

<https://doi.org/10.21555/top.v720.2965>

Etymological and Ontological Interpretations of Reality: Ortega y Gasset against Heidegger

Interpretaciones etimológicas y ontológicas de la realidad: Ortega y Gasset frente a Heidegger

Juan Diego Véjar Serrano
Universidad Autónoma de Sinaloa
México
juandiegovejar@uas.edu.mx
<https://orcid.org/0009-0006-4355-3539>

Recibido: 12 - 10 - 2023.

Aceptado: 17 - 11 - 2023.

Publicado en línea: 30 - 04 - 2025.

Cómo citar este artículo: Véjar Serrano, J. D. (2025). Interpretaciones etimológicas y ontológicas de la realidad: Ortega y Gasset frente a Heidegger. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 72, 233-263. <https://doi.org/10.21555/top.v720.2965>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

In this paper I explain the difference between José Ortega y Gasset's and Martin Heidegger's interpretations of the word *reality*. Both consider human life as a fundamental phenomenon, but Ortega calls it "radical reality", while Heidegger rejects this denomination. This difference is due to their interpretation, based on different etymological and philosophical backgrounds, of the term *reality*: Ortega grounds his interpretation on the Greek term *pragma* ("thing"), while Heidegger relies on *ousia* ("substance"). This difference reveals what each author understands by *reality* and its function in their respective philosophies. I argue that Ortega's interpretation is superior to Heidegger's because he succeeds in re-signifying the traditional sense of *reality* through an interpretation phenomenologically prior to substance.

Keywords: reality; thing; substance; Ortega y Gasset; Heidegger.

Resumen

En este artículo explico la diferencia entre las interpretaciones de la palabra *realidad* de José Ortega y Gasset y Martin Heidegger. Ambos consideran la vida humana como un fenómeno fundamental, pero Ortega la llama "realidad radical", mientras que Heidegger rechaza esta denominación. Esta diferencia se basa en la interpretación, desde distintas raíces etimológicas y filosóficas, del término *realidad*: Ortega toma como base el término griego *pragma* ("cosa"), mientras que Heidegger se apoya en *ousía* ("sustancia"). Esta diferencia revela lo que cada autor entiende por *realidad* y su función en sus respectivas filosofías. Argumento que la interpretación de Ortega es superior a la de Heidegger porque logra resignificar el sentido tradicional de *realidad* mediante una interpretación fenomenológicamente anterior a la sustancia.

Palabras clave: realidad; cosa; sustancia; Ortega y Gasset; Heidegger.

Introducción¹

El pensamiento de José Ortega y Gasset ha sido comparado numerosas veces con el pensamiento de Martin Heidegger, principalmente debido a que reflexionaron sobre temas comunes, así como con estilos filosóficos parecidos. El propio Ortega comentó y criticó muchas de las ideas de Heidegger comparándolas con su propio pensamiento. Gaos (1961) afirma que la relación entre Ortega y Heidegger es la más importante para comprender al filósofo español. Las comparaciones realizadas entre ambos han sido fructíferas, además de para comprender con mayor nitidez las ideas de cada uno, también para lograr entender el alcance y flexibilidad de la fenomenología respecto de distintos problemas cuya vigencia y actualidad persiste. Tal es el caso de temas como la técnica y la tecnología,² la naturaleza³ y el ser humano,⁴ solo por mencionar algunos de los tópicos estudiados por los académicos.

Pese a los estudios comparativos ya realizados, sorprende que no se han estudiado las diferencias que ambos autores tienen respecto del término *realidad*, ya que en el caso de Ortega aparece en una expresión central: *realidad radical*. En el caso de Heidegger, el término *realidad* le preocupa solo para criticarlo y para mostrar los problemas con las ontologías asociadas a este.

Actualmente, la palabra *realidad* ha cobrado relevancia, especialmente por la aparición de diversos realismos que han tratado de replantear el modo en que esta se comprende. La importancia de la palabra en la historia del pensamiento no ha sido menor; antes bien, ha sido uno de los términos fundamentales de la ontología. A pesar de —o quizás

¹ Agradezco al Dr. Marco Sanz, al Dr. Daniel Caballero, al Mtro. Mauricio Zepeda, al Dr. Erick Sepúlveda, al Mtro. Uriel Brito y al Mtro. Josué Cisneros, cuyas valiosas observaciones y discusiones contribuyeron significativamente a enriquecer y fortalecer este trabajo.

² Sobre este tema pueden revisarse los estudios hechos por Mejías (2020), Conill (2013), Esquirol (2011), Diéguez (2009) y López Peláez (1994).

³ Sobre este tema pueden revisarse los estudios hechos por Neves (2012), Monterroza (2008), Marciano (2002) y Díaz (1997).

⁴ Sobre este tema pueden revisarse los estudios hechos por Gutiérrez-Pozo (2020 y 2012), Garrido (2022), Santos (2016) y Golebiewska (2006).

debido a— este protagonismo y relevancia, la palabra *realidad* implica una multiplicidad de interpretaciones, lo que dificulta comprender con precisión qué significa en cada caso.

Tanto Ortega y Gasset como Heidegger son autores que han basado su estilo filosófico en investigar las palabras atendiendo a su experiencia originaria cifrada en su historia etimológica, tomando palabras y reformulándolas desde sus raíces lingüísticas. Tanto uno como el otro asumen que en la base de las palabras, especialmente en aquellas que han atraído al pensamiento filosófico, se encuentra un sentido privilegiado que habría estado a la vista al momento de su formulación, pero que, por procesos históricos de mineralización de sentido, habría podido transformarse o hasta perderse.

La investigación fenomenológica, que ambos tratan de aplicar al descubrimiento del sentido originario de las palabras, persigue vislumbrar la experiencia de la que brotaron para traer a la luz las bases todavía operativas, aunque ocultas, de esas palabras. Es un método de interpretación que pretende resignificar las palabras a través de hacer visible su origen, algo así como lo que hace Hermes cuando entrega el medicamento a Odiseo: lo arranca de la tierra y muestra su naturaleza, sus raíces.

En este trabajo compararé las interpretaciones etimológicas y fenomenológicas que los autores realizan de la palabra *realidad* para luego hacer ver qué papel tiene, en el pensamiento de cada uno, esta palabra, con el fin de mostrar los argumentos por los cuales llegan a interpretaciones opuestas e incompatibles entre sí. Argumentaré que Ortega logra una interpretación más radical, puesto que supera los límites filosóficos derivados de *ousía*, y resignifica la palabra a partir de la base provista por *pragma* como alternativa originaria de la experiencia del ser de las cosas, mientras que Heidegger restringe su interpretación a los límites filosóficos derivados de *ousía* y prefiere, para mostrar la experiencia originaria del ser de las cosas, producir nueva terminología. Es decir, Heidegger mantiene una interpretación de la palabra *realidad* en línea con la tradición, mientras que Ortega supera esa interpretación mediante una resignificación.

Para sostener lo anterior, expondré en primer lugar la interpretación de Heidegger en tres pasos: 1) la interpretación etimológica de la palabra realidad, 2) la filosófica y, por último, 3) la integración en su pensamiento. Con los mismos pasos expondré después la interpretación de Ortega y Gasset. Por último, compararé los argumentos de cada uno

y mostraré las diferencias que los llevan a conclusiones opuestas acerca del significado primordial de la palabra *realidad*.

1. Heidegger y la realidad

Para exponer el pensamiento de Heidegger sobre la palabra *realidad*, en primer lugar mostraré su interpretación etimológica de la palabra, luego la interpretación filosófica y, en tercer lugar, mostraré cómo convergen y cuál es la relación de la realidad con la ontología heideggeriana. Argumentaré que, de acuerdo con Heidegger, la palabra *realidad* significa el ser de los entes intramundanos tan solo en lo que respecta a su estar-ahí y que, en consecuencia, no tiene la capacidad para denominar ni el modo de ser del ente intramundano en general ni el modo ser del mundo ni, menos aún, el modo de ser del Dasein.

Heidegger pasa de una primera etapa en su pensamiento, que podríamos denominar, junto con Leung (2006), como aristotélico-escolástica hacia una postura filosófica propia que ha sido llamada fenomenología hermenéutica, cuya obra principal es *Ser y tiempo*. La exposición que hago del pensamiento heideggeriano acerca de la palabra *realidad* y de los problemas ontológicos asociados con ella corresponde a obras que pertenecen a este segundo período, correspondiente a la década de 1920, por lo que en este trabajo no doy cuenta de la etapa aristotélico-escolástica del joven Heidegger, ni de la etapa del segundo Heidegger, correspondiente a la década de 1930 y posteriores.

1.1. Interpretación etimológica de la palabra *realidad*

La interpretación etimológica de la palabra *realidad* es expuesta por Heidegger, además de otros lugares, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Dice: “*Essentia* es sólo la traducción literal de οὐσία. La expresión *essentia*, que fue empleada para quiddidad, realidad, expresa al mismo tiempo, el modo específico del ser del ente, su disponibilidad o, como también podemos decir, su subsistencia” (Heidegger, 2000, p. 143). En ese texto, Heidegger trata al término latino *essentia* (“esencia”) como intercambiable por *realitas* (“realidad”); por tanto, en líneas generales tanto *essentia* como *realitas* son traducciones de *ousía* (“sustancia”). Entonces el camino etimológico que sigue Heidegger es desde el alemán *Realität* (“realidad”), pasando por el latín *realitas* (“realidad”) y *essentia* (“esencia”), hasta el griego *ousía* (“sustancia”). Para Heidegger, *ousía* es

la raíz etimológica en la que habría que buscar el sentido originario de la palabra *realidad*.

Ousía (οὐσία) es un sustantivo griego derivado del participio *on* (ὄν), del verbo *eimí* (εἰμί), cuyo infinitivo es *einai* (εἶναι): “ser”. De este modo, gramaticalmente, *ousía* es algo que está siendo, ya que el participio *on* es activo (señala un agente) y presente (una acción en curso). Con *ousía* se señala al agente que lleva a cabo la acción, en este caso el verbo ser. En español, por ejemplo, el participio activo y presente de ser es *siendo*, lo cual es una forma extraña de usar esa palabra que normalmente es gerundio; por ello en español se usa para este caso la palabra *ente*: “lo que es” o “está siendo”. Si convertimos en sustantivo al participio *ente* el resultado es *entidad*, la cual sería la adaptación más literal de *ousía*.⁵

El propio Heidegger nos indica que *ousía* tiene en griego al menos dos sentidos principales: uno no técnico (el de uso cotidiano y regular) y otro técnico (el de uso filosófico). El sentido técnico de la palabra Heidegger lo explica así: “Tenemos que interpretar el verbo εἶναι, *esse*, *existere*, a partir del significado de οὐσία, como lo que subsiste delante de la mano y es presente” (2000, p. 143). El existir no está por sí mismo, sino que corresponde a algo, a una cosa. En la expresión *ousía* se indica el existir de algo; ese algo, que sería diferenciable del puro existir, se corresponde con las expresiones de la ontología griega: *idea*, *eidos* y *theoreín* (cfr. Heidegger, 2000, p. 144). Esos dos elementos constitutivos de la noción técnica griega de *ousía*, el *existir* y *lo que existe*, habrían dado lugar al binomio *essential/realitas* y *existentia*. Por lo que, de acuerdo con la interpretación heideggeriana, *realidad* tendría un sentido etimológico técnico de *algo que existe*, del *qué* que existe, también denominado *constitución quiditativa* o *quididad*.

Por su parte, el sentido no técnico de *ousía* es económico: significa en griego “riquezas”, “bienes” o “propiedades”. Heidegger da constancia de ello: “En la época de Aristóteles, cuando ya tenía un significado

⁵ Tomás Calvo traduce así en la *Metafísica* de Aristóteles (1994); como señala García (2021, p. 189), le han seguido otros traductores. Sin embargo, García argumenta que, pese a tener una construcción morfológica equivalente a *ousía*, *entidad* no comporta el mismo sentido de concreción y presencia que tiene el término griego; más bien tiene un sentido abstracto, por lo que, ante la falta de equivalencia semántica, García considera que *substancia* sería una mejor traducción.

filosófico y teórico terminológicamente firme, la expresión οὐσία era todavía sinónimo de propiedad, posesión, riqueza” (2000, p. 143).

Un ejemplo de ese sentido lo podemos encontrar en el verso 337 de la tragedia *Heracles*, de Eurípides. Heracles fue tomado por muerto debido a su estadía en los infiernos cumpliendo uno de los doce trabajos encargados por Euristeo. Lyco aprovecha la situación: mata a Creonte, usurpa el trono y planea asesinar a Mégara (hija de Creonte y esposa de Heracles), a los hijos de Heracles y a Anfitríon para afianzarse en el trono de Tebas. Pero antes de que eso suceda, Mégara pide a Lyco entrar al palacio para poder vestir a sus hijos con sus ropas funerarias y disponerlos para el sacrificio. Lyco concede y entonces Mégara le dice a sus hijos: “Hijos, acompañad el desdichado paso de vuestra madre en dirección al palacio paterno, en el que otros gobiernan sobre estos bienes [τῆς οὐσίας], aunque todavía conserva nuestro nombre” (v. 337; 2005, p. 151). Eurípides también utiliza el término *ousía* para describir bienes materiales. Esta utilización del término denota la presencia *física* y *tangible*, lo cual conecta con la idea de “existencia” en sí misma, pero de manera directa se señala a una cosa en cuanto *valiosa* y *presente*: un sentido económico y patrimonial.

Otro ejemplo aparece en el discurso de Lisias, “En favor del inválido”. En el fragmento 11 dice: “He aquí la mayor prueba, consejeros, de que es por mi desgracia y no por insolencia, como éste afirma, por lo que monto a caballo: si tuviera fortuna [οὐσίαν], montaría sobre silleta y no me subiría a caballos ajenos” (§ 11; 1995, p. 126). En este caso el sentido es de riqueza o fortuna en general, no tan concreto como el de los bienes materiales del ejemplo de *Heracles*. Lisias usa *ousía* para referirse a riqueza material, como algo que se posee y tiene valor tangible.

Aunque Eurípides y Lisias utilizan *ousía* en un sentido económico, estos usos sugieren una comprensión de la existencia que va más allá de la mera materialidad. Estas interpretaciones cotidianas de *ousía* proporcionan un puente hacia una comprensión filosófica de la existencia en sí y por sí misma, que considera no solo la presencia física de los objetos, sino también su ser en términos del papel y relación con el mundo y las personas, es decir de los atributos que constituyen el qué de eso que existe.

Pese a lo anterior, antes y con independencia del sentido filosófico, *ousía* tiene un sentido primordialmente económico: “propiedad” o “pertenencia”, y solo derivadamente adquiere el sentido de “cosa meramente presente”. García (2021) argumenta que la traducción latina

substantia habría mantenido el sentido patrimonial del término griego. El sentido de *cosa* no es, en ningún caso, un sentido primordial de *ousía*; en todo caso pudo haberse hecho esa asociación una vez que la filosofía radicalizó su sentido cotidiano de *propiedad* en dirección del sentido de lo que pertenece a una cosa, su *propio ser*. Sin embargo, este segundo sentido técnico no se habría impuesto, ni en latín ni en griego, al económico. Por lo que el sentido primordial de *ousía* no es “cosa” —aunque sí lo sea en sentido filosófico—, sino “patrimonio” o “propiedad”.

Heidegger justifica la unidad de sentido entre ambos empleos de *ousía* señalando que a la base de la idea de “riqueza, bienes o propiedades” están también las de “subsistencia” o “disponibilidad” (2000, pp. 144-145). Un bien, la riqueza o la propiedad de alguien, se caracteriza por *estar ahí* para su propietario; se trata de algo tangible y disponible que, por sí mismo, es capaz de subsistir y de mantener sus atributos de utilidad o de valor. La existencia independiente de una cosa es el significado fundamental del término *ousía*, que estaría a la base del sentido de la palabra *realidad*.

Sin embargo, Heidegger insiste en el hecho de que el término *realidad* representa solo la constitución quiditativa de una cosa y no su existencia independiente. Para sostener esto recurre a la interpretación kantiana del término que, de acuerdo con Heidegger, tendría plena resonancia con la diferencia entre la *essentia* y la *existentia* medievales. De modo que la interpretación etimológica de *realidad* como derivada de *ousía* implica que su significado primordial es *lo que en esencia* es una cosa, su constitución quiditativa, independientemente de su existencia.

La marginación de la existencia respecto del sentido fundamental de la *realidad* es explicable, de acuerdo con Heidegger (2000, p. 142), porque a la base del término *ousía* y de la comprensión ontológica del mundo griego estaría el comportamiento productivo. Con base en el comportamiento productivo, una cosa es vista en sus atributos esenciales antes y con independencia de su existencia, pero con vistas a su producción. Piensa Heidegger (2000, p. 143) que, con base en la estructura fundamental de la comprensión de las cosas, derivada del comportamiento productivo, surgió la terminología ontológica de los griegos. Y con base en este específico modo de comprender a las cosas es que aparece la distinción entre aquello que requiere de la acción productiva para llegar a ser y aquello que, una vez existente (ya sea por producción o por generación natural), no requiere de otra cosa más que de sí mismo para ser, esto es, la *ousía* (“sustancia”).

Deben distinguirse dos momentos ontológicos derivados de la noción de *ousía* de acuerdo con el argumento de Heidegger: i) el primero refiere a una cosa antes de existir, que es vista por el productor en su puro *aspecto* (*eidos*), y ii) el segundo refiere a una *ousía*, ya producida o generada por naturaleza, que existe por su propio derecho, aunque haya sido necesaria su producción. Para Heidegger, ambos momentos derivan de la noción de *ousía* como algo que existe desde la perspectiva del comportamiento productivo: el primero, por la necesidad del acto productivo, y el segundo, por su existencia independiente del acto productivo, aunque haya sido producido en primer lugar; una sustancia, producida o generada por naturaleza, existe independientemente.

La sustancia, como algo que ya es y que por tanto no requiere de actividad productiva para existir, es entendida como algo cuyos atributos están ahí por sí mismos, incluido fundamentalmente el ser, la existencia (cfr. Heidegger, 2000, p. 143). Es por ello que la noción de "sustancia" permite identificar a la existencia como uno de los atributos que *posee* una cosa; sin ese atributo, una cosa es vista solo como posible en su puro aspecto (*eidos*), pero cuando existe ese ser es visto como algo distinguible del *qué es* esa cosa, lo cual es señalado específicamente a través de los términos griegos *idea* o *eidos*, de donde se habría construido el sentido primordial de *realidad*. Para Heidegger, *ousía* posibilita la comprensión del *eidos* como algo distinto de la existencia, y de ahí que sea posible la distinción escolástica entre *realitas* (o *essentia*) y *existentia*, distinción asumida y reproducida por el idealismo alemán con el par *Realität* y *Wirklichkeit* (cfr. Heidegger, 2000, p. 120). Aunque deriva fundamentalmente de *ousía*, para Heidegger, el sentido de *realidad*, por la distinción respecto de la existencia, sería más cercano a *eidos*.

1.2. Interpretación fenomenológica de *realidad*

El camino que sigue Heidegger (2000, p. 139) para explicar fenomenológicamente al término *realidad* es mostrar el concepto como derivado de los momentos estructurales en las que son comprendidas las cosas desde el horizonte del comportamiento productivo del *Dasein*. Heidegger considera que la filosofía antigua, la medieval y también la moderna han basado sus interpretaciones ontológicas en la distinción que corresponde a todo ente en cuanto *ousía*, entre la existencia y la esencia. Dedicó un breve apartado a sostener y explicar esta vinculación ontológica tan amplia (cfr. Heidegger, 2000, pp. 153-155).

En este apartado argumentaré que la interpretación filosófica de Heidegger deriva el sentido de *realidad* desde el comportamiento productivo, al que Aristóteles denomina *poiesis*.⁶ Al hablar de comportamiento productivo, Heidegger hace un análisis prácticamente simétrico al que realiza Aristóteles (1140a1-22) para hablar de *poiesis*: ahí define *técnica* como “modo de ser productivo [*poietiké*] acompañado de razón verdadera [*lógou alethous*]” (1140a10).

De acuerdo con Heidegger (2000, p. 144), el comportamiento productivo (*poiesis*) es la visión de algo con base en un *logos*, una razón respecto de la cual se evalúa tanto al *material*, que se tiene delante, como también aquello que quiere producirse y que, mediante la previsión productiva, ya se tiene a la vista, aunque todavía no existe. De este modo, una vez que ha sido producida, una *cosa* es una posibilidad existente, es decir, un acto; la realidad de la cosa sería la posibilidad anterior con base en la cual ha sido producida, con base en la cual puede ser entendida ahora como cosa presente.

El concepto primordial de “realidad”, de acuerdo con Heidegger (2009, p. 23), es el derivado de *cosa* en el sentido de lo presente. Un objeto material que está ahí delante, disponible a la mano: ese sentido es el primer significado de cosa, y solo a partir de él es que pueden comprenderse, aunque como mera analogía, a los asuntos, las circunstancias, las opiniones, también como cosas. Por lo que el sentido de cosa presente es desde donde *realidad* o *coseidad* son construidas a modo de abstracción.

De manera que *coseidad* (*Sachheit*) o *realidad* serían una expresión del modo de ser esencial de las cosas presentes en nuestro entorno. La *realidad* o *coseidad* no es a su vez una cosa presente, sino una esencia, el contenido formal o quiditativo con el que, al margen de la existencia o efectividad, se comprende las condiciones de posibilidad de una cosa (cfr. Heidegger, 2009, p. 23). Por esta razón, para Heidegger (2009, p. 261), resulta filosóficamente incorrecto hacer sinónimos *realidad* y *existencia*, ya que él piensa que, de manera originaria, la noción de “realidad” o “esencia” de una cosa implica la separación respecto de la existencia o efectividad.

⁶ Sobre este punto pueden revisarse Vigo (2008, pp. 139 y 217-229) y Rubio (2010), que, en términos generales, coinciden en que Heidegger ve una conexión en la noción de “ser” basado en el comportamiento productivo (*poiesis*) desde la ontología antigua hasta la moderna.

El *comportamiento productivo* da lugar a un horizonte de comprensión ontológica dirigido a comprender específicamente a las cosas que *están ahí* disponibles dentro del mundo, de modo que, en el esquema ontológico heideggeriano, *realidad* describe tan solo el modo de ser del ente intramundano. Así explica Heidegger (1999, p. 232) en *Ser y tiempo* el sentido de la palabra *realidad*. Sin embargo, el ser del ente intramundano no es expresado de una manera fenomenológicamente precisa por la palabra *realidad*, sino tan solo en su puro estar ahí.

En *Ser y tiempo*, Heidegger emplea el término *realidad* de una manera que posteriormente caracterizaría como una comprensión inadecuada. Esta obra, aunque crucial, no distingue claramente entre la realidad como el qué de una cosa y su existencia. Esta ambigüedad, presente especialmente en *Ser y tiempo*, revela que en esta obra el objetivo de Heidegger es diferenciar la *realidad* como mera presencia (derivada de *ousía*) del modelo del *útil*, que define al ente intramundano en su propio marco teórico. Sin embargo, en textos posteriores, como *Los problemas fundamentales de la fenomenología* y *La pregunta por la cosa*, Heidegger aclara esta ambigüedad; sostiene que la realidad se refiere fundamentalmente a la esencia de las cosas, una precisión que no era necesaria en el contexto de *Ser y tiempo*, donde su objetivo era diferente y se centraba más en distinguirse de los proyectos realistas del positivismo y de discusiones sobre la existencia del mundo exterior.

1.3. Los límites de la realidad en la ontología heideggeriana

En este apartado expondré las principales diferencias que Heidegger señala entre las ontologías tradicionales —en donde el término *realidad* es fundamental— y su propio proyecto ontológico —tal como es desarrollado en *Ser y tiempo*—. Argumentaré que el término *realidad* es deliberadamente restringido al sentido provisto por el origen etimológico y filosófico de *ousía*. Para ello, mostraré que la noción de “cosa a la mano”, con su correspondiente “ser-a-la-mano”, es la alternativa heideggeriana a la noción de “cosa que está-ahí”, con su correspondiente realidad.

En *Ser y tiempo* se ofrecen todas las herramientas necesarias para distinguir el proyecto ontológico heideggeriano de lo que él entiende por *realidad* y los problemas asociados a la ontología en la que se originó. Una de las declaraciones más importantes en este sentido es: “A partir de aquí surge la evidencia de que la realidad no tiene una primacía entre los modos de ser del ente intramundano, y que menos aún podría

caracterizar ontológicamente en forma adecuada al mundo y al Dasein” (Heidegger, 1999, p. 232).

La manera en la que Heidegger distingue el proceder de las ontologías derivadas del comportamiento productivo es que su enfoque implica —como en Aristóteles— una dependencia de un *logos*, una razón que garantiza la comprensión del ser en los términos del comportamiento productivo. Por lo que la ontología derivada de este enfoque implica una orientación teórica que pretende, en última instancia, un abordaje objetivista de las cosas, por cuanto las considera como estando ahí presentes.

Por lo anterior, Heidegger (1999, p. 215) caracteriza en términos muy generales a las ontologías derivadas del comportamiento productivo como *teóricas*, pues su comprensión del ser implica fundamentalmente la distinción entre realidad y efectividad como momentos estructurales de las cosas. Por su parte, la ontología heideggeriana pretende acceder a una comprensión del ser que él considera más fundamental: una que además, del teórico, incluye también al comportamiento práctico (cfr. Heidegger, 1999, p. 215).

Este enfoque fundamental de la ontología heideggeriana consiste en hacer ver la particular forma de dependencia que las cosas tienen del modo de ser del Dasein. Eso implica mostrar que la noción de “realidad” —que describe a las cosas como meramente presentes e independientes— no sería, en modo alguno, un caso fundamental sino, más bien, un caso límite. Para llegar a esa noción, es necesario asumir una serie de prejuicios que no pueden servir de base a la formulación de una ontología fundamental, puesto que la experiencia de las cosas no consistiría fundamentalmente en su estar-ahí, sino en su utilidad.

En *Ser y tiempo* (§§ 15-16) se analiza fenomenológicamente a la utilidad como el modo en el que el Dasein se ocupa, de modo fundamental —inmediato y cotidiano—, de las cosas en su entorno. Tal como señala Vigo (2008), el objetivo de Heidegger en su crítica a las ontologías tradicionales consiste en hacer ver que en ellas está implícito e ignorado el carácter trascendente de nuestra propia existencia como horizonte primario en el que las cosas se muestran.

Heidegger plantea su análisis como opuesto al que habrían seguido las ontologías tradicionales: “Al hablar del ente como ‘cosa’ (*res*) estamos anticipando implícitamente una determinación ontológica. El análisis que desde esta base interroga por el ser de ese ente, llegará a la cosidad y a la realidad” (Heidegger, 1999, p. 95). Para oponerse a esta noción

de “cosa”, dice: “Los griegos tenían un término adecuado para las ‘cosas’: las llamaban *πράγματα*, que es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación (en la *πράξις*) [...]. Nosotros llamaremos al ente que comparece en la ocupación el útil” (Heidegger, 1999, p. 96). Para evitar el modo en el que las ontologías tradicionales han pensado a las cosas, argumenta Heidegger, es necesario verlas tal y como se manifiestan en la vida fáctica, en el trato práctico-operativo; de ese modo se lograría superar el problema del acceso como subjetivo u objetivo y, más bien, implicar, en el mismo análisis, tanto al ente -en su específico modo de aparecer en la vida cotidiana- como al dirigirse primario del Dasein a las cosas.⁷ Partiendo del aparecer como *útiles* de las cosas, entonces dice: “El modo de ser del útil en que éste se manifiesta desde él mismo, lo llamamos el *estar a la mano*” (Heidegger, 1999, p. 97).

Partiendo del fenómeno de la utilidad —que caracterizaría fundamentalmente el modo de ser del ente intramundano— se revela una estructura remisional previa en la que se despliegan el para qué y con qué de la utilidad. Esta estructura es el *mundo circundante*, la estructura remisional previa en la que el *útil* puede ser visto como tal (Heidegger, 1999, pp. 101-102). Una vez dado el paso al mundo circundante, se argumenta que este —como una específica articulación de la ocupación cotidiana— solo es posible gracias a una estructura más fundamental todavía, en la que el Dasein siempre se encuentra: el mundo. En palabras del propio Heidegger: “El mundo es, por consiguiente, algo ‘en lo que’ el Dasein en cuanto ente ya siempre *ha estado* [...]. Estar-en-el-mundo, según la interpretación que hemos hecho, quiere decir: absorberse atemática y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de útiles” (1999, p. 103).

⁷ Sobre este punto, Vigo (2008, p. 65) argumenta que el criterio con el que Heidegger recapitula los distintos enfoques tradicionales no sería arbitrario: más bien busca retratar el panorama operativo de las tendencias de pensamiento —filosóficas, en particular, y científicas, en general— contemporáneas a él, ensayadas ya en la historia de la filosofía. En este sentido, puede argumentarse que el interés, en esta parte del tratado, es señalar a las teorías ontológicas respecto de las cuales quiere diferenciarse. El término *realidad* tendría, en este sentido, una función intradiegetica de oposición teórica en el argumento del tratado, ya que tiene primacía ontológica —de acuerdo con Heidegger (1999, p. 95)— en las tradiciones filosóficas criticadas en los §§14-18.

Renunciar al enfoque meramente objetivista o subjetivista de las ontologías tradicionales —cuyo modo de comprensión de las cosas está basado en la realidad— y optar por un análisis fenomenológico basado en la utilidad le permite a Heidegger realizar un recorrido desde el ser del útil (como estar-a-la-mano) hasta el ser del Dasein (como estar-en-el-mundo), y mostrar cómo el horizonte fundamental de la significatividad de la vida cotidiana es el propio ser del Dasein y no una supuesta cosa independiente con sus determinaciones formales —idea que subyace a los planteamientos ontológicos basados en la noción de “realidad” —.

A partir de los análisis etimológico y filosófico de la palabra *realidad*, Heidegger concluye que *realidad* solo expresa el modo de ser de las cosas entendido desde el comportamiento productivo. Desde esa visión, las cosas son meramente presentes, y por lo tanto, dentro de la ontología heideggeriana, *realidad* no tiene la capacidad de expresar, de un modo fenomenológicamente fundamental, el modo de ser de las cosas. Además, tampoco puede expresar el modo de ser del mundo, y menos aún el modo de ser del Dasein. El Dasein, cuyo modo de ser es el cuidado, no puede ser entendido desde la noción ontológica de “realidad”. Heidegger destaca esta idea en la siguiente tesis: “La sustancia del hombre es la existencia” (1999, p. 233). Esta tesis tiene como objetivo resumir los alcances de la analítica existencial expuesta en la primera parte de *Ser y tiempo*. Así, se enfatiza la diferencia fundamental entre su propio enfoque ontológico y las ontologías tradicionales —que se basan en la noción de “realidad” —.

Sin embargo, incluso si se acepta el análisis de Heidegger y la idea de que la noción de “realidad” implica ontológicamente un camino fenomenológicamente inadecuado, puede preguntarse si esa noción es necesaria. Es en este punto donde los análisis y posturas de Ortega y Heidegger se bifurcan, ya que, mientras Ortega se apropia de la palabra y la resignifica, Heidegger no lo hace. Heidegger hace una afirmación tácita: la palabra *realidad* solo puede significar el modo de ser de las cosas meramente presentes; no puede resignificarse.

Mi interpretación es que esta afirmación no es una postura teórica, sino que responde a una necesidad pragmática para determinar categorialmente las corrientes de pensamiento que Heidegger pretende superar. Me baso en que Heidegger no hace esto con toda la terminología usada por las ontologías tradicionales. Dos ejemplos claros de apropiación terminológica y resignificación en la ontología heideggeriana son las palabras *existencia* y *verdad*. Ambas son arrancadas de los sentidos que

tienen y son completamente resignificadas. Además de ello, Heidegger abandona estratégicamente algunos términos, representativos de otros filósofos, como es el caso de la palabra *intencionalidad*, que es totalmente abandonada en *Ser y tiempo* (cfr. Vigo, 2006, pp. 45 y 59), si bien con justificaciones teóricas, pero como una clara estrategia de distinción.

Lo anterior implica que la necesidad tácita atribuida al significado de *realidad* podría responder, no a una postura teórica sobre la palabra, sino a una estrategia para señalar las posturas ontológicas tradicionales todavía subyacentes en corrientes de pensamiento contemporáneas a Heidegger. En consecuencia, la estrategia consistiría en otorgar a la palabra *realidad* una función intradiegética de símbolo de la oposición teórica que se pretende subvertir y superar. Por lo anterior, no tendría sentido resignificar la palabra *realidad*. Esto explicaría el interés crítico de Heidegger por explicar y restringir la realidad a los límites teóricos en los que las filosofías tradicionales la habrían puesto.

2. Ortega y Gasset y la realidad

2.1. Interpretación etimológica de la palabra realidad

En *¿Qué es filosofía?*, de 1929, Ortega anuncia una *realidad radical nueva* que implica “una nueva idea del ser, de una nueva ontología. [...] Algo para lo cual los conceptos de realidad y de ser tradicionales no sirven. Si, no obstante, los usamos es porque antes de descubrirlo y al descubrirlo no tenemos otros” (Ortega, 1964b, p. 407). Aunque esta declaración es bastante pesimista, cabe señalar que lo es respecto del concepto tradicional asociado a esa terminología. Sobre la terminología, en escritos posteriores no solo no renunciará a ella, sino que se la apropiará, resignificándola en función de su pensamiento.

El proyecto filosófico de una nueva ontología se enfoca en el análisis de la vida y representa un punto de inflexión en el pensamiento de Ortega, como señala San Martín (2012, p. 19). A partir de aquí, la ontología de la realidad radical se convierte en filosofía primera, posiblemente en respuesta a la analítica existencial de Heidegger, que ganó notoriedad tras la publicación de *Ser y tiempo* en 1927. Ortega admite en 1929 el impacto de la filosofía de Heidegger, pero también defiende la prioridad cronológica de sus propias ideas; citan “Vivir es encontrarse en un mundo”, entre otras ideas presentes en su obra, publicada antes que las de Heidegger (cfr. Ortega, 1964b, p. 416). A pesar de esto, es en 1929 que

Ortega denomina explícitamente a la vida como *realidad radical* y la sitúa como su filosofía primordial.

Antes de adentrarnos en los detalles de esta filosofía primordial, es útil explorar cómo Ortega interpreta el término *realidad*. Ortega expone en al menos tres lugares su interpretación etimológica de la palabra *realidad*: 1) *¿Qué es filosofía?*, de 1929; 2) el prólogo a un *Diccionario enciclopédico abreviado*, de 1939; 3) *Comentario al “Banquete” de Platón*, de 1946.

En *¿Qué es filosofía?* establece la dependencia de sentido entre las palabras *realidad*, *cosa* y *ser*. La conexión de sentido permite extender la interpretación etimológica que hace Ortega de la palabra *cosa* y su vínculo con la palabra *realidad*. En el prólogo a un *Diccionario enciclopédico abreviado* (1964a), Ortega explica que el sentido en el que utiliza la palabra *cosa* es “el que los griegos daban a su espléndido vocablo *prágmata*” (1964a, p. 360). El término *praxis*, cuya forma sustantiva es *pragma* (en plural *prágmata*), puede significar “hacer”, en el sentido de “negocio”⁸ o de “asunto privado” —entiéndase “no público”—.⁹ Aristóteles la emplea en un sentido más general como “acción del ser humano” en la *Ética a Nicómaco*, en donde la distingue de la producción, la actividad técnica: “La producción [*poiesis*] es distinta de la acción [*praxis*]” (1140a1).

Para Aristóteles, *poiesis* y *praxis* son actividades distintas con modos de razonamiento diferentes. La *poiesis* tiene como finalidad producir algo a partir de una *cosa* y según un principio (*arjé*), que reside en el sujeto que produce y no en la cosa por producir ni en la *cosa* a partir de la cual será producida. En contraste, la *praxis* se enfoca en la acción misma, donde el fin es intrínseco a la acción. En la *praxis*, no se aplica un principio técnico para manipular cosas, sino que se requiere una comprensión práctica de la situación. Esta idea de la *praxis* se basa en decidir qué acción es correcta o virtuosa en un contexto dado. Por tanto, el fin de la *praxis*, según Aristóteles, no es crear un objeto externo, sino realizar una acción. Por ello son mutuamente excluyentes: si el objetivo

⁸ “¿Venís por algún *negocio* [πρῶξις, conjugación de *praxis*] ó andáis por el mar, á la ventura, como los piratas que divagan, exponiendo su vida y produciendo daño á los hombres de extrañas tierras?” (*Odisea*, III, v. 72).

⁹ “Venimos de Ítaca, situada al pie del Neyo, y el *negocio* [πρῶξις, conjugación de *praxis*] que nos trae no es público, sino particular” (*Odisea*, III, v. 82).

de una acción es la producción un objeto externo, es *poiesis*; si es la acción misma, *praxis* (cfr. 1140a10-15).

La interpretación aristotélica coincide con el modo en que se usa el verbo en la *Odisea*, en la medida en que ambas expresan actividades cuya finalidad no está regida por un principio técnico, tanto en el sentido de “negocios” como en el de “asunto privado”; el sentido de *praxis* es la de una acción con base en lo que *conviene* o *importa* a un sujeto específico y no con base en un principio técnico que dicte cómo debe producirse alguna cosa. Por tanto, el fin de la *praxis* es el propio sujeto (lo que a él le conviene o importa) mientras que el fin de la *poiesis* es un producto (un objeto distinto al sujeto).

Por tanto, una *cosa* en cuanto *praktón* es aquello en donde una acción determinada debe ejecutarse para alcanzar su fin. Así, la virtud, como actuar bien (*eupraxia*), reside en la capacidad de “deliberar correctamente sobre lo que es bueno y conveniente para uno mismo [...] para vivir bien en general” (1140a25-26). Una *cosa*, en cuanto *praktón*, se conoce según su naturaleza en la medida en que pueda conducir una acción hacia su fin, es decir, en la medida en que pueda ser conveniente para el que actúa. Aquí, el objeto de deliberación, el *praktón*, puede ser una situación, una circunstancia o un contexto en el que una persona se compromete con respecto a lo que es conveniente o no para su propia vida.

Pragma adquiere el sentido de “cosa concreta” por ser algo conveniente o no para la vida de una persona. Esto contrasta con la visión técnica, en la que algo se percibe en función de la producción de algo distinto. Una cosa en el sentido de *pragma* es tanto un objeto concreto como un asunto, una situación, una circunstancia en la medida en que resulta conveniente, valioso o importante para la vida de una persona.

Ortega propone la comprensión alternativa del término *cosa* desde esta noción de *pragma* con el objetivo de desplazar la interpretación más prevalente y problemática de la palabra *cosa* derivada de *ousía*, la cual estaría basada, como señala Heidegger (2000, p. 142), en el comportamiento productivo. Esta interpretación más fuerte ve a la cosa como algo independiente tanto de otras cosas como del ser humano. Según Ortega, los antiguos griegos consideraban esto como el *ser* auténtico o la *realidad* de las cosas, es decir, “algo independiente del hombre” (1965b, p. 783).

Ortega sostiene que el sentido etimológico de *realidad*, derivado de *pragma*, implica que un objeto o asunto es tal solo en la medida en

que es relevante en la vida de alguien. *Pragma* abarca todo aquello con lo que el ser humano interactúa: lo que maneja, lo que le ocupa y le preocupa. Así, las cosas u objetos, materiales o no, no se consideran como tales desde su existencia abstracta, desconectada de su relación con la vida humana, sino en cuanto son de interés, en cuanto el ser humano se ocupa de ellos. Para Ortega, “las pragmáticas, las ‘cosas’, son asuntos o importancias” (1964a, p. 360). Ortega recalca su punto de vista afirmando: “Lo que hacemos y lo que nos pasa no tiene más realidad que lo que ello ‘importe’ en nuestra vida. Por eso en vez de hablar de ‘cosas’, que es una noción naturalista y buena solo para uso provisorio en la física, en humanidades debíamos hablar de ‘importancias’” (1964a, p. 397). Lo que interesa a Ortega no es la *independencia*, sino la *importancia*: ese es el sentido de esta interpretación etimológica de la palabra *realidad*.

2.2. Interpretación fenomenológica: *cosa* como asunto o importancia

En cuanto a la interpretación filosófica de la palabra *cosa*, Ortega considera que su ontología es un estadio diferente del modo en que, tanto la filosofía antigua como la moderna, han interpretado al ser y a la realidad en relación con las cosas. En *¿Qué es filosofía?* dice: “Para los antiguos, realidad, ser, significaba ‘cosa’; para los modernos, ser significaba ‘intimidad, subjetividad’; para nosotros, ser significa ‘vivir’ —por tanto—, intimidad consigo y con las cosas” (1964b, p. 408).

El objetivo de Ortega no es negar las filosofías antigua y moderna, sino superarlas. Esa superación sería posible mostrando que su fundamento o realidad primera no es lo más indudable, lo más inmediato, lo más seguro. En el caso de la filosofía antigua, Ortega afirma que algunas doctrinas vieron en Dios o en la materia esa realidad primera, mientras que la filosofía moderna habría considerado a la razón o la conciencia (el *cogito* cartesiano); por su parte, Ortega considera que con la vida, que incluye, además del sujeto, también al mundo, logra un nuevo nivel de fundamentación ontológica.

Para Ortega, el centro de toda investigación ontológica es el *vivir*. No es posible siquiera pensar en algo, menos aún interactuar con algo, al margen de la vida misma. Incluso pensar es una forma de vivir, por lo que todas las cosas, todas las realidades, necesariamente “son contenidos de mi vida” (Ortega, 1964b, p. 411). Esto implica que las estrellas, Dios o el Estado son todas cosas fundamentalmente porque aparecen y se

anuncian en mi vida. Incluso yo mismo, en cuanto individuo o sujeto, aparezco y soy contenido de mi vida.

Esta noción se desglosa aún más en el pensamiento de Ortega al considerar el papel que juega el yo en su filosofía. Ortega distingue entre dos modos en que el yo puede ser entendido: el primero es como ejecutividad, es decir, la actividad intencional con la que me dirijo al mundo; y el segundo, como concepto o imagen, con los que me represento a mí mismo como individuo, tal como aclara San Martín (1998, p. 121). Para Ortega, el sujeto o el yo no existen en un vacío, sino que el mundo es parte integral de la vida. Como él mismo lo dice: “‘mi vida’ no soy yo solo, yo sujeto, sino que vivir es también mundo” (1964b, p. 411).

La relación entre vida y mundo proporciona el contexto fundamental sobre el que adquiere sentido el concepto orteguiano de “cosa”: “el mundo en que al vivir nos encontramos se compone de cosas agradables y desagradables, atroces y benévolas, favores y peligros: lo importante no es que las cosas sean o no cuerpos, sino que nos afectan, nos interesan, nos acarician, nos amenazan y nos atormentan. [...]. Mundo es *sensu stricto* lo que nos afecta” (Ortega, 1964b, p. 416). Cosa es un contenido y componente del mundo; aquello que vivo, lo que me afecta; algo de lo que me ocupo: es un objeto de mi vida. Esta definición puede reconstruirse desde el ejemplo del pitillo que emplea Ortega:

Cuando lo que hago es un pitillo, lo hecho no es propiamente el pitillo, sino mi acción de liarlo —el pitillo por sí y aparte de mi actividad no tiene ser primario, éste era el error antiguo. Él es lo que yo manejo al irlo haciendo, y cuando he concluido mi actividad y ha dejado de ser el tema de mi acción de liar, se convierte en otro tema —es lo que hay que encender y luego lo que hay que fumar. Su verdadero ser se reduce a lo que representa como tema de mi ocupación. No es por sí —subsistente— aparte de mi vivirlo, de mi actuar con él. Su ser es funcionante: su función en mi vida es un ser para —para que yo haga esto o lo otro con él (1964, p. 428).

El ser del pitillo se reduce a su función en mi vida: es una cosa en tanto que me ocupo de él. Esta formulación de Ortega podría parecer en primera instancia como idealista o antirrealista, pues pareciera que es el individuo el que deliberadamente hace u otorga el ser a las cosas

en la medida en que se ocupa de ellas. Sin embargo, este no es el caso, ya que el individuo no detenta una posición de privilegio respecto a las cosas: ellas dependen de la acción del individuo tanto como el individuo depende de ellas para vivir, tal como el propio Ortega (1964a, p. 409) aclara. Aunque Ortega se separa del idealismo, no lo hace tanto como sugiere Harman (2020).

El concepto orteguiano de “cosa” ha sido objeto de revisión y debate en una reciente serie de artículos en los que Expósito (2020) debate con Harman (2020) sobre algunas interpretaciones hechas por este último acerca de la filosofía orteguiana. Entre diversos temas, se discute precisamente la noción de “cosa”. Por su parte, Harman (2020, p. 382) cree que la superación orteguiana del idealismo implicaría el reconocimiento de que las cosas cuentan con independencia de la actividad humana. Para Expósito (2020, p. 191), esta idea sería contradictoria en el pensamiento de Ortega, ya que *cosa* es explícitamente definida en relación con la acción humana, a diferencia de los hechos, idea que podría ser más adecuada con la interpretación de Harman (2020).

En estricto sentido, puede decirse que, para Ortega, *objeto* y *cosa* son contenidos de conciencia, es decir, aquello hacia lo cual me dirijo intencionalmente. Desde la perspectiva de Harman, esto sería un idealismo, entendido como la negación de que las cosas al margen de mi conciencia puedan ser algo determinado que interactúa con otro algo determinado, como un “buzón sacudido por el viento real, protegiendo paquetes y cartas reales de la nieve real” (Harman, 2015, p. 163). En este sentido, Ortega distingue a la *realidad*, por un lado, y a los *hechos*, por otro: “los hechos no son la realidad. La realidad de un hecho consiste en lo que ese hecho sea, no simplemente en que haya acontecido, no simplemente en que lo haya” (Ortega, 1965b, p. 91).

La posición *anti-idealista* de Ortega que Harman señala sí sostiene que los objetos encontrados en la vida no son, “como pretendía el idealismo, un tenerlos en mí, como ingredientes míos, sino al revés, mi hallarlos como distintos y fuera de mí, ante mí” (Ortega, 1965b, p. 409), pero esto no implica que la objetividad o la realidad de las cosas dependa fundamentalmente de esta distinción y exterioridad respecto de mí. Que algo sea *fundamentalmente* contenido de conciencia (posición de Ortega) no implica que sea *exclusivamente* contenido de conciencia (posición idealista).

La realidad de un hecho no consiste sino en la relevancia o importancia que ese hecho tiene en y para mi vida, como el buzón resguardando las

cartas. Esto, sin embargo, no significa que Ortega niegue la existencia en sí y por sí de las cosas, el punto es que el ser o realidad de las cosas no se juega en esa existencia, sino en su importancia para mi vida. Es por ello que la mera consideración de la existencia en sí y por sí de las cosas solo es posible porque las cosas mismas ya han aparecido dentro de mi vida. En consecuencia, la realidad —no el hecho o la existencia— de cualquier cosa depende de mi vida para aparecer, anunciarse y cobrar importancia. Por ello mi vida es realidad radical, no porque sea la única o la superior, sino porque es la raíz de todas las cosas en cuanto cosas (cfr. Ortega, 1965b, p. 208); solo por mi vida una existencia o hecho es realidad.

Siguiendo a Ortega, se puede sostener que una cosa es fundamentalmente un *contenido* y un *componente* de la vida, un objeto de nuestro interés y preocupación, y es a través de esta interacción vital que adquiere su realidad. Así, se distingue del idealismo al insistir en que las cosas, aunque cobran significado en relación con la vida humana, no se reducen a meras proyecciones subjetivas. Esta postura se manifiesta claramente en la separación entre *realidad* y *hecho*, subrayando que la realidad de un hecho radica, no en su existencia, sino en su importancia para la vida.

De este modo, tanto la interpretación etimológica como la filosófica de Ortega sobre qué es la realidad convergen en que es aquello de lo que me ocupo, un contenido o componente de mi vida, y dado que la vida es ocuparse, ella misma es la realidad radical por la que toda realidad puede ser vivida.

2.3. La realidad orteguiana: vida como realidad radical

Una vez alcanzado, a modo de definición, que la realidad para Ortega es, de manera radical, la vida misma, es necesario apuntar qué entiende por la vida o el vivir, de modo que pueda lograrse una visión de conjunto de su proyecto ontológico. Para lograr lo anterior, en este apartado ofrezco una definición de la vida como realidad radical: la coexistencia recíproca entre mi yo y el mundo. Con ella quiero enfatizar dos ideas centrales en el pensamiento de Ortega: 1) la dependencia ontológica *recíproca* entre mi persona y el mundo, y 2) la diferencia entre la realidad radical y mi persona. Argumentaré que la interpretación de Gonzalez (2005) no es compatible con esta definición ni con el pensamiento de Ortega, pues subestima la importancia del mundo y

asume una primacía del ser humano en la realidad radical por encima del mundo.

Gutiérrez-Pozo (2012, p. 82) afirma que el concepto de “vida” es central ya desde las *Meditaciones del Quijote* —primer libro de Ortega—, de 1914. Pero pasaría desde una versión estática e intelectualizada, expresada y entendida desde la noción de “perspectiva” —probablemente influenciado por la fenomenología husserliana—, a una versión dinámica o ejecutiva enfocada en la acción, expresada y entendida como realidad radical a partir de la década de los treinta con *¿Qué es filosofía?*.

Esta versión más desarrollada o madura del concepto de “vida” como realidad radical, sostiene Gutiérrez-Pozo (2012, p. 83), tiene tres dimensiones: una metafísica u ontológica —expresada a través de la expresión *realidad radical*—, otra hermenéutica —expresada a través de los términos *razón vital*— y otra narrativa —expresada a través de la expresión *razón narrativa* o *histórica*—. Si bien estas tres dimensiones están entreveradas, se implican la una a la otra, reflejan distintas direcciones en que se desplegó el concepto de “vida” de Ortega. Estas tres dimensiones derivan de la interpretación ontológica que sostiene que todo ser y toda realidad es algo vivido.

Esta multidimensionalidad muestra que, para el pensamiento de Ortega, la prioridad ontológica de la vida no se ve trastocada si cambiamos nuestra perspectiva de análisis —por ejemplo, que la prioridad de la vida no fuera tal si nuestro análisis se hiciera epistemológicamente, cronológicamente o lógicamente—. En la filosofía orteguiana, el cambio de perspectiva no solo no cambia la prioridad de la vida, sino que la confirma y la profundiza. Esta prioridad de la vida, no obstante, no es equivalente a una prioridad del individuo o de mi persona por encima del mundo, tal como entiende Gonzalez (2005, p. xvii), para quien en la ontología de Ortega habría una *primacía* ontológica atribuida a la *mismidad* (*the self*) por encima del mundo, por lo que la filosofía de Ortega sería un vitalismo subjetivo. No estoy de acuerdo con esta interpretación de Gonzalez, ya que conduce expresamente a una identificación incorrecta de esta mismidad con el ser humano y con la realidad radical.

No estoy de acuerdo con la primacía ontológica de la mismidad por encima del mundo; esto debido al argumento básico que se explica en el *Prólogo para alemanes* de 1934, pero que ya está presente desde las *Meditaciones del Quijote* de 1914 con el *dictum*: “Yo soy yo y mi circunstancia” (Ortega, 1966a, p. 322), o en *¿Qué es filosofía?* de 1929:

“‘mi vida’ no soy yo solo, yo sujeto, sino que vivir es también mundo” (Ortega, 1964b, p. 411). En el *Prólogo para alemanes*, Ortega (1965a) explica que las cosas (de las que se compone el mundo) y mi persona tienen una relación de coexistencia. Mi persona (el yo) y su circunstancia (las cosas) forman parte de una relación de dependencia ontológica en la que ni uno ni otro tienen más realidad que el absoluto acontecimiento en el que las cosas me constituyen (al ser eso de lo que me ocupo) y yo las constituyo (al ocuparme de ellas). Ese absoluto acontecimiento de coexistencia de mi persona (el yo) y el mundo (las cosas) es la vida, la *realidad radical* (cfr. Ortega, 1965a, p. 51).

La coexistencia es descrita por Ortega así: “A mí me acontecen las cosas, como yo les acontezco a ellas, y ni ellas ni yo tenemos otra realidad primaria que la determinada en ese recíproco acontecimiento” (Ortega, 1964a, p. 51). Esta relación de dependencia ontológica entre el individuo (yo) y el mundo (las cosas) es *recíproca*, por lo que no es compatible con la interpretación de Gonzalez (2005), que asume una prioridad. Lo que sí tiene prioridad ontológica, tal y como Ortega mismo lo indica de manera categórica, es el *vivir, la vida, nuestra vida o mi vida*, expresiones equivalentes del mismo fenómeno primario y fundamental de la realidad radical. Por tanto, lo que estoy afirmando es que no estoy de acuerdo con la interpretación de Gonzalez (2005) porque conduce e implica una identificación incorrecta entre la vida y la mismidad (que Gonzalez también denomina *hombre o ser humano*). Gonzalez dice:

Por tanto, Yo concluyo diciendo que hemos visto que la obra de Ortega, si bien muestra diferentes fases a lo largo de su ilustre y prolífica carrera, se mantiene, no obstante, centrada alrededor de su noción del hombre como el punto de inicio de toda realidad y, subsecuentemente, de toda reflexión. En otras palabras, el auténtico modo de ser del hombre sólo puede ser como hombre-como-una-realidad-radical (Gonzalez, 2005, p. 160; mi traducción).

A diferencia de Gonzalez, sostengo que el ser humano (o la mismidad de la que habla Gonzalez) no puede ser él mismo la realidad radical, sino que es la vida la que tiene ese estatuto ontológico en el pensamiento de Ortega.

San Martín (2012) ofrece un argumento distinto que llega a esta misma conclusión. Él señala que en la *Meditación sobre la técnica*, de 1933,

hay dos ideas que podrían implicar una contradicción: por un lado, Ortega inicia su obra diciendo: “Sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca” (Ortega, 2004, p. 5), con lo cual se afirma una prioridad ontológica de la técnica sobre el ser humano, pero a su vez se sostiene la idea de que la técnica mediatiza la relación de la realidad radical con el mundo. Estas dos ideas producen un conflicto:

Para que se entienda lo que esto implica podríamos preguntar si el humano aludido ahí es o no la realidad radical; si hizo la técnica a la realidad radical o esta precede a la técnica. Desde estas dos preguntas se comprenderá que se cuestione la arquitectónica. Esta retorcida pregunta, sin sentido para la mayoría, implica una diferencia entre la realidad radical y el ser humano, porque, como dirá Ortega y asume su discípulo Marías, el hombre es algo que aparece en la realidad radical (San Martín, 2012, p. 21).

La conclusión de San Martín, y que yo sostengo en contra de Gonzalez (2005), es que el ser humano no es la realidad radical, lo cual sería una paráfrasis de la fórmula “yo soy yo y mi circunstancia”, expresión que considero equivalente a la definición de *realidad radical* que propongo: “la coexistencia recíproca entre mi persona y el mundo”. La vida, la realidad radical, es una relación de dependencia ontológica (coexistencia) totalmente recíproca entre mi persona y el mundo. La vida, mía o nuestra, no se agota en mí como individuo o mismidad, o en nosotros como comunidad, ni tampoco consiste solo en mis actividades, sino que implica necesariamente aquello en lo que se despliega la vida. Es decir, las cosas o los asuntos que vivo no son accidentales o externos a la vida, aunque sí sean distintos del yo ante el que se presentan. El mundo, compuesto de cosas y asuntos de los que me ocupo, es a su vez constitutivo de la vida que es mía. Aunque el yo y el mundo son ontológicamente distintos, coexisten menesterosamente el uno del otro. La realidad de la vida como ejecutividad no es subsistente y suficiente en sí y por sí: requiere constitutivamente del mundo en el que vive y del que se ocupa.

Por último, la vida como realidad radical es también un fenómeno temporal. El modo en el que me ocupo de las cosas que aparecen en mi vida es siempre con atención a las decisiones que tomo respecto de lo que decido ser y todavía no soy, de manera que lo que vivo no está

orientado, en primer lugar, a lo que soy en el presente, sino a lo que decido ser en el futuro: “No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no; la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese futuro” (Ortega, 1964b, p. 420). Lo primero en la realidad radical es el futuro. Por lo anterior, concluye Ortega, la ocupación en que consiste la realidad radical es un avanzar al futuro, y por tanto es un *pre-ocuparse* de mi ser y de mi hacer en el mundo. “Preocupación” es el concepto que Ortega (1964b, p. 436) ofrece ante el cuidado (*Sorge*) heideggeriano.

La realidad radical es preocupación. Esta tesis implica al individuo que en sus actividades vitales se ocupa del mundo fundamentalmente en un sentido de posibilidad o de futuro. El mundo no es algo meramente presente, sino aquello que adviene primordialmente como posibilidad, constituyendo a la vida como el objeto de sus actividades, como aquello de lo que me pre-ocupo. La preocupación expresa, además de las actividades del individuo, también al mundo en el que necesariamente se ejecutan esas actividades, fenómeno que cristaliza la coexistencia de individuo y mundo como dos ingredientes necesarios de la vida como realidad radical.

El carácter temporal de la realidad radical como preocupación expresa, de un modo más preciso, el fenómeno de la *coexistencia recíproca entre mi persona y el mundo*, que no implica un yacer, un estar el uno al lado del otro, ya que propiamente ninguno *es* presencialmente, sino que primordialmente son posibilidad, futuro. De este modo queda en evidencia que la coexistencia no tiene ninguna relación ni proporción con la idea tradicional (antigua o moderna) de “existencia” (puesto que no significa, fundamentalmente, actualidad, sino posibilidad). Así como tampoco la realidad orteguiana tiene ninguna relación ni proporción con la realidad tradicional (antigua o moderna).

Con lo visto acerca de la noción etimológica y filosófica de “cosa” y su relación con la vida como realidad radical, puede concluirse que la interpretación orteguiana de la palabra *realidad* no tiene ninguna relación con las ideas tradicionales de “sustancia”, “presencia”, “esencia” o “existencia”. En esto consiste la reapropiación y transformación elaboradas por Ortega sobre la palabra *realidad*: la ha resignificado para que exprese un fenómeno que no está a la vista desde las nociones filosóficas tradicionales con las que se entiende y se utiliza la palabra *realidad*.

3. *Ousía* versus *pragma*: Ortega y Heidegger frente a la realidad

Ortega y Heidegger comparten el principio de que la experiencia inmediata y cotidiana es origen del lenguaje cotidiano, y que este a su vez guía la formulación teórica de los conceptos ontológicos, incluido, quizá principalmente, el concepto de “cosa”. Por ello la importancia de la investigación etimológica, que puede orientar la investigación filosófica hacia el descubrimiento del fundamento de sentido que originó una palabra y el concepto asociado a ella. Concuerdan, a su vez, en que la interpretación etimológica es un medio adecuado para esclarecer la experiencia originaria de un término, abarcando tanto su origen filosófico como la experiencia originaria que representa.

En relación con la palabra *realidad*, ambos filósofos asienten en que su origen se encuentra en la experiencia originaria de las cosas. Es decir, el concepto de “realidad” deriva de esta vivencia primigenia. Además, coinciden en que existen al menos dos posibles orígenes etimológicos para *cosa* en el mundo griego: *ousía* y *pragma*. También concuerdan en que la interpretación predominante de la realidad en las filosofías contemporáneas se origina del concepto de la *ousía*. Por lo tanto, el debate entre Ortega y Heidegger se centra en una pregunta principal: ¿la palabra *realidad* se limita a la interpretación filosófica dominante derivada de *ousía*?

Si ambos concuerdan en que *realidad* es una abstracción del significado primordial —que deriva de la experiencia cotidiana— de *cosa*, resulta ilógico que Heidegger considere a *ousía* como el sentido originario de *realidad*. Los antiguos griegos no veían en *ousía* el término que primordialmente —inmediata, cotidiana y regularmente— refiere a las cosas. Por ende, el sentido común o cotidiano del ser de las cosas no se encontraría en el análisis del sentido filosófico de *ousía*. En cambio, tendríamos que buscar un término que capte la experiencia cotidiana del ser de las cosas. *Pragma* es un candidato más apropiado.

Ortega y Heidegger reconocen que *pragma* proporciona un mejor acceso a la interpretación fenomenológica de la comprensión griega de las cosas. A pesar de esto, Heidegger elige limitar su análisis del término *realidad* a su significado filosófico, derivado de *ousía*. Ortega, por otro lado, asumiendo que el significado filosófico tradicional de *realidad* no es suficiente para describir fenomenológicamente el ser de las cosas, decide

liberar el término de sus límites tradicionales y resignificarlo, utilizando *pragma* como base.

Heidegger sostiene que este paso no puede darse, pero su argumento se limita a un análisis filosófico que explica la formulación histórica del concepto de “realidad” con base en *ousía*. Su argumento parece limitarse a señalar la historia de *ousía* como base de la formulación del concepto de “realidad”. Deja de lado la comprensión primordial de los términos *res* o *pragma*, que podrían proporcionar una base para la resignificación del término. En su lugar, prefiere mantener a la *realidad* dentro de los límites de su sentido filosófico, derivado de *ousía*, y, en oposición a él, desarrollar la noción de “útil” y de “ser-a-la-mano” como conceptos que sí le permiten elaborar su fenomenología del ente intramundano, del mundo circundante y del mundo.

El argumento de Ortega puede reconstruirse del siguiente modo: i) la comprensión del ser de una cosa es la base del término *realidad*; ii) las filosofías tradicionales han elaborado un concepto de “realidad” que no es fundamental —no es de uso cotidiano ni regular—, ya que se basan en el concepto de *ousía* (que solo significa *cosa* de modo derivado); iii) por tanto, el concepto tradicional de “realidad” no captura la comprensión fundamental del ser de las cosas; iv) para capturar la comprensión fundamental del ser de las cosas necesitamos un concepto filosófico nuevo que sí exprese la experiencia de las cosas, y v) ese concepto nuevo de “realidad” puede ser elaborado con base en el sentido fundamental de *pragma*.

Con base en este planteamiento, para Ortega, el sentido primordial de *realidad* —como *pragma*— es el de la vida —como *praxis*—; con base en el horizonte de la vida y la importancia que en ella adquiere algo —un asunto, un objeto material o incluso yo mismo— se manifiesta ese algo como real, como cosa, como importancia. El horizonte de la vida posibilita la manifestación de todo cuanto importa, de toda realidad. Así, la vida misma es la raíz de la experiencia originaria del ser de las cosas, de los asuntos, de las importancias. Por ello, la vida es la realidad radical, la raíz de toda realidad.

El argumento de Heidegger puede reconstruirse del siguiente modo: i) la comprensión del ser de las cosas, expresado a través del concepto *ousía*, es la base del concepto de “realidad”; ii) el concepto *ousía* no es adecuado para expresar la experiencia fundamental del ser de las cosas; iii) por tanto, el término *realidad* no expresa adecuadamente la experiencia fundamental del ser de las cosas; iv) las filosofías

tradicionales han construido su concepto de “realidad” con base en la experiencia derivada del ser de las cosas que *ousía* implica; v) para expresar la experiencia fundamental del ser de las cosas, el término *realidad* debe ser abandonado.

Con base en este planteamiento, para Heidegger, el sentido primordial de *realidad* es el de la mera presencia, derivado del concepto de *ousía*. El ser concreto y determinado de una cosa, que es independiente y capaz de mantener sus propiedades y atributos en sí mismo y por sí mismo. La realidad, derivada de esta experiencia originaria del ser de las cosas, es, de manera directa, el qué de la cosa misma, su constitución quiditativa, sus determinaciones formales, y solo de manera indirecta la presencia o realización de esas determinaciones formales. La realidad heideggeriana solo señala el estar-ahí, como mera presencia de una cosa concreta, determinada en su propia constitución quiditativa. Por ello, la *realidad* heideggeriana no puede mostrar la experiencia originaria del ser de las cosas como *útiles*, como ser-a-la-mano; menos aún el ser del mundo, y todavía menos el ser del Dasein.

La diferencia entre Ortega y Heidegger radica en dos puntos fundamentales. 1) La base del término *realidad*: Ortega no considera que la base del término sea exclusivamente la derivada de la noción de *ousía*, y eso justamente es lo que le permite el pivotaje a *pragma*; Heidegger considera que *ousía* es la base exclusiva del término, por lo que no tendría sentido arrancarla de su significación fundamental. 2) El significado del término *realidad*: Ortega piensa que puede ser resignificado y por ello es necesario abandonar el concepto de las filosofías tradicionales, y emplear *pragma* como la base del nuevo concepto. Heidegger, por su parte, no piensa que *realidad* pueda ser resignificado, pues expresa necesariamente un concepto no fundamental de la experiencia del ser de las cosas; por tanto, para poder expresar adecuadamente esa experiencia es necesario abandonar el término y su concepto y construir otros.

La postura de Ortega de redefinir el concepto de “realidad” con base en *pragma* —considerado como una noción más originaria de la experiencia del ser de las cosas— permite replantear y reformular un concepto que ambos filósofos reconocen como primordial en el pensamiento ontológico. Esta postura, por tanto, logra una subversión más radical de la forma en la que se han construido los conceptos filosóficos. Además, sostiene que un concepto está necesariamente vinculado a la experiencia originaria de la que emerge, y que la mejora en nuestra comprensión de un concepto radica en investigar sus fundamentos y someterlos a

prueba, no solo para dismantelar su estructura, sino para reconstruirla, si fuera posible, desde una base más sólida.

Por otro lado, Heidegger opta por señalar las fallas estructurales en la construcción del concepto de “realidad” y posteriormente desarrollar un vocabulario alternativo que aproveche críticamente las deficiencias del viejo concepto. Pareciera que Heidegger tiene interés en mantener de pie la vieja edificación defectuosa para que, en comparación, las virtudes de su propia construcción sean más evidentes. Ortega, en cambio, logra interpretar y resignificar el término *realidad* de una manera más radical, pues el concepto orteguiano de “realidad” supera el modelo ontológico derivado de la idea de “sustancia”. Aunque los alcances de la ontología heideggeriana son mucho más hondos en otros aspectos, en lo que respecta a la interpretación específica de la palabra *realidad*, Heidegger no solo no supera los límites de la interpretación sustancialista, sino que elabora todo su análisis para argumentar a favor de la necesidad de comprender la realidad en esos límites —si bien, como argumenté, a Heidegger podría no interesarle reinterpretar y resignificar el término *realidad*, puesto que, como hace con otros términos, prefiere mantenerlo críticamente en su significado derivado de *sustancia*—. Lo anterior, no obstante, no hace sino validar mi afirmación de que la interpretación heideggeriana de *realidad*, aunque de manera deliberada, no supera los límites de la sustancia.

Bibliografía

- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. T. Calvo. Gredos.
- Aristóteles. (1998). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. J. Palli (trad.). Gredos.
- Conill, J. (2013). “La victoria de la técnica”, según Ortega y Gasset (una alternativa a Heidegger). *Revista Internacional de Tecnología, Ciencia y Sociedad*, 2(1), 43-58. <https://doi.org/10.37467/gka-revtechno.v2.1271>
- Diéguez, A. (2009). Thinking about Technology, but... in Ortega’s or in Heidegger’s style? *Argumentos de Razón Técnica: Revista Española de Ciencia, Tecnología y Sociedad, y Filosofía de la Tecnología*, 12, 99-123.
- Esquirol, J. (2011). *Los filósofos contemporáneos y la técnica, de Ortega a Sloterdijk*. Gedisa.
- Eurípides. (2005). *Tragedias. II*. J. Labiano (trad.). Cátedra.
- Expósito, N. (2020). La fenomenología de la objetividad de Ortega y Gasset. Una respuesta a Graham Harman. *Estudios Filosóficos*, 69, 200, 183-197. <https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/1379/4273>

- Gaos, J. (1961). Ortega y Heidegger. La palabra y el hombre. *Veracruz*, 5, 19, 403-439. <http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/3029/1/1961019P403.pdf>
- García, A. (2021). *Ousía*: su significado y traducción. *Pensamiento*, 77(293), 171-194. <https://doi.org/10.14422/pen.v77.i293.y2021.010>
- Garrido, J. (2022). On Heidegger and Ortega y Gasset: The Spanish Being and Its Condition of Existence. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 2, 625-640. <https://doi.org/10.21638/2226-5260-2022-11-2-625-640>
- Golebiewska, M. (2006). Discussion on the Notion of “Life” and “Existencia” in the Philosophical Conceptions of Heidegger and Merleau-Ponty. En A.-T. Tymieniecka (ed.), *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book Two. Analecta Husserliana*, 89. Springer. https://doi.org/10.1007/1-4020-3707-4_7
- Gonzalez, P. (2005). *Human Existence as Radical Reality*. Paragon House.
- Gutiérrez-Pozo, A. (2012). La vida humana como principio interpretativo radical en la filosofía de Ortega y Gasset. *Trans/Form/Ação*, 25(3), 81-96. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732012000300005>
- Gutiérrez-Pozo, A. (2020). La muerte como creación. La interiorización vitalista de la muerte en la vida en la filosofía de Ortega y Gasset. *Claridades. Revista de Filosofía*, 12(1), 107-135. <https://doi.org/10.24310/Claridadescrf.v12i1.6631>
- Harman, G. (2015). *Hacia el realismo especulativo*. C. Iglesias (trad.). Caja Negra.
- Harman, G. (2020). Respuesta a Noé Expósito Roperero. J. Hernández Marcelo (trad.). *Investigaciones Fenomenológicas*, 17, 369-384. <https://doi.org/10.5944/rif.17.2020.29720>
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. J. Rivera (trad.). Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. J. García (trad.). Trotta.
- Heidegger, M. (2009). *La pregunta por la cosa*. J. García (trad.). Palamedes.
- Leung, K.-W. (2006). Heidegger on the Problem of Reality. En B. Hopkins y S. Crowell (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. VI (pp. 169-184). Routledge.
- Lisias. (1995). *Discursos. II*. J. Calvo (trad.). Gredos.
- López, A. (1994). La técnica como lugar hermenéutico privilegiado: Ortega y Heidegger. *Éndoxa: Series Filosóficas*, 4, 179-203. <https://doi.org/10.5944/endoxa.4.1994.4824>

- Marciano, L. (2002). La técnica, construir, habitar y pensar en Martín Heidegger y José Ortega y Gasset. *Tecnología y Construcción*, 18(1), 53-70.
- Mejías, Y. (2020). El peligro de la técnica: Ortega, Heidegger y Sloterdijk. *Parresía*, 11, 25-32.
- Neves, M. J. (2012). Sobre la metáfora operante de los “claros del bosque” en Ortega y Gasset, Martin Heidegger y María Zambrano. *Aurora*, 13, 40-49.
- Ortega y Gasset, J. (1964a). *Obras completas*. VI. Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1964b). *Obras completas*. VII. Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1965a). *Obras completas*. VIII. Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1965b). *Obras completas*. IX. Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1966). *Obras completas*. I. Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Alianza.
- Rubio, R. (2010). La concepción ontológica de Heidegger sobre la producción: el descubrimiento de la plasticidad. *Gregorianum*, 91(2), 343-369.
- San Martín, J. (1998). *Fenomenología y cultura en Ortega*. Tecnos.
- San Martín, J. (2012). Ortega y la técnica. *Revista de Occidente*, 372, 11-23.
- Santos, L. (2016). Entre la vida y la existencia: el diálogo de Ortega y Gasset con Heidegger en torno a “el otro”. *Stoa*, 7(14), 53-73. <https://doi.org/10.25009/s.2016.14.2177>
- Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteología*. Biblos.

