En esta misma conexión, pueden consultarse también en Ortega los capítulos X, XI, XII de *El hombre y la gente*, capítulos titulados: X:

Meditación del saludo. El hombre, animal etimológico. ¿Qué es un uso? XI: El decir de la gente: La lengua. Hacia una nueva lingüística. XII: El decir de la gente: las "opiniones públicas", las "vigencias" sociales. El poder público (O.C., VII, 212 y ss.).

Con ánimo de dar ámbito al tema —el traducir— e indicaciones de posibles pistas en él, añadamos aún otras citas del mismo Ortega. "El conocimiento... es una "interpretación" de la cosa misma sometiéndola a una traducción como se hace de un lenguaje a otro, diríamos del lenguaje del ser, que es mudo, al lenguaje decidor del conocer" (*Origen y epílogo de la Filosofía*, Op. cit., O.C., IX, 372). Otra: "Téngase en cuenta que al lenguaje, la palabra, el nombre, atañen, aparte otras que no hacen al caso, dos funciones: una, permitimos manejar una cantidad enorme de conceptos, de ideas en forma "económica", ahorrándonos efectuar realmente el acto de pensar que esos conceptos e ideas son... De aquí, la *otra* función del lenguaje que es la decisiva: cada palabra nos es una invitación a *ver* la cosa que ella denomina, a ejecutar el pensamiento que ella enuncia. Porque pensamiento, repito y repetiré sin cesar en estas páginas, es en postrera y radical instancia un "estar *viendo* algo y de eso que se está viendo, *fijar* con la atención tal o cual parte". Diremos, pues, que es pensar "fijarse en algo de lo que se ve" (Ibíd., p. 372, en nota).

- (91) ¿Qué se hace con Heidegger? ¿Leerle, resumirlo, aclararlo, traducirlo, 'superarlo'? ¿Abandonarlo? Recuérdese la "pereza intelectual", de que hablaba Sartre. Lo de "muchos años", no es una frase ni una broma. El propio Heidegger dice en *¿A qué se llama pensar?*: "De todo lo dicho resulta claro que no se puede leer a Nietzsche de una manera vaga e indefinida; que cada escrito suyo tiene su carácter peculiar y sus límites; y sobre todo que la obra capital de su pensamiento, contenida en los escritos póstumos, nos formula exigencias a las que no estamos en condiciones de corresponder. Por esto es aconsejable postergar, por ahora, la lectura de Nietzsche para estudiar previamente por diez o quince años a Aristóteles". (Ed. castellana, p. 74).

¿Cuántos años se requerirán para encontrar y perder a Heidegger, que, frente a Nietzsche, el último pensador de la Metafísica, ha tratado de superar la Metafísica?

- (92) *Sein und Zeit*, Op. cit., p. 1.

- (93) El Ser y su 'relación' con el pensar y con el lenguaje ha sido, sin duda alguna, *el tema* de meditación durante toda su larga vida de pensador. Y aunque hoy día no se puede decir lo que dijo Ortega de él en 1958: "... uno de los más grandes filósofos que ha habido, y que, por fortuna, aún está ahí, en la plenitud de su vida y su tono" (Heidegger nació en 1889 y ha fallecido en 1976). El propio Heidegger nos dice: "Y aún antes, en el último año en el Gymnasium, en el verano de 1907, tropecé con la pregunta por el Ser en la forma de la Disertación de Franz Brentano, el maestro de Husserl. Se titula: "De las diversas significaciones de lo ente según Aristóteles" ". (*Unterwegs zur Sprache*, Op. cit., p. 92).
- (94) Citemos, en contexto, un verso de Hölderlin, citado y comentado por Heidegger: "Pero lo que permanece lo fundan los poetas". Otra: "Lo permanente en el pensar es el camino" (Ibíd., p. 99).
- (95) Que el ser es Mismo es lo que tiene que aprender a pensar y decir el pensar venidero.
- (96) Lo que no deja de ocultar una esencial ambigüedad, esto es, la ambigüedad (*Zweideutigkeit*) de la esencia, ya que, por un lado, el Ser es de los entes; pero, por otro lado, el Ser es el Mismo. Recordemos el texto de *Carta sobre el Humanismo*; "Pero, Ser. ¿Qué es Ser? Ello es ello Mismo". Y en la misma obra, unas páginas más adelante, se lee: "Quizás que el "es" sólo puede ser dicho de modo adecuado del Ser, de tal manera que todo ente no ni nunca "es" propiamente" (p. 22). En otro escrito se dice: "Lo que propiamente es, no es, en absoluto, este o aquel ente. Lo que propiamente es, esto es, esencia y habita en el ES, es únicamente lo Ser. Sólo lo Ser "es", sólo en lo Ser y en cuanto Ser se acontece lo que nombra el "es"; lo que es, es lo Ser desde su esencia". (*La vuelta*, Op. cit., p. 43) (*Das Wesen* significa en alemán: la esencia; pero *wesen* puede tomarse también como verbo, significando esenciar; así hay que tomarlo en la frase citada: "... esencia y habita...").
- (97) Es cierto lo que decimos, si tenemos en cuenta la siguiente enumeración de entes: "... una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o Dios". (*Brief über den Humanismus*, Op. cit., pp. 19 y s.); pero según este texto del mismo escrito: "El hombre está "arrojado" más bien por el Ser mismo en la verdad del Ser, para que ex-sistiendo por su parte, resguarde la verdad

del Ser, para que en la luz del Ser lo ente, en cuanto lo ente que él es, aparezca. Si y cómo aparece, si y cómo el Dios y los dioses, la Historia y la Naturaleza ingresan en el lucimiento del Ser, presencian y ausencian, no lo decide el hombre". (Ibíd.). Aquí lo ente no sería una cosa determinada, sino "ámbito de entes".

- (98) Por cierto que se dan también los modos deficientes y negativos de esa propiedad de su ser que el hombre tiene: el no ser en sí mismo, la enajenación, la alteración, etcétera.
- (99) *Ser y Tiempo*, Op. cit., p. 15.
- (100) Por ejemplo, en la pág. 41: "El ser de este ente [el hombre = *Dasein*] es en cada caso mío.
- (101) Aunque esta escisión —por un lado lo humano, por otro, lo no-humano— sea quizás la mayor que puede establecerse, no quiere ello decir que ambos lados anden cada uno por su 'lado'; absolutamente todo lo contrario: hombre y cosas están indisolublemente unidos de por vida; "estamos condenados a la galera de las circunstancias". Este asunto: hombre y mundo quizás sea el problema más grave que el hombre tiene planteado; es decir, en el que el hombre está implantado; el hombre, desde su nacimiento, empeñado en resolver el inmenso acertijo del Universo: ¿Qué es Ser?
- (102) *Sein und Zeit*, Op. cit., p. 56; edición castellana, p. 66. A veces a la traducción castellana hacemos pequeñas correcciones; por ejemplo, en el caso de esta cita: el (a)pegado nuestro, Gaos lo traduce por "vinculado"; el término alemán es más fuerte: *verhaftet* = adherido, pegado, (a)pegado; esta palabra tiene el matiz, tal y como ha sido escrita, de cariño, encariñado, tener apego a alguien. No hay que olvidar que el mundo es la 'casa' del hombre. De eso, por ahora, no más.
- (103) Permítasenos en este caso, sustituir la palabra "existencia" heideggeriana, por la palabra "vida", orteguiana.
- (104) Confróntese con lo dicho la frase de Ortega: "El hombre es novelista, auténtico o plagario, de sí mismo", que, al parecer, diría lo contrario de lo que nosotros estamos sosteniendo.
- (105) *Sein und Zeit*, Op. cit., Parágrafo 43 y s., p. 206.

- (106) En realidad, parecería que sería a nivel de lo que se viene llamando 'animal', donde aparecería el "ser-para (sí)". Es evidente que para un parásito intestinal mío, yo no soy, por ejemplo, Francisco Soler, sino... ¿Y no cabe pensar que 'de alguna manera', tal parásito intestinal también es algo, algo para él?
- (107) *Manu-tenere*; no podemos entrar ahora en el asunto de: "mano y mundo". Cfr. Heidegger *¿A qué se llama pensar?* y *El dicho de Anaximandro*. De Ortega, *Unas lecciones de Metafísica*.
- (108) Que Sartre haya malinterpretado a veces a Heidegger, no quiere decir que también a veces no le haya ido realmente al cuerpo y que no le haya hecho severísimas objeciones; por ejemplo: Es cierto que el ser-ahí (el hombre) no existe aislado de los demás hombres; su vivir es con-vivir, su existencia co-existencia; en frase de Heidegger, el *Da-sein* (ser-ahí) es *Mitdasein* (ser-ahí-con). Incluso para ser 'biológicamente', el hombre necesita del concurso de otros seres semejantes, de dos prójimos (o sea, un prójimo y una prójima). Es más, a base de esa co-existencia es posible estar solo de los demás o de alguien en particular. Todo eso está muy bien, viene a decir Sartre; pero, que el ser-ahí sea ser-ahí-con no determina mi amistad con Pedro ni mi amor por Ana. Ciertamente, la objeción es fuerte; en resumidas cuentas, la objeción de Sartre invalidaría la "Analítica existencial", al menos, en ese preciso lado de las "relaciones inter-individuales"; es decir, las 'estructuras de ser' del hombre no determinarían lo que *efectivamente* ese hombre es: el amor o amistad que realmente siente y vive. Claro que, puestos a poner objeciones, por el camino de Sartre, habría que preguntarle a éste: ¿Quién es Ana?, ¿la que ella dice que es? ¿La amada por el amador del caso?, ¿la que fue en su niñez?, ¿la que llegará a ser anciana?, ¿la que el psicoanalista podría descubrir? En algún lugar de su obra decía Unamuno que cuando Juan y Pedro hablan, ahí hay por lo menos seis: a) el que cree Juan que es Pedro; b) el que cree Pedro que es Juan; c) el que cree Juan que es él mismo; d) el que cree Pedro que es él mismo y, sobre todo, el Juan y el Pedro que Dios está soñando.
- (109) Cfr. *Carta sobre el Humanismo*, Op. cit., pp. 25 y ss.
- (110) *Sein und Zeit*, Op. cit., pp. 117, 212 y 314.
- (111) *Ibid.*, p. 12 (Parágrafo 4, párrafo 4).

- (112) Por ejemplo, en el texto siguiente: "Hasta ahora hemos entendido la palabra "esencia" en su significación corriente. En el lenguaje escolar de la filosofía, "esencia" quiere decir *aquello* que algo es, en latín: *quid*. La *quidditas*, la *quiddidad*, da respuesta a la pregunta por la esencia. Lo que conviene, por ejemplo, a toda clase de árboles: roble, haya, abedul, abeto, es lo arbóreo mismo. Bajo éste, en cuanto género universal, lo *universale*, caen los árboles reales y posibles". *La pregunta por la Técnica*, Opuscula 1, Neske, 1962, p. 29. Cfr. también *Brief über den Humanismus*, Op. cit., pp. 17 y s. Aprovechemos esta nota para indicar que la determinación de lo que signifique 'esencia' en Heidegger, será uno de los temas dificultosos que tendremos que abordar en nuestro estudio. No se trata, en Heidegger, de partir de una idea preconcebida acerca de esencia, o, lo que es lo mismo, de Ser, sino de aprender a pensar y decir al Ser mismo.
- (113) *La idea de principio en Leibniz*, Op. cit., O.C., VIII, 279 y s.
- (114) *Ibid.*, O.C., VIII, 235 y s.
- (115) *Ibid.*, O.C., VIII, 160 y s., 230, 234 y ss.
- (116) Conste que no sabemos lo que se mienta propiamente cuando se pronuncia la palabra 'conocimiento'; por tanto, que vamos tras lo que signifique, no ya la palabra "conocimiento", sino tras la 'cosa misma' conocimiento, en el supuesto de que sea algo más (¿en qué sentido de 'más?') que una palabra.
- (117) Para el caso, no entremos en el asunto de si el hombre es el existente o el viviente. Ya se verá.
- (118) Cfr. *Ser y Tiempo*, Op. cit., Parágrafos 13 y 16.
- (119) *Libertamos* dice exactamente el texto citado.
- (120) A-la-mano (*Zuhandene*) y ante-los-ojos (*Vorhandene*), son los dos modos como nos encontramos (*begegnen*) con los entes de tipo no-humano, dentro del mundo. Las expresiones "a-la-mano" y "ante-los-ojos" son del traductor de *Sein und Zeit* al castellano. Hay que observar que ambas expresiones en alemán tienen la raíz *Hand*, que significa mano; al ser vertidas al castellano, uno de los términos (*Vorhandene*) cambia y pierde su raíz (de mano a ojo) y como las "palabras, como las plantas, viven de su raíz", se convertiría en ese caso en una palabra muerta, que flota en el aire, no radicada en la

Tierra, por tanto, que no dice nada. Con la traducción castellana entra en juego algo que, a nuestro parecer, Heidegger quiere evitar; entran en juego "los ojos" y con ello se recae en la interpretación tradicional del conocimiento como un mirar —*theoreîn*— a lo que hace frente; pero la conducta primaria del hombre en y hacia el mundo no es la de *ver*, sino la de *manejar*; el conocimiento también sería una conducta manejadora; la *teoría* sería también un tipo de *práxis*. Traigamos a colación tres textos: dos de Heidegger y uno de Ortega; los de Heidegger: "La "conducta práctica" no es "ateorética" en el sentido de falta de vista, y su diferencia frente a la conducta teórica no estriba en que aquí se considere y allí se manipule (*handeln* = hacer, manejar) y que el hacer (*Handeln*), para no quedar ciego, emplea conocimiento teóricico, sino que el considerar originariamente, es un curarse-de (*Besorgen*) tanto como el hacer tiene su vista". (*Sein und Zeit*, Op. cit., p. 69). El otro texto: "El pensar no se torna acción porque de él parta un efecto o porque él sea aplicado. El pensar hace en cuanto piensa. Este hacer es probablemente lo más sencillo y a la vez lo más alto, porque importa al lazo del ser con el hombre. Para que primeramente aprendamos a descubrir puramente la mencionada esencia del pensar, debemos liberarnos de la interpretación técnica del pensar. Sus comienzos alcanzan hasta Platón y Aristóteles. El pensar mismo se tiene allí como una *téchne*, el proceder de la reflexión al servicio del quehacer y del hacer". (*Carta sobre el Humanismo*, Op. cit. pp. 8 y s.). Vaya, finalmente, el texto de Ortega: "Como el carpintero con el tronco que el árbol le ofrece y que está ahí, hace una silla que no estaba ahí sino que es "creación", construcción suya, así el pensamiento con las cosas inmediatas de nuestra vida fabrica el ser de esas cosas, que nos tranquiliza, que nos permite servirnos de ellas, diríamos contra la voluntad de ellas.

"Sin que yo insista ahora sobre el tema, conviene subrayar que esta advertencia incidental nos hace entrever todo pensamiento, incluso el pretensamente más puro contemplativo, como un caso particular de la actividad técnica del hombre. Si esto fuera cierto, habría, en algún modo, que invertir el orden tradicional diciendo que el hombre no fabrica instrumentos, útiles, porque piensa y sabe sino al revés que es *homo sapiens* porque es, quiera o no, *homo faber* y la verdad, la teoría, el saber no es sino un producto técnico. Y, en efecto, de las

muchas cosas que se pueden hacer con la madera del árbol —sillas, mesas, estatuas, cruces, canoas— una es la teoría que se puede hacer, fabricar sobre la madera del árbol. Es más, no se puede hacer ni el más sencillo taburete con ella si antes no se ha hecho un minimum de teoría sobre ella. El taburete supone, en efecto, ciertas elementales ideas de estática”. (*Unas lecciones de Metafísica*, Op. cit., pp. 143 y s.).

- (121) Cfr. Parágrafo 11 de *Ser y Tiempo* y anejo *Máscaras a Idea del Teatro*, de Ortega, O.C., VII, 493 y s.
- (122) *Sein und Zeit*, Op. cit., p. 183; ed. española, p. 212.

SEGUNDA PARTE

EN TORNO A LA CONTRAPOSICION
ORTEGA - HEIDEGGER

PLANTEAMIENTO GENERAL DE LA CONTRAPOSICION

§ 1. *Verdad y Bien. La fenomenología y las cosas* (Husserl, Heidegger, Ortega, Zubiri)

Desde hace años perescrutamos la contraposición Ortega-Heidegger. "Contraposición" es la palabra que emplea Ortega en memorable ocasión. Con ella, retomándola, aludimos a la relación entre ambos pensadores, a las mutuas referencias, expresas y tácitas; muy abundantes y, a veces, de mal tono, en Ortega; patética y emocionante la única de que hay constancia impresa por parte del pensador de Alemania sobre el pensador de España.

Pero, más allá de las referencias explícitas e implícitas —a veces es muy patente que a quien Ortega se está refiriendo es a Heidegger, aunque no lo cite—, también buscaríamos encontrar *el lugar* de ambos pensadores. Y cabe preguntarse inmediatamente, sin dilación ni vacilación: ¿qué es eso del 'lugar' de los pensadores, en concreto, de estos dos en referencia? Una respuesta deslizante sería: ¡Bueno!, son dos pensadores, por tanto, dos filósofos, de quienes sabemos las respectivas fechas de nacimiento: 1883 (Ortega), 1889 (Heidegger); los situamos en la Historia de la Filosofía entre los que nacieron antes y los que, nacidos después, aún alientan; incluso, si quisiéramos ser más

precisos, a sus sendas filosofías podríamos etiquetarlas: “vitalismo”, “racio-vitalismo” (Ortega); “existencialismo”, “pensador místico” (Heidegger). Con tales rótulos —ismos que continuamente solicita el mercado de la opinión pública— todos quedamos tranquilos y a resguardo ante lo desazonador que siempre aporta el pensador. Pero sucede que con las etiquetas de las botellas de vino nadie, que se sepa, se ha embriagado jamás ni se ha entusiasmado, a no ser algún coleccionista mínimo.

Efectivamente, se puede situar a los pensadores en el curso de la Historia de la Filosofía, pero la ‘filosofía misma’ ¿tiene lugar? o bien ¿flota en el aire? ¿Cuál es el lugar del pensar? Veremos que la respuesta a esta última pregunta es muy distinta en Heidegger y en Ortega; incluso cabría afirmar que son *lo más diferente*. ¿Se podrá encontrar un lugar tras las ‘posiciones’ de ambos? ¿Cómo configurar sus singulares figuras pensantes?

El asunto quizás sea más grave de lo que al pronto pueda parecer. Pues, los sistemas filosóficos vistos como es debido, desde dentro de cada uno de ellos, son círculos cerrados que no pueden ser “superados” ni “refutados”; ¿alguien ha superado realmente a Aristóteles o a Kant? No obstante, parecería que los filósofos son hijos de su tiempo, del tiempo en que nacieron y que, como todo lo que pertenece a la concepción tradicional y usual del tiempo, éste con su pasar arrastra todo lo que en él surge. Pero, ¿no será más bien al revés: que no son los pensadores hijos de su tiempo, sino éste de aquellos? ¿Qué otro tiempo es ese que temporean los pensadores?

Cabe trasponer esa visión perecedera y ruinosa de la historia de la filosofía hacia otra en que los diversos sistemas filosóficos nos aparecen versando todos acerca de lo mismo. Así, las diferentes filosofías vistas a su trasluz se mostrarían como manifestaciones comple-

mentarias de Uno y lo Mismo: el modo de pensamiento propio al filosofar, ejercitado por los filósofos que en este mundo han sido, desde Parménides y Heráclito hasta Zubiri. En la diversidad se trataría de uno y el mismo filósofo que viene durando ya 25 siglos, sin que haya garantía de perduración(1).

Sin exageración puede afirmarse que en nuestro tiempo la situación del aprendiz de filósofo es realmente dramática. El alumno que llega a las aulas de los departamentos de filosofía observa, si es un joven alerta y si hay libertad de cátedra (en grandes zonas del planeta ya desapareció y se impone un adoctrinamiento cualquiera, elegido por el grupo de turno en el poder), que desde bien temprano en la mañana desfilan ante él una serie de los llamados profesores, quienes, con el empaque del caso y con voz rotunda, demuestran la absoluta verdad del sistema filosófico al que ellos están adscritos. Muchos de ellos ya subordinaron la filosofía a la "transformación del mundo"; otros son partidarios del último grito filosófico; algunos preconizan la vuelta a cualquier pensador del pasado; la verdad, dicen, está en Santo Tomás o en Platón, por no ir más lejos.

Pero, además, la manera como se exponen los diversos sistemas filosóficos es también traumatizante; en vez de descubrir la cara de la verdad, cautiva en el sistema filosófico del caso, lo que se hace es "refutar", desde la concepción de la realidad del sistema en cuestión, a todos los otros filósofos, fuere quien fuere, Aristóteles, Platón, Kant, Hegel o Heidegger. Y cuando encastillados, haciendo la guerra al mundo, en el propio modo de ver, del que no se vislumbra la verdad del filósofo de quien hablan, entonces se le descalifica con algún adjetivo de mala prensa: "nazi", "místico", "irracionalista", "carente de sistema", etc.

Pero es el caso que todo aprendiz de filósofo *necesita* que se le muestre la verdad. A la filosofía llega

quien por haber perdido el sistema tradicional de creencias, necesita con urgencia agenciarse un nuevo modo de ver las cosas, según el cual *saber* a qué atenerse, saber lo que tiene que hacer y lo que debe evitar. El hombre se mueve siempre en una comprensión del ser, en frase de Heidegger; el hombre está siempre instalado en un sistema de creencias tradicionales, en frase de Ortega; pero es sino ineluctable de toda creencia, afirma también el pensador español, que llega un momento en que se correa y destruya a sí misma. En esta situación de perdimiento, el hombre necesita ponerse a pensar o bien cae en el estupor que lleva a la estupidez.

La crisis de nuestro tiempo, la pérdida de creencias vivas que con eficacia nos instalen en un mundo en el que sea posible la convivencia de hombres dispares; la disputa violenta entre los diversos sistemas filosóficos que desean ganar para sí el mercado de la opinión pública, llevan a una situación en que el aprendizaje del oficio de filósofo se ha hecho punto menos que imposible.

Ante tal hecho: diversas filosofías, que mutuamente se excluyen y refutan, al mismo tiempo que se afanan en ganar nuestra credibilidad, cabría pensar que, puesto que hemos de aprender un determinado sistema, ya que tenemos que ingresar al ámbito filosófico llevados de la mano de algún 'gran' pensador, cabría pensar, decimos que la solución está en elegir entre los diversos sistemas filosóficos reinantes el que de entre ellos sea *el verdadero*.

Pero ¿cómo determinar si es verdad lo que sostiene el Positivismo Lógico, el Estructuralismo, el Existencialismo, o cualquier otra filosofía con "ismo"? ¿Con qué teoría de la verdad se puede determinar la verdad de una filosofía, si es propio de toda filosofía tener bien establecido qué sea verdadero y qué falso? Recuérdese que el propio Aristóteles determinaba a

la filosofía como “saber acerca de la verdad” —*epistémè perì tês aletheías*—; según lo cual el filosofar estaría directamente vinculado con la verdad y cabría sostener que ‘tanto de verdad, tanto de filosofía’; o, como decía Fédier: todo texto filosófico es verdadero.

Pero, insistimos: ¿con qué teoría acerca de la verdad? ¿Con la de Santo Tomás: *adaequatio intellectus et rei* —adecuación del entendimiento con la cosa—? ¿O según la de Heidegger: *Alétheia, Unverborgenheit*, descubrimiento? ¿O con una de las varias complementarias que Ortega da en sus escritos? ¿La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo? Zubiri, tan poco dado a citar, sí lo hace en cierta ocasión cuando recoge de Pascal la frase: “La verdad está tan obnubilada en este tiempo —decía Pascal del suyo— y la mentira está tan asentada, que, a menos de amar la verdad, ya no es posible conocerla” (*Pensam.*, 864). Y continúa Zubiri con estas citas que bien vale la pena transcribir: “Y es que, como decía San Pablo de su época, “los hombres tienen cautiva la verdad” (Rom., I, 19). El pecado contra la verdad ha sido siempre el gran drama de la historia. Por esto Cristo pedía para sus discípulos: “Santifícalos en la verdad” (Jo., 17, 17). Y San Juan exhortaba a sus fieles a que fueran “cooperadores de la verdad” (III, Jo., 8)”(2).

Si no es posible elegir una filosofía desde una teoría de la verdad, podría argumentarse: ¡Bien! Elijamos la que sea mejor, o *la* mejor. Pero esta salida del atolladero tiene también sus dificultades. Pues, ¿con qué idea de *bien* determinar lo que es bueno y lo que es mejor? ¿Con la de Platón? ¿O con aquella otra que dice: bien es lo que todas las cosas apetecen? Ortega nos recuerda que un romano del tiempo de Cicerón había recogido 218 opiniones acerca de lo que es lo bueno y de lo que conviene hacer y evitar. Grave asunto, porque ¿cómo elegir entre las 218 opiniones sobre lo bueno cuál es *la buena*? Y en algún

otro texto nos habla Ortega de la esperanza de que la constitución de la historia como ciencia del hombre llegue por fin a determinar qué sea realmente lo bueno.

Verdad y bien son dos lados de la filosofía, de toda filosofía. Junto al teorizar riguroso, que cumple con las reglas del pensar estricto, profundo y claro, está el otro lado: que en filosofía no se trata de malabarismo de ideas, de mostrar la fortaleza de los bíceps en el circo dialéctico, sino de tener ideas desde las cuales puedan vivir los hombres; *no* es el saber por y para el saber, sino *para* la vida humana, para vivir con acierto y *felizmente* —todo lo que el hombre hace, lo hace para ser feliz, dice Ortega.

Así, pues, ante las diversas filosofías, no cabe elegir *filosóficamente* una determinada filosofía, sino que el preferir una a otra entre las que se expenden en el mercado filosófico estaría basado en 'razones' extrafilosóficas. Quizás tenga razón Fichte cuando decía: Qué clase de filosofía se elige depende de qué clase de hombre se es. Hay muchos lados e ingredientes constitutivos de nuestra persona que no hemos elegido. Nadie ha elegido nacer, ni nacer en cierta fecha, y país, ni ser hombre o mujer; al existir nos encontramos y nos vamos encontrando con una serie de dones y dotes y limitaciones con las cuales, y en el mundo en que nos haya tocado nacer, tenemos que llegar a ser el que queremos ser. Pero tampoco a éste, el que queremos ser, lo hemos elegido, sino que, por el contrario, nos encontramos siendo cada uno ese a quienes sus amigos llaman por el respectivo nombre. Nadie ha elegido sus amores; serían más bien estos, los amores, los que nos eligen a nosotros. Así, también la amorosa filosofía elegiría a ciertos hombres para que a ella se dediquen. Traduciendo con mayor acierto que el usual un término de Heidegger, título de uno de sus libros, tendríamos que preguntarnos: "¿Qué

nos llama a pensar?” ¿De dónde viene nuestra vocación?

Nuestra situación, repetimos, es dramática, como todo lo verdaderamente vital; no podemos elegir ‘filosóficamente’ una determinada filosofía, ya que, previamente, tendríamos que haber determinado con una ‘idea’ previa de verdad la filosofía verdadera y con una ‘idea’ previa de bien cuál de entre ellas sea la mejor. Por tanto, tendríamos que tener ganada ya y a nuestra disposición una precisa idea de la Verdad para poder determinar qué filosofía es *la* verdadera; y sólo desde una cierta idea de lo que sea el Bien, podríamos elegir qué filosofía es la mejor. Así pues, giramos en círculo. “Moverse en él es el goce del pensar”, refiriéndose a otro círculo, el hermenéutico, ha dicho Heidegger.

Sigamos camino, *jugando* a filosofar.

En principio, tampoco disponemos de criterio para poder distinguir, como se viene haciendo en filosofía desde Parménides, entre el “camino de la verdad” y el “camino de las meras opiniones de los mortales”, que no son dignas de nuestro crédito. Para nosotros, aun situados fuera de la filosofía, todo lo que oímos decir es mera opinión de los mortales, empeñados cada uno en llevar, forzando al pensamiento, el agua al respectivo molino. ¡Rechacemos las opiniones de los hombres! Y puesto que no sería correcto partir de los dichos de seres ultrahumanos, que sean las cosas mismas las que nos muestren lo que son; no las opiniones de los mortales, sino ¡*A las cosas mismas!* Es el lema de Husserl, maestro de la filosofía de los maestros de nuestro tiempo.

Efectivamente, por el camino abierto por Husserl con su lema han marchado, entre otros, los pensadores Heidegger, Ortega, Zubiri, Sartre; claro está que modificando, a veces radicalmente, el método del maestro.

Pero no cabe duda de que la Fenomenología fue una “buena fortuna” para todos ellos.

El método —camino— que Heidegger ejercita en *Sein und Zeit*, para mostrar que el tiempo es el horizonte de toda comprensión del ser, es el fenomenológico: dejar, permitir, que la ‘cosa’ o asunto que esté en consideración se nos muestre *por sí y desde sí mismo*; títulos de algunas de sus obras posteriores nos indicarían su permanencia en ese camino del pensar: *Die Frage nach dem Ding* —La pregunta por la cosa—, *Das Ding* —La cosa—, *Zur Sache des Denkens* —Directo a la cosa del pensar—. Desde *Ser y Tiempo* (1927) hasta *Tiempo y Ser* Heidegger habría abierto un nuevo camino, cuya meta es permitir que el Ser inter-pele (*Zusage*) de nuevo al hombre, lo que, por cierto, no depende del hombre. En la trama *Ser y pensar*, éste no manda en el ser, sino que el pensar pertenece (*gehört*) al Ser y en esta pertenencia puede oír (*hört*) al Ser.

El propio Ortega, el pensador de la fantasía, también pide en su juventud: “¡Salvémonos en las cosas!” y en obra de plena madurez, *Origen y Epílogo de la Filosofía*, hablando de un fenómeno de valor paradigmático: el mirar con insistencia a la menuda hoja de un árbol, dice: “se ve primero sólo su forma general y luego a ella misma... Para mí esta experiencia imprevista ha sido inolvidable —lo que Goethe llamaba un “protofenómeno— y a ella debo literalmente toda una dimensión de mi doctrina: que *es la cosa el maestro del hombre*; sentencia de contenido mucho más grave que cuanto ahora se puede suponer. Pero necesito añadir esto: yo no he acabado nunca de ver una hoja”(3).

También Sartre a su obra *El Ser y la Nada* pone por subtítulo: “Ensayo de ontología fenomenológica”.

Hay, pues, un punto de partida común en estos diversos pensadores; pero, como dice Ortega, “ya al

partir nos encontramos repartidos”. Las diferencias entre ellos van a surgir tanto por el modo como cada uno piensa que hay que acceder a las “cosas”, como por la idea misma de cosa que cada uno va elaborando a lo largo de la marcha del respectivo pensar.

No es este el momento para exponer (sería muy difícil hacerlo brevemente) las diferencias y similitudes que pueda haber entre las distintas ideas de “cosa” de estos diversos pensadores. Además, el término *cosa* sufre variaciones significativas a lo largo de la obra de cada uno de ellos. Baste citar en Ortega las variaciones siguientes: “cosas mudas de nuestro derredor”; “cosa” como interpretación aristotélica de los ‘alogs’ de nuestra circunstancia (cosa = sustancia); cosas como *prágmata*, cuya última efectividad en nuestra vida consiste en *sernos señales* de que en nuestra circunstancia hay o no hay algo que nos interesa tener en cuenta para la conducta de nuestra vida; las *cosas* que encuentra y pone el pensar primigenio o primer pensar: enormes *convolutos* o *sincretos* venerables. En el propio Heidegger también se da un amplio ámbito de mención del término ‘cosa’, desde las cosas —*Zeug*— descritas en el Capítulo III de la Iª Sección de *Ser y Tiempo*, hasta la *Sache* —cosa— del pensar, pasando por la ‘cosa’ que es un *puente* en su conferencia “*Construir, habitar, pensar*”, o la cosa *jarra* en su ensayo *Das Ding (La cosa)*; en esta enumeración también habría que incluir la *Sachverhalt* —el estado-de-cosas—. Asimismo, un trabajo de precisión requeriría lo que pueda significar el término “cosa” en *Sobre la esencia* de X. Zubiri; qué sea un *constructo* no es fácil de saber ni de decir en pocas palabras. Esperamos que al final de nuestro escrito recaeremos en todo lo anterior: cosas mudas, convolutos, sincretos, constructos, las cosas como el lugar donde acontece apropiadoramente el mundear de los cuatro: Cielo, Tierra, los Divinos y los Mortales, el cosear de las cosas...

Decíamos que entre los pensadores —para salvarse y con ellos salvar al hombre de nuestro tiempo del caos de las diversas opiniones contrapuestas, y salvar no meramente en las reuniones académicas, sino hasta en la lucha callejera a bombazo limpio— que resolvieron atenerse, fuera de las opiniones de los mortales, ¡A las cosas mismas!, se daban diferencias y matices no sólo respecto a la idea de cosa, sino también en el modo de acceso a las cosas mismas, en la manera como han entendido la “fenomenología”. El fundador del *método fenomenológico*, llevado de su legítimo afán de fundar la filosofía científicamente, retoma el punto de vista cartesiano: *cogito* o conciencia; su filosofía va a acabar en un idealismo trascendental. Se recae, por tanto, en aquello de donde se pretendía salir: el *ego me ipsum*, la opinión de un mortal, por respetable, sublime o suprema que sea.

No se nos oculta que daría para un largo libro la determinación del vínculo y de las diferencias de Ortega, Heidegger y Zubiri con la Fenomenología, que no es, por cierto, de lo que se trata en la hora de ahora (4).

Vamos de paso sobre el tema de las relaciones de los pensadores en estudio con la Fenomenología. Basten algunas indicaciones, no muy fundadas.

El propio Ortega nos dice: “abandoné la Fenomenología apenas recibida”. Efectivamente, no podía aceptar la bifurcación de la conciencia en dos: la natural y directa y la llamada refleja; esta última no tiene ningún carácter especial que la autorice a “reducir” a la primera y única conciencia. Lo que primariamente hay no es *conciencia*, sino el *serme* las cosas y el serles yo a ellas, “sin posible fusión ni separación” entre el hombre concreto afectado y las cosas concretas que le estén afectando; no hay cosas por un lado y hombre por otro, sino hombre *y* cosas. En última instancia, hay que modificar el asunto del acceso del hombre a las

cosas del mundo, en el sentido de que no se da primeramente hombre fuera del mundo, encerrado en sí mismo, que en acto posterior tendría que esforzarse por lograr llegar al mundo; sino que, por el contrario, el hombre se encuentra, cuando se encuentra consigo mismo, ya de 'patitas en las calles del Mundo'. El problema más bien va a estar en cómo recuperar al "sí mismo" perdido en el fuera, en lo "otro". Es, pues, un problema no bien planteado el del *acceso a* las cosas mismas; el hombre *ya está entre* ellas, metido hasta el cuello entre las cosas que le espantan y cosas que le encantan.

En reciprocidad con el asunto que dejamos pendiente más arriba respecto a cuáles sean las 'cosas' primarias del mundo; es decir, lo que primariamente encuentra el hombre en el llamado 'mundo', en reciprocidad con ese asunto está, decíamos, el del modo primario de estar el hombre 'accedido' a esas cosas que primariamente encuentra. En ambos órdenes o dimensiones, el de las cosas *hacia* el hombre y el del hombre *a* las cosas, Ortega nos reserva visiones que nos producirán un *shock* de "saludable sorpresa". Lo veremos en su momento oportuno. Por ahora baste con indicar que no hay cosas sueltas o solas del hombre, cosas ellas *mismas* solas, sino que la mismidad de las cosas se constituye en juntura o trama con el hombre; en *contacto* va a decir Aristóteles, en "coalescencia" con el hombre va a decir Ortega; el hombre interviene resueltamente en el llamado "ser" de las cosas ^a.

Si fuéramos ordenadores de los pensadores, si nos estuviera permitido, como es uso entre los historiadores de la filosofía, establecer sucesión y serie entre los pensadores, nos parecería ver que de esta postura inicial de Ortega y *por el camino que lleva a las cosas*, Heidegger supone un paso hacia adelante, y no precisamente *hacia atrás* tal como el pensador alemán pre-

coniza(5). Indiquemos ya también que Zubiri, a su vez, representaría un paso más hacia adelante, hacia las cosas, que el propio Heidegger(6).

Aunque el pensar, según Ortega, tenga que aprender, altruista y generoso que es, a quitarse a sí mismo cuando *se pone*, no obstante, sigue conservando, a pesar de todas esas idas y venidas, su a-postura 'sobre' las cosas. En Heidegger se va a reducir esa dimensión ponente, por no decir que va a desaparecer. Hagamos señales hacia el asunto con las mínimas palabras posibles que nos permitan clarearnos:

Sobre la Tierra y bajo el Cielo *hay*, qué duda cabe, multitud de cosas diversísimas; por ejemplo, rosas, niños, caracolas, amapolas, colibríes, arena de mar, arco iris en la lluvia, etc., un larguísimo etcétera; llevaría muchísimos años el recuento cosa por cosa de todo cuanto hay. Es también innegable que toda cosa, sea la que fuere y a su manera, *es*, tiene ser; de alguna manera está ahí en su sitio y a su tiempo: "cada cosa a su tiempo", solemos decir.

Ahora bien, el pensar filosófico y prefilosófico(7) nació y se ha preocupado a lo largo de su historia y a través de transformaciones *acerca de lo Mismo*, de ese *es* —"sencillo e inaparente"— de las cosas. El modo de pensar filosófico se ha ocupado y cumplido siempre, de alguna manera, perescrutando el *de dónde* las cosas son y cómo son lo que son(8). Pero ese Ser en el que las cosas son cada una a su manera, es lo que se retrae y retira para que las cosas, los entes, puedan aparecer y, por tanto, ser; el ser se retrae, ama el quedar oculto, a favor de los entes. Desde sus inicios mismos en Heráclito y Parménides (*ésti gàr eínai* —"pues, caramba, también hay ser"— viene a decir este último) y no por defectos del pensar que fácilmente pudieran ser subsanados, el Ser quedó abandonado y olvidado(9).

La tarea pensante de Heidegger ha consistido en traer el Ser a la presencia que le es propia; reconducir el pensar a su elemento y con ello llevar el ser a su verdad; patentizar y mantener en el ámbito de lo Abierto la di-ferencia —*diaforá*— entre las cosas (los entes) *y* el Ser. De ahí que los esfuerzos del pensar fenomenológico consistan en permitir, dejar, acoger, mantener ante la mirada y no dejar que se vaya el Ser Mismo. Sean citados unos pocos textos de los innumerables a los que se podría recurrir: “Este sentido óntico del “dejar-ser” lo tomamos nosotros, de modo fundamental, ontológicamente. Con ello interpretamos el previo dar-libertad a lo a la mano inmediatamente dentro del mundo”(10). Así, la tarea del pensar no parece que sea ni que quepa llamarla, vista desde Heidegger, ponente; más bien, su secreto es saber quitarse y dejar-ser^b. En la trama —*Bezug*— Ser *y* pensar, es el primero quien lleva la voz cantante(11). “El pensar, por el contrario, se deja *interpelar* por el ser, para decir la verdad del Ser”(12). “Pero si el hombre debe hallar una vez más la cercanía del ser, entonces tiene que aprender previamente a existir en lo innominado... El hombre, antes de hablar, tiene ante todo que dejarse interpelar por el ser, con el peligro de que bajo esta interpelación tenga que decir muy poco o muy raramente”(13).

Todo depende, pues, de que el ser de nuevo dirija su palabra (*zusagen*) al hombre; traspasado el pensar representativo, y abierto el pensar-que-está-a-la-escucha, *cabe* esperar en los alrededores del Ser a que éste use para dar sus frutos (*brauchen*)^c al hombre. Las sencillas dimensiones del Ser; en lenguaje tradicional, los modos del ente, las diversas maneras como *tò ón* —lo ser— se re-úne en el aparecer, penden de ese decir propio del Ser: “Que el Dios viva o que siga muerto, no se decide por la religiosidad del hombre, ni mucho menos por las aspiraciones teológicas de la filosofía

y de la ciencia natural. Que Dios es Dios, se acontecía apropiada (*ereignet sich*) desde la *Konstellation* del Ser y dentro de ella” (14).

De Ortega a Heidegger hay, pues, un paso en el adentrarse en lo que hay, al mismo tiempo que el papel ‘enérgico’ del pensar se reduce y tiende a desaparecer. Todo está en las manos donantes y repartidoras (*Moirá*) del Ser. No se ve qué pueda hacer el pensar que no sea esperar lo inesperado e inaudito (Heráclito).

Decíamos que el maestro Zubiri representaba, a su vez, un nuevo paso en este habérselas el hombre con cuanto hay, con las llamadas cosas. Veámoslo.

Sea como fuere, tanto en Ortega como en Heidegger, el pensar sigue conservando aún algo de sus viejos fueros modernos; tanto en el pensar que tiene que aprender, generoso que es, a quitarse a sí mismo al ponerse, como en la apostura (*Gebärde*)^d última del pensar más allá del preguntar, en el pensar oidor de Heidegger, aún *está* el pensar en su trato con las cosas. Desde Parménides el “ser y pensar son lo mismo” y sea cual fuere la interpretación que se dé del fragmento, perdura siempre la necesidad de lo dual —ser y pensar— en lo uno —Mismo—. Al parecer es el hombre quien habla y piensa, quien hace filosofía, entre las diversísimas criaturas que hay sobre la Tierra; al parecer es necesario que el hombre esté vivo y pensando para que puedan hacerse afirmaciones respecto a la ‘consistencia’ de las cosas; para que se pueda decir que las cosas son así o asá, es necesario que el hombre esté vivo y pensando en las cosas, metido entre ellas como está.

Ahora bien, parece que las ‘cosas’ no son tan sencillas. En diversos lugares de su obra *Sobre la esencia* afirma Zubiri que las cosas son tal y como él las describe^e, tal como él dice que son “aunque no hubiera inteligencia alguna que las aprehendiera”^f, que las

comprendiese. Si hacemos sinónimos pensar e inteligencia, lo que se nos viene a decir es que las cosas serían tal como se nos dice que son, aunque no se diera, existiera, el pensar. Por tanto, en la trama originaria de pensar *y* ser, o, lo que para el caso es lo mismo, en la trama de pensar *y* cosas, el pensar puede desaparecer sin que las cosas sean afectadas por ello; es el pensar el que se 'juega' su ser con las cosas; es el pensar el que depende ^s de la realidad, de lo "real de suyo", dice el maestro Zubiri.

Efectivamente, hay en el hombre una facultad, dote o potencia —como se le quiera llamar; "de alguna manera tenemos que expresarnos", dice Zubiri respecto a otro asunto— de hacerse cargo, entender, aprehender, comprender, las cosas entre y frente a las cuales está. Pero, frente al rasgo más propio del pensar desde Kant, su carácter ponente y ordenador —lo que primariamente encuentra el pensar frente a sí de las cosas es un caos, 'caos' que va a aparecer en Ortega convertido en "enigma"— Zubiri va a peraltar y exclusivizar la función del pensar en dejarse "imprestar" por la actualidad de las cosas, por la realidad de la cosa en cuestión. La actualidad de una cosa es doble, dice Zubiri. De un lado, la actualidad que hace que la cosa sea realmente *de suyo* tal o cual cosa; de otro, su darse a la inteligencia y hacer que ésta la aprehenda. Así pues, sería la cosa inteligida la que permite que el pensar cumpla con su función de pensar. El pensar, una cosa más entre las innumerables que hay en el mundo, tendría la misión y papel de 'reflejar' (aprehender) fielmente la realidad de las cosas.

Como en esta magistral filosofía todo se explica (a excepción del color blanco de los albinos, de lo que se dice que no se sabe a qué se debe, si a un ácido nucleico o de otro tipo) habría que ver qué explicación se da del error: ¿Se debe a la inteligencia que toma

una cosa por otra? En este caso, el pensamiento tendría por lo menos el derecho a equivocarse. ¿O bien son las cosas las que se ponen delante unas de otras en su actualización hacia la inteligencia y hacen que el pobre pensamiento se confunda? ^h.

En verdad, el pensamiento del maestro Zubiri es el más portentoso y absolutamente fundado intento y realización de pensar las cosas sin el pensamiento, de reconocer a lo real todos sus fueros. Pero el asunto es tremendo y habría que pensar muy fuertemente en él, darle muchas vueltas. Porque hay un par de objeciones que se le ocurren a cualquiera que haya trabajado un poco en estos asuntos de filosofía. De un lado, cabe que nos preguntemos: ¿Cómo sabe Zubiri todo eso que dice en su libro de 521 páginas? Supongamos que haya sido pensando, ¿de qué otra manera cabe hacer filosofía? La objeción también podría formularse así: “dado cierto nivel de experiencias históricas” —en frase de Ortega— o, llegado el pensamiento en su historia a cierta altura (el “nivel de los tiempos”) se crea una filosofía por el pensamiento de un hombre, en la cual no se tuvo en cuenta al pensamiento mismo que la originó. Pero, insistimos, Zubiri es, probablemente, uno de los tres o cuatro más grandes pensadores de todos los tiempos y habría que rastrear en su escrito el ‘secreto’ de su *realismo de suyo*.

De hecho, el pensamiento del maestro Zubiri es expuesto (aunque no sea esta la manera como surgió) en contraste y contraposición con los pensadores que en el mundo de la filosofía han sido, desde Parménides hasta Heidegger; de manera especial, lo que se advierte desde la primera página de su libro, el enfrentamiento decisivo es con Aristóteles. Los pensadores anteriores a Zubiri quedan frente a él como unos pobres muchachos, meros aprendices de los secretos y honduras del pensamiento. Pero el hecho es también que el pensamiento de Zubiri es un pensamiento sur-

gido en cierto momento de la historia del pensamiento occidental, que tiene la pretensión, como no podía ser menos, de validez absoluta. Por lo que a nuestro conocimiento se hace, sólo Ortega y en algunos pasajes se pone humilde y ofrece —*modi res considerandi*— cierto modo de ver las cosas, el suyo propio, lo que, en principio, no excluiría otros modos de considerarlas (14 bis). En el caso de Zubiri, su pretensión llega incluso a afirmar, como hemos dicho, que las cosas son como él dice que son; y puede concluirse que eso que las cosas son, lo son definitivamente, *per saecula saeculorum*. ¿Qué pasa aquí? nos preguntamos sobresaltados. Cuando por el desarrollo y amplitud del conocimiento histórico de viejísimas culturas *se ve* que la historia es un inexorable pasar “con los credos bajo el brazo” hacia el pasado; cuando asistimos doloridamente a la presencia de tanta ingente ruina histórica; cuando sentimos en carne propia el trascurrir ineluctable del tiempo ¿cómo es posible que en estas fechas de la historia del hombre todavía se haga una filosofía con la pretensión de absoluta verdad? ¿Cómo conjugar el carácter absoluto de la verdad sobre las cosas y el hombre con su nacimiento en una cierta fecha histórica?

Además, una de las piedras de toque de Zubiri es el estado y nivel actuales de los conocimientos científicos y éste es uno de los lados admirables y envidiables en su obra (15); pero ocurre que este tipo de conocimiento más que ningún otro está sujeto al pasar; difícil es saber, estar al día, en la Biología, Física o Matemáticas que se están haciendo actualmente; quizá, que a ningún otro tipo de conocimiento le aqueje tanto el ser ‘la verdad de hoy, pero no la de mañana’. Entonces, ¿en qué sentido cabe ‘apoyarse’ en los saberes de la ciencia para sobre ellos hacer una filosofía acerca de la constitución de la realidad? Y si no se

apoya el pensador en la Ciencia ¿en qué se apoya? El asunto es la dosis y medida de ese 'apoyo' ^{i, j}.

Para terminar con este punto, acaso cupiera aceptar que sea la de Zubiri, entre las innumerables filosofías que se dan en nuestro tiempo, *la verdadera*, la filosofía de nuestro tiempo; pero hoy no es mañana. ¿Quiere decir esto que esta filosofía también dará paso a otra u otras? ¿O bien va a empezar un nuevo modo de historia de la filosofía, una especie de historia de la filosofía estancada en su nivel de fondo, último, y en el futuro sólo advendrán al escenario del pensamiento epígonos, comentaristas?

Decíamos que a la filosofía de Zubiri se le podría oponer una segunda objeción. Esta: Su lenguaje es de una precisión asombrosa; increíbles las matizaciones conceptuales y terminológicas. Cómo será este asunto de la precisión que en cierto pasaje dice, y con razón: los modernos, tan poco exigentes en punto a rigor (o sea que Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, son poco exigentes en el rigor). Pero el asunto al que íbamos es que eso que tenemos delante titulado *Sobre la esencia* es un libro; y un libro consta de palabras, en este caso del lenguaje castellano, que son dichas o escritas por un hombre. Aunque Zubiri haya recurrido, sabio como es, a ciertas lenguas madres para descubrir el *logos* de la esencia por él buscado: el *logos nominal constructo*, lo descubierto por él *es* en el lenguaje ^k. Y ocurre preguntarnos ¿no será que es inevitable pensar desde una lengua o, en su caso, desde el lenguaje en general? Dicho fuertemente: habla Zubiri del "manzano"; pero ¿es que 'eso' que yo tengo ahí delante en mi jardín es un "manzano"? Entonces ¿por qué en alemán no es "manzano", sino *Apfelbaum*? Por lo pronto lo que sí cabe afirmar es que lo que sí es propiamente "manzano" es la palabra esa ("manzano") que yo acabo de escribir; "manzano" es una interpretación de 'eso' que yo encuentro ahí; o, más precisamente, la

manera como se me ha enseñado a llamar y a ver a 'eso' de mi jardín que da unas frutas muy ricas. Insistiendo: 1º Se piensa *desde* el lenguaje; 2º éste es ya una interpretación de lo que hay ahí, una comprensión de los algos de mi circunstancia.

Una última observación: A lo largo de toda una vida de meditación, con las grandes dotes, capacidades y talentos con los que vino al mundo, habiendo tenido la suerte de formarse con los mejores pensadores y científicos de nuestro tiempo, elabora Zubiri un extraordinario sistema metafísico. Por fin, después de 20 años de 'silencio editorial', aparece su libro *Sobre la esencia*. Los discípulos lo leen y, en mayor o menor grado, lo comprenden. ¿Cómo explicar esa participación de los discípulos en el comprender del maestro? ¿Sería el pensamiento algo común? El proceso del comprender maestro-discipular vendría a haber sido algo así: el todo de las cosas todas que hay —talidades y trascendentalidades— se dieron a la inteligencia del maestro e hicieron que éste las comprendiera; el maestro trasladó —actualizó— a palabras sus actualizadas visiones y los discípulos y lectores, a su vez, actualizan las ya actualizadas visiones de cosas de doble actualidad. Dicho de otra manera: Zubiri tenía visiones —aceptemos que el pensar se ejecuta viendo— de cosas y los discípulos: ¿visiones de cosas o visiones de visiones? ¿Cómo garantizar lo uno o lo otro? ¿Es uno y mismo el pensamiento? ¿Cómo explicar la comunidad del comprender? ¿Cómo es posible que alguien sin los caracteres personales e históricos del maestro pueda entender lo que éste dice? ¿O sólo se da entre lector-discipulo y maestro un *a peu-près*, un "más o menos", como se dice en Chile?

§ 2. *Recapitulación. Justificación de la tarea emprendida*

Hemos visto los matices diferenciadores en tres pensadores de nuestro tiempo que tienen el mismo punto de partida: el afán de atenerse a las cosas mismas para superar el relativismo de las opiniones. Pero tanto por la idea que cada uno de ellos tiene de esas cosas a las que habría que atenerse, como por el modo de acceso a ellas, los citados pensadores se separan y diferencian de manera tajante, con diferencias quizás mayores que las hasta ahora dadas en la historia entre pensador y pensador.

Mas las diferencias no se dan sólo en el nivel que las hemos tratado hasta ahora. El asunto es más radical y decisivo. Y es que, como dice Ortega: "Diríase que la razón se hizo añicos antes de empezar el hombre a pensar y, por eso, tiene éste que ir recogiendo los pedazos uno a uno y juntarlos"(16).

Es sobre *lo último* donde acontece la más abisal diferencia entre esos pensadores. Tratemos de plantear el problema.

Un rasgo esencial del pensamiento filosófico a través de su historia es la descalificación del mundo habitual y la postura de un trasmundo, que es el sentido y la verdad del cotidiano. La filosofía, pues, se mueve entre dos mundos: el patente y desencubierto, el mundo de lo consabido por "todo el mundo", y otro latente en el que se sumerge el pensador rastreando el sentido de cuanto acontece. Por cierto que esta posición de dos mundos no es exclusividad filosófica; también el 'pensador' religioso *vive, se mueve y es* en dos mundos. Así, el filósofo, frente a las "gentes del común", que se contentan con lo que ahí en el mundo encuentran, parte a la conquista del trasmundo. Las cosas de nuestro mundo habitual no son propiamente

lo que parecen ser; su sentido, verdad y última realidad está en ellas escondido. Dicho de otra manera, las cosas del mundo son meras apariencias; no son la verdad; desazonadoramente descubrimos que se nos ha engañado, quizás piadosamente, que hemos vivido en el engaño; “el apetito de verdad se apodera de nosotros”.

Es, pues, la filosofía, un viaje hacia las profundidades desde las superficialidades; camino en el que se toca fondo, el fundamento de todo cuanto acaece en este pícaro mundo de los pícaros. Tras las maravillosas, múltiples y aparentes cosas, tan distintas unas de otras, se esconde algo que es *común* a todas ellas por distintas que sean. El descubrimiento de esa raíz común de todo lo que hay en el maravilloso árbol de la Vida es lo propiamente filosófico. Filosofar es reunir la dispersión de las cosas *todas* en lo *uno* de ellas. Desde el ‘gran’ comienzo del pensar en Parménides, aparece haciendo señas *en* las cosas, pero *tras* (o delante) ellas, lo que él va a llamar *éón*, *εἶναι* —*eón*, *eínai*— lo ente, lo ser—; además de las cosas que hay, “pues también hay el ser” —*ésti gàr eínai*—. *Eón eínai*, ente, ser, es la palabra con la que se nos ha transmitido el ámbito propio del filosofar.

Por muy diversas que sean las cosas —colibrí, triángulo, tiniebla, alma— no hay ninguna de ellas que, a su manera, no sea, no tenga ser, del tipo que sea. Así pues, hay algo propio de la filosofía en lo que el pensar del hombre histórico tiene metidas las ‘manos’ del pensamiento. Pero es característico también de ese trasmundo de la filosofía que tras él, a su vez, no hay ningún otro; ese trasmundo es *lo último* que hay; y como, al mismo tiempo, de lo propio de eso último ‘proviene’ todo cuanto hay, puede decirse también que eso último es lo primario o primero; si hay cosas es porque hay ‘ser’.

De entre las características de eso último recogemos las dos subrayadas en lo anterior: 1º es algo más allá de lo cual no cabe pensar; 2º es el *de donde* las cosas provienen, el ámbito en el que nacen, lo que las constituye en lo que son.

Es ahí, precisamente, en el ámbito de lo que últimamente hay, donde se produce la mayor diferencia —*quod major cogitari non potest*— entre los pensadores que estamos estudiando. Veámosla.

Decíamos que ‘eso’ que últimamente hay, a lo que están sujetas todas las cosas, *en donde* todas radican, *de donde* todas provienen, fue designado con el término griego *éón* —*eón*—, que se vertió al latín por *esse*, ser. Para que una cosa cualquiera sea la que es, tiene que *ser* (‘ser’ tomado en este caso como existir); es decir, tiene que existir la cosa; pero, *al mismo tiempo*, la cosa existente en cuestión tiene que ser *algo*: rosa, arena, trigo, etc.; es decir, la cosa tiene que tener *un ser*, lo que se viene llamando, con término técnico de la filosofía, la *esencia* de la cosa. El término *eón*, ser, aportaría aunadamente lo dual, esencia y existencia, mutuamente vueltas y dependientes una de otra.

Pues bien, es asunto sabido que para Ortega: *últimamente, no hay ser*; “Ser” es una interpretación que la vida humana dio de sí misma hacia el año 480 a.d.C., interpretación que inauguró el *modo de pensamiento*, la nueva manera de enfrentarse el hombre con el Universo, que se viene llamando, “con un nombre ridículo y amanerado”, filosofía. Es la vida humana la que necesita que haya ser; éste es, pues, una necesidad humana; en ese ‘mundo del ser’ también la vida *sería*, se entiende, *definitivamente*, en lugar de ser mero pasar y pasarle a uno cosas¹.

Es obvio que sobre esta cuestión, la decisiva: ¿qué es lo que últimamente hay?, deben abundar los textos en la obra de Ortega; ya los veremos uno por uno en su

momento oportuno. Términos decisivos en la historia de la filosofía han sido enviados al lazareto o bien arrojados por la borda en las navegaciones pensantes del filósofo de la Escuela de Madrid. Así: “el término conciencia hay que enviarlo al lazareto”, “el término ser hay que arrojarlo por la borda”. Por el momento baste citar el texto con el que se inicia *Historia como sistema* (O.C., VI): “La vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella”.

Así pues, no hay ser(17). Y sobre el hombre podemos oírle lo siguiente: “Una arbitrariedad terminológica que raya en lo intolerable ha querido emplear los vocablos “existir” y “existencia” con un sentido abstruso e incontrolable que es precisamente inverso del que por sí la palabra milenaria porta y dice.

Algunos quieren 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...”(18).

Esas ideas de Ortega están “dichas y disparadas” contra el pensador Heidegger, para quien, por el contrario, sí es *lo ser* lo que últimamente hay; ya citábamos más arriba que todo el pensamiento de Heidegger había surgido de “la experiencia del olvido del ser”; incluso llegar a decir que: de la traducción del término griego *eón* —*ἔόν*— depende el destino de Occidente. Todo ente, toda cosa, se da, es y es como es *en el Ser*; hasta Dios y los dioses, ¡no digamos el hombre!, se dan en la dimensión del ser; la suerte de ellos depende de que el Ser dirija su palabra, en interpelación y llamada, al hombre. Este y su pensar habitan en el elemento del Ser; en la luz del Ser se comprende el hombre, es el hombre: hombre.

En cuanto a la vida humana, éste es un modo de Ser, accesible a nosotros los hombres. En última Instancia lo que de-termina y de-fine al hombre no es la vida, sino su habitar en la cercanía del Ser.

Como decíamos no cabe mayor contraposición y diferencia entre dos pensadores que, además, son de la misma generación. Y la diferencia entre ellos no es sobre asunto de poca monta, sino acerca de lo que mueve a todo. Entonces, ¿en qué quedamos? ¿Es lo último el ser o la vida humana? ¿O los dos? Pero el cimientto de un edificio no puede ser en cuanto tal la construcción que sobre él se eleva; como la raíz no es tampoco la flor ni el fruto.

Si queremos complicar un poco más las cosas, podemos traer a *relucir* a un tercero en discordia: Xavier Zubiri.

Para este pensador, lo que primaria o últimamente *hay* no es ni Ser ni Vida, sino *lo real*, lo efectivamente real, que no es por causa alguna, sino de sí mismo, “de suyo”. “Ser” es un momento ulterior de lo real. La realidad no es un *modo del ser*, sino, por el contrario, “ser” es un carácter ulterior que cobran las realidades de suyo.

Como diría el maestro Ortega, aún podríamos “armar más jaleo en el texto” y ver, remitiéndonos al parágrafo 43 de *Ser y Tiempo*, como “Realidad” es una interpretación del Ser, basada en la comprensión de las cosas primarias que encontramos en el Mundo.

Así pues, nosotros los aprendices de pensadores somos llevados de un lado para otro y lo que nos parecen las cosas y lo que de ellas nos aparece, depende de a qué pensador estemos leyendo: Ortega, Heidegger o Zubiri.

Pongamos frente a frente un texto de cada uno de ellos:

ORTEGA

"Y, en efecto, esos 'atributos previos' designan una determinada necesidad humana. Pero esto equivale a decir que 'ser', 'énte', *por lo pronto y en su sentido primario*, no significan el ser de las cosas, sino un menester de los hombres y, por tanto, un modo de ser los hombres. Esto también puede decirse así: los hombres necesitan que algo sea (con auténtico ser)".
(*Pasado y porvenir para el hombre actual*. Pág. 223).

HEIDEGGER

"Pero lo Ser —¿qué es lo Ser? Ello es ello Mismo. Experimentar eso y decirlo, tiene que aprender el pensar venidero. Lo "Ser"— esto no es Dios ni fundamento del mundo. Lo Ser es más amplio que todo ente y, sin embargo, es más cercano al hombre que todo ente, sea éste una roca, un animal, una máquina, sea un ángel o Dios". (*Brief über den Humanismus*. Pág. 19 s.).

ZUBIRI

"Por tanto, "ser" es un momento de lo real; es una actualidad de lo real... Pero como actualidad de lo real, es una actualidad "ulterior" de éste, es decir, es la actualidad de algo que es "anterior" como realidad. La realidad es el "de suyo"; y sólo porque la cosa es "de suyo" puede reactualizar "de suyo" esta su realidad. Y esta reactualización es el "ser".
(*Sobre la esencia*. Pág. 410).

Frente al lío de textos, cada uno de los cuales reclama para sí ser el fundamental y verdadero, sería fácil caer en la opinión de que en todo ese asunto se trata de un mero "problema de palabras". ¿Qué más da que se le llame de una manera o de otra? Pero ocurre que las cuestiones y problemas de meras palabras son cuestiones gravísimas. Por lo siguiente:

Se trata de la 'relación' entre palabra y cosa; dicho de otra manera, entre lenguaje y realidad. Por cierto que este asunto podríamos tratarlo desde cada uno de los pensadores en estudio y así tendremos que hacerlo en su momento debido. Pero, por ahora, intentando salirnos del ámbito de sus influencias, podríamos decir: El *hacer* filosófico, por lo pronto, consiste en *hablar* y, se entiende, *escribir*; la filosofía nos ha sido transmitida por nuestra tradición, ya en libros, que figuran como filosóficos, o bien 'disuelta' en el lenguaje que hablamos o que aprendemos; filosofar es un *decir* en el que se avista algo (o en el que se ha oído algo, diría el 'último' Heidegger). No cabe hablar ni decir que haya existido una filosofía que su autor la haya dejado tácita, quizás porque le pareció excesiva y que sólo aportaría desasosiego a la ya inquieta Humanidad. Con gestos corporales de todo tipo, oyendo, viendo, tocando, vivimos entre las cosas del mundo, acercándonoslas. Desde nuestra infancia se nos inculca un lenguaje, un sistema de gestos sonoros, y con el lenguaje materno, un modo de ver y andar por el mundo, una interpretación de la realidad.

Este es el hecho: todas nuestras posibles maneras de habérmolas con las cosas del mundo, suponen el lenguaje en el que habitamos; nuestra visionaria mente se ha ido formando al hilo del aprendizaje de la lengua materna y lo más que se puede hacer en el afán de ver la realidad desprovista de todo lenguaje, es llegar imaginativamente hasta el borde donde el lenguaje empieza y con él, nosotros (19). Sólo desde otro lenguaje puede verse el ámbito en el que cierta

lengua se mueve y es. En conclusión, estamos constituidos por la lengua que hablamos y a través de ella se nos ofrecen y nos rechazan las cosas del mundo. Podemos, pues, concluir: sin lenguaje no hay cosas; como dice el poeta George: "ninguna cosa sea donde falte la palabra" (20).

Por cierto, no se trata de que las llamadas 'cosas' se reduzcan en última instancia a meras palabras; no, no es eso, sino que: lo que hay, el dato primario, es la cosa con su palabra y la palabra refiriéndose a la cosa del caso. Una cosa es esta *mesa* y otra casi-cosa o quisicosa la palabra "mesa"; ni la mesa es una palabra, ni la palabra es una mesa. Piénsese en los sutiles problemas que este último y sencillo asunto suscita: 1º Si la mesa ↔ "mesa" es una dualidad, ¿en qué se juntan?, ¿qué permite que la llamada mesa lleve 'encima' precisamente esa palabra "mesa" y no otra? Porque no se trata de una mera arbitrariedad lingüística y que a ese mueble le llamamos "mesa", como le podríamos llamar "arco iris". Por tanto, 2º Tiene que haber alguna escondida afinidad entre la cosa y la palabra que la nombra; en algún rincón de ambas realidades —cosa y palabra— debe esconderse lo que las junta. 3º ¿Habrà algún nivel en que cosa y palabra son *lo mismo*? 4º Y ya que, como es obvio, la palabra no 'hace', no crea a la cosa (el manzano no depende de que se le llame así o de otro modo), ¿cómo está la cosa *antes* de ser nombrada; vive y vive en alguna parte? Si, no obstante, aunque no sea una labor creadora la que la palabra realiza, ¿en qué consiste la función nominadora? (21).

Terminemos estas ocurrencias acerca de la palabra, con la siguiente: En el asunto que suscitó las divagaciones anteriores: que se trataría de diversas maneras de llamar los diversos filósofos a lo Mismo; que, en último caso, las diferencias entre los filósofos serían de meras denominaciones, asuntos de palabras.

Ahora bien, parece que tenemos que aceptar que el lenguaje que hablamos es la primaria interpretación de la llamada realidad; al través y en la lengua materna se nos ofrece el Mundo; las palabras nos ponen delante las cosas. Y siendo la filosofía visión última y primera de la 'realidad' y consistiendo ese 'ver' filosófico en reunión de las múltiples y diversas cosas —*πάντα, pánta*— en lo Uno — *Έν, hén*— de ellas, es forzoso que la expresión, oral o escrita, de cada filósofo de su respectiva visión, sea acuñada y formulada en una o pocas palabras que indiquen lo Mismo.

Es decir, suponemos: 1º Desde que hay filosofía, el hombre *vive* últimamente en una concepción de la 'Realidad'. 2º Vivir en tal comprensión es imprescindible para ser hombre. 3º Esa comprensión de la 'Realidad' es patentizada y consumada en la lengua materna que hablamos. Por tanto, 4º, lo que *nos sea* la Realidad, la consistencia del Mundo en el que habitamos, la cara que nos ponen las cosas, dependen en última instancia y ex-stancia de la conquista de Realidad que el filósofo haya hecho. 5º Todo el punteado anterior va encaminado a indicar que *la trama entre palabra y cosa* en el ámbito originario del filosofar es totalmente distinta de la trama ordinaria de nuestro habitual vivir, en que, efectivamente, *aparecen* como 'cosas' distintas *palabra y cosa*. 6º En el ámbito originario del filosofar Palabra y Realidad son lo Mismo.

Abandonemos en este instante lo que podríamos llamar: justificación del estudio de la contraposición entre Ortega y Heidegger.

Nuestro asunto ahora es cómo llevar adelante la citada contraposición; dicho de otra manera, cómo construir el elevado *aedificium* que tenemos en vago proyecto. Nuestra tarea es de *investigación* y ésta, si es legítima, ha de ser abierta; al empezar no sabemos adónde nos llevará; incluso es incierto también si tendrá alguna meta de arribada, o si bien, el fin, desconocido ahora, tirará de nosotros hacia su paraje. No se

trata, pues, de expresar por escrito lo que ya sabemos. Ignoramos cuál de estos dos pensadores tiene la razón, que uno esté en la verdad y el otro, por tanto, en el error (22). Al partir, tampoco podemos establecer que se trate (como dice Ortega de Platón y Aristóteles) de dos caras de una misma filosofía, ni tampoco que se dé, tras la patente contraposición, una "identidad" esencial entre ambos pensadores. Al partir, pues, conviene hacer la contradistinción lo menos comprometidamente que sea posible; confiamos en que no hayamos ya tomado partido, sin saberlo, a favor de uno de ellos.

Harto hemos leído, aunque no sea suficientemente, durante estos últimos treinta años a los maestros Ortega y Heidegger y sentimos que en algún lugar dentro de uno mismo se han ido configurando algunos dichos acerca de ambos, que, acaso, sería de utilidad filosófica, que no pública ni internacional, intentar darles expresión. Hay que meterse muy dentro de un pensador, vivir en él, respirar su atmósfera para llegar a conocerlo de cerca, que no de oídas. Ha sido una lectura en que nuestro entusiasmo ha corrido de uno a otro; cuando, por razones docentes, teníamos que sumergirnos en Ortega para hacer su exposición en clase, toda nuestra "fe en la verdad" quedaba adscrita al Meditador de El Escorial; frente a Heidegger, nos parecía ser la de Ortega la filosofía verdadera. Cuando meses más tarde, era Heidegger el pensador que debíamos exponer en las aulas, la filosofía del pensador de Friburgo se nos develaba como *el pensar*. Así, con los años ha ido transitando de uno a otro nuestra admiración de aprendiz de filósofo.

Dos 'impresiones' contrapuestas ha ido depositando en nuestro ánimo la *lectura*, impresiones que por ser precisamente contrapuestas (23), han constituido un problema "bicorné" —como gusta decir Ortega— y nos han llevado a meternos en estas escrituras. Se trata, por un lado, de la impresión que suscita un

pensador una vez que uno se ha metido hasta las cejas en él: absoluta originalidad, aunque se empleen las mismas palabras que otro u otros pensadores. Ortega no tiene *nada que ver* con Heidegger ni éste con aquél; sus pensamientos son orbes conclusos y luminosos hacia adentro; establecer puentes entre ellos es ganas de no verlos desde y hacia sí mismos. Frases como las que alguna vez se han oído decir: “que Ortega lo que ha hecho ha sido traducir a Heidegger al castellano”, etc., sólo revelan la superficialidad y lejanía a “las cosas mismas” de quien las profiere. Pero, de otro lado, también hay razones para suponer el parentesco entre ambos pensadores: su tener puestas las manos sobre los mismos asuntos, humanos y divinos, sobre todo humanos. Entre tales razones se dan las referencias múltiples de Ortega a Heidegger y la única de éste a aquél. Sin duda, hay muchas coincidencias entre ambos: ser pensadores, lo que no es flojo asunto; por tanto, ser del mismo oficio, oficio en el que no es muy abundante la Humanidad. Además, son pensadores de la misma generación: Ortega nació en 1883, Heidegger en 1889. Ambos tratan de *orientar* de nuevo al hombre, al hombre perdido de nuestro tiempo. Ambos toman su punto de partida en el hombre y con-struyen una “teoría general de la vida humana” (Ortega) o la famosa *Daseinanalytik*, analítica del ser-ahí (Heidegger) (24). En último lugar, hay una gran cantidad de temas comunes entre ambos pensadores, cuyo detallado análisis es el objeto de este escrito.

En consecuencia, ¿hay o no relación entre ambos pensadores? En caso afirmativo, ¿cuál es el grado de esa relación: un simple haber leído el uno (Ortega) al otro (Heidegger) (25) o bien se trata de una honda influencia de éste sobre aquél? En caso afirmativo, de nuevo, ¿de qué grado es esa ‘honda influencia’? Porque no está demostrado en parte alguna que la susodicha influencia haya sido ‘positiva’, por decirlo

así; esto es, que Heidegger habría puesto a Ortega en su camino, se entiende en el camino de Ortega (26). Nuestra impresión es que sucedió más bien lo contrario: que la lectura de *Ser y Tiempo* desvió y distrajo a Ortega de su propio camino; por tanto, que la influencia de Heidegger sobre Ortega ha sido más bien negativa. Nos parece que es la segunda vez en que la publicación de un libro hace que Ortega tenga que salir al paso de las ideas expuestas en ellos y, por tanto, por lo menos distraerse de su ruta. En efecto, en 1913 publica Unamuno su *Del sentimiento trágico de la vida*, lo que llevó a que Ortega tuviera que salir al paso de las ideas del Rector de Salamanca con la publicación de sus *Meditaciones del Quijote*. El mismo Ortega nos ha enseñado, cuando leamos a un pensador, a descubrir en él el “suelo”, el “subsuelo” y el “enemigo”, un pensador dice y escribe *contra* otro pensador (27).

Por tanto, y en resumen, un posible resultado de la investigación que emprendemos es que la vinculación Ortega-Heidegger sea sólo superficial y que en último nivel no tengan estrictamente que ver el uno con el otro, que sus filosofías sean dos modos radicalmente contrapuestos de tomar la Realidad, para llamar así a ‘eso’ que los filósofos toman. Esto significaría que nuestra investigación sólo habría servido para probar que tal investigación no debiera haber sido hecha, si las gentes no confundieran tanto los pensamientos que simplemente se parecen.

Hagamos una lista a dos columnas, frente a frente, con los temas más propios y las palabras últimas que los expresan, de cada uno de los dos pensadores y resaltará la diferencia que entre ellos hay:

ORTEGA

Vida humana

Realidad

Enigma

Autogénesis

Fantasia

Función vital de la verdad

Vida como acontecimiento interior

prágmata → fallas → pensar → ser

Raíz

Historia de la vida

Pensar como fijar-se, seguridad.

Saber a qué atenerse.

Crear.

HEIDEGGER

Ex-sistencia

Sein —Ser—.

Entzug des Seins —retraimiento del Ser—.

Schickung, Geschick des Seins —destino, donación del Ser—.

Entsprechung —co(r)respondencia—.

Unverborgenheit —desvelamiento—.

Inständigkeit in die Lichtung des Seins —instancia en el lucimiento del Ser—.

Ser → donación → prágmata → fallas → *Vorhandene* → *Erkenntnis*.

Ursprung —salto originario.

Geschichte → *Geschick des Seins* —historia → destino del Ser.

Dar las gracias por dones de la propia esencia (*denken* ↔ *danken* ↔ *Gedächtnis* = pensar ↔ agradecer ↔ memoria. Corresponder inicial propiamente realizado.

ORTEGA

El hombre como el que se aleja.

El hombre como fabricante nato de Universos.

Consistencia.

HEIDEGGER

Corresponder a la *Zusage des Seins* = interpelación del Ser.

El hombre como el que habita en la cercanía del Ser.

Mundo como lugar-
donde del ser hombre.

Wesen, Anwesen — esencia, presencia.

La lista de los esenciales temas diferenciadores podría aumentarse fácilmente. Pero sean suficientes los indicados para mostrar, en primera aproximación, el mínimo tener que ver uno con otro estos dos pensadores. Y si fuese éste el momento de exponer, se entiende, por separado, los sistemas filosóficos de cada uno de estos dos pensadores, se vería cómo cada uno de los temas reseñados cumple su misión significativa dentro de la totalidad del sistema a que pertenece y tendría muy escaso sentido sacarlo de su todo e incluirlo en el lugar correspondiente en el otro sistema.

Aceptemos, pues, provisoriamente, la diferencia entre Ortega y Heidegger. En este caso, se nos presenta la dificultad de ver cuáles sean las razones que nos llevan a emparentarlos; esto es, cuáles son los puntos comunes de la contraposición; aunque sea para ponerse uno frente a otro, se requiere de una comunidad sobre lo mismo, desde la cual destacarse en ámbitos diferentes.

Así como hemos resaltado los temas diferenciadores entre Ortega y Heidegger, va a ser la comunidad

temática lo que vamos a ir rastreando a lo largo de este escrito; comunidad que no quiere decir identidad total de temas entre ambos pensadores; al parecer, si se pudieran superponer los orbes temáticos de un pensador sobre el ámbito del otro, no casarían; sería Ortega quien aparecería con un ámbito de temas mucho más amplio que el de Heidegger, lo que se debe a que en mente de Ortega la determinación de la mismidad del hombre requiere la consideración del mayor número posible de formas de lo humano. Los modos de ser hombre, o los modos de pensamiento, que vienen uno de otro anterior, hay que considerarlos en su integridad; la historia del hombre —y el hombre es su historia, lo que le ha pasado— hay que contarla entera. Por el contrario, para Heidegger todo lo acontecido en la historia de Occidente viene del acontecimiento inicial en que el Ser se destinó a los pensadores mañaneros griegos, Heráclito y Parménides. Nada humano le es extraño a Ortega, mientras que Heidegger ha dejado de lado en su consideración temas de gran importancia. Esto no quiere decir que tengamos que medir al gran Heidegger por lo que no ha hecho o no ha considerado; simplemente, estamos indicando que el ámbito de temas de Ortega es más amplio y abarcador que el de Heidegger.

Aunque no sea la más importante de las razones, fue el alerta de Ortega a cuanto de interés acontecía en su horizonte vital, la razón que llevó a darle tanta importancia a Heidegger. Decíamos que no es la razón más importante porque, sin duda, es la magnitud y originalidad del pensar heideggeriano lo que indujo al maestro Ortega a tenerle vitalmente en cuenta e intentar ponerlo en razón. Como dice el propio Heidegger: “Ortega... sentía cierto desasosiego por alguna parte de mi pensamiento que parecía amenazar su originalidad”. Nos parece que no se trata sólo ni principalmente de amenazas a la originalidad, sino, más bien, de que Ortega veía en el pensamiento de

Heidegger un desviar al hombre europeo, y con éste al hombre mundial, del recto camino, volviendo a crear una “general confusión, cuando más convenía exactar el sentido” de ser. Pero, de todo esto, más adelante más; por ahora sólo indicaciones.

Bajemos ahora —aunque en forma sucinta— a exponer más detalladamente un texto clave.

§ 3. *El texto de Heidegger sobre Ortega*

Del pensador germano hacia Ortega hay una sola referencia, que por lo difícil de encontrar que es, conviene que la citemos *in integrum*, además del buen tono en que está escrita y por ser muy útil en la comprensión de algunos lados de la filosofía de Ortega. Es esta:

ENCUENTROS CON ORTEGA Y GASSET ORTEGA Y HEIDEGGER EN ALEMANIA

Por Martín Heidegger

“Quisiera referir brevemente dos recuerdos de Ortega y Gasset. Siguen en mi memoria como dignos de recordación.

El primer recuerdo se remonta al mes de agosto de 1951. Nos encontramos en la ciudad alemana de Darmstadt, donde en bien ceñido marco se celebran anualmente conferencias sobre un tema determinado. Aquel año versaban sobre el tema “El Hombre y el Espacio”. Entre los hombres de ciencia y arquitectos que habían sido requeridos a hablar, nos encontramos Ortega y yo. Después de mi conferencia que llevaba el título “Edificar, Habitar, Pensar”, un orador empezó a disparar violentos ataques contra lo que yo había dicho y afirmó que mi conferencia no había resuelto las cuestiones esenciales, que más bien las

había “despensado”, es decir, disuelto en nada por medio del pensamiento. En este momento pidió la palabra Ortega y Gasset, cogió el micrófono del orador que tenía a su lado y dijo al público: “El buen Dios necesita de los “despensadores” para que los demás animales no se duerman”. La ingeniosa salida hizo cambiar de golpe la situación. Pero no era sólo una salida ingeniosa, era sobre todo caballeresca. Este espíritu caballeresco de Ortega, manifestado también en otras ocasiones frente a mis escritos y discursos, ha sido tanto más admirado y estimado por mí, pues me consta que Ortega ha negado a muchos su asentimiento y sentía cierto desasosiego por alguna parte de mi pensamiento que parecía amenazar su originalidad. Una de las noches siguientes volví a encontrarle con ocasión de una fiesta en el jardín de la casa del arquitecto municipal. En hora avanzada iba yo dando una vuelta por el jardín cuando topé a Ortega solo, con su gran sombrero puesto, sentado en el césped con un vaso de vino en la mano. Parecía hallarse deprimido. Me hizo una seña, me senté junto a él, no sólo por cortesía, sino porque me cautivaba también la gran tristeza que emanaba de su figura espiritual. Pronto se hizo patente el motivo de su tristeza. Ortega estaba desesperado por la impotencia del pensar frente a los poderes del mundo contemporáneo. Pero se desprendía de él al mismo tiempo una sensación de aislamiento que no podía ser producida por circunstancias externas. Al principio sólo acertamos a hablar entrecortadamente; muy pronto el coloquio se centró en la relación entre el pensamiento y la lengua materna. Los rasgos de Ortega se iluminaron súbitamente; se encontraba en sus dominios y por los ejemplos lingüísticos que puso, adiviné cuán intensa e inmediatamente pensaba desde su lengua materna. A la hidalguía se unió en mi imagen de Ortega la soledad de su busca y al mismo tiempo una ingenuidad que estaba ciertamente a mil leguas de la candidez, porque

Ortega era un observador penetrante que sabía medir muy bien el efecto que su aparición quería lograr en cada caso.

El segundo recuerdo trae a mi memoria la gran casa abierta de un médico en los altos de la Selva Negra, donde una mañana de domingo, en un círculo de numerosos oyentes, cruzamos con fuerza, pero con bella mesura, nuestros más afilados aceros. Estaba en discusión el concepto del "ser" y la etimología de este vocablo fundamental de la filosofía. La discusión puso de manifiesto lo muy versado que Ortega estaba en las Ciencias. También me puso de relieve una especie de positivismo que no me cumple juzgar, ya que conozco muy pocos escritos de Ortega y sólo en traducciones. La tarde de ese mismo día nos proporcionó a mí y a todos los presentes la impresión más recia y duradera de la magna personalidad de Ortega y Gasset. Habló de un tema que ni estaba previsto ni había sido formulado y que puede, sin embargo, cifrarse en el título "El Hombre Español y la Muerte". Cierto que lo que nos dijo le era familiar desde hacía largo tiempo, pero el cómo lo dijo nos develó cuánto más avanzado estaba que sus oyentes en un campo que ahora ha tenido que traspasar. Cuando pienso en Ortega vuelve a mis ojos su figura tal como la vi aquella tarde, hablando, callando, en sus ademanes, en su hidalguía, su soledad, su ingenuidad, su tristeza, su múltiple saber, su cautivante ironía" (28).

Esta, repetimos, es la única referencia expresa que de Ortega ha hecho Heidegger. No dejemos pasar la ocasión de subrayar algunos aspectos del escrito *in memoriam* de Heidegger. Fue publicado a raíz de la muerte de Ortega, sobrevenida el día 18 de octubre de 1955.

Llama la atención, primero que nada, el tono de admiración, respeto y hasta cariño, con que está hecho el escrito. A la caballerosidad con que se pre-

senta Ortega a Heidegger, corresponde éste en la forma debida, "con bella medida". Contrasta este buen tono de Heidegger con los epítetos destemplados que le ha dirigido Ortega. No es el momento de dejar constancia de ellos, los recogeremos más adelante.

Preguntemos ¿Cuál será esa "especie de positivismo" que Heidegger ve en Ortega? (29). En ninguna parte consta lo que Ortega expresó en esa ocasión de la discusión con Heidegger, acerca del concepto de "ser". Pero, por lo que Ortega ha escrito en otras partes sobre la idea de "ser", así como por la conferencia que dio en la tarde del mismo día en que Heidegger pronunció la suya, conferencia titulada *El mito del hombre allende la técnica*, podríamos inferir que: 1º El positivismo orteguiano no se refiere principalmente a la "teoría del conocimiento", sino que atañe 2º, a la realidad misma del hombre; es decir, Ortega es positivista en su concepción del hombre, esto es, en vez de situar al hombre en el ámbito del ser, haciéndolo dependiente de éste, Ortega radica al hombre en la dimensión animal; un animal que ha logrado meterse dentro de sí; un animal frenético y utópico, al que, debido a una enfermedad que *simbólicamente* (30) llama Ortega paludismo, se le llenó la cabeza de fantasías; este animal fantástico es el hombre, un animal enfermo, no previsto en la Naturaleza. Todas las otras teorías que hacen emerger al hombre, por arriba o desde abajo, suponen ya al hombre como el que teoriza; así, el concepto ser es una interpretación que el hombre dio de su vida allá por el año 480 a.d.C., en Grecia; es la vida humana, que necesita interpretarse a sí misma, la que necesita que algo sea con efectivo y real ser... Positivismo orteguiano significaría, por tanto: "¿Nos obliga esto a penetrar en el avispero de la Ontología? Creo que por ahora no. Para el presente asunto basta con lo siguiente: el hombre, en su trato con las cosas sensibles que le rodean, está encadenado a ellas como el forzado al

banco de la galera. En esto no se diferencia de los animales ni de las piedras. Mas como el forzado mientras está atado al banco, “ambas manos en el remo”, puede imaginar que está libre de la galera, reposando en los brazos de una princesa o en el remoto terruño donde pasó su infancia. Esta capacidad para imaginarse libre de la galera, por tanto, esta *imaginaria libertad*, significa *ipso facto* una efectiva *libertad de imaginar* frente a las cosas sensibles, frente a “eso ahí” en que está encadenado”(31).

Emocionante es también el “Ortega solo, con su gran sombrero puesto, sentado en el césped con un vaso de vino en la mano”. Uno de los rasgos decisivos que Ortega ha revelado en el ser del hombre es su soledad; en el estrato decisivo —nótese que digo en el “decisivo”, dice Ortega— estamos solos; o bien este otro texto metafórico— ¿qué no será metáfora?—: “Cada uno es el peludo Robinson de su vida desierta”; de esa radical soledad emergemos en afán de compañía, de desoledizarnos; buscamos entregar nuestro ser y recibir el ser amado, ya que el amor, según nuestro pensador, es el “intento de canjear dos soledades en una como soledad de dos”. Pero quizás el texto más impresionante acerca de la soledad es aquel que dice: “De aquí el más terrible y el más mayestático atributo de Dios: su capacidad para ser, para existir en la más absoluta soledad. Que el frío de esta tremenda, trascendente soledad no congele a Dios mide el poder de ignición, de fuego que en El reside”(32). Agreguemos, finalmente, la idea según la cual Ortega mide el valor de un hombre por su capacidad de estar solo. Es claro que el tema “la soledad en Ortega” es de largo aliento y tratamiento, razón por la cual lo dejamos aquí, donde sólo estamos haciendo indicaciones.

La “gran tristeza” de Ortega desaparece, sus rasgos se iluminan súbitamente; como el paño rojo al toro, el brillo de un gran tema ilumina a Ortega: *pensamiento y lengua materna*. Aduzcamos un solo

texto al respecto: "Desde la infancia nos es impuesta, claro está, la lengua española. Con ella tenemos que manejarnos y no sólo para hablar con los demás, sino hasta para pensar en la más radical soledad de nuestra conciencia. Esa lengua nos llega desde la infancia impuesta por nuestro contorno social. Ningún individuo la ha creado ni es de ella responsable. Está ahí por sí, lo mismo que están —queramos o no— las sierras de nuestra Península. Yo sé muy bien las que he pasado muchas veces para pensar en español mi pensamiento personal. Lo mismo me hubiera acontecido con cualquier otra lengua que me fuese materna" (33).

Un último comentario al texto de Heidegger, último y breve, ya que el tema que en él se alude muy pronto nos va a ocupar; es probable que con él iniciemos la confrontación sobre el *tema de la muerte*, que Heidegger, a raíz de los dichos de Ortega en la "tarde de ese mismo día", titula: "El Hombre Español y la Muerte". Tampoco de lo que Ortega dijo en esa memorable ocasión hay constancia escrita, ni tampoco he conocido a nadie que me hablase de lo que Ortega dijo; nos queda la esperanza de encontrar en su obra escrita lo expresado por Ortega que tanto impresionó a Heidegger y "a todos los presentes". La esperanza va aparejada con el temor de no encontrar lo dicho por Ortega. ¡Cuántos pensamientos debe llevarse al "más allá" un pensador en plena forma que es 'sorprendido' por la muerte! El terrible hecho es que, a pesar de no figurar más entre los vivos, el maestro nos había casi acostumbrado a seguir esperando nuevos escritos, sus obras póstumas; los diez o doce excelentes libros aparecidos después de su muerte, que han ido emergiendo en diversos lugares y como *Obras Inéditas*. Al parecer, en este momento sólo restarían por publicar los 'apuntes' de sus cursos universitarios. El terrible hecho, decíamos, es que en lengua castellana se ha producido con la muerte de Ortega un silencio ensordecedor; una era de atroz silencio que invade la

Península, como él dijo a la muerte de Unamuno. Aparte de las escasas publicaciones del maestro Zubiri, no hay nadie más a quien recurrir para seguir enterándose de cómo son realmente las cosas; el mundo, uno mismo, la vida, la muerte.

Si nos preguntásemos cómo es y aparece Ortega, visto desde ese escrito de Heidegger, tendríamos que destacar los siguientes aspectos: En primer lugar, como un caballero que en un momento en que un pensador es atacado por un viejo arquitecto, sale en su defensa con una ingeniosa frase que cambia la situación radicalmente(34).

Consta a Heidegger que Ortega ha negado su asentimiento a *muchos* de sus escritos y discursos. No sabemos si esa constancia le viene a Heidegger de la lectura de alguno de los "muy pocos escritos" de Ortega que conoce, y sólo por traducciones, o bien de oídas.

Dignos de nota son también los elogios que figuran en tan breve escrito: "gran tristeza", "magna personalidad", "adiviné cuán intensa e inmediatamente pensaba", "observador penetrante", dotado de "una ingenuidad que estaba ciertamente a mil leguas de la candidez". Finalmente, el emocionado y emocionante párrafo final: "Cuando pienso en Ortega vuelve a mis ojos su figura tal como la vi aquella tarde, hablando, callando, en sus ademanes, en su hidalguía, su soledad, su ingenuidad, su tristeza, su múltiple saber, su cautivante ironía".

Filosóficamente, del texto heideggeriano cabe destacar, en primer lugar, la discusión acerca del concepto de "ser" y su etimología, ocasión en que Heidegger y Ortega cruzaron sus "más afilados aceros" con fuerza pero con bella medida. Y es sorprendente que Ortega no haya hablado, ni siquiera aludido a esa famosa discusión en alguno de los cuatro artículos que publicó en el diario *España* de Tángier, a raíz de su encuentro con Heidegger en el coloquio en referen-

cia(35). Asimismo, cabe destacar la impresión “recia y duradera” que Ortega produjo con el tratamiento del tema de la muerte. Dos temas y realidades filosóficas fundamentales, las últimas y decisivas: *El ser y la muerte*(36). Nietzsche decía: “¡Ser! No tenemos otra experiencia de él que vivir. ¿Cómo puede algo ser muerto?”. Y es que, quizás, sea el hecho de la muerte la más brava y grave objeción que puede hacersele al famosísimo Ser.

§ 4. Referencias de Ortega respecto a Heidegger

Ha sido fácil recopilar y exponer la referencia de Heidegger a Ortega; es una sola y nos hemos permitido, además, comentarla sucintamente. Por el contrario, lo que no va a ser nada fácil es barajar las múltiples citas y referencias que de Heidegger hace Ortega; son muchas y de diverso signo: elogiosas, críticas, destempladas, humorísticas, atacantes, etc.

Es el caso que dándole vueltas a cuál sería la mejor manera de ordenar tales citas, se nos ocurrió que convendría empezar dando la primera, cronológicamente, de tales referencias; es ésta: “Es esencial a la vida del individuo datarse a sí misma desde un cierto instante —el nacimiento— y extenderse desde cualquier presente hasta un tiempo aproximado en que la muerte ha de venir. Esta conclusión cierta actúa por anticipado en “nuestros días”; es el gran mañana que modela nuestro hoy. *Sobre esto finas verdades y finos errores en el estudio reciente de Heidegger: Sein und Zeit*, 1927. Puede descubrirse aquí, desde luego, una diferencia *a priori* entre la estructura de lo histórico y la del vivir individual. La historia no muere nunca y sus movimientos no van gobernados por la idea de un término y consumación”(37).

La cita figura en una nota al pie de la página 541 del Vol. IV de *Obras Completas* y configura el final de un importante estudio de Ortega titulado *El concepto de la historia de Hegel y la historiología*, publicado en *Revista de Occidente*, según consta en la misma página, en febrero de 1928.

Ahora bien, sabíamos, como sabe todo el mundo, que *Ser y Tiempo* se había publicado en 1927. Mayor precisión sobre la fecha de publicación de la obra capital de Heidegger nos la proporciona el propio Ortega. Tratábamos de recordar(38) dónde hablaba Ortega de la fecha de publicación de *Ser y Tiempo*. Efectivamente, hay este otro texto: "En el año 1925 proyectaba yo una serie de publicaciones en que me proponía formal y titularmente el "replanteamiento del problema del Ser", e invitaba a mis discípulos a que organizaran sus programas universitarios en función rigurosa de este concepto. Tal vez han callado excesivamente aquella doctrina mía. Ello es que en diciembre de 1927 se publica el libro de Heidegger que lleva en su frontis la palabra Ser y anuncia un "replanteamiento del problema del Ser". Sin más tiempo que para darle un vistazo, me refería a la obra de Heidegger en una nota de mi ensayo 'La *Filosofía de la Historia* de Hegel y la *Historiología*', que se publicó en los primeros días de enero de 1928, primer estudio de los proyectados en que se prepara aquel replanteamiento" [O.C. VIII, 272].

Ahí está la fecha exacta de publicación de *Ser y Tiempo*. Mas hay algunos aspectos curiosos en todo este asunto. En primer lugar, el texto acabado de citar es de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, la gran obra de Ortega, publicada en Buenos Aires en 1956 y redactada, según constancia de los editores, en la "primavera y verano de 1947". ¡Admirable! En 1947 recuerda perfectamente Ortega: a) Que Heidegger había publicado su obra en diciembre de 1927(39); b) que entonces sólo le

dio un vistazo. Veinte años después de publicación y primera, rápida lectura, Ortega la recuerda hasta con detalle de fechas.

Merece destacarse la información al día que de la producción filosófica tenía Ortega; un libro que se publica en Alemania en diciembre y unos meses después ya ha sido leído por alguien que habla hasta de sus "finas verdades y finos errores". Es lo que se suele llamar "información al día". A esto hay que agregar la frase citada de Heidegger respecto a "lo muy versado que estaba Ortega en Ciencias".

Sin duda, el libro de Heidegger impactó muy fuertemente a Ortega y no era para menos; la excelencia del escrito heideggeriano así como el desarrollo de la filosofía europea posterior a 1927, el famoso "existencialismo", con Sartre, Jaspers y otros, que han tocado la guitarra filosófica de oídas(40), forzaron a Ortega a tener muy presente todo lo que a él pasó, desde el comienzo, con Heidegger y con su libro y con su filosofía. La impresión producida por el libro de Heidegger la podemos apreciar en otro texto de fecha cercana al primero citado.

En efecto, un año después, en un excelente curso realizado por Ortega en 1928, de título *¿Qué es Filosofía?* y publicado por primera vez también en 1957 en *Obras Inéditas*, hay una referencia a Heidegger, conexionada con la anterior, que también vamos a recoger: "Estas palabras vulgares, encontrarse, mundo, ocuparse, son ahora palabras técnicas de esta nueva filosofía. Podría hablarse largamente de cada una de ellas, pero me limitaré a advertir que esta definición: "vivir es encontrarse en el mundo", como todas las principales ideas de estas conferencias, están ya en mi obra publicada. Me importa advertirlo, sobre todo, acerca de *la idea de existencia*, para la cual reclamo la prioridad cronológica. Por eso mismo me complazco en reconocer que en el *análisis de la vida*, quien ha

llegado más adentro es el nuevo filósofo alemán Martín Heidegger”.

”Aquí es preciso aguzar un poco la visión porque arribamos a costas más ásperas.

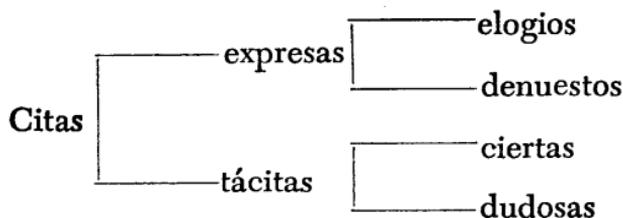
”Vivir es encontrarse en el mundo... Heidegger en un *recentísimo y genial libro*, nos ha hecho notar todo el enorme significado de esas palabras...”(41).

Hay que notar los siguientes aspectos del texto de Ortega: a) Llama a *Ser y Tiempo* “recentísimo y genial libro”; así como decíamos que Heidegger no es muy dado al elogio, tampoco lo es Ortega; mucho menos en la aplicación del calificativo “genial”, del que, si la memoria no me falla, dice Ortega en algún lado, “hay que reservarlo para los muertos”; b) Nos aparece en este texto la primera llamada a distinguir entre Heidegger y Ortega; éste reclama la prioridad cronológica “sobre todo, acerca de *la idea de existencia*”; por esa razón Ortega se “complace en reconocer que en el *análisis de la vida*...”; c) Conviene que aclaremos, precisando algunas cosas: en primer lugar, lo que Heidegger ha hecho, *visto desde el propio Heidegger*, no es *análisis de la vida*, sino “Analítica (o análisis, para el caso es igual) del *Dasein*, del ser-ahí” y se puede aceptar que se diga de él que ha hecho *análisis de la existencia*, pero no, repetimos, de la *vida*; quien ha hecho análisis de la vida ha sido el propio Ortega. Pero, debemos notar que Ortega hace sinónimos los términos *existencia* y *vida*; en una línea habla de “idea de existencia” y en la siguiente de “análisis de la vida”. Mas ocurre que precisamente la distinción entre existencia (Heidegger) y vida humana (Ortega) va a ser uno de los temas que tendremos que trabajar fuertemente. Anticipando, veremos cómo para Heidegger el único ente que ‘*existe*’ es el hombre y las cosas, toda cosa, cualquiera que sea, *es*, pero no *ex-siste*; mientras que para Ortega son las cosas las que existen, siendo el hombre la única criatura que no existe, sino que “vive o es viviendo”. Añadamos

algo más, finalmente: Con la identificación, aparente, que Ortega realiza de los términos *existencia* y *vida* ¿se trata de confundir las realidades y sus conceptos o bien de corregir a Heidegger, en el sentido de que cuando éste ha hecho análisis de la *existencia*, en realidad lo que ha llevado a cabo ha sido análisis de la *vida humana*? El tema nos va a aparecer en toda su tensión en *El hombre y la gente*, curso realizado por Ortega durante los años 1949-50 en el Instituto de Humanidades de Madrid.

Dejamos de seguir tirando del hilo 'existencia y vida', tras el cual palpita una fuerte y radical controversia de Ortega contra Heidegger, ya que por el momento estamos pergeñando un esbozo, en un primer giro, acerca de la relación Ortega-Heidegger.

Dijimos que eran muy numerosas y de diverso carácter las citas que de Heidegger hace Ortega. Además, el asunto se nos complica un tanto, porque a veces Heidegger no es citado expresamente, aunque es obvio que es a él a quien Ortega se está refiriendo. Otras veces, finalmente, es más dudoso determinar el filósofo a quien Ortega tiene *in mente*. Podríamos esquematizar en el siguiente cuadro los tipos de referencia:



Damos algunos ejemplos de las citas expresas, en sus dos tipos, y tácitas dejamos las tácitas para cuando tratemos propiamente la confrontación pensante, tema por tema, entre los dos filósofos, por llamarlos de esa manera, aunque ambos rechazarían el ser apelados "filósofos" (42).

Comencemos por las elogiosas, ya que son más gratas al oído. Anteriormente oímos decir a Ortega que *Sein und Zeit* es un “genial libro”, por tanto, el libro de un genio. Otras citas en fila: “quiero parecerme a nuestro gran Heidegger”; “La conferencia de Heidegger, como todas las suyas, como todos sus escritos, fue magnífica —llena de profundidad”; “Heidegger es siempre profundo, y esto quiere decir que es uno de los más grandes filósofos que haya habido nunca”; “Heidegger es un gran escritor”; “A mí me parece que Heidegger posee un maravilloso estilo”; “el estilo filosófico de Heidegger tan egregiamente logrado”; “... la prosa tan sabrosa de Heidegger”. Todas estas referencias se encuentran en los artículos, ya citados, que Ortega publicó después de su encuentro con Heidegger en la ciudad de Darmstadt. Agreguemos, para concluir, otras del *Leibniz*: “No haber hecho esto es lo que me separa profundamente de Heidegger, a pesar de que admiro su indiscutible genialidad, que reclama considerarle como uno de los más grandes filósofos que ha habido”(43).

Con afán de esbozar la imagen que Heidegger ofrecía a Ortega, recojamos de las citas anteriores algunos rasgos: El gran Heidegger es un pensador genial, uno de los más grandes filósofos que ha habido, siempre lleno de profundidad en todos sus escritos; es un gran escritor dotado de un maravilloso estilo, egregiamente logrado, de sabrosa prosa. Me parece difícil que puedan decirse mayores elogios de un pensador, de alguien, el pensador de quien dice Ortega “que ha de tener ideas de las cuales puedan vivir sus prójimos”.

Los elogios constituyen el lado bello de la medalla; pero ésta tiene otra cara, que, aunque sea justificada, lo que está por verse, no es precisamente hermosa. Citémosla.

De la primera referencia orteguiana podemos recordar el “finos errores”; pero esto es algo que cualquier pensador puede decir de otro, sin producir mayor alarma; estamos acostumbrados a que los filósofos se increpen unos a otros de error. De lo que sigue ya no podríamos decir que son “finos” piropos precisamente. Algunos botones de muestra:

1. “No es cierto, como pretende Heidegger, quien a cambio de felices visiones, ha vuelto a engendrar una general confusión...” (44).

2. “Es inconcebible que en un libro titulado *Ser y Tiempo*, donde se pretende “destruir la historia de la Filosofía”; en un libro, pues, compuesto por un tonso y furioso Sansón, no se encuentre la menor claridad sobre lo que significa “Ser...” (45).

En uno de los artículos citados, se refiere Ortega a la conferencia de Heidegger, *Construir, habitar, pensar*, y dice:

3. “No voy a comentar aquí la doctrina principal sustentada por Heidegger, porque no oí suficientemente todos sus decires. Yo estaba como los demás interlocutores del coloquio detrás de Heidegger y Heidegger no ha conseguido todavía hablar con el cogote... El filósofo camina hacia atrás. Por eso admitía con buen humor la posibilidad de que un día Heidegger hable por el cogote” (46).

4. “Esta incapacidad de la filosofía para encontrar un “género” normal en que decir adecuadamente su visión, tiene, sin duda, causas hondas que no voy ahora a perescrutar. Ello es que no debe sorprendernos cualquier extravagancia en la emisión filosófica, ni que Heidegger haya querido convertirse en el ventrílocuo de Hölderlin” (47).

Hay, además de los citados, otros textos orteguianos en los que no se nombra expresamente a Heidegger,

aunque es claro que es a este pensador a quien se refiere. Al entrar firmemente en la discusión temática, los citaremos completamente; ahora, sólo recogemos lo disonante de ellos. En uno se lee:

5. “Tampoco hubiera hecho mal el “existencialismo” tomando en esta forma la *finitud* constitutiva del hombre, con lo cual hubiera logrado también aquí sortear el melodrama” (48). Y con ‘melodrama’ empalma este otro texto sobre el tema, quizás más importante: “Así es, a mi juicio, como hay que plantear el problema de mi propia muerte, y no como lo plantea el melodramático señor Heidegger” (49).

Suele ocurrir en la lectura de un pensador que, de pronto, una palabra y el tema por ella indicado, se destaca y resalta en la planicie de la página impresa. Así nos ha pasado con las palabras “melodrama”, “melodramático”. En efecto, esas palabras nos trajeron a la presencia de la memoria el título de un párrafo de *La idea de principio en Leibniz: El lado dramático de la filosofía*.

Habíamos insinuado páginas atrás que tanto Heidegger como Unamuno quizás representaron en la vida filosófica de Ortega un desvío de su camino o, cuando menos, un retardo en su creación filosófica; no hay que olvidar que también están contadas las horas del hombre filósofo. Las publicaciones en 1913 “Del sentimiento trágico de la vida” y 1927 de *Ser y Tiempo*, causaron una fuerte impresión en Ortega, aunque está por determinar el sentido de esa impresión.

No olvidemos que estamos tratando de esbozar la figura con que Heidegger se ofrecía a Ortega, tratando de reunir en este momento los rasgos adversos de la otra faz heideggeriana. Y es el caso que en este párrafo empiezan a trotar juntos en la misma página “dramática” Unamuno y Heidegger. Así en la página 365 se lee: “Heidegger ha desapercibido siempre

que la realidad vida . . .” y 15 líneas más abajo empieza a aparecer en identificación, al fondo del paisaje histórico orteguiano, Unamuno: “Por eso desde mis primeros escritos he opuesto a la exclusividad de un “sentido trágico de la vida” que Unamuno retóricamente propalaba, un “sentido deportivo y festival de la existencia”...”. La puesta uno al lado del otro y a ambos en su común procedencia sucede un par de páginas más adelante: “La idea del sentimiento trágico de la vida es una imaginación romántica y como tal, arbitraria y de un tosco melodramatismo. El romanticismo envenenó el cristianismo de un hombre histrión-de-raíz que había en Copenhague: Kierkegaard y de él pasó la cantilena a Unamuno primero y luego a Heidegger” (50).

Es decir, que en las fechas en que Ortega redactaba esas páginas referentes al “lado dramático de la filosofía”, año de 1947, le aparecen en fila hacia atrás Heidegger, Unamuno y en el fondo, como horizonte latente, Kierkegaard; “al existencialismo” “sobre todo se le ha subido a la cabeza el tosco aguardiente de romanticismo provinciano que fue Kierkegaard” (51).

Este emparentamiento en la bebida que se sube a la cabeza: “tosco melodramatismo”: “tosco aguardiente”, es grave porque Ortega trata muy mal, muy insultantemente (aunque pudiera ser un fiel retrato) a Kierkegaard. “Yo he conocido, sigue Ortega, otro hombre sumamente parejo a Kierkegaard y por eso conozco a éste muy bien”. No cabe duda de que ese otro hombre, sumamente parejo, conocido por Ortega, fue Unamuno.

Recojamos insistentemente estos rasgos del asunto: 1º Kierkegaard y su descendientes, Unamuno y Heidegger, son metidos en el mismo saco “abismático”. 2º Reacción violentísima contra ellos por parte del pensador español. Y, por cierto, tenemos que preguntarnos: ¿Desde qué perspectiva son vistos y qué representa para Ortega esa línea Kierkegaard-Unamuno?

muno-Heidegger, como para reaccionar tan violentamente contra ellos?

Visto el asunto desde el escrito de Heidegger citado más arriba, podría explicarse la violenta reacción por el “desasosiego” que la obra de Heidegger producía en Ortega y que “amenazaba” su originalidad. Pero esta sería una explicación torpe y malintencionada. En el caso no se trata de pruritos de originalidad, ni de quién gana el juego, ni de quién es más pensador o tiene la famosísima razón. No, no se trata de eso; lo que pasa es que esa terna produce en Ortega un “desasosiego”, lo que hace suponer que los tres “enemigos” (52) son unos ‘desasosegados’ y no Ortega que fue el pensador de la *calma* (53).

Pero, vayamos con sosiego y calma y veamos las razones que da el propio Ortega de su ‘furia española’: “Por eso desde mis primeros escritos he opuesto a la exclusividad de un “sentido trágico de la vida” que Unamuno retóricamente propalaba, un “sentido deportivo y festival” de la existencia... Habíamos con Husserl y Dilthey llegado ¡por fin! a un temple de hacer filosofía que se preocupa tranquilamente sólo de “ver” cómo las cosas propiamente son, o mejor, qué de las cosas vemos claramente y qué no, sin aspavientos, sin fraseología, sin tragedia ni comedia, *pari passu*. Y se nos viene ahora otra vez con patetismos, con gesticulaciones, con palabras de espanto, con encogernos el corazón, con soltar de sus jaulas todas las palabras de presa que hay en el diccionario: angustia, desazón (*Unheimlichkeit*), decisión, abismo (*Abgrund*), Nada... El “existencialista”... necesita, como el morfinómano su droga, oscuridad, Muerte y Nada. Dan grandes ganas de reírse” (54). La razón de la violencia de Ortega es sumamente grave: se trataría de esto: si el hombre es el “dramaturgo de su propio destino”, si lo que mañana va a ser la sólida realidad, fue primero anticipación imaginativa del hombre; esto es, si el camino en el que el hombre

encauce su vida, depende de lo que se piense últimamente acerca de las posibilidades del hombre mismo, de lo que le quepa ser y, por tanto, esperar; dicho brevemente, si el hombre es lo que él mismo *se hace* y para hacerse su ser tiene previamente que imaginarlo, que pensarlo, es sumamente decisivo lo que el hombre piense acerca de su ser, por tanto, es decisivo lo que los pensadores que piensan al hombre —los guías y mensajeros del hombre— dicen del hombre, de su vida, de su ser.

Entre otros, este tema tiene el lado de la “responsabilidad intelectual”, tema que llega hasta nosotros desde la vejez de Platón con su *Carta VII*. Esto es: ¿Se puede decir a cualquier hombre cualquier cosa? Ya no se trataría de que lo dicho por el pensador sea verdad o no lo sea, esto es que arranque y muestre un lado del ser del hombre hasta ahora desapercibido, sino de los efectos y caminos, realidades e ilusiones que al hombre se abren con tales o cuales pensamientos. Se trataría, pues, de preguntarse por qué camino se encamina a la Humanidad con tal o cual filosofía. Por el estado actual del mundo no sería exagerado predecir que algunas de tales filosofías llevan a precipicios, mientras es posible que otras nos guíen hacia nuevas auroras de humanidad (55).

El reverso de la imagen heideggeriana ofrecía a Ortega los rasgos de un hombre que ha vuelto a engendrar una general confusión, precisamente por no manejar con la soltura suficiente la idea de “Ser”; y lo anterior lo dice Ortega a pesar de constituir el *tema del Ser* el ámbito de meditación de Heidegger durante *¡70! años* y de ser en frase del propio Ortega uno de los más geniales pensadores que han existido. En lugar de atenerse sobriamente a lo que se puede “ver”, Heidegger es un aficionado a oscuridades, profundidades, Nada, Muerte, que ha hecho melodrama con los problemas más serios del hombre, en vez de tomarlos con la calma requerida.

Aunque en lo venidero de este escrito iremos viendo, tema a tema, la fuerte oposición, a veces violenta, que Ortega ofrece a Heidegger —recuérdese la frase de Heidegger: “cruzamos nuestros más afilados aceros”—, tratemos ahora de juntar en una las dos faces heideggerianas. De un lado, según Ortega, Heidegger es un pensador siempre profundo, hable de lo que hable; uno de los pensadores más grandes de todos los tiempos, que se ha adentrado más que ningún otro en el análisis de la vida humana, que es el tema de meditación del propio Ortega. Por los textos recogidos no se puede dudar de la admiración que Ortega sentía por Heidegger, en cuanto pensador profundo y genial (56), dotado de un maravilloso estilo. Pero...

Pero Heidegger ha vuelto a confundir las cosas cuando más conveniente era exactarlas, huyendo de las claridades hacia los patetismos incontrolables; cuando nuestro corazón se abría a la esperanza y calma, nos lo ha vuelto a encoger con palabras de presa: angustia, nada, finitud, muerte. Contra este Heidegger y la índole del hombre descrito, sobre todo en *Ser y Tiempo*, se levanta violentamente Ortega. Heidegger sólo ha descrito un lado de la vida humana, y no precisamente el mejor. Frente a ese lado negro de la vida, hay también el luminoso, claro y alegre. El hombre no está constituido únicamente por los *existenciales* analizados por Heidegger; incluso cabría afirmar que tampoco los lados resaltados por Ortega constituyen y determinan al hombre de una vez por y para todas; el hombre es esencialmente una criatura abierta en su ser; no se puede poner límites insalvables a las posibilidades de ser hombre; éste puede llegar a ser lo que quiera. Lo mismo dicho con un ejemplo: suponiendo que en el año 3.000 de ‘nuestra Era’ continúe habiendo hombre —lo que es problemático; si no hubiera hombre en esas fechas, el ejemplo no serviría— y siga habiendo filosofía —lo que es más problemático aún— y continúe dándose la tradición (57); es decir, suponiendo que

se sigan dando todos los requisitos para que acontezca esa extraña forma de ensimismarse la vida que llamamos filosofía, ¿no aparecerían como muy pretenciosos los afanes actuales de filosofía absoluta? (58).

En resumen, volviendo al asunto que nos ocupa, podría decirse que, a ojos de Ortega, Heidegger aparece con la grandeza y hondura propias a todo pensador, pero que con sus pensares encamina a la Humanidad por un descamino.

Terminemos este acápite con unas observaciones: Quizá lo más difícil de conseguir en esta confrontación es que logremos y mantengamos la ecuanimidad, el ánimo abierto y adecuado con que ir justipreciando lo propio y debido de cada uno de los pensadores. Como es Ortega quien se enfrenta con Heidegger, no daremos por buenas, sin más ni más, las interpretaciones que el pensador hispano da del teutón; habrá que tener mucho cuidado con la admisión o rechazo de las interpretaciones orteguianas. Por otro lado, como en el análisis y confrontación de estos pensadores se juega también nuestro vivir en la verdad, confiamos en que no nos hayamos ya pronunciado en el fondo de nosotros mismos, que no hayamos elegido ya como verdadera a una de estas dos contrapuestas filosofías.

Es posible que tales interpretaciones sean parciales, es decir, que sobre un tema determinado Ortega sólo haya tenido presente una parte de los escritos heideggerianos. Es sabido que Ortega falleció en 1955 y que Heidegger ha traspuesto todos los horizontes reales y posibles a los 86 años de edad y gracia filosófica. Por tanto, hay escritos de Heidegger que Ortega no pudo conocer. Por ejemplo, en el año 1976 aparecieron por primera vez, y en francés, originales de Heidegger y de cierta importancia. Tampoco pudo conocer la conferencia *Tiempo y Ser*, pronunciada en 1962 (59), aunque Ortega escribía en 1947 que Heidegger se había metido en un "callejón sin salida" y

que no llegaría a publicar la Segunda parte de *Ser y Tiempo* (60).

El asunto al que nos estamos refiriendo tiene cierta importancia porque resulta, a veces, que un pensador vivo hace la exposición y crítica de otro, también vivo, sin tener en cuenta toda la obra publicada, por tanto, sin contar con las posibles transformaciones y desarrollos que el tema en cuestión haya podido tener en el pensador criticado. Es lo que nos ha parecido percibir, por ejemplo, en la exposición de la teoría de la verdad que hace Julián Marías en su edición comentada de las *Meditaciones del Quijote* de Ortega; o la exposición de 'la idea de ser en Heidegger' que lleva a cabo X. Zubiri en su libro (1963) *Sobre la esencia*. Claro está que, como se trata de las relaciones pensantes que entre sí mantienen los pensadores, pudiera ocurrir que un pensador viera ya en los primeros escritos de otro pensador en qué ámbito se ha metido, por qué caminos guía sus pasos, o en qué callejones sin salida anda extraviado. En todo caso, parece conveniente leer antes de criticar y 'superar'. En fin, lo que ocurre, repetimos, es que tanto para Ortega como para Zubiri, lo que primariamente hay no es Ser, sino vida humana o realidad de suyo, respectivamente.

CONTRAPOSICION TEMA A TEMA

§ 1. *Conceptos 'importantes' en Ortega y Heidegger*

Proyectamos realizar en este capítulo una minuciosa y total contraposición, tema a tema, entre Ortega y Heidegger. El único escrito heideggeriano sobre Ortega no da como para guiar la confrontación. Lo único de él que podría servirnos es el "cierto positivismo" que Heidegger observa en la obra de Ortega; pero Heidegger no determina en qué sentido haya que tomar el término, si es en alguno de los varios referidos en *Ser y Tiempo* o en algún otro. Así pues, nos valdremos de las 'arremetidas' de Ortega.

Una dificultad nos sale al paso: de los muchos temas en que se plantea la diferencia entre ambos, ¿por cuál empezamos? ¿Por la idea de hombre, o por el Ser, o el pensar o la muerte? Lo ideal sería encontrar un tema que al mismo tiempo que presentarnos lo pensado por ambos sobre él, nos permitiera ir engarzando en él los otros temas en litigio.

Veamos si ese tema buscado surge en lo siguiente: Son varias las veces en que Ortega ha reclamado la prioridad cronológica con respecto a Heidegger, atinente a ideas centrales de su filosofía. Ya citamos el primer 'reclamo'; recojámoslo de nuevo:

“[Estas palabras vulgares, encontrarse, mundo, ocuparse, son ahora palabras técnicas de esta nueva filosofía. Podría hablarse largamente de cada una de ellas, pero me limitaré a advertir que esta definición: “vivir es encontrarse en el mundo”, como todas las principales ideas de estas conferencias, están ya en mi obra publicada. Me importa advertirlo, sobre todo, acerca de la idea de la existencia, para la cual reclamo la prioridad cronológica. Por eso mismo, me complazco en reconocer que en el análisis de la vida, quien ha llegado más adentro es el nuevo filósofo alemán Martín Heidegger]” (61).

Reiteremos: es acerca de la idea de existencia sobre la que Ortega reclama, frente a Heidegger, la prioridad cronológica; recordemos que Ortega, en el texto, emplea como sinónimos los vocablos “existencia” y “vida”, que son definidos como “encontrarse en el mundo”. Nos alejaría en este momento de nuestro camino realizar un rastreo de cuáles sean esas “todas las principales ideas de estas conferencias”; en su momento oportuno, al tratar frente a frente la contraposición: vida (Ortega) y existencia (Heidegger), rastreamos esa idea en la obra publicada de Ortega hacia la fecha en que realizaba su curso *¿Qué es filosofía?*, febrero de 1929.

Vamos a otro reclamo de unos pocos años después:

“En el admirable libro de Heidegger titulado *Ser y Tiempo*, y publicado en 1927, se llega a una definición de la vida próxima a ésta. No podría decir yo 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 la cultura como seguridad y preocupación por la seguridad, se halla literalmente en mi primera obra, *Meditaciones del Quijote*, publicada en ¡1914! —capítulo titulado “Cultura-seguridad” págs. 116-117. Más aún, allí se inicia ya la aplicación de este pensamiento a la historia de la filosofía y de la cultura en el caso particular y tan interesante para el tema como Platón. Lo mismo digo de la liberación del “sustancialismo”, de toda “cosa” en la idea de suponiendo que Heidegger haya llegado a ella como yo la expongo desde hace muchos años en mis cursos públicos y como está ya enunciada en el prólogo de ese mi primer libro, pág. 42, y desarrollada en las varias exposiciones del perspectivismo (si bien hoy prefiero a este término otros más dinámicos y menos intelectuales). La vida como enfrente del yo y su circunstancia (c. pág. 43), como “diálogo dinámico entre el individuo y el mundo” en hartos lugares. La estructura de la vida como futurición es el más insistente *leitmotiv* de mis escritos, inspirado por cierto en cuestiones muy remotas del problema al que yo lo aplico —suscitadas por la lógica de Cohen. 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 au-

téntico". Hasta la interpretación de la verdad como *Alétheia*, en el sentido etimológico de "descubrimiento, desvelación, quitar de un velo o cubridor", se halla en la página 80, con la agravante de que en este libro aparece ya el conocimiento con el nombre —¡tan hipertextual!— de "luz" y "claridad" como imperativo y misión incluso "en la raíz de la *constitución del hombre*". Me limito a hacer, de una vez para siempre, estas advertencias, ya que en ocasiones me encuentro sorprendido con que ni siquiera los más próximos tienen una noción remota de lo que yo he pensado y escrito. Distraídos por mis imágenes, han resbalado sobre mis pensamientos. 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 tesoro del torrente intelectual germánico. Pero tal vez he exagerado este gesto y he ocultado demasiado mis propios y radicales hallazgos. Por ejemplo: "Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, ocuparse de él". ¿De quién es esto? ¿De Heidegger, en 1927, o publicado por mí con fecha de diciembre de 1924 en *La Nación* de Buenos Aires, y luego en el tomo VII de *El Espectador* ("El origen deportivo del Estado")? Porque lo grave es que esa fórmula no es accidental, sino que se parte de ella, —nada menos— para sugerir que la filosofía es consustancial con la vida humana, porque ésta necesita salir al "mundo", que ya en mis párrafos significa, no la suma de las cosas, sino el "horizonte" (*sic*) de totalidad *sobre* las cosas y distinto de ellas. Encontrar en esta nota datos como los que transcribo, tal vez

avergüence un poco a jóvenes que de *buena fe* los ignoraban. Si se tratase de *mala fe*, la cosa no tendría importancia; lo grave para ellos es descubrir que de buena fe los desconocían, y que, por tanto, se les convierte en problemática su propia buena fe. En rigor todas estas observaciones se resumen en una que siempre he callado y que ahora voy a enunciar lacónicamente. Yo he publicado un libro en 1923 que con cierta solemnidad —tal vez la madurez de mi existencia me invitaría hoy a no emplearla— se titula *El tema de nuestro tiempo*; en este libro, con no menos solemnidad, se declara que el tema de nuestro tiempo consiste en reducir la razón pura a “razón vital”. ¿Ha habido alguien que haya intentado, no ya extraer las consecuencias más inmediatas de esa frase, sino simplemente entender su significación? Se ha hablado siempre, no obstante mis protestas, de mi vitalismo; pero nadie ha intentado pensar juntas —como en esa fórmula se propone— las expresiones “razón” y “vital”. Nadie, en suma, ha hablado de mi “racio-vitalismo”. Y aun ahora después de subrayarlo, ¿cuántos podrán entenderlo —entender la *Crítica de la razón vital* que en ese libro se anuncia? Como he callado muchos años, volveré a callar otros muchos, sin más interrupción que esta rauda nota, la cual no hace estrictamente sino poner en la pista a toda buena fe distraída” (62).

Es un largo texto citado *in integrum*, ya que es preferible tenerlo todo ante la vista y si hemos de proceder con sumo cuidado, es conveniente tener ante nosotros texto y con-texto (63).

Destaquemos algunos aspectos que nos llaman la atención. Sea el primero el toque de atención de Ortega para poner en la pista a toda buena fe distraída; hasta los más próximos 'discípulos' (64) encantados con su imágenes no repararon en la filosofía latente y patente en los escritos orteguianos. En las mismas fechas de ese escrito, en el *Prólogo* a una *Edición* de sus *Obras*, pensaba Ortega que: "No hay, pues, grandes probabilidades de que una obra como la mía que, aunque de escaso valor, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y elisiones, muy entretendida con toda una trayectoria vital, encuentre el ánimo generoso que se afane, de verdad, en entenderla" (65).

El párrafo final del largo texto transcrito merece explicación: "Como he callado muchos años, volveré a callar otros muchos...". Podría opinarse que Ortega no llevaba *tantos* años callado, ya que en el 1929 le oímos hablar de su prioridad cronológica con respecto a Heidegger y acerca de la vida como ser-en-el-mundo. Pero es el caso que este último texto es de *¿Qué es Filosofía?*, libro que no se publicó hasta 1957 en la serie de *Obras Inéditas* de la *Revista de Occidente*. Solamente aquellos lectores de *Pidiendo un Goethe desde dentro*, que hubieran asistido al curso *¿Qué es Filosofía?*, podrían decir que ya le habían oído hablar de su anticipación con respecto a Heidegger, siempre que los tales lectores y oidores tuvieran buena memoria, lo que no es sólito. Por lo demás, no está aún muy determinado lo que Ortega va a seguir callando: si la prioridad con respecto a Heidegger —con quien tiene "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"—, o más bien que nadie haya hablado del "racio-vitalismo" orteguiano. El final del penúltimo párrafo nos permitiría afirmar que se trata de la última posibilidad indicada; si las cosas son efectivamente como Ortega afirma: que apenas haya

uno o dos conceptos importantes de *Ser y Tiempo* que no preexistan en sus libros, es realmente como para irritarse con sus lectores, sobre todo, con los más cercanos 'discípulos'. Debíó serle muy enojoso ver que los más próximos llegaban a su filosofía a través de la obra de Heidegger; y, al parecer, el rodeo no era muy adecuado; Heidegger y Ortega habían partido de la misma 'realidad', pero ya al partir estaba cada uno repartido en su propio camino; un asunto era: "volver a despertar la pregunta por el sentido del Ser" y otro bien distinto, quizás lo más distinto que quepa imaginar, "entender la *Crítica de la razón vital*" (66). Además, se observa, no digamos menosprecio, pero sí quitar importancia a Heidegger y su libro: "apenas uno o dos conceptos importantes".

Algo de interés para nosotros hay también en las últimas palabras citadas: ¿Cómo es eso de *uno o dos*? ¿Es uno o son dos? Es una lástima que Ortega no hubiese hecho constancia en un breve paréntesis al lado de la frase anterior de qué conceptos se trataba; de esa manera tendríamos respuesta al 'uno', al 'dos', y a ese extraño asunto del "uno-dos". Porque determinar esos conceptos requeriría, nada menos, que: teniendo en cuenta toda la obra publicada por Ortega hasta esa fecha, anotar y catalogar todos sus conceptos importantes, y cotejarlos, posteriormente, con la mole conceptual de *Ser y Tiempo*. De otro lado, ¿cómo precisar la importancia de un concepto? Importante ¿para quién?, ¿para Heidegger?, ¿para Ortega? ¿Habría que determinar el sentido de "concepto importante" desde el concepto de *importancia*, tan importante en la obra orteguiana? Una última pregunta: ¿Los conceptos importantes de *Ser y Tiempo* son los que figuran en la nota de Ortega?

Dejando a un lado la determinación de la importancia de un concepto por la afirmación de alguien para quien tal concepto sea importante, lo que nos llevaría a tener que precisar la coincidencia o dis-

crepancia en los “conceptos importantes” tanto en Heidegger como en Ortega; dejando de lado ese asunto, decíamos, podríamos afirmar que “conceptos importantes” son aquellas intuiciones o visiones, que por ser radicales, organizan y traman todo el sistema filosófico de un pensador; por ejemplo, la visión del ser en Aristóteles como algo “que se dice de muchas maneras”, o la ‘interpretación’ del Ser como *Idea* (67) que da Platón.

Ahora bien, vistos los ‘sistemas’ filosóficos de Ortega y Heidegger en el despliegue que han tenido partiendo de esos “conceptos importantes”, se puede sostener, en cierto sentido, que no tienen idéntica importancia en uno y otro pensador. Así, mientras Ortega ha mantenido toda su filosofía arraigada en la realidad radical —la *vida* humana tal como es vivida por *cada* hombre—, Heidegger, aunque haya realizado en *Ser y Tiempo* el análisis de la *existencia* humana, todó su pensar estaba en camino en y hacia el Ser; de alguna manera, su esfuerzo pensante ha consistido en implantar a la humanidad del hombre en el ámbito o elemento en que el hombre *es*, ámbito que no depende del hombre, sino que, por el contrario, se regala, dona y destina privilegiadamente al hombre; el pensar, el hombre, no manda en el Ser, sino que pertenece —*gehört*— al ser y por eso está a la escucha —*hört*— del Ser. En este contexto cabe recordar las palabras del propio Ortega, ya citadas: “En el mismo lugar, a pocas horas de distancia, y sobre el mismo tema, Heidegger y yo hemos dicho aproximadamente lo contrario” (68).

Veamos ahora si efectivamente los “conceptos importantes” son los mismos en *Ser y Tiempo* y en la obra de Ortega publicada hacia las fechas de 1927. Para ello hagamos una lista con los que indica Ortega en la nota citada:

Lo primero que encontramos en la nota, atinente a nuestra tarea es: “En el admirable libro de Hei-

degger... se llega a una definición de la vida próxima a ésta". Quizás convenga que repitamos que en *Ser y Tiempo* no se trata de 'definir' la *vida*, sino de lo que Heidegger llama *Dasein* —al ser del hombre Heidegger lo llama *Dasein* = ser-ahí, existencia—; por tanto ya hay un tema en discusión, cuya elucidación la postergamos para tratarla en su lugar. Al mismo tiempo queremos indicar también que tanto en la obra que estamos comentando, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, como en otros escritos orteguianos, los términos "vida" y "existencia" funcionan como sinónimos; es en *El hombre y la gente* donde Ortega va a distinguir, en radical contraposición con Heidegger, la realidad presenciada en ambas palabras.

Si nos remontamos página arriba al lugar donde cuelga la nota, encontramos la 'definición' de la vida que da Ortega: "La vida es preocupación de sí misma" (69). Este mismo "concepto importante" es el siguiente que aparece líneas más abajo en discusión cronológica con Heidegger: "la idea de la vida como inquietud, preocupación e inseguridad...".

De la larga nota, entresaquemos, primero, los temas con respecto a los cuales sostiene Ortega su prioridad cronológica, para, en segundo lugar, confrontarlos en *Ser y Tiempo*.

Los siguientes serían los temas en que Ortega precedió a Heidegger:

2º "... la liberación del "sustancialismo", de toda "cosa" en la idea de ser, ... desarrollada en las varias exposiciones del perspectivismo...".

3º "La vida como enfrente del yo y *su* circunstancia (c. pág. 43), como "diálogo dinámico entre el individuo y el mundo".

4º "La estructura de la vida como futurición es el más insistente *leitmotiv* de mis escritos".

5º "Asimismo: "en suma, la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre".

6º “La teoría del “fondo insobornable”, que luego he llamado “yo auténtico””.

7º “Hasta la interpretación de la verdad como *alétheia*, en el sentido etimológico de descubrimiento, desvelación, quitar de un velo o cubridor”, se halla en la página 80, con la agravante de que en este libro aparece ya”:

8º “el conocimiento bajo el nombre —¡tan hiperactual!— de “luz” y “claridad”, como imperativo y misión inclusos “en la raíz de la *constitución del hombre*””.

9º “Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él”... Porque lo grave es que esa fórmula no es accidental, sino que se parte de ella —nada menos— para sugerir que”:

10º “la filosofía es consustancial con la vida humana, porque”:

11º “ésta necesita salir al “mundo”, que ya en mis párrafos significa”:

12º “no la suma de las cosas, sino el “horizonte” (*sic*) de totalidad sobre las cosas y distinto de ellas”.

Y Ortega termina su larga nota, alargada a su vez en nuestro comentario, hablando de algo que ya no tiene nada que ver con Heidegger: “En rigor, dice, todas estas observaciones se resumen en una que siempre he callado y que ahora voy a enunciar lacónicamente... *El tema de nuestro tiempo* consiste en reducir la razón pura a “razón vital”... Nadie, en suma, ha hablado de mi “racio-vitalismo”... ¿Cuántos podrán entenderlo —entender la *Crítica de la razón vital* que en ese libro se anuncia?”.

De la nota orteguiana trasladémonos ahora a la obra de Heidegger en referencia, rastreando la igualdad o la similitud temáticas.

Quizás convenga hacer notar el hecho obvio que Heidegger escribió en buen alemán y Ortega en no menos buen castellano; por tanto, al pronto y sin en-

trar en mayores sutilezas, cada uno de ellos dice lo 'mismo' en su respectiva propia lengua; no parece tener mucho sentido que se hubieran constituido dos lenguas para traer a palabras 'las mismas cosas'. Recordemos el 'principio' lingüístico citado por Ortega en varios lugares de su obra: *duo si idem dicunt, non est idem*— si dos dicen lo mismo, pues no es lo mismo (70).

Lo anterior va dicho a fin de marcar que tendremos que buscar en *Ser y Tiempo* cuál es la palabra, o palabras, correspondientes a las orteguianas, el atinente "concepto importante".

A 1º En el término "preocupación" podemos distinguir dos sentidos: de un lado significa, según el Diccionario de la Real Academia, "Cuidado, desvelo, previsión de alguna contingencia azarosa o adversa"; de otro, separando el radical de la palabra de su prefijo, obtenemos pre-ocupación, ocuparse por anticipado —pre— de algo en que, posteriormente, vamos a estar metidos.

En efecto, el concepto se encuentra en *Ser y Tiempo* y en el doble sentido señalado.

Pero el asunto está en que no tiene mucha gracia el ir dando la referencia precisa de edición y página, tema a tema; sería un tanto aburrido —para el escritor y para el posible benévolo lector—. Los conceptos, por muy importantes que sean, no funcionan aislados, sino formando "conjuntos consistentes", en frase de Ortega. Así, expondremos en sus mínimos trazos la filosofía del alemán en *Ser y Tiempo* y veremos como se engarzan en el todo los conceptos en disputa cronológica.

§ 2. *Rasgos mínimos de la filosofía de Heidegger en Ser y Tiempo*

Volver a despertar la pregunta por el sentido del Ser y responderla desde el tiempo, horizonte de toda comprensión, es la meta que se propuso Heidegger. Si uno mira a su alrededor, ve que hay ahí en el mundo innumerables cosas; ¡larga sería la lista que registrase todas las cosas que hay bajo el Cielo y sobre la Tierra, larga, el cuento de nunca acabar! Llamemos a todas esas cosas que hay, en lugar de “cosas”, palabra usual, “entes”, término técnico de la filosofía; es cierto que esta extraña disciplina humana que se viene llamando filosofía se ha ocupado de las cosas, pero no en cuanto piedra, ángel, rosa, niño, dolor de muelas, etc., sino en cuanto que las cosas, tanto las citadas como cualquiera otra que pudiera agregarse (raíz cuadrada de menos uno, un sueño que voy a tener esta noche, mi difunta tatarabuela, la sirena, el blanco del Cisne de Leda, el alma) *son*; no hay cosa que, a su manera, no sea; por tanto, toda cosa *es*, es *ente* (= que es).

Ahora bien, sostiene Heidegger —y el asunto tiene su dificultad— que el Ser es en cada caso ser de lo ente(71). Por tanto, hay que *elegir* un ente para iniciar el camino hacia el Ser (72). El ente que tiene el privilegio de elegir y ser elegido es “el que cada uno de nosotros somos” —*das wir je sind*—, al que, tradicionalmente, se viene llamando “hombre”, palabra que Heidegger va a cambiar por la de *Dasein* (ser-ahí, traduce el benemérito y esforzado traductor de *Ser y Tiempo*(73)).

El término *Dasein* bien merece una aclaración. Significa, ciertamente, ser-ahí; pero el *sein* (ser) de *Dasein* también podemos tomarlo como adjetivo posesivo y entonces habría que traducir *Dasein* como su-ahí; es decir, el hombre sería la criatura que en-

contrándose existiendo (o viviendo) "ahí" (mundo o circunstancia), tendría que ser como "suyo" ese ahí, donde forzosamente tiene que ser mientras y en tanto siga vivo. Por esa razón los fieles discípulos franceses Beaufret y Fédier vierten al francés el término así: *être-le-là*. Por otra parte, si hacemos sinónimos los términos "ahí" y "Mundo" y los traducimos al lenguaje orteguiano por "circunstancia", se nos aclara el "su" que Ortega subraya en el *tema 3º*, cuando habla de "La vida como enfrente del yo y su circunstancia", que podemos consignar también en la frase que resume máximamente la filosofía de Ortega: "Yo soy yo y mi circunstancia".

Hay, pues, que partir del hombre, cuyo ser ya está sintéticamente plegado en el nombre que al hombre da Heidegger. Pero no conviene partir de ninguna idea o definición tradicional acerca del hombre, por evidente que sea. Lo que el hombre *sea* tiene que mostrarse desde y por sí mismo; hay que dejar y permitir que se manifieste el ser del hombre. Se trata con esto del *método fenomenológico*, en la variante heideggeriana. Tenemos que permitir que el ente de que se trate se nos muestre en sí mismo y desde sí mismo, no caer sobre él con zarpazos conceptuales *.

NOTAS

- (1) El lector puede consultar: de Ortega, *Origen y epílogo de la filosofía*, O.C., IX, 377 y ss. Y de Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1959. Por cierto que el asunto encerrado en los vocablos: mismo, mismidad, sí-mismidad, ensimismamiento, es, quizás, el de mayor calado en la obra de ambos pensadores y no apto para ser tratado en una nota.

* [En este punto se interrumpe el manuscrito].

- (2) *Prólogo a Historia de la Filosofía*, de J. Marías, 19º, ed., Rev. de Occ., Madrid, 1966, pp. XXXIs.
- (3) O.C., IX, p. 368.
- (4) Para el tema "Ortega y la Fenomenología" pueden confrontarse las obras de Ortega: *Prólogo para alemanes* y el § 29 de *La idea de principio en Leibniz*, entre otros pasajes. Las relaciones de Zubiri con la fenomenología pueden verse en el detallado estudio de María Rianza: *El enfrentamiento de Zubiri con la fenomenología de Husserl*; en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Tomo II, Editorial Moneda y Crédito, Madrid, 1970, pp. 559ss. Las relaciones de Heidegger con la fenomenología pueden estudiarse, además de en el § 7 de *Ser y Tiempo*, en el escrito del propio Heidegger titulado *Mein Weg in die Phänomenologie* —Mi camino en la Fenomenología—, incluido en el libro *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, 1969, pp. 81ss. El ensayo acabado de citar puede leerse en traducción francesa en el libro *Questions IV* (Gallimard, Paris, 1976, pp. 161ss.), que, además incluye otros dos escritos atinentes a nuestro tema: *Lettre à Richardson* y *De la compréhension du temps dans la phénoménologie et dans la pensée de la question de l'être*. Asimismo, sobre este asunto puede verse también el excelente trabajo del discípulo y amigo en diálogo con Heidegger, nos referimos a Jean Beaufret y a su obra *Dialogue avec Heidegger*, Les Éditions de Minuit, Vol. III, pp. 108ss., titulado: *Husserl et Heidegger*.
- (5) Al hablar de la contraposición de métodos en Ortega y Heidegger, tendremos que tratar el despliegue del método en Heidegger como *Schritt-zurück* —paso atrás.
- (6) El hombre como el que camina, el pasado filosófico como el camino por el que el hombre ha ido pasando, "Véase a la humanidad filosofando como un larguísimo camino que es forzoso recorrer siglo tras siglo, pero un camino que..." (Ortega, *Origen y epílogo*, Op. cit., IX, 361). "El camino es lo permanente del pensar", nos dice Heidegger, quien llama a su pensamiento *Denkweg* —camino-pensar— y que titula a tres de sus obras: *Holzwege* —Sendas perdidas—; (*Weg* es la palabra alemana para la nuestra camino); *Wegmarken* —Marcas del camino— y *Feldweg* —Camino rural^m—. El propio Zubiri habla de la verdad como un *estar puesto en camino*. Se

ve, pues, que el tema “camino” es demasiado importante en nuestros pensadores como para desapercebirlo. En todo caso, tendremos que intentar asomarnos a lo que hay detrás de esa ‘metáfora’. El hecho es que en el camino el caminante *da pasos*; en el bosque que nos es primariamente el mundo, el hombre se orienta *dando* pasos. Es posible, como quería Antonio Machado —que la cita sea conocida y esté en boca de las gentes, no puede ahorrarnos el recordarla— que “caminante, no hay camino: se hace camino al andar”, o bien, es posible también que haya *un dios, Hermes*, el de los caminos ciertos y acertados, que guíe nuestros pasos por el mundo. Es posible. Téngase en cuenta que de Hermes viene la disciplina filosófica Hermenéutica, que a poco andar se va a convertir en un nuevo “ismo”. Con el caminar por los caminos del mundo está conexionado también el término “exper-iencia”, de gran significado en toda la historia de la filosofía, en toda la obra de Ortega y en la obra última de Heidegger. Habrá que verlo también en su momento.

- (7) No disponemos de un nombre, a no ser “pensar inicial” o “pensar mañanero”, para designar al pensar originario de Heráclito y de Parménides; por tanto, el pensar anterior y fundador del pensar estrictamente filosófico en Platón, con quien se constituiría la llamada “filosofía”; lo que pasó en ese tránsito de Heráclito y Parménides a Platón es un asunto demasiado grave, a juicio de Heidegger; nada menos que la salida del pensar de su elemento; el alejamiento de *aquello donde el pensar puede ser propiamente lo que es*.
- (8) Si nos descuidamos, el lenguaje nos va a convertir lo que queremos decir en un poema de J. Guillén: “songoro cosongo...”.
- (9) *Seinsverlassenheit, Seinsvergessenheit*. Hablando de la *vuelta* del pensar de *Ser y Tiempo* a *Tiempo y Ser*, dice Heidegger: “Esta vuelta no es otro punto de partida que el de *Ser y Tiempo*, sino que el pensar intentado alcanza en ella ante todo el paraje de la dimensión, desde el que es experimentado *Ser y Tiempo* y experimentado, por cierto, desde la experiencia fundamental del olvido del Ser”. *Carta sobre el Humanismo*, Ed. Taurus, Madrid, 1959, p. 24).
- (10) *Sein und Zeit*, 5º, Ed. Max Niemeyer, Halle, 1941, pp. 84 y s.

- (11) Como se verá, esa expresión coloquial es certerísima para indicar el advenimiento y donación del ser al pensar del hombre: el ser en su desvelamiento-donante hacia el hombre es sobre todo *voz*, que es traída-a-obra en los cantos de los poetas de un pueblo y en los sencillos dichos de sus pensadores.
- (12) *Brief über den Humanismus*, V. Klostermann, Frankfurt, a.M., p. 5.
- (13) *Ibid.*, pp. 9 y s.
- (14) *Die Technik und die Kehre*, Neske, Pfullingen, 1962, p. 46.
- (14 bis) “Hasta ahora la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los tiempos y para todos los hombres. Exenta de la *dimensión vital, histórica, perspectivista* hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. *La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquélla se localice y adquiera* movilidad y fuerza de transformación” (O.C. III, 201). Esta idea orteguiana de la filosofía no es una opinión aislada en su pensamiento; por el contrario, está tramada con este lado de su idea de razón: “Diríase que la razón se hizo añicos antes de empezar el hombre a pensar y, por eso, tiene éste que ir recogiendo los pedazos uno a uno y juntarlos” (O.C. IX, 359). Y con este otro de su idea acerca del error: “Esta es la causa más frecuente de nuestros errores porque nos lleva a creer que asegurarnos de si una idea es verdad se reduce a confirmar ese único carácter ‘real’ de la idea que es enunciar un ‘auténtico aspecto’ —a no buscar su integración confrontando la idea no sólo con el ‘aspecto’ que ella enuncia, sino con el decisivo carácter de la realidad que es ‘ser entera’ y, por lo mismo, tener siempre ‘más aspectos’” (O.C. IX, 373). Por último, ya que no se trata aquí de exponer la trama completa, recordemos la frase de Goethe citada por Ortega: “Sólo entre todos los hombres se logra vivir [¿plenamente?] lo humano”, lo que nos llevaría a su idea de la filosofía como “amor”, juntura y trama, etc.
- (15) Recuerdo que una noche, al salir de una de las clases de su curso *Cuerpo y alma*, Julián Marías me decía: Yo

creo que una persona de inteligencia normal, estudiando diez o doce horas diarias, tardaría unos 140 años en aprender todo lo que este hombre sabe.

- (16) *Origen y epílogo de la filosofía*, O.C., IX, 359.
- (17) Se entiende, que no hay ser según la idea tradicional, heredada de los griegos: ser como *lo que ya era*, es ahora y será siempre; en ningún caso puede querer decir Ortega con su frase que 'no existe nada', que no hay nada. La precisión sobre este asunto, más adelante.
- (18) *El hombre y la gente*. O.C. VII, 101.
- (19) En algún texto de su obra ha indicado Ortega que algún día sentirá el hombre la necesidad de liberarse de su máxima esclavitud: el lenguaje.
- (20) Citado por Heidegger en *Unterwegs zur Sprache*. Neske, Pfullingen, 1959. Pág. 220 ss.
- (21) Cf. Heidegger. *Carta sobre el Humanismo*. Op. cit., al comienzo.
- (22) O los dos en la verdad o los dos en el error, ¡que todo puede suceder! Quizás lo que haya que esperar es "al pensador que ha de venir", desde quien los nuestros actuales queden traspuestos, subsumidos y llevados a su trasfondo latente; 'las cosas se juegan' a otro nivel que "verdadero o falso" y sutilezas lógicas por el estilo, nivel en el que la realidad queda trans-figurada.
- (23) O "contradistintas", como diría el maestro Zubiri. Habría que plantearse muy seriamente qué se dice de una filosofía cuando se la califica de "errónea", con lo cual se pretende decir de ella lo peor que de una filosofía se puede decir, ya que decir de una filosofía, por ejemplo, que no es "buena moza", sería algo divertido, pero sin fundamento, como habría dicho don Pío Baroja q.e.p.d. Sobre todo ¿qué sentido tiene decirlo de una filosofía actual?, que está ahí en el hoy de nuestro mundo. Todas ellas, distintas entre sí, son *nuestra* filosofía, la filosofía actual que ha tomado una faz múltiple. Cabría aplicar a nuestra situación filosófica la frase de Ortega cuando dice de Platón y Aristóteles que "son dos caras de la misma filosofía". Visto el asunto desde Heidegger, nos aparecería como el esplendor múltiple de las ricas posibilidades de manifestación del Ser.
- (24) *Dasein* es el nombre que pone Heidegger a lo que tradicionalmente se viene llamando hombre.

- (25) En un texto de Heidegger, que pronto citaremos *in integrum* dice: "...aunque yo sólo conozco su obra fragmentariamente y por traducciones".
- (26) Otra cosa sería que Heidegger hubiera puesto a Ortega en el camino-pensar del propio Heidegger, en cuyo caso Ortega sería un discípulo de Heidegger, lo que en ningún caso ocurre en totalidad.
- (27) Cf. *Origen y epílogo de la filosofía*. Op. cit., IX, 394.
- (28) Rev. *Clavileño*. Madrid. Mayo-Junio de 1956, Nº 39.
- (29) No es cosa de entrar aquí en el significado de "positivismo" en Heidegger y en Ortega. En general, del "positivismo" Ortega tenía mala idea; baste citar este sólo texto: "Eran tiempos de positivismo, que quiere decir no-filosofía". (O.C. VI, 51). De ese positivismo no-filosofía habría que distinguir, visto desde Ortega, el positivismo de Comte, que es una "grande filosofía". Por tanto, Ortega rechazaría de plano el calificativo que le aplica Heidegger. Para la determinación de lo que Heidegger entiende por positivismo: Cf. *Ser y Tiempo*. Quizás que hubiera que rastrear el tema —positivismo en Ortega y en Heidegger— hasta llegar a lo que cada uno de ellos piensa acerca de lo *puesto* o *dado* 'primordialmente'. De Ortega Cf. *Prólogo para alemanes*. O.C. VIII, 52 s. y *Filosofía Pura. Anejo a mi folleto Kant*, O.C. IV, 48 ss.
- (30) El subrayado es de Ortega.
- (31) *La idea de principio en Leibniz*. O.C. VIII, 160.
- (32) *Una interpretación de la historia universal*. O.C. IX, 209. Impresiona esa 'visión' de Dios como "poder de ignición", de "fuego". Tema difícilísimo, como no podía ser menos, este de Dios en Ortega. Pero lo más fácil en este momento es tomar el asunto con buen (?) humor y recordar que Julián Marías me contaba que en la ciudad española de Valladolid había el siguiente rótulo en una tienda: "Fábrica de hielo. La intimidad".
- (33) *Ibid.*, 76.
- (34) Por cierto que Ortega ha contado ese mismo episodio. Cf. *Pasado y porvenir para el hombre actual. Anejo: En torno al "Coloquio de Darmstadt, 1951"*. O.C. IX, 625 ss.
- (35) Los cuatro artículos fueron recogidos más tarde por los compiladores de la obra de Ortega, en la obra cuya refe-

rencia acabamos de dar. Hagamos constar que una parte de dichos artículos —de 1953— fue publicada en 1952 [Cfr. *Anales de la Universidad de Chile* N° 113, Santiago, 1959, p. 7].

- (36) Título de la obra de otro español, José Ferrater Mora. *El Ser y la muerte*. Aguilar. Madrid. 1962.
- (37) El subrayado es nuestro.
- (38) "... (de aquí que lo específicamente humano no es el llamado intelecto, sino la "feliz memoria")". Ortega. *Origen y epílogo*... Op. cit., O.C. IX, 362.
- (39) Días después de escribir lo anterior, leyó la traducción francesa de unos escritos de Heidegger, encontramos lo que sigue: "Au mois de février de l'année suivante (1927) parut alors le texte complet de *Etre et Temps* dans le huitième volume des *Annales* et en tirage spécial". *Phénoménologie et pensée de l'être*. En *Questions* IV. Gallimard. Paris. 1976. Pág. 171.

Ahí hay más precisión todavía respecto a la fecha de publicación; pero no parece que sea cosa ahora de armar un gran alboroto por unos meses de diferencia en la fecha de publicación de un libro acontecida en ¡1927!

- (40) Una expresión semejante a esa se encuentra en Ortega. De Jaspers dice en una Carta a E.R. Curtius: "Estoy de acuerdo con Ud. respecto al abstruso, difuso y confuso Jaspers".
- (41) Cf. O.C. VII, 415 s.
- (42) En un texto de *Origen y epílogo*... dice Ortega que no debe enmarcarse bajo el pabellón tradicional de "filosofía" a lo mejor que hoy se está haciendo en el orden del pensamiento; y en el *Leibniz* habla de que cada filosofía ha vivido de aprovechar las limitaciones, por tanto, del error, de la precedente; pero que a la postre quizás quepa descubrir no ya que tal o cual filosofía es una limitación y un error, sino que lo es el filosofar mismo y que el hombre necesita inventar una nueva manera de enfrentarse intelectualmente con el Universo, que no sea la filosofía ni un modo de pensamiento anterior al filosofar. Y en este mismo escrito sostiene: "Por eso —y contra todas las apariencias del más extremo antifilosofismo reinante hoy— se asegura en esta página impresa que estamos en la alborada de la más grande época "filosófica". Las comillas no las puedo explicar ahora".

(O.C. VIII, 265s.). Finalmente, en el mismo libro habla Ortega de la “ultrafilosofía”.

En cuanto a Heidegger pueden bastar los dos siguientes aspectos: De un lado, el título mismo del escrito que envió al Centenario Kierkegaard en 1954, es suficientemente indicador: *El final de la filosofía y la tarea del pensar*. Séanos permitida una breve explicación al respecto: Con Platón y Aristóteles y desde ellos, el pensar originario se transmuta en filosofía, esto es, en Metafísica, que se ocupa del ser de los entes, con olvido de una investigación temática y expresa acerca del Ser Mismo. El acontecimiento del abandono del Ser va desde esos pensadores hasta Marx y Nietzsche, “el último metafísico”. La filosofía ha entrado en su final; una prueba de ello es su despliegue en ciencias, que, por provenir de la filosofía, están hoy día en situación de imprimir su cuño a todo el planeta; es lo que se llama Era Atómica. Todo lo acontecido en la historia filosófica occidental es transmutación del advenimiento auroal del Ser a los pensadores Heráclito y Parménides; estos son los “más grandes pensadores de Occidente”, grandeza de su pensar que no se debe a la magnitud de la obra realizada, sino a que su pensar se movió y habitó en la Dimensión del Ser; estuvieron en consonancia armónica con el Ser. Mediante la Sofística se produce un distanciamiento, una lejanía, un abismo en la “mismidad de ser y pensar”; el hombre y su pensar se van a convertir en *medida* de lo que es y de lo que no es. La historia de la filosofía occidental es el paulatino despliegue y consumación de la posibilidad de interpretación del pensar como lo propio del hombre, algo de lo que el hombre es dueño y señor; es el hombre como sujeto y fundamento; el hombre como ordenador y formador del caos que es la realidad.

La tarea del pensar heideggeriano: reconducir el pensar a su elemento: el Ser; pensar al Ser Mismo; co (r)esponder al pensar inicial de Heráclito y de Parménides; traer a presencia y lenguaje lo velado —*Ἀλήθεια*, *Léthe* — en el desvelamiento — *Ἀλήθεια*, *Alétheia*— originario griego.

Tampoco, pues, aceptaría Heidegger de buen grado el apelativo de “filósofo”. Entonces, ¿cómo llamar a Heidegger? Pensador, o, mejor aún, pre-pensador, que pre-para el nuevo (arcaico) advenimiento del destinarse

- lúcido del Ser. Como diría el maestro Ortega: "quizás estemos en la mañana de ese buen día".
- (43) *La idea de principio en Leibniz*. Op. cit. O.C. VIII, 275.
- (44) *Ibid.*, Pág. 271.
- (45) *Ibid.*, Pág. 276.
- (46) *Pasado y porvenir para el hombre actual*. Op. cit. O.C. IX, 631.
- (47) *Ibid.*, Pág. 637.
- (48) O.C. VII, 492, en nota.
- (49) *Ibid.*, 496.
- (50) O.C. VIII, 296s.
- (51) *Ibid.*, 301.
- (52) La palabra va empleada en el sentido de *Origen y epílogo*...
- (53) Al tratar el tema: "el temple de ánimo fundamental" o radical, haremos la contraposición entre angustia y calma.
- (54) *La idea de principio en Leibniz*. Op. cit. VIII, 297s.
- (55) Eso suponiendo que sea la filosofía la que guía al hombre por los oscuros caminos de la Tierra y no cualquier otro poder del hombre o de lo que o quien sea. Nietzsche decía que es posible un estadio superior de la Humanidad en que la Europa de los pueblos sea un oscuro pasado que sólo pervivirá en 20 ó 30 libros que no perecerán jamás. A modo de indicaciones incitadoras valga lo siguiente: Hasta el propio Ortega, quien dando un paso adelante en el carácter de ser posible que el hombre tiene, ha abierto también las posibilidades —nadie puede afirmar de qué será el hombre, en absoluto, incapaz— estaba una noche deprimido, según nos lo describe Heidegger, "por la impotencia del pensar frente a los poderes del mundo contemporáneo". Y el propio Heidegger, en uno de sus últimos Seminarios —en *Le Thor*— también trata de instaurar y continuar, lejos de toda publicidad, con cuatro o cinco discípulos, su camino pensanteⁿ.
- (56) Efectivamente, se cumpliría con Heidegger ese apelativo, si recordamos que Ortega escribió: "Cuanto más

comprendemos del genio más nos queda por comprender". (*Meditaciones del Quijote*. Op. Cit., pág. 83, en nota). No creo que haya ningún lector en este momento alentando sobre el planeta que sea capaz de decir, con razón y proporción, que "se sabe a Heidegger", entre otras cosas porque en el proyecto de edición de sus Obras Completas se indica que lo publicado hasta ahora del pensador alemán es sólo un tercio de la totalidad de su obra por publicar. Por ejemplo, *das Ereignis* —el acontecimiento-apropiador, en traducción aproximada— es un término que aparece —y muy sucintamente— en la última obra publicada de Heidegger, siendo una palabra decisiva para la trama de *Ser y Pensar*; pues bien, entre los inéditos de Heidegger hay dos volúmenes titulados: *Das Ereignis I* y *Das Ereignis II*. ¿Qué podrá decirnos el maestro sobre esa palabra en dos volúmenes de 500 páginas cada uno?

- (57) Para una confrontación entre Ortega y Heidegger respecto al tema de la tradición, podrían consultarse las obras: de Ortega, *Historia como sistema* y el escrito de tres páginas: *Paisaje de Generaciones* (O.C. VIII, 655ss.). De Heidegger, *Qué es eso de Filosofía* (en cualquiera de las tres versiones castellanas existentes) y *Le Séminaire de Zähringen*, en *Questions IV*. Gallimard, Paris, 1976. Por cierto que la confrontación en este tema lleva necesariamente a tener que tratar el tema más radical de la visión histórica de ambos pensadores.
- (58) La pregunta nos llevaría a tener que plantear lo que Ortega denominó "El tema de nuestro tiempo": ¿Cómo armonizar la pretensión de verdad absoluta —verdad 'verdadera', por decirlo así— que toda filosofía tiene, y con razón, y su valer para unas determinadas fechas, o pueblo y circunstancias? El mismo problema visto por otro lado: los caracteres estructurales puestos de manifiesto por la teoría analítica de la existencia, por ejemplo, que todo hombre es en el mundo, o "Yo soy yo y mi circunstancia" (Ortega), ¿tienen validez absoluta para todo hombre y en cualquier circunstancia? ¿No cabe pensar que "hombre", "existir en" y "Mundo", o, en términos orteguianos, que "Yo", "y" y "circunstancia" sean modificados tanto por el lado del hombre como por el lado del Mundo, hasta el punto de desaparecer la contraposición ad-versa que entre hombre y mundo se da? Parece obvio que "hombre" y "mundo" son mag-

nitudes escalares; esto es, que se puede ser *más o menos* "yo", "hombre" y también que el "mundo" puede ser más o menos adverso o proverso. De hecho, todo hombre alerta ha sentido alguna vez en su vida el "yo ya no soy yo", de Lorca y de Nietzsche. Otro aspecto de la 'absoluta verdad' es hasta qué punto y grado las verdades absolutas no son sino verdades abstractas, por tanto *no reales*; y este aspecto no es faena mollar, por lo que dejamos su tratamiento.

- (59) Cf. *Zur Sache des Denkens*. Max Niemeyer. Tübingen. 1969. Págs. 1ss. Hay traducción española nuestra en: *Tiempo y Ser y Protocolo a Tiempo y Ser y Protocolo al Seminario de Le Thor*. Departamento de Estudios Histórico-Filosóficos. Viña del Mar. 1975. Traducción de Francisco Soler y María T. Poupin Oissel.
- (60) *La idea de principio en Leibniz*. Op. Cit., VIII, 272: "... ya entonces anuncié la no publicación del segundo tomo de *Sein und Zeit*, porque Heidegger había entrado en una vía muerta". Se refiere Ortega a la Sección III de la Primera Parte de *Ser y Tiempo*, no publicada, así como tampoco se publicó ni se ha publicado toda la Parte II, titulada: *Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la Ontología al hilo conductor de la problemática de la temporalidad*. De esa "vía muerta" dice el propio Heidegger: "La suficiente post- y coejecución de este otro pensar que abandona la subjetividad se dificulta ciertamente por el hecho de que en la publicación de *Ser y Tiempo* se retuvo la tercera sección de la primera parte, *Tiempo y Ser* (Ver *Ser y Tiempo*, p. 39). Aquí se vuelve el todo. La cuestionable sección fue retenida porque el pensar rehusó en el suficiente decir a esta vuelta y porque no alcanzó con la ayuda del lenguaje de la metafísica. La Conferencia "De la esencia de la verdad", que fue pensada y comunicada en 1930, pero impresa apenas en 1943, lanza una cierta mirada en el pensar de esta vuelta de *Ser y Tiempo* a *Tiempo y Ser*. Esta vuelta no es la modificación de un punto de partida de *Ser y Tiempo*, sino que en ésta logra el pensar intentado llegar a la dimensión desde la cual está experimentado *Ser y Tiempo* y, ciertamente, experimentado desde la experiencia del olvido del ser". *Über den Humanismus*. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1949. Pág. 17. Hemos citado en traducción de R. Gutiérrez Girardot. Taurus Edicio-

nes. Madrid. 1959. Pág. 24. A esta traducción habría que hacer unos mínimos reparos: 1. Heidegger, al final del texto habla de "Gründerfahrung" = experiencia fundamental. 2. El punto clave está en lo que, según Heidegger, le pasó al pensar; Girardot traduce (y bien) por "rehusó"; la palabra que emplea Heidegger es *versagen*; así, la frase quedaría: El pensar no-dijo en suficiente decir esta vuelta. Por tanto, no es fácil de precisar qué fue lo ocurrido al pensar; la trama entre pensar, decir (*sagen*) y ser es asunto archicomplificado en Heidegger, ya que es el ser mismo quien habla dirigiéndose al hombre; frente al dicho del ser ("*Zusage des Seins*") el pensar propiamente realizado corresponde (*entsprechen*).

- (61) *¿Qué es Filosofía?* O.C. VII, 415s.
- (62) O.C. IV, 403s., en nota.
- (63) Aunque real y últimamente, el contexto de un texto es, por lo pronto, *toda* la obra *escrita* (y quizás *hablada*) del pensador en cuestión, y es un arte difícil saber las coyunturas por las que hay que cortar el texto. Parte de lo que piensa Ortega al respecto puede encontrarlo el lector en el 'Comentario al *Banquete* de Platón' (I. *Qué es leer*) O.C. IX, 763 ss.
- (64) Nótese que Ortega no emplea esa palabra; en realidad no cabe llamar discípulos a quienes "han resbalado" sobre sus pensamientos. En verdad, es alarmante y sobrecogedor lo acontecido con Ortega en el ámbito de lengua española; así como en Francia, no digamos en Alemania, todo intelectual o quien quiera dárseles de tal, conoce no sólo a sus pensadores capitales, sino incluso a los de segundo orden, y a sus poetas y novelistas, etc., en nuestros países, cualquier seudointelectual de cualquier provincia de provincia, lugares donde se desconoce concienzudamente que hay ecos, no digamos voces, mentecatos, así en plural, porque abundan, casi llegan a plaga, se afianzan a sí mismos en sus sombrías existencias "refutando" a Ortega; o bien, sentenciando campanudamente que "no es filósofo", como si ellos olisquearan siquiera de lejos lo que sea filosofía y, sobre todo, como si lo que sea filosofía es algo ya establecido y fijado de una vez para todas. Las razones de esta ceguera han sido estudiadas por quien fue mi maestro en mis años mozos en Madrid; al respecto, el lector puede consultar, entre otros lugares, el *Prólogo* a la edi-

ción comentada de las *Meditaciones del Quijote* (Rev. de Occidente. Madrid. 1966). No ya si Ortega es filósofo o si no lo es, sino las diversas filosofías que han hecho algunos pensadores de nuestro tiempo (Heidegger, Ortega, Zubiri) tendremos que someter a juicio en el "tribunal de naufragos".

Si en el ámbito de lengua castellana abundaran los pensadores, se justificaría que se menospreciara a uno de ellos; pero el hecho es, por el contrario, el casi desierto de pensamiento en que nuestro ámbito se desespera. Y los profesores de filosofía de estas tierras se han dejado embaucar con la supuesta, y aceptada sin más, 'universalidad' de la filosofía; no se han percatado debidamente de que la filosofía sida hasta ahora se ha pensado, hablado y escrito en un idioma concreto y en ciertas fechas de la historia del pueblo hablante de esa lengua; incluso Heidegger llega a afirmar que no hay más filosofía que la griega. Por cierto, la filosofía es la ocupación humana que, realizada por hombres concretos de carne y hueso en ciertas concretísimas fechas, más sirve y ayuda a los demás prójimos y lejanos hombres; pero una cosa es el servicio que la filosofía *praestat* a la famosísima Humanidad y otra bien distinta que la pueda hacer cualquier hombre de cualquier país en cualquier fecha; con otras palabras, sólo se piensa *real* y *vitalmente* desde la propia lengua materna.

Y el caso es que estos seudointelectuales tienen de partida un sentimiento adecuado para la iniciación filosófica: el no-saber, y dirigidos por él parten en busca de la verdad; pero cuando por casualidad tropiezan con alguien que se dirige a ellos en el mejor castellano escrito hasta la fecha y además alguien que les alegra la existencia y, por si fuera poco, se ha tenido con ellos la generosidad de ponerles las cosas de manera tal que puedan entender en algún nivel, no se lo perdonan y frente a "la claridad es la cortesía del filósofo", responden con un rechazo. Pero más allá de estos ineptos localismos antifilosóficos, el asunto clave está en determinar cuál es la filosofía adecuada a los tiempos que corren: ¿Pensamiento del Ser o realidad-de-suyo o vida personal? Habrá que verlo; pero, en principio, no están resueltos ni la filosofía adecuada a nuestro tiempo ni tampoco el modo de comunicarla a los demás.

- (65) O.C. VI, 347. Quince años después, 1947, vuelve a resonar de nuevo la quejumbre orteguiana: "Pensar que

durante más de treinta años —se dice pronto— he tenido día por día que soportar *en silencio, nunca interrumpido*, que muchos pseudo intelectuales de mi país descalificaban mi pensamiento, porque “no escribía más que metáforas” —decían ellos. Esto les hacía triunfalmente sentenciar y proclamar que mis escritos no eran filosofía. ¡Y claro que afortunadamente no lo eran si filosofía es algo que ellos son capaces de segregar! Ciertamente que yo extremaba la ocultación de la musculatura dialéctica definitoria de mi pensamiento, como la naturaleza cuida de cubrir fibra, nervio y tendón con la literatura ectodérmica de la piel donde se esmeró en poner el *stratum lucidum*. Parece mentira que ante mis escritos —cuya importancia, aparte de esta cuestión, reconozco que es escasa— nadie haya hecho la generosa observación que es, además, irrefutable, de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta que es filosofía. Pero esas gentes que de nada entienden, menos que de nada entienden de elegancia, y no conciben que una vida y una obra puedan cuidar esta virtud. Ni de lejos sospechan por qué *esenciales y graves razones*, es el hombre el animal elegante. *Dies irae, dies illa*”. (*La idea de principio en Leibniz*. Op. cit., O.C. VIII, 292s., en nota). Permítasenos indicar que las “*esenciales y graves razones*” puede encontrarlas el lector en O.C., IX, 617ss.: *El mito del hombre allende la técnica*. También llamar la atención sobre los quince años que median entre una llamada de atención (1932) y la fecha del último texto (1947). En teoría generacional orteguiana, 15 años es la zona de fechas que mide una generación; y da la impresión como que Ortega hubiera esperado el advenimiento al escenario histórico de una generación a quien poder dirigirse, una generación atenta a lo nuevo que él tenía que decir. Al parecer esa generación está aún no nata y el fenómeno quizás sea más amplio y grave, nada menos que, para decirlo con palabras de Machado, “la España que pasó y no ha sido”.

- (66) En la misma obra y en el mismo capítulo del texto de la nota anterior se queja Ortega también del silencio de sus discípulos, atinente a sus relaciones con Heidegger: “En el año 1925 proyectaba yo una serie de publicaciones en que me proponía formal y titularmente el “replanteamiento del problema del Ser”, e invitaba a mis

discípulos a que organizaran sus programas universitarios en función rigurosa de este concepto. Tal vez han llamado excesivamente aquella doctrina mía... Nadie, como siempre —ni siquiera mis discípulos—, se dignó tomar seriamente en consideración lo que en mi *Anejo a Kant*, publicado muy poco después y segundo ensayo de los proyectados, llamaba yo planteamiento radical del problema del ser... En 1925 yo enunciaba mi tema —algunos de mis discípulos podrían recordarlo— diciendo literalmente: 1º, hay que renovar desde sus raíces el problema tradicional del Ser; 2º, esto hay que hacerlo con el método fenomenológico en tanto y sólo en tanto significa éste un *pensar sintético* o *intuitivo* y no meramente conceptual-abstracto como es el pensar lógico tradicional; 3º, pero es preciso integrar el método fenomenológico proporcionándole una dimensión de *pensar sistemático*, que, como es sabido, no posee; 4º, y último, para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático hay que partir de un fenómeno que sea *él por sí* sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir". (Ibíd. pág. 272 s.).

- (67) *Aquello en donde algo para ser y aparecer tiene que mostrarse, esto ahí como mesa, eso ahí como árbol, etc. Como curiosidad, vale la pena recoger lo que Ortega dice en Meditaciones del Quijote (pág. 78) de la Idea platónica: "Cuando dice el hombre de mucha fe que ve a Dios en la campiña florecida y en la faz combada de la noche, no se expresa más metafóricamente que si hablara de haber visto una naranja. Si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el ver pasivo un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando, un ver que es mirar. Platón supo hallar para estas visiones que son miradas una palabra divina: las llamó ideas. Pues bien, la tercera dimensión de la naranja no es más que una idea y Dios es la última dimensión de la campiña".*
- (68) O.C. IX, 633 s.
- (69) No queremos dejar pasar la ocasión sin recordar que Julián Marías ha dicho que en el escrito que estamos comentando puede conocerse lo más profundo de la filosofía orteguiana.

- (70) Por cierto que lo dicho nos lleva a plantearnos toda una serie de problemas: ¿Es posible traducir de una lengua a otra? Y como de hecho hay traducciones: ¿Cómo hacerlas? ¿Qué es, en última instancia, lo que se traduce al traducir?
- (71) Ser *de los entes*, entes *en el Ser*; es la identidad *y* diferencia, lo que hay que pensar; el ámbito del des-pliegue, el *Entre* de Ser y entes.
- (72) Escribimos el término Ser —‘sustantivo’— con mayúscula, para distinguirlo de ser —‘verbo’— con minúscula.
- (73) Don José Gaos, un profesor español, discípulo de Ortega a su manera, que murió hace unos años en Méjico.

NOTAS AL MARGEN Y AL REVERSO DEL MANUSCRITO

a) Es grave asunto el del acceso primario del hombre a las 'cosas' o, visto desde éstas, del modo primario cómo nos están abiertas y ofrecidas; dicho de otra manera, ¿cuáles son las cosas primarias?, ¿qué cosas hay primariamente? También aquí divergen los pensadores y fuertemente. Por lo menos, cabría agruparlos en dos modos de tomar el asunto. De un lado, desde Aristóteles hasta Zubiri (con los fuertes matices diferenciadores entre estos nombrados) que cuentan y parten de la sensibilidad (*aísthesis*) o del sentir (Zubiri) para 'montar' en conexión y coherencia con la sensibilidad o sentir el *noús* o la inteligencia. De otro lado, habría que agrupar a Heidegger y Ortega (también con los fuertes matices diferenciadores que hay entre ellos), según los cuales son los útiles, las cosas que sirven-para, o bien el sernos señales para nuestra vida la forma primaria de dársenos y hacernos frente las cosas *en* y *del* Mundo. Lo que sí parecería es que están todos de acuerdo en que las llamadas cosas tienen que estar dadas previamente a la faena pensante.

En Ortega habría que tomar en cuenta los dos textos siguientes para elaborar su concepto de 'cosa':

1. "...toda categoría o concepto sobre la realidad humana tiene que ser una magnitud escalar" por-

que “la realidad a que ese concepto se refiere, aun siendo efectivamente esa realidad que es, tiene, en unas y otras veces, mayor o menor plenitud de sí misma” (*Toynbee*, O.C., IX, 131).

2. “Si cupiese integrar los incontables ‘aspectos’ de una cosa, la tendríamos a ella misma, porque la cosa es la ‘cosa entera’. Como eso es imposible, tenemos que contentarnos con tener de ella solo ‘aspectos’ y no la cosa misma —como creían Aristóteles y Santo Tomás” (*Origen y epílogo de la filosofía*, O.C., IX, 370).

La razón de la imposibilidad de tener la cosa misma podría estribar en la originalidad de la vida humana; nuevos modos de mirar que pueden advenir históricamente; etc. En contra de esta tesis estaría Heidegger: la cosa, ella misma, desde sí misma, entrada en presencia: *phainómenon* (Cfr. *Seminario de Le Thor*, 1969).

¿Qué pasa con la idea de cosa en Zubiri?

b) Véase el texto del *Seminario de Le Thor* sobre el saber desaparecer en el *onomázein*, relacionado con la idea de *phainómenon*. Debe consultarse también: Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 345 y ss. Al respecto hay un fuerte problema entre Heidegger y Zubiri; éste recurre a determinadas estructuras de ciertas lenguas, las semíticas, y a su modo de nominar las cosas no en sí mismas, sino en sus ‘relaciones’ de unas con otras; mientras que para Heidegger es de la cosa misma, en su presencia-ahí, desde donde hay que acoger su nombre, desapareciendo el que está delante de ella; quizás, el nombrar en Heidegger no es: 1) ni lo que la cosa es; 2) ni sus conexiones; sino 3) su ‘cosear’: ‘nochear’, ‘riar’, ‘nubear’, etc. ¿Y qué pasa con Ortega al respecto? Confróntese: 1) “Pero el hombre cualquiera, que es el que crea las lenguas . . .” (*Pasado y porvenir para el hombre actual*, O.C., IX, 642). 2) “En general, hay que convertir casi todo el vocabulario en lo

que los chinos llaman *houo tseu*, palabras vivientes” (Ibíd., O.C., IX, 768, en nota). 3) Su comparación con el cálculo tensorial. 4) La necesidad de elaborar conceptos no-eleáticos para poder captar (¿y nombrar?) la nueva realidad. 5) El fundamento en Ortega estaría en la vida como lo que nos pasa, cuya consistencia es pasar: pasarnos y pasar —la imagen de la flecha en *Sobre la razón histórica*—. 6) Habría que fijarse en las ‘metáforas’ orteguianas que indican movimiento: ‘el vuelo predatorio del halcón’, en *Prólogo para alemanes*; el ‘movimiento retenido del tigre que va a saltar sobre su presa’, en *Sobre la razón histórica*.

c) Habría que precisar ese *brauchen* con textos de *Was heisst Denken?* y de algún escrito sobre presocráticos; ¿*Moira* en Parménides? En conexión con el *khre*.

d) O gesto. Ver texto de Heidegger sobre *Ge-bärde*.

e) ‘Describe’ es palabra inadecuada para lo que Zubiri hace con las cosas. Cfr. *Sobre la esencia*, 345 y ss.

f) Ya en las primeras páginas de *Sobre la esencia*, al hilo de determinar el significado de ‘físico’, puede leerse lo siguiente, respecto a las propiedades del manzano: “Vida y vegetación . . . son aspectos que nos ofrece el manzano entero según nuestro modo de considerarlo; en cambio, en el manzano, su peso y su color son cada uno lo que son, aunque no haya inteligencia ninguna que los considere” (p. 12). Cfr. la nota 14 bis del presente escrito [Referencia insegura (Ed.)].

g) Ese ‘depende’ también es impreciso.

h) Ver en *Sobre la esencia* el asunto del error.

“El error es disconformidad fundada en desviación” (Cfr. *Sobre la esencia*, p. 48).

i) No sólo a lo largo y ancho de la historia, sino en el mismo país y en las mismas fechas, los hombres están agrupados en modos diversos —a veces irreconciliables— de entender las cosas del Mundo. Frente a eso, el filósofo que pretende estar *au dessus de la mêlée*, o bien recibe su saber inspirado directamente desde arriba —Espíritu Santo, Dioses—, o bien se nutre de lo ya descubierto por otros filósofos —lo que es sólito en la gente del gremio—, o bien se saca su filosofía de su cabeza —como la diosa Minerva—, o bien toma con la seriedad que hace al caso el saber crítico y mejor fundado acerca de la realidad, esto es, toma en serio lo que la ciencia de nuestro tiempo nos enseña acerca de la Realidad. No olvidemos que Ortega nos dijo que el pensamiento de Newton es el primer pensamiento logrado sobre la realidad que ha poseído el hombre (Cf. *Origen y epílogo de la filosofía*, O.C., IX, 380) y también, que “la constitución de la física es, sin duda, el hecho más importante de la historia *sensu stricto* humana” (Cf. *La idea de principio en Leibniz*, O.C., VIII, 86). En resumen, una cosa son los cuentos de viejas y otra muy distinta tratar de hacer una Metafísica —por tanto, un saber último y el mejor fundado— acerca de la Realidad. No es de extrañar, pues, que Zubiri se propusiera y lograra apropiarse el caudal de las ciencias de nuestro tiempo, de manera especial, la Física Nuclear, la Biología Molecular y la Astrofísica.

j) (10-III-82). Ver si se agrega en este lugar las relaciones entre filosofía y ciencia en nuestros tres pensadores. En Heidegger: “Ciencia y meditación” y “La pregunta por la técnica”. También el libro de Wisser *Martin Heidegger im Gespräch*. En Ortega: dimensión previa al científico y a su ciencia: la vida de

cada uno. En Zubiri: ejemplos científicos en sus libros (color albino, spin, etc.). Pero aprovecha los conocimientos científicos para llevarlos a una Metafísica y fundarlos en ella. Tal como hace Ortega, aunque en otro sentido.

k) Un hombre es impensable sin el don de la palabra, sin habla. El hombre nace en una familia, perteneciente a un pueblo, en una determinada fecha histórica, con un lenguaje también sometido a las mudanzas históricas. Es de suponer que ese efectivo lenguaje hablado por cada hombre real y efectivo consiste en un repertorio de fonaciones, signos, en suma, gestos, con los que manifiesta lo que las llamadas 'cosas' nos son. ¿Cómo traspasar los límites que el lenguaje materno nos impone? ¿Es el lenguaje materno la instalación primordial y radical del hombre en la realidad? En caso afirmativo, ¿qué pasaría entonces? ¿Qué todo lenguaje —por tanto, toda filosofía— en cuanto sistema verbal es abstracto? ¿Por tanto, que lo concreto también es abstracto? [La nota aparece de una manera poco clara en el original].

1) Incluir "mundo de sí-mismidades", del *Leibniz*.

m) Agregar lo que sobre camino, *hodós*, dice en su ensayo sobre *Physis* en el libro B 1 de la Física de Aristóteles.

n) El ámbito en el que ingresamos con las indicaciones anteriores es sumamente *periculoso*. Se trataría de lo siguiente:

Mientras no se descubra vida y sus formas en otros planetas o galaxias, podríamos afirmar que el hombre pertenece al grupo de los seres vivos que habitan la Tierra; por lo pronto, es una especie terrícola más, entre otras. Viéndonos en comparación con los restantes seres vivos llamados superiores, un carácter distintivo se nos resalta: en la medida y modo que

haga al caso, es evidente que, a diferencia de los demás animales, el hombre posee, tiene su vida; le va su vivir, 'comprende', siente, *habla* su vivir, lo siente y dice.

Sin necesidad de entrar en narraciones de etapas históricas y sus caracteres constitutivos (modos de pensamiento, etc.) es también una realidad que retenemos nuestro pasado (el individual y el histórico).

Por otro lado, de por vida está el hombre sujeto, "encadenado" a tener que hacer su vida en la Tierra, Universo, Mundo o circunstancia, en lo que coincide con los demás animales. Pero entre estos y la llamada 'Naturaleza' se da cierta consonancia o armonía (o, aunque no se dé, no se percatan de ello); es decir, los animales son "naturales". En cambio, el hombre en cierta medida es antinatural, el 'mundo natural' no le va, no es el suyo, a él debido; en él muere y desaparece. Lo propiamente humano no es natural. El hombre *imagina* su ser, produce en su fantasía (la facilidad humana por excelencia) proyectos fantásticos, imaginarios de humanidad, de modos de ser hombre. Con tales proyectos de ser hombre se enfrenta con la llamada realidad y va viendo cómo le va con ellos. Eso es lo humano, lo propio del hombre.

Es también un hecho que, desde sus comienzos mismos sobre la Tierra, el hombre ha ido dejando huellas de su paso: desde las puntas de flechas y pinturas paleolíticas hasta las ultramodernas ciencias —biofísica, bioingeniería molecular— empeñadas en controlar y producir (fabricar) vida en laboratorio. Es decir: el hombre está empeñado en transformar el mundo o naturaleza que encuentra al vivir (en el que muere, en donde no es posible el hombre como éste quiere ser) en otro mundo (artificial y humano) donde el hombre sea posible.

El hombre, inserto en la 'naturaleza', está obligado a imaginar cómo son las cosas, ya que las llamadas

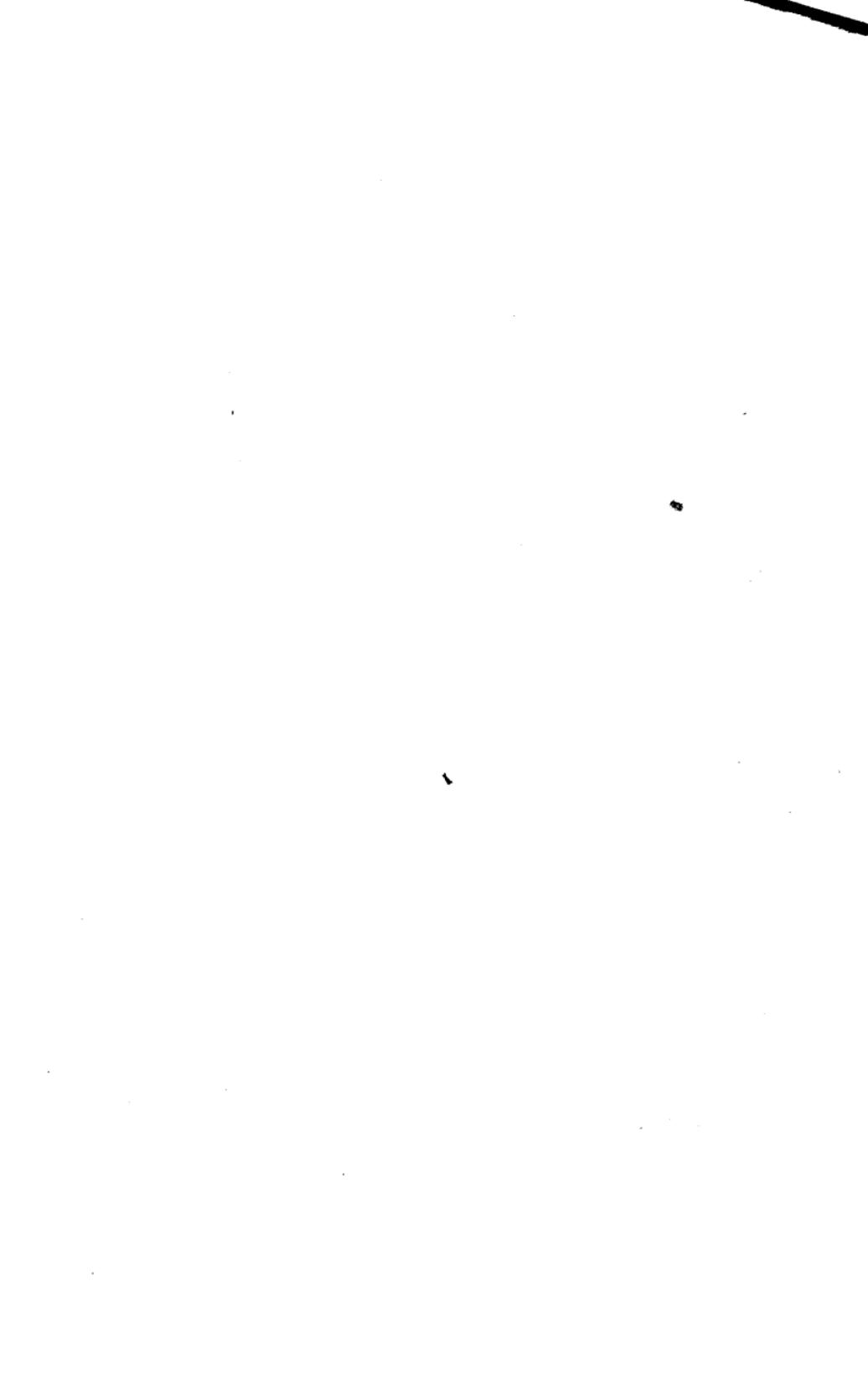
'cosas' que le enfrentan, afectan y amenazan, por sí mismas y sin que nadie se lo pida, no nos dicen ("las mudas cosas de nuestro derredor") y manifiestan lo que son y cómo lo son; en todo caso, podrían patentizarnos cómo tenemos que tomarlas para que su ser no nos sea adverso; dado ese modo de ser de las llamadas cosas, tenemos nosotros, los hombres, por nuestra cuenta y riesgo que interpretarlas, que ir interpretándolas; esto es, imaginando hipótesis, hay que ir con ellas a ver cómo se comporta la realidad (es decir, ver si con tal o cual hipótesis logramos lo que pretendíamos: curar una determinada enfermedad o predecir los terremotos). Está, pues, el hombre forzado a interpretar la realidad.

Ahora bien, una de estas interpretaciones es lo que se viene llamando, con un nombre "ridículo y amanerado", filosofía.

ANEJO

FILOSOFIA Y ETICA*

* Entre los papeles del autor he encontrado este texto que, desde el octavo párrafo hasta la penúltima frase, aparece configurando —según indicación manuscrita suya— la continuación de la nota 54 de la Primera Parte de este libro [Nota del Editor].



FILOSOFIA Y ETICA

"[...] la ciencia o razón física[...], cuando se la considera circunscrita a su genuino territorio, la naturaleza[...] ha trascendido todas las esperanzas y, por primera vez en la historia, las potencias de realización, de logro, han ido más lejos que las de la mera fantasía. La ciencia ha conseguido cosas que la irresponsable imaginación no había siquiera soñado. El hecho es tan incuestionable, que no se comprende, al pronto, cómo el hombre no está arrodillado ante la ciencia como ante una entidad mágica. Pero el caso es que no lo está, sino, más bien al contrario, comienza a volverle la espalda".

(Órtega, *Historia como sistema*)

"A veces parecería como si la humanidad moderna se precipitase hacia esta meta: *que el hombre se produzca a sí mismo técnicamente*; si esto se logra, entonces el hombre haría saltar por los aires a sí mismo, esto es, a *su ser como subjetividad*" (Heidegger, *Qué es y cómo se determina la PHYSIS*).

La situación actual del hombre sobre la Tierra: su progresivo alejamiento de toda instancia superior, desde donde organizar su existencia; la división y reclutamiento de los hombres en bandos y banderías, cada cual tratando de avasallar al prójimo, sin reparar en los medios para llevarlo a cabo; la Voluntad de poderío de las llamadas "Grandes Potencias", que disponen de instrumentos destructivos jamás soñados, con el peligro de una total desaparición del hombre o, por lo menos, de su taciturno reingreso en la escala zoológica; el auge y extensión del nihilismo, que convierte en desierto lo que toca; la amenaza cotidiana de una conflagración mundial con el agregado que no habría vencedores ni vencidos o, lo que es igual, que no quedaría títere con cabeza; la subsiguiente cerrazón del futuro que tal situación acarrea, nos han llevado a las consideraciones siguientes:

Mientras no se descubra vida y sus formas en otros planetas o galaxias, podríamos afirmar que el hombre pertenece al grupo de los seres vivos que habitan la Tierra; por lo pronto hay que decir que es una especie terrícola más, entre otras. Viéndonos en comparación con los restantes seres vivos, llamados superiores, un rasgo distintivo se nos resalta: en la medida y modo que haga al caso, es evidente que, a diferencia de los demás animales, el hombre *posee, tiene* su vida; *le va* su vivir, siente, comprende y dice su vivir.

Sin necesidad de entrar en marcaciones de etapas históricas y de sus caracteres constitutivos (modos de pensamiento, etc.), es también una realidad que retenemos nuestro pasado —el individual y el histórico.

Por otro lado, de por vida está el hombre sujeto, "encadenado", a tener que hacer su vida en la Tierra, Universo, Mundo o circunstancia, en lo que coincide con los demás animales. Pero entre estos y la llamada "Naturaleza" se da cierta consonancia o armonía (o, aunque no se dé, no se percatan de ello); es decir, los

animales son “naturales”. En cambio, el hombre, en cierta medida, es antinatural; el ‘mundo natural’ no le va, no es el suyo, a él debido, en él muere y desaparece. Lo propiamente humano *no es natural*, es decir, *es humano*, propio del hombre; el hombre imagina su ser, produce en su fantasía (la facultad humana por excelencia) proyectos imaginarios de humanidad, de modos de ser hombre. Con tales proyectos se enfrenta con la Realidad y va experimentando cómo le va con ellos.

Es también un hecho: desde sus comienzos mismos sobre la Tierra, el hombre ha ido dejando huellas de su paso por ella: desde las puntas de flecha y pinturas paleolíticas hasta las ultramodernas ciencias, biofísica, ingeniería molecular, empeñadas en controlar y producir (fabricar) vida en laboratorio. Es decir: el hombre está empeñado en transformar el mundo o naturaleza que encuentra al vivir, mundo donde el hombre no es posible como él quiere ser, en otro mundo —artificial y humano— donde el hombre sea posible.

Es decir, que el hombre inserto en la naturaleza, ya que las llamadas “cosas” que le enfrentan, afectan y amenazan, por sí mismas y sin que nadie se lo pida, no nos dicen (“las mudas cosas de nuestro alrededor”) ni manifiestan lo que son y cómo lo son; en el mejor de los casos deberían patentizarnos cómo tendríamos que tomarlas para que su ser no nos fuese adverso. Dado ese modo de ser de las llamadas ‘cosas’, digo, tenemos nosotros los hombres, por nuestra cuenta y riesgo, que interpretarlas, que *ir interpretándolas*, esto es, imaginando hipótesis e ir con éstas a ver cómo se comporta la realidad; es decir, si con tal o cual hipótesis logramos lo que pretendíamos: curar una determinada enfermedad o predecir los terremotos. Está, pues, el hombre forzado a interpretar la realidad, a imaginar cómo son las cosas.

Ahora bien, una de estas interpretaciones es lo que se viene llamando, con un nombre "ridículo y amanerado", filosofía.

Así pues, vista la filosofía en su totalidad, desde sus comienzos hacia el año 480 a. de C. hasta la fecha de hoy, podría decirse de ella que es una magna interpretación de 'eso' que entre otros nombres se llama 'Realidad'. Los rasgos dominantes de la interpretación filosófica serían: a) No deja fuera de su alcance y consideración cosa alguna; abarca a todas las cosas que hay, habidas y por haber; b) Se hace pensando, o con un modo de pensamiento perceptivo-conceptual-intuitivo-analítico-sintético; c) Pretende: No tener supuestos, no dejar bajo ella nada que no haya sido visto y analizado; es decir, pretende ser la interpretación última o primera, radical y definitiva; d) Va regida en su invención y construcción por el afán de verdad, por el afán de captar y decir de la manera más rigurosa y comprensible lo que *últimamente* son las cosas (*y el hombre entre ellas*), el pensamiento, los dioses, la ciencia, el lenguaje, la sociedad, el arte, etc., todo lo que hay.

Ahora bien, si consideramos a la filosofía por dentro, en lo que efectivamente ha venido siendo en estos últimos veintisiete siglos que lleva ejecutándose, se hace patente la diversidad de filosofías *mente factas* por los filósofos que en el mundo han sido; por tanto, la multiplicidad de interpretaciones, opiniones, teorías, acerca de la consistencia última de la realidad.

Es una situación divertida por lo escandalosa. Y podríamos hacer una lista de las palabras decisivas con que los filósofos han bautizado la 'Realidad', empezando por esta última: Realidad, *eínai*, *noein*, *légein*, *autós*, *Alétheia* ('traducción': ser, pensar, decir, mismo, Verdad): Parménides; *Lógos*, *pólemos*, *púr*, *aeídsoun*, *fysis* (Razón, lucha, fuego, siempre-vivo, naturaleza): Heráclito; *eídos*, *Idéa* (aspecto, Idea): Platón; *ousía*,

enteléjeia, enérgeia (esencia, entelequia, estar-en-obra): Aristóteles; dando un salto de varios siglos, podríamos continuar con Descartes: cosa extensa, cosa pensante, razón, buen sentido; Leibniz: mónada; Kant: subjetividad trascendental; Hegel: Espíritu Absoluto, Idea; Nietzsche: Voluntad de Poderío, Eterno retorno de lo igual; Heidegger: existencia, Ser, acontecimiento-apropiador; Ortega: vida personal como realidad radical, razón vital e histórica; Zubiri: real de suyo, inteligencia sentiente.

Se dan, pues, a lo largo de la historia de la filosofía las más diversas y encontradas opiniones. Por tanto, ¿cuál es la consistencia o índole última y definitiva del Universo?

Para responder a tan extremada y desafortunada cuestión, no podemos recurrir a respuestas históricas anteriores al modo de pensamiento filosófico; por ejemplo, alguien que nos respondiera: el demiurgo es el organizador de las cosas del mundo. Tampoco podemos echar mano de la ciencia, cuyas respuestas son siempre particulares, atinentes al campo de trabajo respectivo.

Así, para responder a la magna cuestión, no podemos salirnos, por ahora, de la filosofía; mientras no haya la "ultrafilosofía" que pedía Ortega, la nueva manera de enfrentarse el hombre con el Universo, estamos encerrados en la jaula filosófica.

Pero, como hemos visto, a la pregunta se han dado dentro del ámbito filosófico las más antagónicas y excluyentes respuestas. ¿Cuál de ellas es la verdadera? ¿Todas? ¿Una determinada? ¿Ninguna?

Es la filosofía un menester, quehacer o asunto de conocimiento que el hombre tiene con las cosas. Y ya que éstas, entre las que el hombre tiene que hacer su vida de por vida, no muestran espontáneamente su ser, tiene que esforzarse el hombre en descubrirlo o imaginárselo. En suma, porque lo necesita para vivir con y entre ellas, tiene el hombre que *interpretar* la con-

sistencia del Universo o Mundo. Y, así, a lo largo de toda su historia, han marchado juntos en la filosofía *pensamiento y realidad*, como buenos hermanos que mutuamente se necesitan para ser.

Respecto a la diversidad de interpretaciones, cabrían tres posturas: Las cosas depositan su ser o consistencia en la mente humana; las cosas hacen que el hombre las comprenda, y, a partir de ahí, que organice su conducta. En esta interpretación, la mente humana sería como un pizarrón, o un puro e impasible espejo, en el que las cosas irían inscribiendo su supuesto ser.

No serían fáciles de explicar en esta postura, las múltiples interpretaciones que se han ido sucediendo a lo largo de la ya lata historia de la filosofía. A no ser que se suponga y admita que el propio ser de las cosas ha ido variando en consistencia y ser, lo que no es sostenible; más bien, quien sí ha ido mudando es el hombre: desde la hembra paleolítica a la Marquesa de Pompadour; desde un indígena brasileño que no sabe contar más allá de cinco, hasta Einstein o H. Poincaré; desde un mago de la tribu Kadubeo hasta Chaplin. No sólo ha variado el hombre con los tiempos, sino que se podría afirmar que su sustancia es la variación, mudar, cambio, y no se ve qué límites puedan ponerse a las posibilidades históricas de ser hombre.

Giremos ciento ochenta grados esa interpretación: las cosas por sí mismas no tienen figura ni rostro y es el hombre quien las va poniendo en ser, quien les va dando consistencia y configuración.

Pero, frente a esta interpretación, son evidentes las afirmaciones que sostienen que el hombre no se ha dado la vida a sí mismo, que existir es encontrarse ya existiendo. Y con la vida nos están dadas sus estructuras, aunque éstas sean abiertas y en despliegue.

Nos queda una tercera posibilidad de interpretación, *juste milieu*: el hombre y las cosas en mutua reciprocidad e interrelación se van haciendo sus respectivos seres.

Si recogemos alguna idea de lo anteriormente expuesto, nos encontramos con que: 1) No nos podemos salir de la llamada filosofía en el intento de dar o encontrar una respuesta a la pregunta acerca del ser o consistencia última y definitiva del Universo. 2) Lo que encontramos, nosotros buscadores, necesitados de saber a qué atenernos, dentro de esa larga historia filosófica, es una multiplicidad de interpretaciones contrapuestas y, muchas veces, excluyentes entre sí; de tal manera que, si una es verdadera, no pueden serlo las demás.

¿Qué pasa, entonces, con la famosa *verdad*, suprema necesidad e ilusión del hombre? ¿Qué pasa si para vivir con sentido, saber lo que necesitamos hacer y evitar, organizar nuestra conducta entre las cosas; si, digo, para que nuestra vida sea como “una flecha dirigida a su blanco”, necesitamos ese plan de ateniimiento al contorno o mundo *y en vez de ello nos encontramos con un avispero de interpretaciones, de dichos y dicharachos filosóficos?*

Quizás que la filosofía deba girar su norte y no poner la mira sobre todo en la Verdad, sino en el Bien. Es decir, en la juntura entre Verdad y Bien, raíces del filosofar, el pensador debe fijarse en qué es lo mejor para el hombre; y si lo que el pensador está viendo en el hombre, mundo y cosas es negatividad, angustia y muerte, debe callarse, dejar tácitas sus visiones; no vale, como dice Ortega, que nos encojan el corazón soltando todas las “palabras de presa” del diccionario. El filósofo debe hacer, decir el Bien.

Y como si se propone un Bien para siempre —definitivo y para toda la Humanidad— volveríamos a caer en las mismas dificultades del afán universalista de la verdad, se impone el deber de descender a *lo concreto*: dada una cierta situación concreta de un determinado individuo, pueblo o nación, ver qué es lo bueno para ellos. Frente a esto puede argüirse que

las apetencias de las gentes de un pueblo en un determinado momento histórico son muy diversas y, frecuentemente, en pugna entre ellas; cierto, pero que sea difícil averiguar y proponer cuál sea el bien para una comunidad de personas, no quiere decir que no debamos y podamos encontrarlo y proponerlo. Así, podríamos proponer como bien para los hombres: que cada cual encuentre su propio *ritmo* en trama con los prójimos y con la 'Naturaleza'.

INDICE

<i>Nota preliminar</i> , de Jorge Acevedo	5
---	---

PRIMERA PARTE

APUNTES ACERCA DEL PENSAR DE HEIDEGGER

CAPITULO I. INTRODUCCION

§ 1. La polémica en torno al ser	11
§ 2. Otros aspectos de la polémica	17

CAPITULO II. EL OLVIDO DEL SER Y SU 'SUPERACION'

§ 1. Algunos caracteres del pensar heideggeriano . .	23
§ 2. Entes, ser y olvido del ser	40
§ 3. Estaciones en el camino de 'superación' del olvido del Ser	51
§ 4. La superación del olvido del ser en <i>Ser y Tiempo</i>	54
§ 5. Vínculo entre esencia y existencia	67
<i>Notas</i>	79