

**FILÓSOFOS ALEMANES EN LA CIRCUNSTANCIA  
DE ORTEGA: REFERENCIAS EN BUSCA  
DE UN ESPACIO PROPIO**

**GERMAN PHILOSOPHERS IN THE ORTEGA'S  
CIRCUMSTANCE: REFERENCES IN SEARCH  
OF HIS OWN SPACE**

Enrique FERRARI NIETO  
*Universidad de Valladolid*

RESUMEN: Después de tantos años sin un término medio, como absolutamente original o como traductor sin más de la filosofía alemana contemporánea, el primer paso para replantearnos el estudio crítico del pensamiento de Ortega fue delimitar el espacio concreto que ocupa su filosofía, a partir de sus vínculos con cada filósofo de su tiempo. Mi propuesta, más allá de la bibliografía sobre la cuestión, es el análisis directo de las referencias de cada uno de ellos desde el propio Ortega, de lo que él escribió sobre ellos, desde su magisterio, que, en un segundo plano, revela la relación que quiso dar a conocer al lector español entre su filosofía y la de los filósofos alemanes.

PALABRAS CLAVE: Nietzsche, neokantismo, fenomenología.

ABSTRACT: The first step to reconsider a critic study about Ortega's thinking was to delimit what space his philosophy covers. Which are his links with each philosopher. My proposal is the direct analysis of the references that Ortega wrote about each philosopher. From his teaching, that reveals the relationship Ortega wanted to show the Spanish reader between his philosophy and theirs.

KEYWORDS: Nietzsche, Neokantism, Phenomenology.

## 1. El primer poso

Nietzsche es un poso elemental, con sus *chispazos gloriosos*.<sup>1</sup> Ortega lo leyó, muy joven, con fervor: «este genial dicharachero tiene la unción que todos los sofistas para halagar y engrair al lector» (I, 441)<sup>2</sup>. Y se muestra agradecido («Nietzsche nos fue necesario»). Pero también se aleja pronto de él. De la *zona tórrida* de Nietzsche ha llegado, dice, a otras *de más suave y fecundo clima* (I, 91). No le gustan sus *patéticos ademanes*. Lo considera el *último romántico* y, por tanto, poco veraz: hacía malabares con las ideas, al margen de la realidad. Escribe en *La idea de principio en Leibniz*, de 1947: «Ni por un momento creyó que pensar era cosa tan simple, tan sin prosopopeya como abrir los ojos y ver» (VIII, 307-308n.). Pero lo cita mucho. El filósofo alemán, con muchas de sus intuiciones, late con fuerza bajo la propuesta de una nueva moral —acorde a una nueva definición del hombre (I, 92)— en la que la vida sea protagonista; una norma de validez universal en que se supere el intelectualismo —entendido como un todo de la existencia, que lleva a la depresión del pulso vital (II, 91)— en pro de la vida. Nietzsche, como Goethe, tiene una intuición genial, que será luego un elemento común de la sensibilidad de comienzos del XX: descubre los valores inmanentes a la vida (III, 192); exige una trasvaloración de todos los valores. Vivir es más vivir, es lujo de vida. Es «voluntad de poderío» (I, 94). La postura de Nietzsche no es una ruptura total con la moral. Pero advierte que algunas actitudes morales nacen del rencor, de una moral que quiere simplificar la vida (I, 314). Es uno de sus grandes descubrimientos, reconoce Ortega: el «resentiment» del alma rencorosa como mecanismo en la conciencia pública degenerada: «Cuando un hombre se siente a sí mismo inferior por carecer de ciertas calidades —inteligencia o valor o elegancia— procura indirectamente afirmarse ante su propia vista negando la excelencia de esas cualidades» (II, 138). Lo vincula con las masas (II, 746). Distingue —y Ortega le concede el hallazgo en *El tema de nuestro tiempo* (III, 190)— entre vida ascendente y vida descendente, que es la vida lograda y la vida malograda. Dicotomía que en el campo ético equivale a la moral

<sup>1</sup> En «El sobrehombre» Ortega recuerda sus 18 años, y su fascinación entonces por Nietzsche: «Una atmósfera caliginosa y como un sol africano [...] nos tostó las paredes de la morada interior». El recuerdo que conserva es el de «un calor insoportable e injustificado»; pero positivo: «Nietzsche nos fue necesario», dice, «Nietzsche nos hizo orgullosos» (I, 91). Cf. Gonzalo Sobrano, *Nietzsche en España*. Gredos. Madrid. 1967, 528-529.

<sup>2</sup> Las referencias entre paréntesis hacen alusión al tomo, con números romanos, y a la página, con arábigos, de la edición de las *Obras completas* de Alianza Editorial. Madrid. 1983.

de los señores y la moral de los esclavos, que el madrileño rechaza como fórmula, pero que responde —escribe— a una realidad innegable: la distinción entre el magnánimo y el pusilánime (III, 609). Porque él está junto a Nietzsche en la afirmación de una vida ascendente, lujosa. Pero frente a su grito *Vivid en peligro*, propone un *Vivid alerta*, más acorde con una época que ha dejado atrás ademanes del siglo XIX: «Nietzsche, a pesar de su genialidad, ignoraba que la sustancia misma de nuestra vida es peligro y que, por tanto, resulta un poco afectado y superfetatorio proponernos como algo nuevo, añadido y original que lo busquemos y lo coleccionemos» (V, 307).

## 2. Los neokantianos

Cohen fue el fundador de la escuela neokantiana de Marburgo, que tomó la conciencia como elemento central en su epistemología: la búsqueda de un conocimiento puro basado en principios físico-matemáticos. Ortega lo tiene presente a menudo como máximo representante del neokantismo, pero también como maestro. Es su gran influencia en filosofía en esos años, en su tiempo en Marburgo<sup>3</sup>. En la distancia, lo reconoce como uno de los más grandes filósofos de su tiempo (X, 117), una *mente poderosísima* con la que la filosofía alemana y el mundo tienen una gran deuda (VIII, 27-28). En su «Prólogo para alemanes», en 1934, escribe: «Hombre apasionado Cohen, la filosofía se había concentrado en él como la energía eléctrica en un condensador y la faena gris de una lección había quedado convertida en solo rayos y centellas. Era un formidable escritor, como era un formidable orador. [...] Su frase era, para ser alemana, anormalmente breve, puro nervio y músculo operante, súbito puñetazo de boxeador. Yo sentía cada una de ellas como un golpe en la nuca» (VIII, 34). Pero como neokantiano, rendido a Kant (VIII, 29-30), le llega también críticas: su *kabalismo*, su interpretación forzada o arbitraria (IV, 51); o su reducción de la fórmula kantiana del conocimiento a «el ser es pensar» (IV, 54); o su exclusión del sentir como acto cognitivo cuando afirma que la materia del conocimiento no es la materia bruta de las sensaciones (XII, 493); o su devoción a la cultura —«No había más Dios que la cultura, y Hermann Cohen, su profeta» (IX, 560)—. Cohen, *gobernador* de Marburgo, hizo un genial esfuerzo por recuperar a Kant tras el positivismo (IV, 51),

---

<sup>3</sup> Cf. Pedro Cerezo Galán. *La voluntad de aventura*. Ariel. Barcelona. 1984, p. 17.

pero encerrado en su *ciudadela*, sin libertad ante Kant, fue ciego a autores como Bergson o Brentano, de quien sólo fue capaz de decir que fue una mente aguda (III, 433).

Natorp fue también profesor en la Universidad de Marburgo y uno de los máximos exponentes del neokantismo, al que Ortega leyó antes de ir a la ciudad alemana (en «Moralejas» de 1906 se refiere a su *Pedagogía social*). Es, en su descripción afectuosa de «Prólogo para alemanes»: «un hombre buenísimo, sencillo, tierno, con un alma de tórtola y una melena de Robinson Crusoe» (VIII, 35). Hay, de todos modos, pocas referencias a él: uno de sus maestros en Marburgo, defensor de la psicología puramente descriptiva (I, 246), del idealismo crítico que hace del juicio la clave de todo conocimiento (XII, 403). Un gran pensador (XII, 358). Pero Ortega no comparte —una vez lejos de Marburgo— esa reducción de lo físico a lo psíquico, la exclusión de las sensaciones en el conocimiento (XII, 493) que Natorp lleva al extremo: la posición, en definitiva, de su idealismo y del de todos los neokantianos: «el ser es pensar» a partir de la fórmula de Kant: «Las condiciones de la posibilidad de la experiencia son las mismas que las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia» (IV, 54)<sup>4</sup>.

### 3. La fenomenología

Brentano fue muy crítico con los idealismos de Kant, Hegel y Fichte; y un pilar en la superación de estos en Ortega. Su gran aportación son sus investigaciones sobre psicología y ética a partir de la distinción entre fenómenos psíquicos y fenómenos físicos. Ortega (que culpa a la escuela de Marburgo por no haberlo conocido antes) escribe en 1926, sin firmar, una nota a *Psicología desde el punto de vista empírico* de Brentano (VI, 337-338) que ordena otros apuntes dispersos sobre el filósofo alemán. Brentano es el origen de la reforma filosófica

---

<sup>4</sup> Cerezo Galán propone, más que una superación del neokantismo por la fenomenología, una, escribe, «neutralización recíproca de ambos idealismos en una coyuntura en la que cada uno [en el neokantismo fue Natorp quien precavio a Ortega frente a un modo trascendentalista de filosofar] imponía la negación de un supuesto de la otra parte. [...] Sólo cuando Ortega descubrió el idealismo de ambas posiciones —la neokantiana y la fenomenológica— se vio forzado a buscar una versión propia a aquella radical voluntad de realismo —de realismo sin calificativos—, que se le impuso desde el comienzo como el imperativo ético de su propia vida intelectual». Cf. Pedro Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, op. cit., 202-217.

que el madrileño defiende que se impone en su tiempo (III, 432-433). Un gran desconocido, con sólo un libro escrito: el primer tomo de su *Psicología* y breves folletos. No tiene en rigor una filosofía —escribe en su «Prólogo para alemanes»— pero sí tuvo unas cuantas *visiones* muy fecundas (VIII, 30-31) que, con sus discípulos (Husserl, Meinong, Marty...), han triunfado en los primeros años del siglo XX (VI, 320n.). Lo más riguroso y científico de la filosofía contemporánea procede de Brentano. En «A *Psicología* de Francisco Brentano», lo considera la figura más heteróclita de la filosofía contemporánea, con un estilo cuya sobriedad, vigor y eficiencia recuerda a las mentes antiguas, al estilo filosófico de Aristóteles, que le sirvió, dice Ortega, en sus posteriores innovaciones (VI, 337). Escribe: «Para Brentano, la filosofía no era un menester literario. No le urgía escribir páginas y páginas, sino esculpir definiciones y argumentos. Convencido de que pesaba sobre él la sublime misión de restaurar la verdadera filosofía, echada a perder por Kant y sus descendientes, vivió concentrado sobre las cuestiones esenciales de la metafísica, la ética y la psicología» (VI, 338).

De Husserl escribe Ortega que es «la figura filosófica de más extenso influjo en lo que va de siglo» (V, 521). Funda, con sus 40.000 papeles escritos, la fenomenología como reacción al ambiente psicologista positivista de finales del XIX. Como escribe Bernhard Waldenfels, combate el positivismo con un auténtico positivismo<sup>5</sup>. Su rechazo hacia todo psicologismo lo lleva a indagar las leyes esenciales que hacen posible que el contenido de un concepto lógico pueda ser actualizado como contenido psicológico conservando su autonomía *a priori*: la conciencia, que es intencional, es la condición de posibilidad de cualquier conocimiento. La fenomenología evolucionó desde su planteamiento radicalmente descriptivo de los procesos del conocimiento hacia el idealismo trascendental: movimiento que continuaron muchas de las manifestaciones filosóficas más destacadas del siglo XX; también Ortega y Gasset. Husserl marca un punto de inflexión con su fenomenología. Es —dice Ortega— el más grande filósofo actual. Su *gigantesca* innovación, tan fecunda, ha cargado al mundo de sentido (IV, 509). Husserl es el último gran racionalista (V, 521); quien ha dotado al idealismo de rigor y pulcritud, con una obra exacta y cuidadosa (VIII, 47). Él lo valora mucho. Mi maestro —lo llama—. Trata someramente en distintas obras —unas pocas líneas en cada caso— ideas de Husserl como la profundidad (VI,

<sup>5</sup> Bernhard Waldenfels. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Piados. Barcelona. 1997, p. 145.

295), el otro (VII, 160-161), la abstracción (VIII, 164-165n.) o el principio de intuición (XII, 498-499). Pero, ya menos receptivo al idealismo cuando lo conoce en torno a 1911, rechaza su fe en la razón y su filosofía ajena a la vida: sus vivencias puras que nada tienen que ver con la vida. El hombre hace filosofía —mantiene Ortega— ante ciertas necesidades preteoréticas o ateoréticas; necesidades que determinan la razón. Y Husserl lo sabe: intenta llegar a las «reflexiones radicales», a las raíces del conocimiento, con su fenomenología, pero, al no fundamentar esta, su consideración no se sostiene (V, 546). La fenomenología no es una función de la vida. Es una actividad independiente: conocer por conocer (V, 545)<sup>6</sup>.

El origen de su razón vital radica en el error que cree encontrar en Husserl, en su concepto de conciencia pura: un yo que se da cuenta de todo lo demás, pero que no lo vive<sup>7</sup>. Un *puro ojo, puro e impasible espejo, contemplación y nada más*. Lo señala en «Prólogo para alemanes»: la conciencia pura, una versión nueva del rey Midas, desrealiza la realidad y la convierte en puro objeto, en puro aspecto. La conciencia pura espectraliza el mundo y lo transforma en mero *sentido* (VIII, 48). En una larga nota a pie de página en *La idea de principio en Leibniz*, en 1947, expone sus objeciones a la fenomenología husserliana, en torno a la ejecutividad de la conciencia. Escribe: «La conciencia en su fenomenalidad es ponente (*setzend*), cosa que Husserl reconoce y llama la ‘actitud natural de la conciencia’. La fenomenología consiste en describir ese fenómeno de la conciencia natural desde una conciencia reflexiva que contempla aquella sin ‘tomarla en serio’, sin acompañarla en sus *posiciones* (*Setzungen*), suspendiendo su ejecutividad (*epokhê*). A esto opongo dos cosas: 1.º, que suspender lo que yo llamaba el carácter ejecutivo (*vollziehender Charakter*) de la conciencia, su *potencialidad*, es extirparle lo más constitutivo de ella, y por tanto, *de toda conciencia*; 2.º, que suspendemos la ejecutividad de una conciencia desde otra, la reflexiva, lo que Husserl llama ‘reducción fenomenológica’, sin que esta tenga título superior ninguno para invalidar la conciencia reflexiva que sea ejecutada y que ponga con carácter de *ser absoluto* la conciencia primaria, llamando a esta *Erlebnis* o vivencia. Esto muestra precisamente cómo *toda* conciencia tiene validez ejecutiva y no tiene sentido en cuanto que son conciencia invalidar una con otra» (VIII, 274n.). Orte-

<sup>6</sup> Cf. Javier San Martín. *Fenomenología y cultura en Ortega*. Tecnos. Madrid. 1998, pp. 72-73.

<sup>7</sup> Cf. Javier San Martín. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Anthropos. Barcelona. 1987, p. 28.

ga se enfrenta al idealismo, a partir del fenómeno «conciencia de...»: la coexistencia del yo y de la cosa que se da en la percepción no responde a ninguna idealidad, a ninguna intencionalidad, sino a la realidad misma (VIII, 274-275n.).

#### 4. La incisión existencial

De Dilthey asegura Ortega que es «el hombre que ha pensado más sobre la vida» (V, 191). Fue un gran historiador de la filosofía, pero sólo después de su muerte se reconoció la influencia de su trabajo, expuesto en la *Introducción a las ciencias del espíritu* de 1883: la fundamentación gnoseológica de las ciencias humanas, que parte de su creencia en la importancia de la historia para el estudio de la filosofía; la realidad humana —a diferencia de otras realidades— se caracteriza por ser histórica. Ortega conoce tarde la filosofía de Dilthey. Pudo haberla estudiado en Berlín, en 1905, pero entonces estaba más interesado por el idealismo alemán<sup>8</sup>; la conoció —incluso le recomendó a Unamuno un artículo suyo pero no le dio importancia hasta mucho más tarde—. No se refiere a él hasta 1930 (inicio de muchas alusiones que son coincidencias y diferencias entre ambas filosofías). Y lo lamenta, porque —dice— le habría ahorrado vacilaciones: «Afirmo que este desconocimiento me ha hecho perder aproximadamente diez años de mi vida. Por lo pronto, diez años en el desarrollo intelectual de ella» (VI, 170). Entonces lo toma como el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX (VI, 165); el más profundo y veraz (IX, 613): uno de los precursores en esa idea de la vida en que se instala su pensamiento (VI, 166).

Pero no lo reconoce como una influencia directa, ni en él ni en otros que han tomado el mismo camino (VI, 168); su trabajo le ha servido de poco, por su deficiente exposición pública. Lo de Dilthey fue una intuición que no supo desarrollar, que no *dominó*. Ortega insiste en su incapacidad para fundamentar su idea de la vida. No expresó nunca de manera adecuada y pública su pensamiento (VI, 173). Encerrado en su época (pertenece a la generación nacida en torno a 1830) no llega a la plenitud de sí mismo: «Radicalmente opuesto a su tiempo en lo nuclear de su idea, es de una debilidad y sugestionabilidad extremas en todo lo demás. Ello causó la asfixia del germen ideal» (VII, 62). La razón vital se halla

---

<sup>8</sup> Cf. Javier Zamora Bonilla. *Ortega y Gasset*. Plaza & Janés. Barcelona. 2002, p. 52.

en un nivel superior. Ortega entrevé, en la razón histórica de Dilthey, ideas maduras en su razón vital, como el tema de las generaciones o de la vivencia, con que traduce del alemán el término *Erlebnis*. Escribe en su prólogo a la *Introducción a las ciencias del espíritu* del autor alemán: «Mis problemas y posiciones no solo no coinciden e incluyen como precedentes las de Dilthey, sino que parten ya, desde su primer paso, de una estación más allá de Dilthey con la trayectoria de la Idea de la vida» (VI, 175).

A Misch, que fue profesor en Marburgo y Gotinga, lo nombra una sola vez, pero su lectura de Dilthey pasa por los escritos de Misch<sup>9</sup>. Discípulo y yerno de Dilthey, es quien ha escrito —en opinión de Ortega— los dos únicos trabajos apreciables sobre este. En ambos excusa el insuficiente desarrollo del pensamiento de su maestro: Dilthey —explica— nunca llegó a dominar su propia intuición (VI, 173).

Simmel, con su metafísica, se adhiere al vitalismo: la vida —afirma— consiste en una evolución permanente. Y, en esta, el conocimiento no se adquiere a partir de estructuras psicológicas, sino por su utilidad para la existencia. En *El tema de nuestro tiempo* lo considera uno de los grandes precursores en el análisis del problema del fenómeno vital humano<sup>10</sup>. Es quien lo ha visto con mayor claridad: la vida del hombre tiene una dimensión trascendente que está más allá de ella, que sale de sí misma y participa de algo que no es ella. Esa dimensión es el pensamiento, la voluntad, el sentimiento estético, la emoción religiosa (III, 166). La vida —dice Simmel tras los pasos de Nietzsche—<sup>11</sup> consiste en anhelar más vida (IV, 477). Ortega tiene otras notas más generales sobre Simmel, sobre su modo de hacer filosofía. En *Goethe desde dentro* emplea, para describirlo, una

---

<sup>9</sup> La lectura de Ortega de Dilthey pasa por los escritos de Misch, profesor en Marburgo y Gotinga. Discípulo y yerno de Dilthey, es quien ha escrito —en opinión de Ortega— los dos únicos trabajos apreciables sobre este. En ambos excusa el insuficiente desarrollo del pensamiento de su maestro: Dilthey —explica— nunca llegó a dominar su propia intuición (VI, 173). Cf. Nelson Orringer, «La crítica de Ortega a Husserl y Heidegger: la influencia de Georg Misch», R.E.O. 3, Madrid. 2001. pp. 147-166.

<sup>10</sup> Cf. Nelson Orringer. *Ortega y sus fuentes germánicas*. Gredos. Madrid. 1979, pp. 30-32.

<sup>11</sup> Escribe Anastasio Ovejero Bernal: «Si Nietzsche está siempre presente en Ortega ello se debe, en primer lugar, a la fuerte impronta que el filósofo alemán dejó en el joven Ortega, pero también a la fuerte carga nietzscheana que había en Simmel». En *Ortega y la posmodernidad*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2000, p. 40.

imagen: es una ardilla filosófica: los problemas que Simmel se plantea son sólo una plataforma para ejecutar sus ejercicios de análisis (IV, 398). Ortega lo considera el autor más sutil en la Europa de 1910. Fue maestro suyo a comienzos de siglo (VI, 235). Es un espíritu agudo; pero su agudeza es peculiar: «más sutil que profunda, más ingeniosa que genial» (I, 92). Sus libros son siempre insuficientes (IV, 398).

### 5. *Sorge* y circunstancia

Heidegger adopta el análisis estructural de la conciencia pura de su maestro Husserl y la descripción metódica de las significaciones conceptuales de los fenómenos singulares de la fenomenología. Con estos instrumentos, dirige su trabajo a la existencia humana, como temporal e histórica, con su libro capital: *Ser y tiempo*, de 1927, que inquieta a Ortega, porque encuentra en él muchas de las ideas que ha estado gestando esos años, que ha publicado en artículos, pero sin el rigor con que lo hace el alemán; y que le sirve como estímulo para futuras obras, para completar y estructurar su razón vital, más vital que la de Heidegger<sup>12</sup>. El análisis radical de la existencia debe plantear, según Heidegger, el problema del ser: una nueva ontología cuyos principales elementos son *Dasein* (el «ser-ahí») y *Sorge* («cuidado»), la situación fundamental del *Dasein*. Las referencias de Ortega a Heidegger vienen marcadas por un planteamiento filosófico común en el que remarca los errores y diferencias y las anticipaciones que exige que le sean reconocidas<sup>13</sup>. En una larga nota a pie de página en «Pidiendo un Goethe desde dentro», en 1932, se desahoga: Heidegger y él conciben de modo similar la vida, pero su deuda con el filósofo alemán es muy escasa<sup>14</sup>: apenas uno o dos conceptos importantes. Se queja de que, distraídos con las imágenes, sus lectores hayan resbalado sobre sus pensamientos. Y señala algunas de sus anticipaciones no reconocidas, quizás —escribe— porque ha ocultado demasiado sus radicales hallazgos: la idea de la vida como preocupación e inseguridad, la liberación del «sustancialismo», el perspectivismo, la vida como enfrente del yo y *su*

<sup>12</sup> Cf. Cerezo Galán, Pedro. op. cit., p. 135 y Zamora Bonilla, Javier. op. cit., p. 271.

<sup>13</sup> Cf. Antonio Regalado. *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Alianza Editorial. Madrid. 1990.

<sup>14</sup> Cf. Philip W. Silver. *Fenomenología y razón vital. Génesis de Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset*. Alianza Editorial. Madrid. 1978, pp. 24-26.

circunstancia, la estructura de la vida como futurición o la interpretación de la verdad como *alétheia* (IV, 403-404n.). El de Heidegger es sólo uno, el último, de los cuatro grandes ensayos con que se funda la filosofía en la nueva idea de la vida. El primero fue el de Dilthey, que apenas tuvo repercusión. Los otros dos intentos son el del propio Ortega y el de Jaspers (XII, 192). Ortega y Gasset reclama la prioridad en la concepción de la existencia como un encontrarse con el mundo, pero reconoce que quien ha llegado más adentro ha sido Heidegger (VII, 416). La vida es tiempo limitado, irreparable (V, 37). Lo dijo primero Dilthey y luego lo ha repetido el autor de *Ser y tiempo*, pero con un dramatismo de índole romántica y, por tanto, arbitraria, que rechaza el filósofo español (VIII, 277): junto a la Nada y la angustia heideggerianas hay también una infinita alegría deportiva (VIII, 219). Junto a la vida como angustia cabe también la vida como empresa (XII, 219). La *cura* de Heidegger es, en Ortega, preocupación. La vida es «cuidado» —*Sorge*—, ocuparse por anticipado; es pre-ocuparse: «vivir consiste en estar decidiendo lo que vamos a ser» (VII, 436).

Admira su genialidad; lo considera uno de los más grandes pensadores, con un buen estilo filosófico, que consiste en etimologizar y *dejar embarazadas* a las palabras; siempre profundo, aunque a veces incapaz de ser claro (IX, 631-637). Pero no puede aceptar su posición en cuestiones que no les son comunes. Ortega no comparte que —como señala Heidegger— la filosofía nazca de la extrañeza que le produce el mundo al hombre; y, por tanto, tampoco admite que el hombre sea filosofía y que siempre se haya preguntado por el ser (VIII, 275). Escribe en *La idea de principio en Leibniz*, de 1947: «No es cierto, como pretende Heidegger, quien, a cambio de felices visiones, ha vuelto a engendrar una general confusión, que en el hombre brote la filosofía cuando se *extraña* del mundo, cuando las cosas en torno que le servían, que eran sus *enses* (*Zeugen*), le fallan. No es cierto porque el hombre está *a nativitate* extrañado del mundo; es en él un extraño, un extranjero —no necesita, pues, de pronto y un ‘buen día’ descubrir que lo es— y, sin embargo, no siempre se ha ocupado en filosofar; más aún, casi nunca lo ha hecho. Este error inicial prolifera en Heidegger y le fuerza a sostener que el hombre *es* filosofía, y ello —otro error más— porque el hombre, ante el fallo del mundo como conjunto de *enses* y *trebejos*, de cosas-que-sirven, descubre que estas le son ajenas y que, por lo mismo, tienen un *Ser* propio, en preguntarse por el cuál consiste el ser hombre. Se trata de una *katákhresis*, como decían los antiguos, de un abuso o exorbitación de los conceptos a que el *furor teutonicus*, el característico desmesuramiento de los pensadores germánicos, nos

tiene habituados. No es cierto que el hombre se haya preguntado siempre por el Ser» (VIII, 271). Ortega insiste en la comprensión del Ser de Heidegger, que no maneja con soltura por no haber planteado el problema con el suficiente radicalismo, en su tesis de que el hombre es pregunta por el Ser. Lo que le reprocha Ortega es que no se replantee el problema del Ser y simplemente clasifique los distintos tipos de ente (VIII, 276): parte de la ontología escolástica, de la distinción de Santo Tomás entre esencia y existencia, que le lleva a afirmar —de manera arbitraria, señala Ortega (VIII, 279)— que en el hombre ambas dimensiones del Ente se dan en una relación peculiar. Heidegger engorda el concepto del Ser. Su afirmación de que el hombre *es* pregunta por el ser sólo cobra sentido si por Ser se entiende todo aquello sobre lo que el hombre se ha preguntado. Infló el concepto (por no preguntarse qué significa el Ser), en lugar de restringirlo, hacer más exacto su sentido (la propuesta de Ortega) (VIII, 272-273). Lo más fértil es la incorporación del *Dasein*, que carga la atención sobre el «modo de existir», dice (VIII, 276).

## Bibliografía

- CEREZO GALÁN, P. (1984). *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel.
- ORRINGER, N. (2001). «La crítica de Ortega a Husserl y Heidegger: la influencia de Georg Misch», *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 3, pp. 147-166.
- ORRINGER, N. (1979). *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983). *Obras completas* (12 volúmenes). Madrid: Alianza Editorial.
- OVEJERO BERNAL, A. (2000). *Ortega y la posmodernidad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- REGALADO, A. (1990). *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.
- SAN MARTÍN, J. (1998). *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid: Tecnos.
- SAN MARTÍN, J. (1987). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Anthropos.
- SILVER, Ph. W. (1978). *Fenomenología y razón vital. Génesis de Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset*. Madrid: Alianza Editorial.
- SOBERANO, G. (1967). *Nietzsche en España*. Madrid: Gredos.

WALDENFELS, B. (1997). *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Piados.

ZAMORA BONILLA, J. (2002). *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés.

Recibido: 4/12/2009

Aceptado: 11/06/2010