

ENSAYO

RAZÓN Y LÓGOS. HEIDEGGER Y ORTEGA

(Rev GPU 2013; 9; 3: 237-243)

Jorge Acevedo¹

El pensamiento de Ortega no queda recluso en lo que Heidegger llama pensar calculador, que él vincula con la *ratio*. Hay ciertos aspectos en común entre lo que Heidegger entiende por *ratio* y lo que Ortega entiende por racionalismo o intelecto puro, así como entre lo que el primero entiende por *lógos* y des-ocultar protector y el segundo por razón viviente. Ni Ortega ni Heidegger son irracionales, sino que, por el contrario, se mueven en un nivel de pensamiento más radical que el de la *ratio* y el del racionalismo. *Alétheia* como des-ocultar, amor y salvación son tres puntos de encuentro entre ambos filósofos.

INTRODUCCIÓN

Tanto Heidegger como Ortega han sido tildados de irracionales. Los acusadores hablan del misticismo poético de Heidegger y del vitalismo o biologicismo de Ortega. Sin embargo, creo que no se han detenido a pensar lo que tanto el uno como el otro entienden por razón y *lógos*. Si lo hubieran hecho –suponiendo que hayan estado o estén en condiciones de hacerlo–, probablemente no habrían emitido sus reproches. Al menos, no en el tono que les han dado.

Comencemos por Heidegger. En él encontramos cierta vinculación entre razón –*ratio*– y pensar calculador o computante, así como entre *lógos*, pensar meditativo y “el otro pensar” (*das andere Denken*). Como ahora conviene hacer un planteamiento simplificado, nos centraremos en la contraposición entre *ratio* y *lógos*.

Esta contraposición se da en el contexto de la traducción de términos clave del pensar griego al latín. *Lógos* se traduce por *ratio*. Así lo establece Heidegger en su *Parménides*, por ejemplo, donde, a propósito de la definición del hombre como *zōon lōgon échon*, señala que “*lógos* se hace *ratio*” (Heidegger (H.) 2005c, p. 89. Véase, también, pp. 65 ss. / GA 54, p. 100. Véase, también, pp. 72 ss.). Sin embargo, hace notar Heidegger, *ratio* no recoge lo que significa *lógos*, con lo cual el significado originario y pleno de éste se pierde. Opino que no hay que sentirse molesto por lo que hace resaltar Heidegger, puesto que, en mi concepto, él no está diciendo que se haya producido una decadencia de lo humano debido a un presunto carácter inferior del latín frente al griego. Con la traducción de que hablamos ocurrió un *cambio* que orientó el pensamiento –y a la humanidad occidental– en *otra dirección*. Esta otra dirección le merece a Heidegger ciertas “reservas” –por

¹ Universidad de Chile.

decirlo de alguna manera— que se encarga de justificar. Pero no un rechazo. Estaría completamente fuera de lugar rechazar un estadio de la historia del ser y de la historia de la verdad. “La latinización del mundo griego por los romanos [...] ocurre como una *transformación de la esencia de la verdad y del ser*” (Heidegger, 2005c, p. 57 / GA 54, p. 62), advierte el filósofo. Lo que hay que hacer con todos los estadios de esas dos historias que se entrelazan —o que son una misma historia— es asumirlos. Esos estadios ni se desprecian ni se refutan. Esas actitudes serían absurdas dentro de la postura de Heidegger.

Ortega se enfrentó a algo parecido —no idéntico— a lo que hemos indicado. “Fichte —nos relata— [...] dice una vez que frente a la lengua alemana, las latinas son lenguas muertas, porque las lenguas romances contienen raíces extrañas a los hombres que las hablan”. Y comenta: “Tal vez tenga Fichte un poco de razón, aunque no ve que ese defecto de las lenguas romances, al hacer de ellas lenguas, en cierto modo, ‘aprendidas’, le proporciona determinadas virtudes y gracias que faltan a la alemana” (Ortega, 2006c, p. 809. Lo que va entre guiones es nuestro). Sería inoportuno tratar de determinar ahora cuáles serían esas virtudes y gracias. Lo que me importa destacar en este instante es que, lejos de rasgar vestiduras sintiéndose injustamente menospreciado, Ortega toma con calma lo que podría sentirse como un intolerable ataque a la latinidad, incluyendo en ella a la hispanidad.

Creo ver una actitud parecida a la de Ortega en François Fédier. Para el filósofo francés, quien dirige la edición de las obras de Heidegger en Gallimard, carece de importancia que su idioma no sea una lengua especialmente filosófica. Lo importante es alcanzar lo más propiamente humano del hombre, y el francés tiene tanta altura para eso como el alemán y el griego. En un libro inspirado en un pasaje de *Ser y tiempo* en que Heidegger habla de “la voz del amigo”, no tiene el menor inconveniente en afirmar que su lengua materna no ha tomado la forma filosófica; no obstante, aclara, “decir esto no insinúa que el francés —por no haber tomado esta forma [pli]— sería una lengua ‘inferior’. Ahí donde apenas hay filosofía, los hombres no son *menos* humanos; lo que implica, inversamente, que no lo son *más* ahí donde la filosofía ha conocido un despliegue excepcional” (Fédier, 2007, p. 21).

RATIO Y LÓGOS. HEIDEGGER

Continuemos con Heidegger, quien nos remite a la palabra latina de donde viene razón, *ratio*. Pone en juego lo que, *con Ortega*, podríamos llamar razón semántica

o razón etimológica (particularización y concreción de la razón histórica o razón narrativa). Al actuar así, Heidegger recurre a un modo de pensar que practicaron tanto él como Ortega, según lo destaca este último en sus artículos “En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»” (Ortega, 2006c, pp. 807 ss.; Ortega, 2010c, p. 380), referidos a una reunión de arquitectos a la que ambos asistieron. Atendiendo a lo que indica la palabra *ratio*, Heidegger considera que la razón no es la única manera de pensar, ni el único modo de pensar digno de ser tomado en serio, ni tampoco el superior en todos los sentidos.

En el *Leviatán*, Hobbes nos indica cómo entender la razón en su sentido originario, considerando que la palabra *ratio* se inscribe originalmente en el lenguaje mercantil romano. “Los Latinos —dice—, llamaban *rationes* a las cuentas de dinero, y al contar mismo lo llamaban *ratiocinatio*. Y lo que en las facturas y libros de cuentas nosotros llamamos *items*, ellos llamaban *nomina*, es decir, *nombre*; y parece que, partiendo de ahí, procedieron extendiendo el significado de la palabra *ratio*, y lo aplicaron también a la facultad de hacer cálculos sobre todo lo demás” (Hobbes, 2001, p. 40; cap. 4). Y más adelante, agrega que la razón “no es otra cosa que un *calcular*” (*Ibid.*, p. 46; cap. 5).

Pues bien, para Heidegger, en consonancia con lo dicho hasta ahora, “el principio de razón —el pensador de Friburgo se refiere aquí al principio de razón suficiente enunciado por Leibniz—, es el principio del representar racional en tanto cálculo asegurador” (Heidegger, 1978, p. 78. H., 1991, p. 188 / GA 10, p. 176. Lo que va entre guiones es nuestro). *Ratio*, razón, significaría, por tanto, “contar” en un doble sentido: 1º Calcular y asegurar algo gracias a ese cálculo. 2º Posibilidad de fundamentar algo a través de ese cálculo y ese aseguramiento.

No es éste, por cierto, el único lugar en que Heidegger aborda la razón. A propósito de la definición del hombre como animal racional, señala el sentido restringido en que tenemos que comprender la palabra razón: “El hombre es el animal racional. La razón es la percepción de lo que es, y eso significa a la vez: lo que puede ser y lo que tiene que ser. Percibir incluye en sí escalonadamente el recibir, el hacerse cargo, el estudiar, el repasar, es decir, el discutir. Discutir en latín se dice *reor*, del griego *reo* (retórica). La facultad de proponerse algo y repasarlo o puntualizarlo (*reri*) es la razón (*ratio*); el animal racional es el animal que vive en tanto percibe en la forma expuesta. La percepción que actúa en la razón se propone fines, establece reglas, prepara medios y así pone en marcha la acción” (Heidegger, 2005b, p. 48 / GA 8, p. 65).

La razón así concebida nos aparece como altamente respetable. Probablemente, en el contexto de las filosofías de la praxis y de las filosofías científicas sea la única concepción de razón que vale la pena tomar en cuenta. Se trata de la razón supeditada a la acción, se entiende, a la acción exitosa que se obliga a sí misma a optimizar sus resultados, es decir, a impulsar y lograr “la máxima utilización mayor que sea posible con el mínimo esfuerzo” (Heidegger, 2007a, p. 129 / H., 1994, p. 18 / H., 1985, p. 14 / GA 7, p. 16) y con el mínimo gasto. La razón “se propone fines, establece reglas y prepara medios” para alcanzar esa meta final. En otras palabras, la razón se hace cargo de lo que percibe estudiándolo, esto es, analizándolo –calculándolo– para así asegurarlo, apoderándose totalmente de ello y dominándolo por completo.

¿Es esta razón respetuosa de aquello que percibe? ¿Se atiene a lo que percibe? ¿Va a las cosas mismas? ¿Deja de lado toda instancia que le impida acoger aquello a lo que se refiere? ¿Se abre a la posibilidad de recibir las cosas tal como son? ¿Se interesa en el ser de ellas? ¿Permite que se desplieguen en plenitud? A todas estas preguntas tendríamos que responder que *no*. Las prioridades de la razón –es decir, del pensar computante– son por completo diferentes. ¿Es esta razón –la que cuenta, computa, contabiliza y calcula para asegurar y dominar– equivalente al *lógos*? Parecería que no. ¿Cómo proceder frente a esto?

Pienso que es preciso recoger aquí con algún detalle la distinción que hace Heidegger entre *ratio* y *lógos*. Aunque ambas palabras suelen traducirse al castellano por “razón”, tienen significados radicalmente diferentes. El término *lógos* tiene múltiples significados, y no sólo dentro de la filosofía (considérese, por ejemplo, el comienzo del Evangelio de San Juan). No es oportuno tratar de verlos todos. Vamos, de nuevo, hacia lo originario. Recordemos –advierte Jean Beaufret– que el griego *léguein* no significa, en primer lugar, hablar y decir; tampoco significa simplemente recoger y reunir; el *léguein* no recoge y reúne sino para volver a poner, reponer o restablecer lo que es recogido y reunido *en él mismo* –dejándolo *allí*–, respetando en él –lo recogido y reunido–, el reposo o la postura que le es más propio (Beaufret, 1974, p. 65). Al hacer esta advertencia, Beaufret remite al ensayo “Logos”, de Heidegger (Heidegger, 1994, pp. 186 ss. / H., 1964a, pp. 198 ss. / GA 7, pp. 220 ss.).

El *lógos* es un hablar, un decir que recoge y reúne; pero –a diferencia de la *ratio*–, deja reposar en sí mismo a aquello que recoge y reúne, llevándolo o reconduciéndolo a lo que le es más propio. La *ratio*, por el contrario, estaría siempre dispuesta a violentar a lo ra-

zonado, en aras de eso a lo cual la *ratio* se supedita: el aseguramiento y dominio incondicionados de lo real. Baste con pensar en este momento en los procesos de *racionalización* del material humano en un dispositivo tecnológico como una empresa o una universidad. En dicha racionalización se despliega sin tapujos la esencia de la *ratio*. Frente a la *ratio*, el *lógos* se caracteriza por el respeto: deja ser.

Comentando el inicio del fragmento VI de Parménides –donde aparecen las palabras *léguein* (decir) y *noeîn* (pensar)–, dice Heidegger: [1.] “El *noeîn*, el tomar en consideración, está determinado por el *léguein*. Y esto significa dos cosas.

[2.] En primer lugar, el *noeîn* se desarrolla desde el *léguein*. El tomar –inherente al *noeîn* tal como tiene que ser comprendido ahora– no es ningún agarrar, sino un dejar que llegue lo que yace en nuestra presencia –es un *léguein*–. Por otra parte, *noeîn* se mantiene en el *léguein*. El tomar en consideración –es decir, el *noeîn*– pertenece a la congregación en lo que lo yacente ante nosotros es albergado como tal –esto es, pertenece al *léguein*.

[3.] La estructura de *léguein* y *noeîn* es el rasgo fundamental del pensamiento, que aquí se mueve en el ámbito de su esencia. Por esto, el pensamiento no es un agarrar ni un intervenir en lo que yace en nuestra presencia, ni un ataque en contra. Lo que yace en nuestra presencia no es elaborado con asideros en el *léguein* y *noeîn*. El pensamiento no es ningún aprehender. En el estadio temprano, aunque ya maduro, del desarrollo de la esencia del pensamiento, éste no conoce ningún concepto en el sentido de la aprehensión. Eso de ninguna manera se debe a que ahí el pensamiento esté todavía por desarrollar. Más bien, el pensamiento que se desarrolla todavía no es encerrado en límites, que circunscriben en cuanto ponen barreras al desarrollo de su esencia” (Heidegger, 2005c, p. 174 / GA 8, pp. 214 s. Lo que va entre corchetes y entre guiones es nuestro).

En traducción, inédita, de Francisco Soler, lo recién citado suena así: “El *noeîn*, el tomar-en-la-atención, se determina por el *léguein*. Esto significa dos cosas. De un lado: el *noeîn* se despliega desde el *léguein*. El tomar no es un agarrar (*Zugreifen*), sino un dejar-llegar a lo *prestante*. Por otra parte, el *noeîn* es retenido en el *léguein*. La atención, en la que el *noeîn* toma, pertenece a la reunión, en la que se alberga lo *prestante* en cuanto tal. La trama de *léguein* y *noeîn* es el rasgo fundamental del pensar, que aquí se peralta hacia la esencia. Según esto, el pensar no es un captar (*Greifen*), ni un zarpazo (*Zugriff*) sobre lo *prestante*, ni una agresión (*Angriff*) contra él. Lo *prestante* en el *léguein* y *noeîn* no se re-elabora (*be-arbeitet*) con manejos (*Griffen*). El pensar no es un

con-captar (*Be-greifen*: conceptual). En los elevados alcances de su despliegue esencial el pensar no tiene noticia del concepto. Esto no estriba, de ninguna manera, en que el pensar esté aquí aún sin desarrollar. Más bien, el pensar que se despliega no está aún encerrado en los límites que lo delimitan, poniéndole barreras a su despliegue esencial”.

El “recoger que acoge”, el “reunir”, el “respeto”, el “dejar ser” aparecían como rasgos decisivos del *lógos* –que en este contexto hay que destacar especialmente–, en la interpretación que hace Beaufret de Heidegger. En consonancia con ellos, aparecen caracteres del pensamiento que nos dicen lo que *no es* y que, para simplificar, atribuimos –negativamente– al *léguein* (aunque, como se ve en el texto recién citado de Heidegger, su planteo es más complejo): 1. *No* es un agarrar. 2. *No* es un intervenir. 3. *No* es un ataque en contra. 4. *No* es un re-elaborar. 5. *No* es un conceptualizar en el sentido de aprehender. 6. *No* es inmaduro. 7. *No* está circunscrito por límites que le impiden desplegarse en toda su riqueza. *Positivamente*, por otro lado, el pensar como *léguein* es un “albergar”.

Como dice Francisco Soler –discípulo de Ortega y Julián Marías–, “pensar no es andar a zarpazos (*Zugriff*) con las cosas cercanas y lejanas; pensar no es meter en jaulas, agarrar, asir, prender, imponer, aplastar (*Begriff*). Ya el Ortega joven había clamado: «salvémonos en las cosas»² (Soler, 2007, p. 74). Es decir, frente al pensar que usa el concepto (*Begriff*) hay un pensar diferente: el fenomenológico, tal como lo entiende Heidegger en su plena madurez. Cita Soler: “Así comprendida, la fenomenología es un camino que conduce allá abajo, ante (*ein Weg der hinführt vor...*); y que se deja mostrar eso ante lo cual es conducida (*und sich zeigen lässt das wovor es geführt wird*). Esta fenomenología es una fenomenología de lo inaparente. Únicamente ahí se vuelve comprensible que en los griegos no hubiera conceptos. En concebir hay, en efecto, el gesto de una captura. El *horismós* griego, al contrario, rodea tiernamente lo que la mirada toma en vista; no concibe”³ (Soler, 2007, p. 77).

² Soler aludiría a unas palabras de Ortega que aparecen en su artículo de 1909 “Unamuno y Europa, Fábula” (Ortega, 2004b, p. 259). El mismo Ortega las recuerda en su curso de 1929 *¿Qué es filosofía?* (Ortega, 2008, p. 351).

³ Somos remitidos en este caso al “Seminario de Zähringen 1973” (Heidegger, 1976, pp. 338 s. / H., 2005a, p. 23 / GA 15, p. 399). Algunos de los párrafos precedentes los hemos tomado de un trabajo propio anterior (Acevedo, 2010).

HEIDEGGER Y ORTEGA: COMPARACIÓN

No digo que pueda establecerse un paralelismo estricto entre el pensar computante o técnico (Heidegger) y el racionalismo, la razón pura o *a priori* y la razón naturalista (Ortega). Tampoco se podría establecer tal paralelismo entre el pensar meditativo y el otro pensar (Heidegger) y la razón vital e histórica (Ortega). Sin embargo, postulo dos hipótesis: 1. Ortega no queda recluso en lo que Heidegger llama pensar calculador, que él vincula con la *ratio*. 2. Hay ciertos aspectos en común entre lo que Heidegger entiende por *ratio* y lo que Ortega entiende por racionalismo o intelecto puro, así como entre lo que el primero entiende por *lógos* y des-ocultar protector y el segundo por “razón viviente y dramática” (Ortega, 2010a, p. 32). Trataré de hacer entrever lo que acabo de enunciar.

En *El hombre y la gente* Ortega vincula de una manera interesante respecto de lo que tenemos entre manos *ratio*, *lógos* y habla. Al exponer el concepto clave de su sociología, la idea de uso, nos dice que “la lengua es un uso social que viene a interponerse [...] entre dos intimidades, y cuyo ejercicio o empleo por los individuos es predominante irracional. La prueba más escandalosa, casi cómica, es que llamamos con las palabras ‘racional’ y ‘lógico’ a nuestro comportamiento máximamente inteligente, cuando esos vocablos vienen de *ratio* y *logos*, que en latín y en griego significaron originariamente ‘hablar’, es decir, una faena que es irracional, cuando menos por uno de sus lados constitutivos y frecuentemente por todos” (Ortega, 2010b, p. 292). Sin pretender agotar el contenido de este pasaje, dejemos establecido que a Ortega no le interesa hacer una diferenciación entre *ratio* y *lógos* semejante a la de Heidegger. Por el contrario, pone de relieve que ambas palabras significaron primariamente “hablar” –“faena que es irracional por lo menos por uno de sus lados constitutivos y frecuentemente por todos”–, y que, con el tiempo, pasaron a significar, paradójicamente, “nuestro comportamiento máximamente inteligente”.

En su primer libro, *Meditaciones del Quijote* (1914), encontramos algo parecido, siguiendo la interpretación de Julián Marías. Allí aparece el *lógos* como “sentido”, y el sentido como conexión, unidad (Ortega, 2004a, p. 755 / Ortega, 1966, p. 49 – Marías, 1966, p. 278). El sentido –“forma suprema de coexistencia de cada cosa con las demás, esto es, su dimensión de profundidad” (Marías, 1966, p. 278) –, es algo a lo que nos acercamos al hacer de la cosa “el centro virtual del mundo” (*Ibid.*), el centro del universo, «lugar donde se anudan los hilos todos cuya trama es nuestra vida» (*Ibid.*). La búsqueda del sentido así entendido es tarea del amor, tal como

lo comprendió Platón, “quien ve en el «eros» –señala Ortega–, un ímpetu que lleva a enlazar las cosas entre sí; es –dice– una fuerza unitaria y es la pasión de la síntesis. Por esto, 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” (Ortega, 2004a, p. 782 / Ortega, 1966, p. 100).

Indiquemos desde ya que el concepto de que habla Ortega aquí no tiene nada que ver con el concepto en el sentido de la palabra *Begriff*, la que nos remite – como lo hemos hecho notar– a un agarrar (*Zugreifen*), a un captar (*Greifen*), a un zarpazo (*Zugriff*) sobre lo que yace en nuestra presencia (*das Vorliegende*), a una agresión (*Angriff*) contra él; a un con-captar (*Be-greifen*: conceptualizar) que re-elabora (*be-arbeitet*) lo prestante (*das Vorliegende*) con manejos (*Griffen*).

Preguntar, pues, por el sentido de una cosa, por su *lógos*, por su enlace con todas las demás es –interpreta Marías– preguntar por su razón. Para él, en efecto, razón consiste, en efecto, “en anudar los hilos de nuestra vida, en hacer que algo «funcione» dentro de ella” (Marías, 1966, p. 278).

Razón y *lógos* serían lo mismo para Ortega. Pero la razón de que nos habla –por lo pronto y sobre todo en las *Meditaciones del Quijote*–, es muy diferente a la *ratio* tal como la concibe Heidegger. La razón que aparece en las *Meditaciones* –que prelude la razón viviente, o es esta misma sin ese nombre aún– no es un cálculo asegurador que va tras el dominio incondicionado de todo cuanto hay. Más bien se parece al *lógos* tal como lo ve Heidegger. Para él, el *lógos* reúne, y así deja a cada cosa en su lugar. Es lo que haría el amor que va tras el sentido, según Ortega.

Y a propósito de este amor a que se refiere Ortega, tal vez no esté de más traer a colación entre paréntesis, una definición de amor que da Heidegger: “Hacerse cargo de una «cosa» o de una «persona» en su esencia [*Wesen*] es amarla, quererla [*sie lieben: sie mögen*]. Este querer [*Mögen*] significa, si se lo piensa más originariamente, don o regalo de la esencia. Tal querer es la esencia propia del poder o ser capaz [*Vermögen*] que puede no solamente lograr esto o aquello, sino que puede hacer «desplegarse» [*wesen*] algo en su pro-veniencia u origen [*Her-kunft*], es decir, hace ser o deja ser [*sein lassen*]” (Heidegger, 2000c, p. 261 / H., 1964b, pp. 34 ss. / GA 9, p. 316).

Retomando lo anterior: lo que se asemeja a la *ratio* en Heidegger, es el racionalismo o razón pura en Ortega. Por cierto, no trataré de bosquejar la complejísima idea de razón en Ortega. Apuntaré esquemáticamente sólo a lo imprescindible para nuestro propósito actual: confrontarlo con Heidegger.

“La pura intelección o razón [pura] –indica Ortega en *El tema de nuestro tiempo*– no es otra cosa que nuestro entendimiento funcionando en el vacío, sin traba alguna, atenido a sí mismo y dirigido por sus propias leyes internas. Por ejemplo, para la vista y la imaginación, un punto es la mancha más pequeña que de hecho podemos percibir. Para la pura intelección, en cambio, sólo es punto lo que radical y absolutamente sea más pequeño, lo absolutamente pequeño. La pura intelección, la *raison*, sólo puede moverse entre superlativos y absolutos. Cuando se pone a pensar en el punto no puede detenerse en ningún tamaño hasta llegar al extremo. Éste es el modo de pensar geométrico, el *mos geometricus* de Spinoza; la «razón pura» de Kant” (Ortega, 2005a, pp. 574 s.).

La intelección pura –arraigada en la vida humana, como no podía menos de ser así, pero desintegrada orgánicamente de ella–, ese tipo de razón no es –advier-te Ortega– “una actitud propiamente contemplativa, sino más bien imperativa. En lugar de situarse ante el mundo y recibirlo en la mente según es, con sus luces y sus sombras, sus sierras y sus valles, el espíritu le impone un cierto modo de ser, le imperializa y violenta, proyectando sobre él su subjetiva estructura racional. Kant llegará a declararlo: «No es el entendimiento quien ha de regirse por el objeto, sino el objeto por el entendimiento». Pensar no es ver, sino legislar, mandar” (Ortega, 2005b, p. 723).

Ortega habla de imposición, violencia, imperio, mando, primacía de la subjetividad, a propósito de esa manera de pensar. Sus expresiones se parecen mucho a las que utiliza Heidegger cuando caracteriza la *ratio*, el pensar computante (*das rechnende Denken*), el concepto (*Begriff*). Añade Ortega: “El racionalismo tiende dondequiera, y siempre, a invertir la misión del intelecto [...]. De esta manera la realidad se convierte, de meta con la que aspira a coincidir la pura contemplación, en punto de partida y material, cuando no mero pretexto, para la acción. [...] De donde resulta que se la reduce a simple punto de inserción para nuestras acciones; por tanto, a algo que de antemano existe sólo para ser negado y transformado” (*Ibid.*, p. 724).

Frente a esta actitud, Ortega propone, como decíamos, atenerse a las cosas como son, “con sus luces y sus sombras, sus sierras y sus valles.” Su propuesta podemos describirla, en otros términos suyos, así: las cosas no están ahí sólo para aprovecharlas sin más; es preciso también –y esto es de gran importancia–, es preciso ponerse al servicio de las cosas, rendir “culto a su ser.” Para eso es necesario darse cuenta de que “las cosas no son plenamente si el hombre no *descubre* su maravilloso ser que lleva tapado por un velo y una tiniebla”

(Ortega, 2006a, p. 628). En esta tarea, por cierto, entra en juego la verdad como *alétheia*, como des-encubrimiento, como *alétheuein*, como advenir, en lo cual hay nítida coincidencia con Heidegger.

De aquí que el pensar que lo es auténticamente y sin restricciones, consista en “andar afanado [...] en que cada cosa llegue de verdad a ser lo que es, exaltarla hasta la plenitud de sí misma” (*Ibid.*, p. 629). Frente a la actitud que aprovecha las apariencias de las cosas, es necesario permitir a las cosas ingresar “en su verdad”, es decir, *dejar ser* a las cosas (*Ibid.*). En esta actitud vemos cómo se manifiesta “el síntoma máximo del amor”⁴ (*Ibid.*, p. 628), lo cual, de otra manera, había sido establecido por Ortega en las *Meditaciones del Quijote*, y lo veíamos reiterado por Heidegger en su *Carta sobre el “humanismo”*.

¿Y no es lo que acabamos de presentar lo que Heidegger llama proteger, preservar, cuidar o mirar por (*schonen*) y salvar (*retten*)? *Schonen* y *retten* refieren al pensar en su más alta manifestación. “*Freien* [liberar] significa propiamente proteger, preservar, cuidar o mirar por [*schonen*] –dice Heidegger–. El proteger mismo no consiste sólo en que nosotros no hagamos nada contra lo protegido. El proteger auténtico es algo *positivo* y acontece cuando, de antemano, dejamos algo en su esencia, cuando retroalbergamos algo propiamente en su esencia” (Heidegger, 2007b, p. 212 / GA 7, p. 151). En íntima vinculación con el proteger está el salvar. “La salvación [*Rettung*] –dice Heidegger– no es solamente quitar un peligro; salvar significa propiamente: liberar algo en su propia esencia” (*Ibid.*, p. 214 / GA 7, p. 152).

Pero apuntemos hacia otra coincidencia –o presunta coincidencia⁵– entre ambos filósofos. Heidegger caracteriza el ser como lo trascendente “pura y simplemente [*schlechthin*]” (Heidegger, 1962, p. 48 / GA 2, p. 51). En *Ser y tiempo* afirma: “*Ser es lo trascendens por excelencia*. [...] Toda apertura del ser como lo

trascendens es conocimiento *trascendental*. La verdad fenomenológica (apertura del ser) es veritas trascendentalis” (Heidegger, 1997, p. 61 / GA 2, p. 51). Ortega, por su parte –apuntando tal vez en una dirección algo distinta, pero, en mi opinión, convergiendo en lo básico con Heidegger–, declara: “Para mí es razón, en el verdadero y riguroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente” (Ortega, 2006a, p. 77). Y esto lo afirma en el último capítulo de su libro más importante publicado mientras vivía, con lo cual tendría una especial significación. La verdad fenomenológica, pues, y la razón en su verdadero y riguroso sentido, van más allá de lo inmanente, de lo puramente subjetivo, de lo meramente intelectual; ambas tienen un carácter trascendental. Por cierto, es preciso no conceptualizar lo que Ortega entiende por realidad desde el § 43 de *Ser y tiempo*. “Para Heidegger «real» quiere decir *vorhanden*, esto es, estar-ahí-delante” (Rivera, 2007, p. 179). Lo real, para Ortega, no se reduce a eso.

Espero que lo expuesto haya hecho al menos entrever lo planteado en las hipótesis enunciadas anteriormente: 1. Ortega no queda recluso en lo que Heidegger llama pensar calculador, que él vincula con la *ratio*. 2. Hay ciertos aspectos en común entre lo que Heidegger entiende por *ratio* y lo que Ortega entiende por racionalismo o intelecto puro, así como entre lo que el primero entiende por *lógos* y des-ocultar protector y el segundo por “razón viviente y dramática”.

REFERENCIAS

1. Acevedo Guerra J (2010), “Logos, ratio. María Zambrano, la razón poética y Heidegger”, en Eyzaguirre, Sylvia y Johnson, Felipe (eds.), “Fenomenología y Hermenéutica. Actas del II Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica”, Universidad Andrés Bello, Santiago de Chile, 2010, pp. 205-219
2. Beaufret J (1974), “Le principe de raison”, en *Dialogue avec Heidegger*, III. Approche de Heidegger, Éditions de Minuit, Paris, pp. 52-69
3. Fédier F (2007), *Voix de l’ami*, Éditions du Grand Est, Paris
4. Heidegger, M. (2007a), “La pregunta por la técnica”, trad. Francisco Soler Grima, ed. Jorge Acevedo Guerra, en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, 5a. ed. revisada, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, pp. 115-154
5. — (2007b), “Construir Habitar Pensar”, trad. Francisco Soler Grima, ed. Jorge Acevedo Guerra, en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, 5a. ed. revisada, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, pp. 205-228
6. — (2005a), “Seminario de Zähringen. 1973”, trad. Óscar Lorca, *A Parte Rei* [Online], nº 37. Dirección URL: serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca37.pdf [Consulta: 2, junio, 2013]
7. — (2005b), *¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabás, Editorial Trotta, Madrid
8. — (2005c), *Parménides*, trad. Carlos Másmela, Ediciones Akal, Madrid

⁴ Dejo de lado la contraposición entre el Intelectual y el Otro, que es tema central –al menos a primera vista– del ensayo que estoy citando, ya que en esta ocasión no es especialmente relevante.

⁵ Digo “presunta coincidencia” pues queda abierta la tarea de precisar qué entiende cada uno de ellos por *lo trascendente*. En la misma página de *Ser y tiempo* que citaré a continuación, Heidegger advierte en una nota marginal, que no es de fácil interpretación, lo siguiente: “Pero *trascendens* –a pesar de toda su resonancia metafísica– no a la manera escolástica ni grecoplatónica del *koinón*, sino trascendencia en tanto que lo extático-temporeidad-temporiedad; pero ¡horizonte! El Ser [*Seyn*] ha ‘recubierto’ el ente [*Seyndes*]. Pero trascendencia desde la verdad del Ser: el *Ereignis* [acontecer apropiante]”.

9. — (2002), GA 8, *Was heißt denken?*, ed. Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 2002
10. — (2000a), "Die Frage nach der Technik", en GA 7, *Vorträge und Aufsätze*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 2000, pp. 5-36
11. — (2000b), "Logos (Heráclito, Fragmento 50)", en GA 7: *Vorträge und Aufsätze*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 2000, pp. 211-234
12. — (2000c), "Carta sobre el 'humanismo'", trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, en *Hitos*, Editorial Alianza, Madrid, pp. 259-297
13. — (1997a), *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile
14. — (1997b), GA 10, *Der Satz vom Grund*, ed. Petra Jaeger, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 1997
15. — (1994a), "La pregunta por la técnica" trad. Eustaquio Barjau, en *Conferencias y Artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, pp. 9-37
16. — (1994b), "Logos (Heráclito, fragmento 50)" en *Conferencias y Artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, pp. 179-199
17. — (1991): *La proposición del fundamento*, trad. Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Ediciones del Serbal, Barcelona
18. — (1986), "Seminar in Zähringen 1973", en GA 15, *Seminare*, ed. Curd Ochwad, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 1986, pp. 372-400
19. — (1985), "La pregunta por la técnica", trad. Adolfo P. Carpio, *Época de Filosofía*, nº 1, pp. 7-29
20. — (1982), GA 54, *Parmenides*, ed. Manfred S. Frings, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 1982
21. — (1978), "El principio de razón", trad. José Luis Molinuevo, en *¿Qué es filosofía?*, Ediciones Narcea, Madrid, pp. 69-93
22. — (1977), GA 2, *Sein und Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 1977
23. — (1976), "Le Séminaire de Zähringen 1973", en *Questions IV*, Éditions Gallimard, Paris, pp. 307-339
24. — (1976), "Brief über den 'Humanismus'", en GA 9, *Wegmarken*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 1976, pp. 313-364
25. — (1964a), "Logos y Moira. Dos ensayos sobre los presocráticos (Heráclito, Fragmento 50)", trad. Francisco Soler Grima, *Mapocho*, vol. II, nº 1, pp. 194-206
26. — (1964b), *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, bilingüe, nueva edición revisada, Éditions Aubier-Montaigne, Paris
27. — (1962), *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, 2a. ed., Editorial Fondo de Cultura Económica, México
28. Hobbes T (2001), *Leviatán*, ed. y trad. Carlos Mellizo, 7a. ed., Editorial Alianza, Madrid
29. Marías J (1966), Comentario a J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, 2a. ed., Editorial Revista de Occidente, Madrid
30. Ortega y Gasset J (2004-2010), *Obras Completas*, Fundación José Ortega y Gasset / Editorial Taurus, Madrid. De estas obras, en 10 tomos, se han considerado especialmente los siguientes textos:
31. — (2010a), "Goethe sin Weimar", X, pp. 20-35
32. — (2010b), *El hombre y la gente* [Curso de 1949-1950], X, pp. 139-326
33. — (2010c), "En torno al 'Coloquio de Darmstadt, 1951'". III [Borrador], X, pp. 377-382
34. — (2008), *¿Qué es filosofía?*, VIII, pp. 235-374
35. — (2006a), "El Intelectual y el Otro", V, pp. 623-630
36. — (2006b), *Historia como sistema*, VI, pp. 45-81
37. — (2006c), "En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»", VI, pp. 797-810
38. — (2005a), *El tema de nuestro tiempo*, III, pp. 559-616
39. — (2005b), "Ni vitalismo ni racionalismo", III, pp. 715-724
40. — (2004a), *Meditaciones del Quijote*, I
41. — (2004b), "Unamuno y Europa, Fábula", I, pp. 256-259
42. — (1966), *Meditaciones del Quijote*, Comentario por Julián Marías, 2a. ed., Editorial Revista de Occidente, Madrid
43. Rivera Cruchaga, Jorge Eduardo (2007), "Un vacío en *Ser y tiempo*", en *En torno al ser*. Ensayos filosóficos, Brickle Ediciones, Santiago de Chile, pp. 171-185
44. Soler Grima F (2007), "Prólogo" a M. Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, pp. 55-88