

HABITANDO TIERRA EXTRAÑA

ORTEGA Y GASSET, José: *Der Mensch ist ein Fremder. Schriften zur Metaphysik und Lebensphilosophie*, edición y traducción de Stascha Rohmer. Friburgo: Alber, 2008. 336 p.

JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ
ORCID: 0000-0001-7872-6205

“E l hombre es, por esencia, forastero, emigrado, desterrado”. Esta frase, tomada de *Unas lecciones de metafísica*, y cuyo ideario general puede encontrarse masivamente en muchos otros escritos de Ortega sobre todo a partir de los años 30, es la matriz conceptual de la que sale el título del libro que ahora se reseña: *Der Mensch ist ein Fremder. Schriften zur Metaphysik und Lebensphilosophie*. El volumen contiene la traducción alemana de tres escritos relevantes de eso que el propio filósofo madrileño bautizó como “segunda navegación”, a saber, aparte de las ya mencionadas *Unas lecciones de metafísica* (1932-33), el ensayo *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (1933-34) y las lecciones bonaerenses tituladas *La razón*

histórica (1940). Que Stascha Rohmer, competente editor y traductor de estos textos, se decidiera por tal título es un acierto filosófico y editorial. Editorial porque en él no sólo se dan abundantes pistas sobre el contenido de la obra, sino porque tiene algo que cualquier autor o librero de raza busca, “pegada”. La traducción castellana no recoge quizá la fuerza del alemán por la dificultad que siempre tenemos a la hora de traducir el sustantivo *Fremder* (extranjero, forastero, extraño) en contextos filosóficos. Sin embargo, no cabe duda de que un volumen que rece *El humano es un forastero (un extraño)*. *Escritos sobre metafísica y filosofía de la vida* tiene un fondo enigmático que nos invita a cogerlo y ojearlo. Pero, como afirmé hace un momento, no sólo el título es un acierto desde el punto de vista editorial. También filosóficamente da en el clavo. Y vuelvo al sustantivo *Fremder*. A nadie se le escapa que este concepto, junto a sus muchos derivados y compuestos, es clave en la obra de uno de los grandes refe-

Cómo citar este artículo:

Díaz Álvarez, J. M. (2010). Habitando tierra extraña. Reseña de “Der mensch ist ein Fremder”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (20), 203-207.
<https://doi.org/10.63487/reo.519>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 20. 2010
mayo-octubre



rentes de la filosofía orteguiana, Edmund Husserl. Sin él sería inconcebible su teoría de la intersubjetividad, y no sólo en la enunciación clásica de la archifamosa *V Meditación Cartesiana*. Sin embargo, las resonancias husserlianas de este término, con ser importantes, no son ahora las decisivas. Incluso podría decirse que “extraño”, “forastero” está utilizado aquí expresamente contra Husserl y con una clara resonancia heideggeriana interpretada en clave existencialista. Me explico. Tanto en *Unas lecciones de metafísica* como en *La razón histórica*, Ortega entiende la fenomenología husserliana como una filosofía moderno-idealista. Así, nos dice en aquéllas: “Franceses, ingleses, alemanes; siglo XVII, siglo XVIII, siglo XIX; ¡Idealismo! Comienza el siglo XX: 1900, las *Investigaciones lógicas*, de Husserl; en 1913 sus *Ideas para una fenomenología pura*, la forma más rigurosa, más extrema de idealismo”. Y en las lecciones del 40 afirma: “Bien que en giros muy distintos pero no más rigurosos, ésta (la supuesta consideración husserliana del pensamiento como realidad primera y primaria) es la forma ultradepurada que da Husserl al cartesianismo, repristinándolo en fenomenología, en la cual viene a rizarse el rizo del idealismo”. No me es posible en esta reseña desmenuzar la crítica que Ortega le hace a Husserl ni entrar en el carácter sesgado o, cuando menos, muy problemático de su lectura¹.

¹ Sobre este tema son ya clásicos los estudios de Javier SAN MARTÍN. Cfr., por ejemplo, “Ortega y Husserl: A vueltas con una relación polémica”, en *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED, 1994, pp. 111-131.

Pero lo que parece quedar fuera de toda duda es que al entender su filosofía en clave idealista se aleja de su antiguo maestro por la misma razón que en su día se separó de Descartes o Kant: su error profundo a la hora de establecer qué es la realidad radical. Husserl, igual que sus ilustres predecesores, habría entendido que el sustrato último a partir del cual todo podía ser explicado era el pensamiento. En este sentido, su fenomenología terminaría siendo para Ortega, igual que toda la filosofía moderna, una egología, una especulación en la que el yo termina por tragarse al mundo. Pero si tal tesis fuera verdad, si el mundo acabara siendo el conjunto de mis contenidos de conciencia, no se explica demasiado bien por qué me ofrece tantas dificultades, por qué se me resiste de la manera en que lo hace, en suma, por qué me siento en él como un forastero. Ello sólo puede comprenderse, y ésta es la crítica del pensador madrileño, porque no estamos hechos de la misma sustancia, porque estar en el mundo es estar en lo otro que yo, es estar arrojado fuera de mí, es, en definitiva, habitar en “un país extraño”. La tesis idealista se había puesto las cosas demasiado fáciles. Lo real y lo racional terminaban por coincidir. Ahora bien, si el idealismo falta a la verdad, si su tesis sobre la realidad radical no es acertada, es preciso salir de ella, romper su jaula y tratar de hacer justicia fenomenológica a ese sentimiento de extrañeza. Superar el idealismo, aunque asignándole la parte de verdad que le corresponda, va a ser la gran tarea filosófica de Ortega. Su filosofía de la razón vital o razón histórica pretenderá dar, como es conocido por todos, una

nueva respuesta a la clásica pregunta metafísica por la mencionada realidad radical. La vida, en una forma peculiar y no irracional de entenderla, será su respuesta. En su desmenuzamiento, en la detección de sus categorías esenciales, y más allá de la poco acertada lectura que se hace de Husserl, Ortega se sentirá más asistido por Heidegger y Dilthey. Ambos, pero sobre todo el primero, serán sus grandes referentes en la lucha por la superación del modelo moderno.

La vida, por tanto, como nuevo evento metafísico. La vida como existencia arrojada a un mundo extraño en la que tengo que resolverme a seguir mi vocación, a formar una identidad, a labrar un yo que anticipo y a la vez descubro en esa pelea continua con una circunstancia que a veces facilita, pero en muchas ocasiones entorpece mi labor. La vida, en suma, como esa alquimia extraña entre el yo y el mundo, un yo y un mundo que se correlacionan, se necesitan y se atraen, pero que, a la vez, mantienen su respectiva identidad dentro de la totalidad vida que ambos conforman.

Desde estos nuevos presupuestos es normal que el humano sea para Ortega, tal y como lo indiqué al principio, y de modo constitutivamente esencial, un forastero, un emigrado, un ser perdido y desterrado, perplejo y siempre extranjero, un muñón ontológico que precisamente por habitar en tierra extraña ha de hacerse su propia vida, tomando decisiones verdaderas que le den un sentido. Con ello, estamos en las antípodas del idealismo, en el contrapunto de cualquier filosofía de la conciencia. Por eso las antedichas metáforas que aluden a la extrañeza y al naufragio son tan profu-

samente usadas por Ortega en los tres textos decisivos que acoge este volumen. Son imágenes claras de su crítica al paradigma moderno y señalan la progresiva maduración de su filosofía de la razón vital. Stascha Rohmer acierta, pues, plenamente en el título de este libro no sólo editorial, sino filosóficamente.

A parte de la cuidada traducción y edición, Rohmer introduce el libro con un solvente estudio que muestra su buen conocimiento del pensador madrileño. Su *Einführung* puede dividirse básicamente en dos partes. En la primera explica de modo claro la lucha de Ortega contra el idealismo moderno, los fallos que detecta en el realismo clásico o su nueva comprensión de la vida como realidad radical. En este punto insiste con acierto en que aunque es correcto colocar a Ortega entre los grandes filósofos de la vida de los siglos XIX y XX –Nietzsche, Dilthey, Simmel, Bergson o Klages–, tal y como acaece en el respetado estudio ya clásico de Otto Friedrich Bollnow², no debe olvidarse que la filosofía del autor de *Meditaciones del Quijote* es una metafísica que pretende acercarse del lado de la razón y no caer en una mística dionisiaca o irracionalista. Para Rohmer, el pensamiento maduro de Ortega tiene como objetivo esencial ampliar el concepto de razón, sustituir la razón pura moderna por la razón histórica que, no obstante, sigue siendo un tipo peculiar de *logos*.

También resulta de interés en esta primera parte su manera de entender la famosa frase “Yo soy yo y mi circuns-

² O. F. BOLLNOW, *Die Lebensphilosophie*. Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1958.

tancia...”, quintaesencia del proyecto filosófico del pensador madrileño. Según Rohmer el “y” de la conocida fórmula no ha de entenderse en un sentido “aditivo”, sino “dialéctico”. Dicho de otra forma, semejante “y” reuniría en una totalidad la identidad y la diferencia del yo y la circunstancia; eso sería la vida, una vida que desde luego no estaría sometida, a pesar del uso de la palabra dialéctica a ninguna lógica de tipo hegeliano.

Una vez explicitada la filosofía orteguiana, la que podría considerarse como segunda parte del estudio desarrolla de forma competente lo que cabría calificar como las circunstancias vitales y filosóficas que estuvieron presentes en la génesis y elaboración del pensamiento de Ortega. Desfilan, así, por estas apretadas páginas, entre otras, su formación alemana y la atención a la mejor cultura del momento (Freud, Worringer, Spengler...); la filosofía de don Miguel de Unamuno y la actitud ante España de los miembros de la generación del 98; o la filosofía de Husserl, en particular del Husserl más cercano a Ortega, el de *La crisis de las ciencias europeas*, y las decisivas influencias de Dilthey y Heidegger. No es posible hacer justicia al contenido de estas hojas, a las interesantes apreciaciones que realiza su autor, pero sí quisiera señalar a vuelapluma la lúcida contraposición que Rohmer establece entre el antiguo rector de Salamanca y la nueva estrella filosófica. Entre la tragicidad del primero y el espíritu festival y deportivo del segundo. Para Ortega, la vida es ciertamente tragedia o, mejor dicho, tiene estructuralmente componentes trágicos, pero también es empresa, aventura

siempre precaria e inacabada con la que intentamos sobreponernos a la unilateral angustia. Es decir, la vida no es sólo tragedia; también es constitutivamente “alegría cervantina”. Esta crítica, que igualmente podría aplicarse al pensamiento de Heidegger, me lleva a la segunda contraposición que Rohmer establece. La que afecta a las filosofías de Heidegger y Ortega. Siguiendo la tesis de Pedro Cerezo³, el editor y traductor considera que nuestro pensador no practica la diferencia ontológica entre ente y ser, esencial en el genio de la Selva Negra. En este sentido, a pesar de la grande influencia de Heidegger, la metafísica de la vida humana de Ortega y la ontología de aquél presentarían no pocas divergencias. El autor de *¿Qué es filosofía?* permanecería para Rohmer, pues, dentro de la tradición humanista y, como ya se sugirió, volcado a un particular concepto de razón ampliada. Por eso podría dar una respuesta a la pregunta por el ser: el ser es la vida. El autor de *Ser y Tiempo*, en cambio, no lo hará en esa obra o en cualquier otra posterior. Hasta aquí, muy sumariamente, la contraposición que el editor y traductor hace entre los dos filósofos. Las preguntas relevantes que se desprenden de ella podrían ser las siguientes: ¿Ontifica Ortega con su metafísica de la razón histórica la pregunta por el ser? ¿Está dentro de la onto-teología? ¿Es Heidegger un pensador más radical? El tema, naturalmente, desborda estas páginas, pero el debate está servido.

³ P. CEREZO GALÁN, “El nivel del radicalismo orteguiano. La confrontación Ortega/Heidegger”, *Teorema*, vol. XIII, n.º 3-4, 1983.

Todos aquellos que en algún momento de nuestra vida nos hemos enfrentado a la traducción de textos filosóficos sabemos lo ingrato de este trabajo y el poco reconocimiento que tiene. Lo cual no deja de ser paradójico, porque semejante labor es, por otra parte, esencial en la transmisión y conocimiento del pensamiento que se produce en los diferentes países y tradiciones. Además, precisamente por lo desatendido y devaluado

que está el ejercicio de la traducción, en muchos casos es la suerte la que termina decidiendo si a un autor se le ha hecho justicia en su nueva andadura por tierras extrañas. Por esta razón, españoles y alemanes deberíamos agradecer a Stascha Rohmer su pulcro y cuidadoso trabajo, el habernos librado de los azares de la diosa Fortuna. Creo que Ortega estaría de acuerdo.

TOLERANCIA: DIGNIDAD

SAN MARTÍN, Javier: *Tolerancia, fundamentalismo y dignidad. Tres cuestiones de nuestro tiempo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009, 112 p.

PEDRO CEREZO
ORCID: 0000-0003-3297-6430

El título recoge el nombre de los tres ensayos que el profesor Javier San Martín agrupa en este volumen, precedidos, a modo de Introducción, de un ensayo sobre Relativismo y cultura ética, donde despliega el horizonte epocal, en que se inscriben estas apremiantes cuestiones de actualidad. Horizonte histórico y, a la vez, marco teórico de conjunto, pues en él propone San Martín una superación del relativismo de nuestra época, tanto el gnoseológico como el axiológico o valorativo, poniendo en juego una dimensión metacultural, (lo que llama elementos no étnicos en cada cultura), y, por tanto, transversal a todas las culturas. Esta dimensión estaría en la ética, y más concretamente en el imperativo de

respeto a la persona humana, en cuanto traspassa los distintos códigos de valor. Si, de un lado, todo relativismo cultural supone una crítica a la moral como contenido, en otro, implica una referencia a la ética en cuanto dimensión formal. Esto significa que la libertad no es sólo cultural, en cuanto se encuentra acuñada por sistemas de creencias y valores peculiares a cada cultura, sino metacultural, en virtud de una exigencia incondicional de respeto recíproco. De lo contrario, el relativismo cultural se destruye como posición. “El relativismo cultural axiológico –escribe San Martín– implica, pues, su propia negación o limitación. Sólo se puede afirmar desde principios que lo trascienden y que no son otros sino el derecho de cada cultura a subsistir y a reproducirse en la medida en que no atente con el derecho de los demás”. No se trata de una refutación del relativismo, al modo de la ya clásica crítica a los escépticos, sino más bien de su integración en una nueva

Cómo citar este artículo:

Cerezo, P. (2010). Tolerancia: dignidad. Reseña de "Tolerancia, fundamentalismo y dignidad" de Javier San Martín. *Revista de Estudios Orteguianos*, (20), 207-209.
<https://doi.org/10.63487/reo.520>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 20. 2010
mayo-octubre

