

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 12, 2026/1. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2026.i12.04 [pp. 163-176]

Recibido: 1/10/2025 – Aceptado: 10/12/2025

Facticidad hermenéutica y excentricidad: Ortega con y contra Heidegger

Hermeneutic Facticity and Ex-centricity: Ortega with and against Heidegger

Guillermo Sáez Jiménez-Casquet

Universidad Complutense de Madrid

Resumen: La idea de que el hombre está inmerso en un mundo que comprende e interpreta se expresa de forma análoga en la filosofía de Martin Heidegger y en la de Ortega y Gasset. Ahora bien, la vida humana se presenta en la filosofía orteguiana como “acontecer” y como “drama” que concierne al ser humano, lo asiste y lo empuja a actuar. Actuar implica una excentricidad respecto al mundo en la que el “yo”, náufrago, se ve en la necesidad de trabajar en su propio “proyecto extranatural”. Este escrito, sin pasar por alto los paralelismos que comparten ambos pensadores al enfrentarse a una misma problemática histórica, se centra en arrojar luz sobre esta dimensión excéntrica del yo respecto al mundo que presenta el raciovitalismo orteguiano. Esta se entiende como un contrapunto y a la vez complemento de la inmersión originaria en un mundo siempre interpretable y comprensible.

Abstract: The notion that human existence is always immersed in a world that it understands and interprets finds parallel expression in the philosophies of Martin Heidegger and José Ortega y Gasset. Now then, in Ortega conception of human life, “event” (acontecer) and drama that concerns the human being, assists him and compels him to act. Action implies an ex-centric relation to the world, in which the “I,” like a castaway, must work out its own “extra-natural project.” This paper, while acknowledging the profound parallels that both thinkers share in addressing a common historical problematic, seeks to illuminate Ortega’s distinctive account of the ex-centric dimension of the self with respect to the world. Such a perspective is conceived as both counterpoint and complement to Heidegger’s emphasis on the primordial immersion of existence in a world that is always interpretable and intelligible.

Palabras clave/Keywords: Heidegger; Ortega; Estar-en-el-mundo (Being-in-the-World); Excentricidad (Eccentricity Model); Vida (Life).

1. Introducción

En la filosofía de comienzos del siglo XX tanto José Ortega y Gasset como Martin Heidegger abordan una problemática común: la necesidad de replantear la cuestión del ser en el marco de la crisis de la metafísica moderna. Ambos diagnostican en la tradición un sustancialismo derivado de la confianza ciega en la razón, y coinciden en la urgencia de superar este paradigma. Esto los lleva a ahondar hacia un replanteamiento radical de la estructura constitutiva de la realidad. En un intento por superar el idealismo, recurren los dos a plantear una génesis pasiva del sentido, lo que coloca tanto al *Dasein* como al yo, en cada caso, en una apertura existencial hacia la trascendencia, apertura que implica su pertenencia originaria al mundo. Pero sus propuestas superan igualmente el realismo ingenuo: ni conciben al ser humano como subjetividad aislada pero tampoco al mundo como conjunto de objetos subsistentes e independientes. De ahí que Heidegger, por un lado, sitúe su analítica en la existencia concreta como “estar-en-el-mundo” y Ortega, por su parte, realce la co-implicación dinámica entre el yo y su circunstancia en su raciovitalismo. En ambos casos, la facticidad y la historicidad aparecen como rasgos constitutivos de lo humano.

Por otro lado, ambos parten de la influencia de Immanuel Kant, quien supuso un giro radical en el planteamiento de la pregunta por el ser. La huella kantiana se refleja manifiestamente en el *Anexo a Kant* de Ortega y en *Kant y el problema de la metafísica* de Heidegger, textos publicados en el mismo año, 1929. Como bien se sabe, Heidegger, en *Kant y el problema de la metafísica* (1929), reinterpreta la *Critica de la Razón Pura* como una fundamentación de la metafísica: para Heidegger, Kant planteó en último término el problema de una ontología fundamental sustentada en la finitud humana (Heidegger, 1996).

Ortega, por su parte, lee a Kant en clave anti-idealista. Hasta Kant, la pregunta por el ser remitía a “lo propio del ente”, es decir, a aquello que funda su *realitas*, su *en-sí*. Pero Kant intuyó que el ser solo tiene sentido en relación con un “para-otro”, es decir, para un sujeto. En este sentido, ve en Kant un antecedente de su razón vital. No obstante, en su propia teoría, el sujeto deja de ser una instancia trascendental abstracta para resignificarse como “la vida humana”: un modo de ser caracterizado por “estar abierto a lo objetivo” (Ortega, 1983b: 56). En este sentido, ve en Kant un antecedente de su razón vital. No obstante, en su propia teoría, el sujeto deja de ser una instancia trascendental abstracta para resignificarse como “la vida humana”: un modo de ser caracterizado por “estar abierto a lo objetivo” (ÍOrtega, 1983b: 56). Por tanto, la existencia se da en una co-implicación originaria: existe un Yo en la medida en que hay cosas, pero, de igual modo, hay cosas en cuanto son para mí.

Tanto en Heidegger como en Ortega, se formula una crítica frontal a la metafísica moderna. La existencia se define para ambos por su relación dinámica. Si el *Dasein* siempre se

comprende a sí mismo desde una facticidad dada, en el raciovitalismo de Ortega la razón está anclada en la vida. Ortega creyó encontrar como realidad indubitable “nuestra vida”, la vida concreta de cada uno (Ortega, 1980: 196). La pregunta por el ser heideggeriana la sostiene entonces Ortega bajo la idea de “vida humana” como “realidad radical” (1980; 1983g).

Sin embargo, a pesar de compartir ese impulso renovador, Ortega va más allá en un sentido específico: defiende la “excentricidad” del ser humano respecto al mundo. Esto significa que, si bien el hombre está arrojado y pertenece a su circunstancia (como también diría Heidegger), Ortega subraya que no está completamente fundido en ella, sino que se mantiene en un margen de libertad y creatividad. El ser humano es un ser “excéntrico” en cuanto no coincide plenamente con el orden natural dado, sino que siempre está proyectándose y haciéndose a sí mismo.

En lo que sigue, nos detendremos en tres ejes que permiten confrontar las filosofías de Heidegger y Ortega: primero, la relación originaria entre el yo y el mundo, donde se entrecruzan la facticidad del “estar-en-el-mundo” con la célebre fórmula orteguiana “yo soy yo y mi circunstancia”; en segundo lugar, la temporalidad y la historicidad, a través de las cuales ambos rompen con la noción de una naturaleza fija y subrayan el carácter histórico de lo humano; y, por último, la excentricidad, el drama y la acción, donde emerge propuesta complementaria de Ortega, en contraste con la pasividad que él atribuye al *Dasein* heideggeriano. Este recorrido permitirá discernir en qué sentido Ortega puede pensarse “con” Heidegger y en qué sentido, a la vez, “contra” él.

2. Yo y mundo

Recordemos que, en *Ser y Tiempo*, la determinación de la estructura del “estar-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*) es el *a priori* necesario para un desarrollo adecuado de toda la analítica existencial del *Dasein*. Su determinación como “existencial” del *Dasein* ilumina la peculiar co-pertenencia (*Zugehörigkeit*) entre éste y lo ente. Con ello, Heidegger quiere evitar cualquier interpretación del *ser-en* en clave meramente espacial: no se trata de la relación de una cosa contenida en otra, ni simplemente el hecho de estar una cosa *junto a* la otra.

Heidegger no quiere referirse a otra cosa, con esta expresión compuesta, que a un fenómeno “unitario”. Esto quiere decir que el *Dasein* no existe primero como un “sujeto” aislado que después “entra” en relación con un mundo. Ni el mundo es un conjunto de objetos exteriores que en un segundo momento el sujeto percibe. Estar-en-el-mundo significa que el *Dasein* se encuentra siempre ya “arrojado” (*Geworfen*) en la facticidad de un ahí concreto. En cuanto “ex-sistente” está en todo momento abierto a un mundo que habita, que le es familiar

y que, al mismo tiempo, comprende y despliega en sus posibilidades. Ser-en-el-mundo, en este sentido, conlleva estar situado en una concreta posibilidad del ser y no en otra.

Dicho de otro modo, el *Dasein* se encuentra siempre “yecto” en una apertura de sentido previa al mismo. Esto es así porque es, radicalmente, pregunta por el sentido del ser, una pregunta que no es un mero cuestionamiento teórico, sino una posición interrogante de carácter existencial. A este interrogar que constituye su ser el *Dasein* ha contestado “ya siempre” (*inmerschon*, es decir, pre-reflexivamente y de modo práctico) a través de una autocomprensión concreta y de una paralela comprensión de lo que lo rodea (una comprensión del sentido del ser). De ahí que Heidegger venga insistiendo, desde *Ser y Tiempo*, en que el hombre alcanza una relación consigo mismo, es decir, queda “abierto” a él mismo, así como al mundo que habita, solo en la medida en que deja ser en sí libremente este preguntar por el ser que él es.

Como ya se ha señalado, la filosofía de Ortega también ronda el problema sobre el ser del mundo y del yo. La radicalidad que persigue en sus planteamientos le obliga a reflexionar críticamente sobre la metafísica de la modernidad. A este respecto, considera erróneo el punto de partida del idealismo es reconocer la existencia del pensamiento o del yo pensante de forma aislada. Mi acto de pensamiento no se puede imaginar sin aquello en lo cual se piensa. Ese algo, que es parte del mundo exterior, necesita un yo para ser pensado. Pero, al mismo tiempo, no puede afirmarse que sea un estado mío: “ni yo soy un ser substancial ni el mundo tampoco – sino que ambos somos en me correlación. (...) Yo soy para el mundo y el mundo es para mí” (Ortega, 1980: 169). Ninguno de ellos es un ser sub-sistente, sino que, más bien, uno es el reverso del otro, pues si no hubiese cosas que ver, pensar e imaginar, yo no sería.

Por tanto, la vida, aunque toma el nombre de “vida humana” porque es experimentada por él, no es algo que el hombre posea. El yo es más bien una dimensión de una instancia más originaria, un hecho radical como es la vida. Junto al yo, encontramos la circunstancia, que es todo lo que le rodea de forma inmediata. Pero recordemos que no se puede identificar la circunstancia con una concepción de “mundo” en sentido amplio. Se trata, más bien, del cerco que delimita la zona de acción del sujeto, pero que a la vez lo “a-siste” en cuanto realidad problemática, a partir de la cual hace mundo, dándole una forma lógica y haciéndola habitable. Pedro Cerezo recoge magistralmente esta situación al afirmar que “la vida es relación, correlación implicativa y realizativa”, dando cuenta de la interdependencia funcional entre el yo y la circunstancial (Cerezo, 2011a: 109).

Resulta especialmente significativo, en el planteamiento de Ortega, el modo en que se concibe la apertura hacia la trascendencia. Con ello se logra sustraer al yo del idealismo subjetivista de su clausura intimista, sin por ello desplazar la problemática hacia el polo opuesto, cediendo el trono a una totalidad impersonal y descarnada. La afirmación de la

“vida” como realidad radical le confiere a su teoría un suelo ontológico que no funciona como un principio trascendental desde el que el ser se impone desde fuera. Antes bien, no se puede hablar de la vida de forma objetiva, dispuesta frente al sujeto, sino en cuanto estamos inmersos en ella. La vida nos *afecta*, en el sentido más originario del término, pues es algo que irrumpre como aquello que nos acontece y, al mismo tiempo, nos desestabiliza, abriéndose siempre como problemática. Esto implica, que la interpretamos según acontece: “Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo” (Ortega, 1980: 184). Pero no en un sentido intelectualista, sino como un modo originario de autoafeción, en el que la vida se nos da antes que cualquier reflexión.

En este sentido, se podría decir que el hombre se encuentra “arrojado” a la vida: somos empujados a existir en una circunstancia que nos precede, donde la vida nos irrumpen, conduciéndonos a autoafectarnos en su inmediatez. En otras palabras, está inserto en una circunstancia concreta que no puede elegir y que, además, se le presenta extraña y llena de incertidumbre. Ortega interpreta esta situación como un estado de “naufragio” existencial (Ortega, 1983g: 47). El ser humano viene desnudo a un mundo inseguro en el que se siente solo y donde tiene que chapotear constantemente para mantenerse a flote, pues “vivir es lo que nadie puede hacer por mí” (Ortega, 1980: 173). Detrás de esta última frase, subyace en Ortega una tesis que distingue su pensamiento del heideggeriano, al subrayar la capacidad del ser humano trascender su pertenencia al mundo y abrir activamente su propia posibilidad de ser. Pero antes de desarrollar los matices e implicaciones de esta tesis, sería oportuno detenerse a señalar el papel de la temporalidad, la historicidad y del devenir histórico, entendido como horizonte de la existencia, tanto en la teoría de Heidegger como en la de Ortega.

3. Temporalidad, historicidad y devenir histórico de la existencia

En ambas filosofías se puede encontrar un esfuerzo por tratar la historia más allá de la materia que estudian los historiadores, en su sentido de “saber histórico”. Ortega no se refiere exactamente a la “historicidad” de la que habla Heidegger. Pero sí trata en su obra la historia como condición constitutiva de la vida humana. Buen ejemplo se encuentra en su famosa frase de *Historia como sistema* (1941): “El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia” (Ortega, 1983c: 41). La razón vital se radicaliza como razón histórica en la medida en que solo se puede comprender al hombre dando cuenta de su dimensión temporal. Y es que, al igual que ocurre con la ontología de Heidegger, la razón histórica se configura como un intento de respuesta a la crisis de la metafísica moderna. El rechazo del naturalismo significa negarse a pensar el hombre “en un sentido tradicional, como ser ya lo que se es, como ser fijo,

estático, invariable y dado” (Ortega, 1983c: 44). Para recuperar la dinamicidad del ser, habría que aludir, más bien, a la vida como realidad de lo que va aconteciendo, existencia abierta en permanente devenir histórico. Digamos entonces que la metafísica de la vida de Ortega alcanza un nivel de radicalidad similar al de Heidegger. La sospecha de naturalismo que el filósofo español sostiene incluso frente a Dilthey testimonia esa exigencia de ir más allá, que Pedro Cerezo condensa así: “La destrucción de la metafísica sustancialista de Occidente ha de ser para él, como para Heidegger, total” (Cerezo, 2011b: 190).

Tal como es sabido, conocer adecuadamente el estado de arrojamiento del *Dasein* en la facticidad pasa, para Heidegger, por tomar conciencia de su historia, es decir, de las diferentes figuras o modos en que se ha manifestado su sentido, como horizonte inevitable (*Verhängnis*) (1988: 98-159; 1994). Solo así es posible conocer cómo el *Dasein* se relaciona con el ser actualmente. El “estar vuelto hacia la muerte” (*Sein zum Tode*), como condición de finitud, es indudablemente un término fundamental en esta clarificación ontológica de la integridad del *Dasein*. Pero el “nacimiento” no debe olvidarse, en cuanto que el análisis existencial se dedica a ese ente intramundano, el *Dasein*, cuya “trama de la vida” se extiende (*erstecken*) desde el nacimiento hasta la muerte. Aunque Heidegger no lo analiza con la misma profundidad, no ignora este comienzo, para recordar que el *Dasein* siempre está ya nacido, es decir, siempre ya en medio de un mundo, arrojado en una facticidad heredada. Pero de ningún modo pueden pensarse ni el nacimiento y la muerte, ni su “entre”, como acontecimientos ónticos, sino solo en relación con la estructura del cuidado. Y dado que el cuidado mismo se funda en la temporalidad originaria, la extensión de la vida del *Dasein* —desde el nacimiento hasta la muerte— debe pensarse en términos existenciales, como una unidad temporal. En este sentido, es precisamente la constitución temporal del *Dasein* la que permite a Heidegger articular la historicidad (*Geschichtlichkeit*). Es el poder-ser del *Dasein* proyectado en su finitud lo que abre la historicidad.

En Ortega, en cambio, la historicidad no se sustenta en un análisis formal de la temporalidad originaria, sino en la constatación de que la vida humana es radicalmente narrativa e histórica, porque consiste en ir tejiendo una biografía con lo que nos toca vivir. Ortega coincide en ver al hombre ya siempre arrojado en una circunstancia y proyectado en ella, pero pone el acento en la narratividad vital de la historicidad y lo expresa apuntando a la vida humana atravesada constitutivamente por la historia, mientras que Heidegger ofrece la analítica ontológica que la hace posible. La noción orteguiana de “razón histórica” surge así como una respuesta paralela y, en cierto modo, complementaria a la analítica heideggeriana de la “historicidad”.

En clave manifiestamente hermenéutica, Ortega subraya la necesidad de hacer una reconstrucción de las experiencias vitales ajenas y los mundos históricos con el fin de comprender mi propia circunstancia y abrirla a nuevas perspectivas. Ahora bien, la tarea

de la razón histórica no consiste únicamente en remitirnos al legado del pasado, sino que se configura también como razón práctica, en el sentido de que está dirigida hacia el futuro. En efecto, solo la historia puede proporcionar al hombre “la aclaración de la realidad humana, y con ello, de qué es bueno, qué es malo, qué es lo mejor y qué es lo peor” (Ortega, 1983c: 42). El horizonte de posibilidades que así se abre funciona como guía de la existencia, pues estamos abiertos a la vida de forma que no solo queremos vivir, sino “vivir bien”, o, dicho de otro modo, orientándola hacia un ideal de “bienestar”. Eso sí, como veremos más tarde, la idea de “bienestar” es variable y siempre dependerá de cómo esté configurado el proyecto vital en el que se inscriba.

Lo que aquí se desvela es la manera en que la propuesta ontológica del raciovitalismo intenta ir más allá de la afirmación de la pertenencia del ser humano al mundo. En el choque del yo con su circunstancia, encuentra resistencias que se le oponen y limitan su acción. Pero, como se señaló más arriba, el cerco de su circunstancia también lo “a-siste”. La vida se le abre en la forma de un problema al que debe responder, pues su realidad no es cerrada como le viene dada a la piedra: “al encontrarse con que existe, al acontecerle existir, lo único que encuentra o le acontece es no tener más remedio que hacer algo para no dejar de existir” (Ortega, 1983c: 44). Pero existir no significa simplemente sobrevivir. Al no ser un ser “suficiente” como una sustancia o cosa, su ser es una constante tarea, un permanente “quehacer”. Y no solo tiene que elegir entre posibilidades de ser, sino “esforzarse” por determinar qué “sí mismo” va a ser.

El proyectarse del ser humano en la filosofía de Ortega, en este sentido, difiere del *Entwurf* heideggeriano. En Heidegger, el proyecto es la estructura ontológica por la cual el Dasein se comprende siempre desde posibilidades abiertas en el horizonte del ser, en un gesto fundamentalmente receptivo de apertura. En Ortega, en cambio, el proyecto es narrativo y vocacional. El hombre debe afrontar el problema que supone la vida y, adaptando la circunstancia para hacerla habitable, construir un mundo que le permita sobrevivir. Pero, por otro lado, en este proceso, “estar-en” la circunstancia, supone un “habérselas con” cosas. Esto hace necesario que intervengan y se influyan mutuamente dos factores: “ideología y técnica”.

Ortega desarrolla principalmente en *Ensimismamiento y alteración* y *Meditación sobre la técnica*, la idea sobre la capacidad humana de generar, gracias a la ideología y la técnica, un “proyecto extranatural” en el que realizarse en busca del bienestar. *Ensimismamiento y alteración* recoge la primera intervención en el curso *El hombre y la gente* que Ortega dio en Buenos Aires, escrito y publicado en 1939. *Meditación de la técnica*, por su lado, tiene origen en un curso de seis lecciones llamado *¿Qué es la técnica?*, que Ortega impartió en 1933 en la Universidad Internacional de Verano en Santander. La siguiente sección está dedicada, precisamente, a examinar este polo del ser humano ligado a la acción y la creación, que lo hace excéntrico respecto a su circunstancia. Como veremos, esto abre un horizonte de diferencias

decisivas con la analítica existencial heideggeriana, tanto en lo respectivo a la posibilidad de acción del yo respecto al destino que le es dado, como a lo que entienden ambos por técnica.

4. Excentricidad, drama y acción humana

En *Ensimismamiento y alteración*, Ortega describe la vida animal, en cuanto se trata de pura atención a lo que le puede venir de “lo otro” (*alter*) como “alteración”. En cambio, el ser humano tiene la capacidad de “ensimismarse”, es decir, de abstenerse del mundo que lo rodea, de su circunstancia, para volverse sobre sí mismo y atender a su interioridad (Ortega, 2014a: 28-29). Este movimiento es un salirse hacia dentro que permite reposar y librarse del peligro exterior: “Es, en efecto, la posibilidad de meditar el atributo esencial del hombre” (Ortega, 2014a: 27).

No obstante, como Ortega señala, esto no podría ser posible sin la capacidad que tiene de transformar la circunstancia, lo cual permite al hombre crear un espacio de seguridad a su alrededor. Esta cualidad no es otra que la “técnica”, la cual le es esencial y constituye la condición de posibilidad del ensimismamiento. Pero, por otro lado, al igual que la vida del hombre no puede ser “pura extaticidad”, tampoco se puede tomar la interioridad como un mundo alternativo que sustituya a la circunstancia. Más bien, la capacidad imaginativa del hombre debe servirle para tramar un mundo de respuestas que puedan ser “proyectadas” en el mundo exterior, afrontando los retos de la circunstancia y “humanizando” el afuera (Ortega, 2014a: 32).

Esta dualidad, esta erradicidad entre ambos mundos, le lleva a afirmar que el hombre es “una especie de “centauro ontológico” (Ortega, 2014b: 85). Es un ser en parte ajustado a la naturaleza, dependiente de su entorno, pero que, al mismo tiempo, alberga un componente extranatural, en cuanto es capaz de proyectarse hacia fuera para conformar un “programa de existencia”. Esto se debe a que al ser humano no le basta con sobrevivir. Tras mostrarnos que las “necesidades” que nos conservan con vida, como calentarse o alimentarse son, en realidad, necesidades subjetivas, Ortega nos revela que es el “bien-estar”, el hambre de curiosidad, de aventura o de felicidad, y no “el simple estar”, la necesidad última en cuanto acompaña siempre al afán por vivir. En torno a esta idea, la técnica ya no se comprende como una adaptación del sujeto al medio, sino más bien como una adaptación del medio a la “voluntad del sujeto” que tiene la finalidad de plasmar en él sus “ideas” y cumplir su idea de bien-estar (Ortega, 2014b: 71-73).

Por tanto, queda atrás la interpretación heideggeriana de la técnica como un modo de desocultamiento en relación con la *aletheia* (1994a). Ortega devuelve la técnica su sentido antropológico. Esto se debe a que la técnica está ligada a un proyecto vital concreto. No obstante, “la técnica no es en rigor lo primero”, pues depende del programa humano en el que se inserte. Tiene un *a priori* que le sucede: “El programa vital es pre-técnico” (Ortega, 2014b: 93). El programa vital, a su vez, es variable. La idea de bienestar que le subyace no se mantiene

estática, pues para cada época, lugar y persona diferente las circunstancias hacen que la vida se afronte de distinta forma. Esto hace que no se pueda hablar de la técnica como una realidad inalterable: “La técnica varía en sumo grado y es sobremanera inestable” (Ortega, 2014b: 77).

Esto nos conduce a pensar que Ortega y Heidegger coincidirían en afirmar que la esencia de la técnica no es nada técnico, pues para ambos existe algo previo que serviría de condición de posibilidad de la técnica. Sin embargo, mientras que para Heidegger este algo sería la interpellación del ser y su apertura en el claro (*Lichtung*), en Ortega encontramos en este lugar la vida como realidad radical y el proyecto humano. El *a priori* heideggeriano es, por tanto, ontológico, mientras que el orteguiano es antropológico/existencial. Hace falta matizar, sin embargo, que hace caer a Ortega, de nuevo, en un substancialismo. Como señalamos más arriba, la vida es dinámica y abierta en un sentido radical. Se opone directamente al naturalismo y se afirma como “drama”. El programa vital, en este sentido, varía conforme la vida se transforma. Por tanto, ambos filósofos vuelven a coincidir en que las interpretaciones de sus respectivos *a priori* van modulando históricamente.

Por otro lado, cabe señalar el Congreso nacional sobre arquitectura que se celebró en Darmstadt, Alemania, en 1951, al que Ortega y Heidegger fueron invitados. La principal razón de ser del congreso radicaba en la preocupación por la reconstrucción de una Alemania destruida después de la guerra. Cada uno pronunció el mismo día una conferencia en la que iluminaron a los asistentes con sus posiciones filosóficas en relación con conceptos sobre arquitectura. La intervención de Ortega se tituló *El mito del hombre allende la técnica* (Ortega, 1983d) y la de Heidegger, por su lado, *Construir, habitar, pensar* (Heidegger, 1994c). Sin embargo, como el propio Ortega señala al rememorar el congreso: “En el mismo lugar, a pocas horas de distancia y sobre el mismo tema, Heidegger y yo hemos dicho aproximadamente lo contrario” (Ortega, 1983e: 633). Y es que, casualmente, en este histórico encuentro entre dos filósofos que se admiraron y cuyos recorridos en muchas ocasiones convergen, es donde podemos encontrar de forma más clara sus diferencias más radicales en torno al tema que nos concierne.

La conferencia del filósofo alemán consiste en una serie de reflexiones sobre el construir en relación con el habitar, que le llevan finalmente a hablar sobre su tema predilecto, el ser. Según Heidegger, el tipo de construcciones de la época habían dejado de ser habitables, debido a la pérdida del sentido originario del verbo “construir”. La palabra alemana *bauen* (construir) proviene del término del alto alemán antiguo *buan* (habitar). Por tanto, construir no es solo el medio que tiene como fin el habitar, sino que “el construir es en sí mismo ya el habitar” (Heidegger, 1994c: 108). Además, va más allá al vincular *buan* con *bin* (soy), de forma que identifica el ser con el habitar. A partir de este movimiento, Heidegger consigue conducir la pregunta por el construir a la pregunta

por el ser. La pérdida del sentido original de la palabra “construir” no conlleva solo un “cambio semántico que tiene lugar únicamente en las palabras” (Heidegger, 1994c: 109). El lenguaje, como casa del ser, es testimonio de algo mucho más profundo: del modo de ser de la época, que en este caso imposibilita el habitar. Una vez que se deja de escuchar al lenguaje, se deja de escuchar la llamada del ser. “Construir” (*bauen*), por tanto, no supone producir o edificar, sino cuidar, proteger el ser de la cosa.

Por su lado, el filósofo español, en línea con su raciovitalismo y su anterior *Meditación sobre la técnica*, trató de exponer al hombre como un ser de extraña y enferma constitución, incapaz de adaptarse al mundo y con la necesidad de construir una segunda naturaleza. El mito le sirvió como recurso para contar una fabulosa historia en la que se explica el origen del hombre como “animal fantástico”. Esto permitió a Ortega mostrar una faceta fundamental de la constitución del ser humano. El hombre, como animal enfermo, desorientado, inadaptado y con la acuciante necesidad de elegir constantemente, se presenta como un ser “insatisfecho”, tanto con el mundo como consigo mismo. Esta insatisfacción no es cosa menor: para Ortega constituye “lo más alto que el hombre posee” (Ortega, 1983d: 623).

Debajo de estas dos intervenciones se esconde una trama más enrevesada de lo que parece. Heidegger recoge aquí la clave fundamental de su pensamiento ontológico: se nos revela la pasividad que subyace al *Dasein* en el momento de apertura al claro del ser. Como ya señalamos al exponer la posición heideggeriana, en su relación originaria con el ser, el hombre se encuentra siempre yecto en una apertura previa de sentido. El hombre es, por tanto, antes que cualquier otra cosa, pregunta por el sentido del ser, en cuanto posicionamiento interrogante, que lo sitúa existencialmente. Incluso su propia libertad consiste en la escucha de la llamada del ser y en un dejarse ser a sí mismo en el seno del *Lichtung*: “Dejar ser — esto es, dejar ser a lo ente como eso ente que es — significa meterse en lo abierto y en su apertura” (2000b: 160-161). Ni la provocación de la naturaleza que ejerce el hombre le es propia, en cuanto él mismo es desplazado por el dispositivo de la *Ge-stell*.

Ortega, en cambio, desvela una cara del ser humano que no tuvo en cuenta Heidegger. Frente a la pasividad con la que se lo describe, el filósofo español define de manera muy locuaz al hombre como un ser excéntrico. La insatisfacción e insuficiencia que le subyace existencialmente y su capacidad imaginativa le permiten situarse ya no solo como un ser destinado y comprometido con una escucha, sino, además, como un ser capaz de hacerse a sí mismo y de actuar activamente en el mundo, tomando un importante protagonismo en su vida. En contraste con la pasividad heideggeriana, Ortega descubre en el hombre una fuerza de extrañamiento, una vital insuficiencia que lo arranca de su centro y lo obliga a inventarse sin cesar. Es aquí donde aparece una de sus imágenes más sugerentes: la del hombre como ser “excéntrico”.

Indagando más sobre la idea de excentricidad en Ortega, en *Vitalidad, alma, espíritu* (1925), encontramos una diferenciación entre el “Mí” o “alma”, dimensión de los sentimientos, los afectos y las tendencias, donde el sujeto es principalmente pasivo; y el “Yo”, que es el sujeto como “espíritu”, es decir, el sujeto como pensamiento y volición. En este otro sentido, el sujeto es fundamentalmente activo, reflexivo y protagonista responsable de sí (Ortega, 1983a: 574-578). Por eso dice Ortega que “frente a la naturaleza y espíritu, alma es eso: vida excéntrica” (Ortega, 1983a: 582). El hombre, por tanto, pertenece al ser, a la realidad en su conjunto, pero es, al mismo tiempo, como un ser excéntrico, dice Ortega, un ser que guarda una “incoincidencia” con el Cosmos (Ortega, 1983a: 583).

Todo esto significa que el hombre es acción. En un primer momento, se siente arrojado, naufrago de la vida. Pero gracias a la posibilidad de ensimismarse, de volverse sobre sí, es capaz de lanzarse al mundo. Por eso, el hombre, como acción, es un “vivir peligrosamente” (Ortega, 2014a: 37). Su radical incertidumbre lo conduce a la aventura, pero no una aventura como vagabundeo. El vagabundo es pasivo y se limita a huir, mientras que el aventurero ocupa un “grado superior de la vida dinámica” (Ortega, 1983a: 215). Frente al destino como *Schicksal*, la inserción en un tiempo, una cultura y una lengua concreta, la “vocación” del yo, su proyecto personal, lo impulsa a actuar, llevando a cabo la destinación o determinación, en el sentido de *Bestimmung* (Cerezo, 2011a: 129). La vida del hombre se convierte entonces en pura excentricidad y dinamismo. Por otro lado, este sentido en el que el hombre se entiende como un ser ligado a la acción, es por el que se afirma que es un ser técnico, en cuanto la técnica es la transformación de lo que rodea al hombre.

De esta forma, como señala Cerezo, la respuesta orteguiana a la crisis histórica deja de ser la de un “severo y moralista heroísmo de la ‘resolución’” sino, muy nietzscheanamente, la del “alegre heroísmo del artista que danza” (Cerezo, 1983: 383). El afronte de la existencia y su modo de vivir es totalmente distinto del heideggeriano. Ser feliz es estar en esta aventura, estar ensimismado en una tarea o acción: “¿Quién, que se halle totalmente absorbido por una ocupación, se siente infeliz?” (Ortega, 1983a: 222). En cambio, cuando no tenemos toda el alma solicitada, es cuando sentimos “desazón, desamparo y vacío infinito” (Ortega, 1983a: 223). En este sentido, Ortega reprocha a Heidegger que la angustia como afeción esencial de la vida no explica el incansable empeño humano por enfrentarse al destino: “¿La vida como angustia, señor Heidegger? ¡Muy bien! Pero además, la vida como empresa” (Ortega, 1983f: 297, cit. Cerezo, 2011a: 121). De este modo, Ortega se dirige a su gran interlocutor histórico de una forma muy directa. Cabe aclarar que la cita refleja el contraste entre sus posturas, pero su primera parte también confirma la coincidencia que acerca a Ortega al planteamiento hermenéutico existencial de Heidegger, especialmente en lo relativo al arrojamiento y condición de finitud del ser humano.

No obstante, como hemos dicho, el raciovitalismo orteguiano caracteriza esencialmente al ser humano por su extaticidad. Su vida es radicalmente, incertidumbre, drama. Sin cesar, debe afrontar la problematicidad que le subyace sustancialmente. En palabras de Ortega: “El hombre no es nunca seguramente *hombre*, sino que ser *hombre*, significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura o, como yo suelo decir: ser, por esencia, drama” (Ortega, 2014a: 37).

Por tanto, el planteamiento de Ortega, así planteado, trasciende la extaticidad propia de la metafísica de la presencia y, de este modo, consigue enfrentarse a la crisis histórica sin renunciar a darle protagonismo al yo y a comprenderlo como un yo activo. La dimensión excéntrica del ser humano y el papel crucial de la “vocación” permite a Ortega, sin olvidarse de analizar la dimensión ontológica, enfrentarse a la vida bajo un “*pathos* de entusiasmo” e ir más allá de “la fría y severa energía de Heidegger” (Cerezo, 1983: 384). De este modo, la fuerza analítica de las estructuras del ser heideggerianas se contrasta con la capacidad orteguiana para confrontar los distintos registros de su tiempo y elevarse en este humanísticamente.

5. Conclusión

En conclusión, Ortega y Heidegger parten de una misma encrucijada histórica –la crisis de la modernidad y el anhelo de una nueva comprensión del ser– y llegan a respuestas que convergen en la crítica (facticidad, historicidad, finitud) pero divergen en la propuesta constructiva.

Acierta Heidegger, a mi juicio, en explotar la idea de una génesis pasiva del sentido y reconducirla a esa otra pasividad, ya no reapropiable reflexiva y activamente, por la cual el Dasein se encuentra yecto en el acontecer del Ser. El “para sí excéntrico” es rebasado por un “en sí” de la excentricidad que es su estar hundida en la facticidad. De este modo, “el mundo pertenece a la mismidad del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo” (Heidegger, 2022: 165). La dimensión excéntrica del Dasein, su estar siempre fuera de sí, arrojado proyectivamente, es rebasada por su estar hundido en la facticidad de una apertura de sentido.

Ahora bien, por medio de este giro hermenéutico, Heidegger reducirá finalmente la excentricidad a la centricidad de la pertenencia al ser. Es el momento álgido de una excentricidad que se auto-disipa y conduce a la más honda centricidad, a ese recogimiento en la apertura del ser. Creo que Heidegger ha mostrado con esto algo innegable y hermoso. Pero lo hace a costa de diluir la excentricidad. Si es cierto que el Dasein es excéntrico debido a su ser proyectivo, como dice en *De la esencia del fundamento* (Heidegger, 2000a: 139), también lo es que tal carácter proyectivo se funda —como señala en el mismo escrito— en esa pasividad y entrega que es el «dejarse-ser» en la llamada o demanda del ser (Heidegger, 2000a: 146-149). De este modo, por tanto, la entrega al ser rehabilita, a pesar de los esfuerzos de Heidegger, una nueva mismidad.

Al introducir el término “excentricidad” para calificar al ser humano, Ortega, en cambio, lo mantiene a cierta distancia de su medio. Ser excéntrico significa, literalmente, estar “fuera del centro” respecto a la naturaleza. Esto le hace mantener una “incoincidencia con el Cosmos” que es la que, paradójicamente, le permite inventar su propio modo de estar en el mundo. La contraparte es su permanente vínculo con la acción. La vida se le presenta ahora como un “quehacer” ante la insatisfacción e insuficiencia con lo dado. Esa falta de adecuación natural supone un peligro. Sin embargo, la posibilidad que nos ofrece la hace, a su vez, nuestra grandeza.

Esta perspectiva nos ha permitido concluir que la pasividad que subyace al *Dasein* heideggeriano le imposibilita enfrentarse a los problemas históricos que a ambos filósofos les preocupaban a través de un heroísmo jovial que en Ortega sí que encontramos. El frío heroísmo de la “resolución” del filósofo alemán basado en la atenta escucha de la llamada del ser, se ha contrastado con el “pathos de entusiasmo”, que invita a medirse con los males epochales lúdica a la par que heroicamente.

En esta misma línea, su visión del hombre como un ser excéntrico, creativo e insatisfecho nos ha permitido vislumbrar la técnica como el modo en el que el hombre consigue construir mundo y producirse a sí mismo. Gracias a la técnica, logramos suplir nuestras carencias naturales y, más aún, satisfacemos necesidades no meramente biológicas. De esta forma, se la ha conseguido revalorizar. Además, definir al ser humano como un ser inacabado, en constante búsqueda de su ser, permite a Ortega escapar del sustancialismo que denunciaba Heidegger.

De este modo, si Heidegger nos enseñó la radical pasividad del existir como escucha y desocultamiento, Ortega nos recordó la otra cara del vivir: su carácter excéntrico y su potencia de autoconstrucción. Entre ambos se dibuja un contraste fecundo: la existencia como ser convocado por el ser, y la vida como tarea incesante de hacerse a sí misma. La filosofía, en este cruce, se descubre no solo como meditación hermenéutica, sino también como impulso vital que rehúye clausuras y se abre a la posibilidad.

Referencias bibliográficas

- CEREZO, P. (1983). “El nivel del radicalismo orteguiano: La confrontación Ortega/Heidegger”. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 13 (3), 345-384.
- CEREZO, P. (1990). “Metafísica, técnica y humanismo en Martin Heidegger”. *Taula: quaderns de pensament*, 13: 31- 63.
- CEREZO, P. (2011a). “Las dimensiones de la vida humana”. *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 104-137.
- CEREZO, P. (2011b). “De la razón vital a la razón histórica”. *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 179-201.

- HEIDEGGER, M. (1988). "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica". *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 98-159.
- HEIDEGGER, M. (1994a). "La pregunta por la técnica". *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 9-32.
- HEIDEGGER, M. (1994b). "Superación de la metafísica". *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, 51-73.
- HEIDEGGER, M. (1994c). "Construir, habitar, pensar". *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal. 107-119.
- HEIDEGGER M. (1996). *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica
- HEIDEGGER, M. (2000a). "De la esencia del fundamento". *Hitos*, Madrid: Alianza, 109-150.
- HEIDEGGER, M. (2000b). "De la esencia de la verdad". *Hitos*, Madrid: Alianza, 151-172.
- HEIDEGGER, M. (2022). *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983a). "Vitalidad, alma, espíritu". *Obras Completas II*. Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983b). "Anejo a mi folleto Kant". *Obras Completas IV*. Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983c). "Historia como sistema". *Obras Completas VI*. Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983d). "El mito del hombre allende la técnica". *Obras Completas IX*, Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983e) "En torno al Coloquio de Darmstadt". *Obras Completas IX*, Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983f). "La razón histórica". *Obras Completas IX*. Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983g). "Unas lecciones de metafísica". *Obras Completas IX*. Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1980). *¿Qué es Filosofía?* Madrid: Alianza.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2014a). "Ensimismamiento y alteración". *Ensimismamiento y alteración, Meditación de la técnica y otros ensayos*. Madrid: Alianza, 19-54.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2014b). "Meditación de la técnica". *Ensimismamiento y alteración, Meditación de la técnica y otros ensayos*, Madrid: Alianza, 55-148.