

EL PROBLEMA DE L'AUTENTICITAT EN ORTEGA I HEIDEGGER



FACULTAT DE LLETRES – GRAU DE FILOSOFIA

PROFESSOR TUTOR: JÖRG RUDOLF ZIMMER

TREBALL FINAL DE GRAU (TFG) DE L'ALUMNE:

José Alberto Aznar Santiago

Girona, Maig 2014

ÍNDEX

INTRODUCCIÓ... Pàg. 3

PART I (ORTEGA): ... Pàg. 4

EL CONCEPTE D'AUTENTICITAT EN "LA REBELIÓN DE LAS MASAS" D'ORTEGA Y GASSET... Pàg. 5

1. LA CRISI FINISECULAR DEL LIBERALISME EN LA SEVA TRANSICIÓ CAP A LA DEMOCRÀCIA... Pàg. 6
 2. FONAMENTS FILOSÒFICS DE "LA REBELIÓN DE LAS MASAS"... Pàg. 9
 3. LA RECERCA DE L'AUTENTICITAT... Pàg. 31
-

PART II (HEIDEGGER): ... Pàg. 36

EL CONCEPTE D'AUTENTICITAT EN HEIDEGGER... Pàg. 37

1. EL CREPUSCLE DE L'AUTORITAT COM A CONTEXT HISTÒRIC I LA RESPOSTA CONFRONTADA D'HEIDEGGER I ORTEGA AL SEUS REPTES... Pàg. 38
 2. EL REREFONS POLÍTIC DE MARTIN HEIDEGGER: EL NAZISME... Pàg. 47
 3. EL CONCEPTE D'AUTENTICITAT COM A REDEMPCIÓ DE L'ÉSSER HUMÀ I LA HUMANITAT... Pàg. 54
-

PART III (CONSIDERACIONS FINALS): ... Pàg. 67

EL PROBLEMA DE L'AUTENTICITAT EN ORTEGA I HEIDEGGER... Pàg. 68

BIBLIOGRAFIA... Pàg. 73

INTRODUCCIÓ

El present treball s'estructura en tres parts dedicades, respectivament, a: Ortega y Gasset, Heidegger i el problema de l'autenticitat en Ortega i Heidegger.

En cadascuna de les parts dedicades als respectius autors tractarem d'analitzar el concepte d'*autenticitat* en les seves obres, arran d'una exposició sobre les seves respectives concepcions filosòfiques i, molt especialment, a través del rerefons polític que els inspira dins el context d'un marc històric compartit, al qual ambdós pretenen donar solucions des de les seves particulars visions; les quals contrastarem al fil de l'argumentació, tot trobant semblances, més enllà de les seves evidents diferències, que ens resultaran molt eloqüents del rerefons polític i històric esmentat.

Així, per a finalitzar, dedicarem l'última part del treball a tractar el tema de l'*autenticitat* en tant que "problema" en les seves, contrastades, aportacions al pensament; no perquè problematitzen la rellevància del concepte en les seves teories, sinó, precisament, perquè no ho fan; la qual cosa resulta un "problema" per a la crítica hermenèutica posterior sobre les seves obres. Intentarem ací mostrar com es veuen immersos en la mateixa "trampa" que ells pretenen denunciar com a causant de la decadència d'Occident.

José Alberto Aznar Santiago. Girona, Maig 2014.

PART I:

ORTEGA Y GASSET

PART I:

El concepte d'autenticitat en "La Rebelión de las Masas" d'Ortega y Gasset.

Malgrat que Ortega y Gasset en la "Rebelión de las Masas" insisteix varies vegades en què no és un llibre de política o amb un rerefons polític, sinó metafísico-antropològic, és a dir, fonamentat en el seu sistema filosòfic, el cert és que aquesta advertència no ens pot amagar que, si bé és cert que Ortega fonamenta l'anàlisi sociològic fet en la susdita obra en una determinada "perspectiva" filosòfica, la seva, existeix un context polític que clarament motiva l'obra orteguiana i ens il·lumina sobre la seva raó d'ésser al qual anomenarem: la crisi finisecular del liberalisme en la seva transició cap a la democràcia.

Essent així que considerem aquesta crisi pròpia de finals del S.XIX i començaments del S.XX com el context apropiat per entendre l'obra orteguiana, tant per les seves repercussions en la vida europea en general com en l'espanyola en particular (repercussions que podrem trobar de manera transversal al llarg de tot el llibre que ens ocupa) realitzarem en aquesta primera part del present treball una exposició introductòria a la mateixa per a després endinsar-nos en l'anàlisi dels fonaments filosòfics de "La Rebelión de las Masas" i, finalment, en la seva relació amb el context polític esmentat sota el concepte clau d' "autenticitat" que articula els postulats filosòfics amb el seu implícit plantejament polític.

1.- LA CRISI FINISECULAR DEL LIBERALISME EN LA SEVA TRANSICIÓ CAP A LA DEMOCRÀCIA

A finals del S.XIX, un cop aconseguides les grans conquestes de la revolució burgesa consolidades en el sistema liberal en tota Europa, el liberalisme entrava en un crisi d'esgotament després de la seva consumació. El liberalisme havia consumat la seva tasca d'emancipació de la consciència individual i la secularització de les institucions polítiques; la seva obra havia estat instaurar un sistema de llibertats que permetés la lliure iniciativa de l'individu i, d'altra banda, imposés límits al poder de l'Estat, superant així la seva forma teocràtica i absolutista.

Un cop el liberalisme aconsegueix organitzar un sistema de drets individuals davant de l'Absolutisme i organitza la representació política, aquest paulatinament va abandonant l'impuls renovador, creatiu i reformista i es converteix en una ideologia legitimista de l'ordre establert. Així, per exemple, a Espanya, Giner de los Rios, entre d'altres, denunciarà que aquest acomodament del liberalisme a finals de segle s'havia convertit ja en una profunda crisi de petrificació *«por falta de plasticidad para comprender otras nuevas necesidades y abrazarse a ellas[...] La petrificación de esos partidos, sean monárquicos o republicanos, les hace mirar, o con temor o con indiferencia (cuando no con ingenua sonrisa), tantos y tantos problemas sociales de sustancia que van empujando al espíritu a buscarles solución más o menos perfecta»*¹.

Així les classes mitjanes i populars i la petita burgesia comencen a reclamar un canvi en l'atonia general en que el sistema liberal semblava instal·lat. El caràcter oligàrquic del sistema polític justificat en pressupòsits que semblaven l'ombra allargada del vell despotisme il·lustrat no satisfieia les demandes socials que més enllà de l'assumpció formal de les llibertats individuals reclamaven fórmules amb contingut i garanties. Al liberalisme se li plantegen dos grans desafiaments: la profundització en la democràcia més enllà del simple parlamentarisme i la possibilitat de la subversió en forma de revolució social; essent que ens referim al terme "democràcia" com a

¹ «La crisis de los partidos liberales», en *Ensayos* (1969), Madrid, Alianza Universidad, pàg. 198.

ideologia emergent que defensa fonamentalment el valor "igualtat" davant el valor "llibertat" promulgat pel liberalisme. Així dirà el polític espanyol José Moreno Nieto:

Señores hay dos grandes palabras, en torno de las cuales se riñen hoy las grandes batallas: liberalismo y democracia[...] El liberalismo mira principalmente a consagrar los fueros de la personalidad frente al poder público, permitiéndola que pueda desenvolver ampliamente su actividad en el medio social; la democracia tira a destruir todas las desigualdades, así las que se fundan en privilegios de clases o castas, que llevan consigo la explotación de las unas por las otras, como las que tienden a consagrar privilegios en el orden político².

L'ideari liberal es fonamenta en l'autonomia personal com a font de drets anterior a tota convenció social i com a condició mateixa del pacte social; en canvi, l'ideari demòcrata afegia una clàusula fonamental: la igualtat de tot individu per accedir al poder polític, més enllà de la seva condició social, és a dir, de la seva fortuna o cultura. Es tractava d'una vella pugna que arrencava dels plantejaments elitistes il·lustrats ("pel poble, però sense el poble") davant d'altres més populistes com el que va defensar Rousseau; però en la crisi finisecular del liberalisme aquest anhel anava prenent forma real. El corrent demòcrata, basat en el principi segons el qual tot elector és sobirà i de què la sobirania resideix en el cos electoral, tendeix a enfortir aquest com a cos de decisions permanent i desconfia, per tant, de la representació o delegació, convertint-se progressivament en democràcia directa. D'altra banda, el corrent liberal defensa el principi representatiu, la divisió de poders i el garantisme constitucionalista. Es tracta, doncs, de dues lògiques diferents, la liberal, que subratlla el valor inalienable de la llibertat davant l'Estat, l'individualisme com a cultura, la representació política i l'imperi de la llei, i la democràtica, que promulga la igualtat política i econòmica, la representació dels interessos socials i la sobirania popular. Malgrat que no eren principis absolutament excloents i podien en alguns aspectes complementar-se, sí que podien resultar divergents i fins i tot contraris en quant als seus plantejament per quant la llibertat no produeix per ella mateixa la igualtat, tot i

² Discursos: "El problema político (1878)", Madrid, Ateneo, pàgs. 6-23.

que pugui obrir camins per assolir-la, ni la igualtat condueix a la llibertat política, fins i tot en determinades postures igualitàries pot atemptar clarament contra ella.

El risc de que el poder polític acabés en mans dels representants de les classes populars que en el seu radicalisme democràtic fessin desembocar la situació en una revolució social o en una democràcia socialista era un argument habitual dels liberals de l'època; malgrat que alguns defensaven una fórmula de superior d'integració que fes conviure en harmonia els principis liberals amb els demòcrates, ja que, com afirma l'esmentat Moreno Nieto, la democràcia *"es hoy la gran aspiración[...] y como se funda en el principio de igualdad[...] será siempre el gran anhelo de la razón y la suprema y definitiva tendencia de la historia"*³. La tensió entre liberalisme i democràcia plantejava un conflicte difícilment solucionable entre la idea de llibertat i la d'igualtat, o en un equilibri inestable entre ambdós principis, provocant aquesta tensió crítica, fins i tot, una fractura dins el propi liberalisme a Espanya entre la tendència radical democràtica i la liberal conservadora. Aquesta tensió entre els principis "llibertat"/"igualtat" aleshores va marcar, en general, la història europea i va ésser, al meu parer, el rerefons polític que determinarà el contingut de *La Rebelión de las Masas*.

³ Discursos: *"El problema político"*, ob. cit., pàgs. 24-25.

2.- FONAMENTS FILOSÒFICS DE "LA REBELIÓN DE LAS MASAS"

En més d'una ocasió al llarg de l'obra adverteix Ortega que aquell no era un llibre polític; de fet, ja en la primera plana de l'obra afirma l'autor que no cal donar a les seves expressions ("rebelión", "masas", "poderío social", etc.) *"un significado exclusiva o primariamente político."*⁴. Així, en el *Prólogo para franceses*, escrit en 1937, posterior a la primera publicació, tot i que no com a llibre, de *La rebelión de las masas* que es va realitzar en forma d'articles en el diari madrileny *El Sol* a partir de 1927⁵, Ortega dirà amb contundència, després d'haver vist la interpretació política que se li donava habitualment a la seva obra:

*Ni este volumen ni yo somos políticos. El asunto de que aquí se habla es previo a la política y pertenece a su subsuelo. Mi trabajo es oscura labor subterránea de minero. La misión del llamado "intelectual" es, en cierto modo, opuesta a la del político. La obra intelectual aspira, con frecuencia en vano, a aclarar un poco las cosas, mientras que la del político suele, por el contrario, consistir en confundirlas más de lo que estaban. Ser de la izquierda es, como ser de la derecha, una de las infinitas maneras que el hombre puede elegir para ser un imbécil: ambas, en efecto, son formas de la hemiplejía moral*⁶

De fet, també en la primera plana del llibre ja havia dit que *"La vida pública no es sólo política, sino, a la par y aun antes, intelectual, moral, económica, religiosa"*⁷; creiem que resulta evident constatar dins d'aquesta enumeració que el primer adjectiu amb que qualifica com a primària la vida pública, és a dir, ésser "intel·lectual" no es pas casual; ja que, com hem vist en la cita anterior, el que ell es proposa és realitzar una tasca intel·lectual aclaratòria de la realitat històrica que analitza, que il·lumini i no que confongui la qüestió en una farsa de posicionament partidista entre ésser de dretes o esquerres, ja que com diu a continuació en el *Prólogo para franceses*:

La persistencia de estos calificativos contribuye no poco a falsificar más aún la "realidad" del presente, ya falsa de por sí, porque se ha rizado el rizo de las experiencias

⁴ ORTEGA Y GASSET, J. (1937): "La rebelión de las masas" en *Obras Completas. Tomo IV* (2005), Madrid, Santillana-Taurus. Pàg. 375.

⁵ Ibid. pàg. 349. En el *Prólogo para franceses*: "Este libro –suponiendo que sea un libro– data... Comenzó a publicarse en un diario madrileño en 1927 [...]"

⁶ Ibid. pàg. 364.

⁷ Ibid. pàg. 375.

*políticas a que responden, como lo demuestra el hecho de que hoy las derechas prometen revoluciones y las izquierdas proponen tiranías.*⁸

En definitiva, si del que es tractava era de determinar si la seva obra era d'esquerres o de dretes en la seva inspiració, Ortega es nega a que aquesta sigui catalogada simplement com a política per pertànyer a una línia ideològica o a una altra. A causa del conflicte generat per la crisi finisecular del liberalisme, exposat en la primera part d'aquest treball, les diferents faccions en pugna *polititzen* qualsevol aportació a la cultura, la qual cosa, com hem pogut comprovar, irrita sobremanera al nostre autor. No obstant això, amb la perspectiva que el temps ens dóna sobre les circumstàncies en què va ser escrita *La rebelión de las masas* y una simple inspecció de l'obra podem dir que tant en el seu contingut com en la seva inspiració hi ha un palmari rerefons polític; la qual cosa no ens impedeix, en absolut, traïr les afirmacions del l'autor argüïdes, ja que considerem que, en efecte, aquest es va proposar una tasca prèvia de fonamentació intel·lectual, això és, filosòfica, que està en les arrels mateixes de l'obra i sense la qual aquesta no pot ser entesa ni interpretada legítimament; tot i que, ensems, no es pot comprendre aquesta tampoc sense atendre al context polític que la inspira i davant del qual pretén aportar una solució, la qual pot ser qualificada de solució política, però, això sí, amb una fonamentació racional, en termes orteguians, amb una fonamentació vital. De fet, la solució política té molt a veure amb la seva perspectiva filosòfica, ja que dóna la mateixa solució vital a la comunitat/societat, molt particularment a l'europea, que dóna a l'individu per a "*salvar las circunstancias*": l'Autenticitat. Ésser fidel al que hom és, arribar a ser-ho, és l'única solució possible a l'indefugible problema amb què es troba l'ésser humà i, per extensió, qualsevol comunitat humana: la necessitat de "*salvar las circunstancias*". Però no ens avancem, el problema de l'autenticitat ens ocuparà la última part d'aquest treball sobre l'obra orteguiana, per arribar a la qual cal prèviament exposar els fonaments de la teoria filosòfica orteguiana.

Com dirà el més reconegut deixeble d'Ortega, Julián Marías, en la introducció que escriu per a l'obra que ens ocupa des de l'Indiana University en 1975:

⁸ Ibid. pàg. 364.

*El pensamiento de Ortega es sistemático, aunque sus escritos no suelen serlo; los he comparado a "icebergs", de los cuales emerge la décima parte, de manera que solo se puede ver su realidad integra buceando. Es cierto que Ortega da suficientes indicaciones para que esta operación pueda ser realizada, pero hay que realizarla, es decir, no se puede leer a Ortega pasivamente y sin esfuerzo, sin cooperación. Su método fue "la involución del libro hacia el diálogo"; tenía presente al lector, pero esto obliga a leer en actitud activa y dialogante.*⁹

En efecte, Ortega no exposa sistemàticament el seu pensament, però un cop "bucejada" la seva obra resulta òbvia la seva arquitectura, és a dir, la seva "sistematicitat". No obstant això, ell reconeix que en *La rebelión de las masas* no ha desenvolupat plenament la teoria que és, sens dubte, eix vertebrador del seu pensament; així, a la qüestió que ell mateix es formula a final del llibre i que és, al seu parer, encara més important que la qüestió que inspira aquest, és a dir: "*¿qué insuficiencias radicales padece la cultura europea moderna?*", ell mateix respon:

*Mas esa gran cuestión tiene que permanecer fuera de estas páginas, porque es excesiva. Obligaría a desarrollar con plenitud la "doctrina sobre la vida humana" que, como un contrapunto, queda entrelazada, insinuada, musitada, en ellas. Tal vez pronto pueda ser gritada.*¹⁰

Per tant, Ortega reconeix que no ha desenvolupat plenament aquesta doctrina cabdal del seu pensament en *La rebelión de las masas*; no obstant això, l'esmentat Julián Marías considera que aquesta "plenitud" de desenvolupament de la *doctrina de la vida humana* sí la podem trobar, com a complement imprescindible de l'anterior, en la seva obra posterior "El hombre y la gente"¹¹. Malgrat tot, de forma fragmentària i dispersa, com també diu l'autor, podrem trobar aquesta doctrina al llarg de l'obra que tractem.

Ortega realitza en *La rebelión de las masas* una exposició d'una tipologia humana i social, "el hombre-masa", que si bé no és exclusiva del temps en que escriu

⁹ MARIAS, J. (1975): *Introducción*, en ORTEGA Y GASSET, J.(1937): "La rebelión de las masas". (1993), Madrid, Espasa Calpé. Pàg. 12.

¹⁰ *Ibíd.* pàg 498.

¹¹ ORTEGA Y GASSET, J. (1939-1940): "El hombre y la gente" en *Obras Completas. Tomo IX*, Madrid, Santillana-Taurus.

l'obra (començaments del S.XX) sí que ha arribat a tenir un poder social superior al de qualsevol altra època anterior; aquest adveniment del "hombre-masa" a la primera línia de decisions socials fins arribar a l'ordre polític, considera Ortega, és causa de la malaltia en tots els ordres (intel·lectual, social, polític...) que pateix Occident; atès que dir "Occident" en l'àmbit d'aquesta obra és gairebé, podríem dir, el mateix que dir "Europa". L'ànima europea està malalta i aquesta afecció, que com reconeix l'autor, d'altres han teoritzat i publicat amb èxit (pensant en *La decadència d'Occident*¹² de Spengler), però precisament perquè anteriorment havia esdevingut un tòpic en l'anàlisi habitual "a peu de carrer" dels seus contemporanis¹³, té una causa molt concreta que cal analitzar en profunditat: l'imperi de les masses; perquè la decadència d'Occident no té causes simplement econòmiques, com a molts pretenen defensar; de fet, crisis econòmiques molt més profundes havia patit occident i no havia estat presa d'aquesta desmoralització de l'àmbit intel·lectual, és a dir, de les "minorías selectas", les quals són, al cap i a la fi, es vulgui o no, segons l'autor, el vèrtex superior de la piràmide del progrés social, i que sense la seva creació i regència social hi ha el perill d'una involució com ja de fet, adverteix l'autor, va esdevenir en d'altres èpoques històriques acuitades del mateix mal en que les minories selectes van sucumbir davant del poder de las masses:

La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto, Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo corre riesgo de ser eliminado. Y claro está que ese "todo el mundo" no es "todo el mundo". "Todo el mundo" era, normalmente, la unidad compleja de masa y minorías discrepantes, especiales. Ahora todo el mundo es sólo la masa.

Éste es el hecho formidable de nuestro tiempo, descrito sin ocultar la brutalidad de su apariencia. Es, además, de un absoluta novedad en la historia de nuestra civilización. Jamás, en todo su desarrollo, ha acontecido nunca nada parejo. Si hemos de hallar algo semejante, tendríamos que brincar fuera de nuestra historia y sumergirnos en un orbe, en un elemento vital, completamente distinto del nuestro; tendríamos que insinuarnos en el

¹² SPENGLER, O. (1918): *La decadencia de Occidente* (2011), Madrid, Espasa.

¹³ Així dirà: "Se ha hablado mucho en estos años de la decadencia de Europa. Yo suplico fervorosamente que no se siga cometiendo la ingenuidad de pensar en Spengler simplemente porque se hable de decadencia de Europa o de Occidente. Antes de que su libro apareciera, todo el mundo hablaba de ello, y el éxito de su libro se debió, como es notorio, a que tal sospecha o preocupación preexistía en todas las cabezas, con los sentidos y por las razones más heterogéneas". Ibíd. pàg. 460.

*mundo antiguo y llegar a su hora de declinación. La historia del Imperio Romano es también la historia de la subversión, del imperio de las masas, que absorben y anulan las minorías dirigentes y se colocan en su lugar.*¹⁴

Resulta evident, creiem, que aquest diagnòstic té molt a veure amb el conflicte finisecular plantejat en la primera part d'aquest treball, és a dir, entre el corrent liberal i l'emergència del corrent demòcrata amb les seves proclames de radicalització del principi de sobirania popular i la profundització en les seves conseqüències en tots els ordres, per suposat de manera fonamental en el polític; perquè és la imposició del principi "igualtat" davant del de "llibertat" el que Ortega sembla denunciar en dir:

[...] mi defensa lohengrinesca del viejo liberalismo es por completo desinteresada y gratuita. Porque es el caso que yo no soy un «viejo liberal». El descubrimiento -sin duda glorioso y esencial- de lo social, de lo colectivo, era demasiado reciente. Aquellos hombres¹⁵ palpaban, más que veían, el hecho de que la colectividad es una realidad distinta de los individuos y de su simple suma, pero no sabían bien en qué consistía y cuáles eran sus efectivos atributos. Por otra parte, los fenómenos sociales del tiempo camuflaban la verdadera economía de la colectividad, porque entonces convenía a ésta ocuparse en cebar bien a los individuos. No había aún llegado la hora de la nivelación, de la expoliación y del reparto en todos los órdenes.

*De aquí que los «viejos liberales» se abriesen sin suficientes precauciones al colectivismo que respiraban. Mas cuando se ha visto con claridad lo que en el fenómeno social, en el hecho colectivo, simplemente y como tal, hay, por un lado, de beneficio, pero, por otro, de terrible, de pavoroso, sólo puede uno adherir a un liberalismo de estilo radicalmente nuevo, menos ingenuo y de más diestra beligerancia, un liberalismo que está germinando ya, próximo a florecer en la línea misma del horizonte.*¹⁶

Creiem, precisament, que l'aurora d'aquest nou liberalisme, d'aquest, en termes actuals, "neoliberalisme", que superés l'antinòmia *liberalisme "versus" democràcia, llibertat "versus" igualtat*, era el veritable impuls, l'autèntica inspiració de *La rebelión de las masas*; inspiració que, evidentment, podem qualificar de "política".

¹⁴ Ibíd. pàg. 381.

¹⁵ Es refereix a: "los grandes teorizadores del liberalismo -Stuart Mill o Spencer-". Ibíd. pàg.361.

¹⁶ Ibíd. pàg. 381.

Per a Ortega les noves “circunstancias” plantejades per l'adveniment de les masses al “poderío social” plantegen, sens dubte, un problema a resoldre, un perill: el de l'involució històrica davant la imposició de les masses a les minories selectes; però, tenir conflictes, problemes a resoldre, la sensació permanent de perill, per a Ortega no és ni més ni menys que la pròpia essència de la “vida”, categoria principal del seu pensament. Essent així, ell assumeix la situació que li toca viure com a una oportunitat més enllà dels plantejaments pessimistes i catastrofistes respecte a la decadència d'Occident:

*Vivimos en sazón de nivelaciones: se nivelan las fortunas, se nivela la cultura entre las distintas clases sociales, se nivelan los sexos. Pues bien: también se nivelan los continentes. Y como el europeo se hallaba vitalmente más bajo, en esta nivelación no ha hecho sino ganar. Por lo tanto, mirada desde esta haz, la subversión de las masas significa un fabuloso aumento de vitalidad y posibilidades; todo lo contrario, pues, de lo que oímos tan a menudo sobre la decadencia de Europa.*¹⁷

Per tant, no cal interpretar l'actitud d'Ortega davant l'adveniment del principi “igualtat” en un sentit integral social i vital, i no com en el “viejo liberalismo” en un sentit estrictament formal i legalista, com a una simple oposició enfront dels nous temps que se li plantegen; sinó que ell es planteja la nova situació com a un repte que cal afrontar, es vulgui o no, però no amb la curtedat de les visions interessades o partidistes, d'una banda o d'una altra, sinó des d'un punt de vista, des d'una “perspectiva” que vagi més enllà de qualsevol interès ideològic i pràctic, que no es vegi coaccionada per aquest imperi de la massa ni per postulats anacrònics que reivindicuin solucions ja inoperants. I què hi ha més desinteressat i desproveït d'interès pràctic que la filosofia:

La filosofía no necesita ni protección, ni atención, ni simpatía de la masa. Cuida su aspecto de perfecta inutilidad, y con ello se liberta de toda supeditación al hombre medio. Se sabe a sí misma, por esencia, problemática, y abraza alegre su libre destino de Pájaro del Buen Dios, sin pedir a nadie que cuente con ella, ni recomendarse, ni defenderse. Si a alguien, buenamente, le aprovecha para algo, se regocija por simple simpatía humana; pero no vive de ese provecho ajeno, ni lo premedita, ni lo espera. ¿Cómo va a pretender que

¹⁷ Ibíd. pàg. 386.

*nadie la tome en serio, si ella comienza por dudar de su propia existencia, si no vive más que en la medida en que se combata a sí misma, en que se desviva a sí misma?*¹⁸

Com dirà Antoni Defez¹⁹, per a Ortega, el pensar utilitari és “lo político”, allò interessat; aquest utilitarisme, segons Ortega, és propi de l'època en tant que només es preocupa dels mitjans per a obtenir determinats fins sense preocupar-se dels fins mateixos. No es tracta de què la recerca de l'utilitat sigui despreciable, sinó de no situar-la com a activitat fonamental de l'ésser humà i com a fonamentació epistemològica i ontològica. Confondre “allò útil” amb “allò vertader” seria estar condemnat a no entendre en què consisteix conèixer la realitat i a impulsar a l'ésser humà cap a la falsedat, és a dir, cap a la inautenticitat; la qual cosa, com veurem, resulta la clau fonamental, en última instància, de la vida humana: la seva autenticitat o inautenticitat, és a dir, la seva veritat o falsedat. Per tant, l'utilitat, “lo político” cal que sigui resituat en la importància que li correspon dins la vida humana, en cap cas com a seu fonament i últim sentit. Per tant, per enfrontar-se a les qüestions de fonamentació que planteja “lo político”, en tant que conflicte entre la “llibertat” i la “igualtat”, cal superar el recurs d'invocar el principi de l'“utilitat”, d'atendre als mitjans més que no pas als fins; cal, sí, invocar al “pensar puro” de la filosofia. Així dirà Defez en l'article citat:

*Ortega propone un pensar puro, inútil o desinteresado, como el único que puede darnos nociones claras sobre cuestiones últimas. Ahora bien, la propuesta orteguiana pretende evitar las tradicionales explicaciones intelectualistas del conocimiento, ya que, su fundamentación y origen habrá que buscarlos en la vida humana considerada como 'realidad radical'. En otras palabras: la propuesta de Ortega será un intelectualismo que no partirá de una supuesta esencia intelectual del ser humano, sino de la desorientación esencial de la vida humana.*²⁰

Així, Ortega s'enfronta al gran repte de resoldre la susdita antinòmia llibertat/igualtat revivificant la filosofia, per a la qual cosa és necessari prèviament “que se desviva a sí misma”, és a dir, que assumeixi dins seu i superi dialècticament (salvant les diferències del pensament d'Ortega amb el de la dialèctica hegeliana) tota

¹⁸ Ibíd. pàg. 426.

¹⁹ DEFEZ I MARTÍN, A.: “Verdad, conocimiento y realidad en Ortega” en *Revista de Estudios Ortegaianos*, Vol. 6, págs: 119-132. Fundación Ortega y Gasset. Madrid, 2002.

²⁰ Defez, *op. cit.*, pàg. 122.

altra fita del pensament filosòfic anterior al seu temps²¹. I aquesta tasca de supèració dialèctica la realitzarà des de l'esmentada "doctrina sobre la vida humana", és a dir, des de la seva filosofia, perquè considera Ortega que per a "salvar las circunstancias" concretes que li plantejava el seu temps amb el conflicte esmentat calia desenvolupar un autèntic i desinteressat esforç intel·lectual de creació, és a dir, calia "fer filosofia":

Para que la filosofía impere no es menester que los filósofos imperen –como Platón quiso primero–, ni siquiera que los emperadores filosofen –como quiso, más modestamente después–. Ambas cosas son, en rigor, funestísimas. Para que la filosofía impere, basta con que la haya; es decir, con que los filósofos sean filósofos. Desde hace casi una centuria los filósofos son todo menos eso –son políticos, son pedagogos, son literatos o son hombres de ciencia.²²

És tanta la convicció que Ortega té en què la filosofia és l'únic fàrmac que pot guarir els mals d'Occident que de forma contundent arriba a afirmar:

El día que vuelva a imperar en Europa una auténtica filosofía –única cosa que puede salvarla– se volverá a caer en la cuenta de que el hombre es, tenga de ello ganas o no, un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior. Si logra por sí mismo encontrarla, es que es un hombre excelente; si no, es que es un hombre-masa y necesita recibirla de aquél.²³

En aquest fragment, l'autor ja apunta en què sentit ell considera que gràcies a la creació d'una autèntica filosofia poden "salvarse las circunstancias" que assoten Europa; ja que tornarà a situar a l'home massa sota l'imperi de l'home d'excel·lència, de l'home que forma part de la minoria selecta, i el farà caure d'aquest fals pedestal on l'home-massa s'ha col·locat a si mateix. Novament tornem ací a detectar quina és l'autèntica inspiració de *La rebelión de las masas*, enfrontar-se a la voràgine d'usurpació del poder per part de les masses, en el que ací anomenem via de profundització en la democràcia, i tornar a reinventar el liberalisme com a ideologia que situï a l'home-massa sota l'autoritat de l'home excel·lent autènticament preparat per a exercir el poder polític i en tots els altres ordres de la vida. No cal dir que la

²¹ Especialment, pensarà en Ortega a la dialèctica entre el *dogmatisme racionalista* i el que ell anomenarà *escepticisme empirista*, assimilant així empirisme a escepticisme i, fins i tot aquets al relativisme i al pragmatisme d'una manera, segons Defez, un tant arbitrària. (Veg. Defez, *op. cit.*)

²² *Ibíd.* pàg. 446, (1) Nota a peu de pàgina.

²³ *Ibíd.* pàg. 446.

creació d'aquesta nova "filosofia" que "salvi" Europa, és a dir, Occident és per a Ortega, ni més ni menys, al nostre judici, que allò que ell considera el seu "destí vital"; la qual cosa, com veurem, és teoritzada i convertida en "doctrina", és a dir, la seva convicció sobre quin era el seu paper en la societat i realitat històriques, a què havia de dedicar la seva "vida", la va teoritzar i convertir en tota una "doctrina sobre la vida humana". Com ell mateix diria, la seva "perspectiva" era tota la seva "realitat". Per cal, per tant, profunditzar en aquesta filosofia per entendre les conseqüències socials i polítiques que se'n desprenen.

En tractar de exposar de forma succinta la seva "doctrina sobre la vida humana" que és tant com dir que intentarem exposar la seva "Filosofia", ja que el concepte de vida és l'eix vertebrador del seu pensament; mirarem de fer-ho a través de la seva interpretació dels conceptes universals de tota filosofia: *ésser, coneixement i veritat*, intimament lligat amb l'anterior i necessari per a entendre el següent concepte clau que tractarem com a cloenda, el d'*autenticitat*; el qual dotarà de sentit i coherència interna a la seva doctrina sobre la vida i serà el deu del qual brollarà totes les conseqüències de la teoria orteguiana en àmbits com el de la sociologia i la política, que són els que ens interessen ací exposar arran de la lectura de *La rebelión de las masas*.

Respecte als conceptes d'*ésser* i *coneixement*, Ortega s'enfronta al que ell considera l'obstinada tradició del pensament occidental de considerar, d'una banda, que les coses tenen un ésser ocult i, d'altra banda, que és l'activitat específica de l'home arribar a conèixer aquest ésser mitjançant la seva raó, la qual esdevé ensems atribut i activitat fonamental de l'ésser humà. Ortega s'enfronta a la tradició filosòfica amb el seu, en paraules de Defez, *antiparmeneidisme* i *antiintel·lectualisme*, ja que:

Casi todas las grandes filosofías han partido de estos dos supuestos: 1.º Que las cosas, además del papel que representan en su relación inmediata con nosotros, tienen por sí mismas una segunda realidad oculta y más importante que aquella inmediata y palpable, una realidad latente a la cual llamamos su ser. Así esta luz,. Además de consistir en lo que

*de ella veo y en alumbrarme, tiene un ser, el ser de la luz. 2.º Que el hombre tiene que ocuparse en descubrir ese ser de las cosas.*²⁴

És a dir, Ortega ataca d'arrel la tradició filosòfica en els seus supòsits fonamentals ontològic i epistemològic, els quals considera que estan íntimament lligats, per tal com la seva lògica de l'existència d'un ésser ocult porta a l'assumpció d'una carència que ens impel·leix a la seva recerca mitjançant l'ús de la raó. Per a Ortega aquest plantejament, aquest *realisme metafísic*, està a la base també del seu suposat oposat intel·lectual: l'*escepticisme empirista*; ja que, en realitat, no es tracta més que de la seva negació, de la negació del seu *desideratum* principal, és a dir, de la negació que sigui possible conèixer l'ésser ocult de les coses, partint ensems del mateix pressuposit: que, en efecte, existeix un ésser que és el que dóna realitat a les coses i que allò que defineix a l'ésser humà és, precisament, aquest predisposició envers el coneixement del susdit ésser en una tasca que sempre serà insatisfeta per tal com no és possible per a l'home conèixer-lo. Per als realistes, els quals van creure des de l'origen d'aquest pensament en Grècia, que les coses tenien una realitat més enllà de la seva aparença, aquesta realitat era la raó, el concepte, amb la múltiple i, per això mateix, eloqüent semàntica en que aquests termes convergien en grec en la paraula "logos". Com ens dirà Ortega en la segona part de *La rebelión de las masas*:

*el griego creyó haber descubierto en la razón, en el concepto, la realidad misma. Nosotros, en cambio, creemos que la razón, el concepto, es un instrumento doméstico del hombre, que éste necesita y usa para aclarar su propia situación en medio de la infinita y archiproblemática realidad que es su vida. Vida es lucha con las cosas para sostenerse entre ellas. Los conceptos son el plan estratégico que nos formamos para responder a su ataque. Por eso, si se escruta bien la entraña última de cualquier concepto, se halla que no nos dice nada de la cosa misma, sino que resume lo que un hombre puede hacer con esa cosa o padecer de ella.*²⁵

És a dir, vol realitzar una nova "revolució copernicana", en el sentit de subvertir l'ordre establert en tant que ja no és l'oposició "objecte" (susceptible de coneixement mitjançant la raó amb la seva armadura conceptual) *versus* "subjecte" (cognoscent per

²⁴ ORTEGA Y GASSET, J., "La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo", en *En torno a Galileo* (1947) en *Obras Completas. Tomo VI* (2005), Madrid, Santillana-Taurus, pàg. 433.

²⁵ *Ibíd.* Pàg. 459.

essència) la que determina tota teoria de la realitat i del coneixement, sinó que existeix una realitat prèvia a la suposada "essència cognoscent" de l'ésser humà que és la seva radical pre-existència; ja que, com veiem, l'home es troba ja submergit en unes determinades circumstàncies davant de les quals cada "jo" des de la seva única i intransferible "perspectiva" ha d'actuar i decidir davant d'elles valent-se, entre d'altres, del recurs de la seva raó mitjançant les eines creadores per excel·lència de la realitat de cadascú, de cada "jo", és a dir, del "conceptes":

*Esta opinión taxativa, según la cual el contenido de todo concepto es siempre vital, es siempre acción posible, o padecimiento posible de un hombre, no ha sido hasta ahora, que yo sepa, sustentada por nadie.*²⁶

En efecte, la visió dels "conceptes" com a eines vitals originàriament va ser teoritzada per Ortega, com ell mateix afirma essent-ne conscient de la seva novedosa aportació a la filosofia del llenguatge, tot i que va ser atribuïda universalment a Wittgenstein en la seva segona etapa de pensament. Ortega, malgrat tot, no es vanagloria del seu descobriment; i en una actitud de meritòria humilitat intel·lectual, afirma a continuació de l'anterior cita:

*pero es, a mi juicio, el término indefectible del proceso filosófico que se inicia con Kant. Por eso, si revisamos a su luz todo el pasado de la filosofía hasta Kant, nos parecerá que en el fondo todos los filósofos han dicho lo mismo. Ahora bien: todo el descubrimiento filosófico no es más que un descubrimiento y un traer a la superficie lo que estaba en el fondo.*²⁷

Les causes per les quals no va ser atribuïda per la comunitat intel·lectual internacional la susdita tesis sobre la concepció dels "conceptes com a eines vitals" com a originària d'Ortega té causes i motivacions que no és ací que deuen ser tractades, no serà ni la primera ni l'última injustícia que es cometrà i es comet, al nostre judici, amb el pensament del gran filòsof; però, afortunadament aportacions com les de l'article: "*Ortega y Wittgenstein: No tan lejos*", de l'autor anteriorment citat, Antoni Defez, situen cronològicament de manera adequada l'evolució de la tesi dels "conceptes com a eines vitals", fent-nos veure com, de més a més, hi ha una

²⁶ Ibid. Pàg. 459.

²⁷ Ibid. Pàg. 459.

convergència en plantejaments d'ambdós autors, salvant les diferents etapes dels seus pensaments, en tant que tots dos acaben enfrontant-se a:

el enemigo común: el realismo metafísico. Se trata ésta de una posición dominante en la historia del pensamiento que podemos caracterizar mediante las dos tesis siguientes que expresan claramente una radical distinción entre sujeto y objeto:

(i) que la realidad existe por sí misma con una estructuración ontológica en objetos, propiedades y hechos que es previa e indiferente a nuestro tracto epistémico con ella, es decir, objetos, propiedades y hechos que, digámoslo así, se autoidentifican;

(ii) que existe o que podría existir –o que no existe, ni puede existir- un conocimiento de la realidad que sea “el conocimiento” de la realidad, esto es, un único conocimiento que la reproduzca de forma verdadera y plena.²⁸

La tradicional visió del realisme de la “veritat” com a adequació del pensament amb la realitat (*Adaequatio rei et intellectus*) és atacada per ambdós autors en etapes madures del seu pensament; ja que pressuposa que existeix una realitat preexistent al concepte al qual aquest s'ha d'adequar, ja que:

el realismo metafísico suele ir acompañado por el realismo semántico, bien bajo la forma del referencialismo o como un conceptualismo. Es fácil de entender: supones que el conocimiento lo es de la realidad en sí misma; que lo es porque se corresponde con ella; que se corresponde con ella porque captura y reproduce su estructuración ontológica; y que la captura y reproduce porque las palabras con que se construye el conocimiento hacen referencia a los segmentos ontológicos en que está estructurada la realidad en sí misma, segmentos que son y son como son por cuenta propia.²⁹

Però, com defensarà Ortega, segons hem vist, no és la realitat del l'individu anterior a ell mateix, sinó que és l'individu qui en trobar-se en un cúmul de limitacions i possibilitats, a les quals Ortega anomena les “circumstàncies”, es veu obligat, vulgui o no, a decidir-se i intentar salvar-les, i per això i valent-se de la seva capacitat racional, crea mitjançant els conceptes la realitat en la qual haurà de viure; perquè és aquesta, la “Vida” l'autèntic rerefons de l'ésser humà i en ella s'articulen els dos pols que la defineixen per a cada individu, el seu “jo” i les seves “circumstàncies”; però aquest “jo” no és l'*ego cartesiana* que pensa, és a dir, sinó que la primera i radical realitat ontològica

²⁸ DEFEZ I MARTÍN, A.: “Ortega y Wittgenstein: No tan lejos”, pàg. 2.

²⁹ Defez, *Op. Cit.* pàg. 2.

és la "Vida", la de l'ésser humà concretíssim (el que Unamuno anomenaria: "El hombre de carne y hueso") en les seves concretíssimes circumstàncies. Així dirà:

Por lo pronto somos aquello que nuestro mundo nos invita a ser, y las facciones fundamentales de nuestra alma son impresas en ella por el perfil del contorno como por un molde. Naturalmente, vivir no es más que tratar con el mundo.³⁰ [...] Toda vida es hallarse dentro de la «circunstancia» o mundo. Porque este es el sentido originario de la idea «mundo». Mundo es el repertorio de nuestras posibilidades vitales. No es, pues, algo aparte y ajeno a nuestra vida, sino que es su auténtica periferia. Representa lo que podemos ser; por lo tanto, nuestra potencialidad vital. Ésta tiene que concretarse para realizarse³¹

Segons Ortega, aquesta Vida pot esdevenir més real en la mesura en que sigui més veraç, és a dir, en la mesura en que l'ésser humà sigui fidel al seu destí vital, en definitiva, sigui més "autèntic". Així, per a Ortega, la "veritat", per tant, no és una adequació entre el pensament i la realitat, sinó que la "veritat" ho és de cada individu en la seva única i personal "perspectiva", la "veritat" és l'adequació de l'individu al seu propi ésser; en definitiva, l'ésser humà augmenta la seva realitat en la mesura que posa en pràctica el famós dictum de Píndar: "Arribar a ser el que ets".

Toda vida es lucha, el esfuerzo por ser si misma. Las dificultades con que tropiezo para realizar mi vida son precisamente lo que despierta y moviliza mis actividades, mis capacidades.³²

No és que per a Ortega l'ésser humà estigui absolutament predestinat o predeterminat en una mena de teoria mecanicista de l'existència, al contrari, l'ésser humà és llençat a la seva "Vida" en la qual trobarà possibilitats i limitacions, que són el que realment són les coses, és a dir, "circumstàncies" i haurà de decidir-se entre elles:

nuestra vida es, en todo instante y antes que nada, conciencia de lo que nos es posible. Si en cada momento no tuviéramos delante más que una sola posibilidad, carecería de sentido llamarla así. Sería más bien pura necesidad. Pero ahí está: este extrañísimo hecho de nuestra vida posee la condición radical de que siempre encuentra ante sí varias salidas, que por ser varias adquieren el carácter de posibilidades entre las que hemos de decidir. Tanto vale decir que vivimos como

³⁰ Ibíd. pàg. 410.

³¹ Ibíd. pàg. 396.

³² Ibíd. pàg. 435.

*decir que nos encontramos en un ambiente de posibilidad es determinadas. A este ámbito suele llamarse «las circunstancias».*³³

Aquest és el component dramàtic i perillós de l'existència de l'home, que no té un "ésser" previ, sinó, precisament, que és ell el que ha de forjar-se el seu "ésser" i que l'única cosa que trobarà com a guia és la de "coincidir amb si mateix", ja que podrà descobrir en el seu "jo" el qual està dins el motlle de les seves circumstàncies un "quehacer" únic al qual podrà renunciar, vivint una existència falsa i irreal, però el qual també podrà abraçar com a destí preconfigurat en la seva pròpia "biografia", perquè la "Vida" abans que biològica, per a Ortega, és *biogràfica*.

*No es que no se deba hacer lo que le dé a uno la gana; es que no se puede hacer sino lo que cada cual tiene que hacer, tiene que ser. Lo único que cabe es negarse a hacer eso que hay que hacer; pero esto no nos deja en franquía para hacer otra cosa que nos dé la gana. En este punto poseemos sólo una libertad negativa de albedrío -la voluntad-. Podemos perfectamente desertar de nuestro destino más auténtico; pero es para caer prisioneros en los pisos inferiores de nuestro destino.*³⁴

La "Vida" es desenvolupa històricament i en la seva pròpia història descobreix la seva "autenticitat", el seu propi ésser, a la plenitud del qual haurà de tendir si vol viure de forma real i veraç, és a dir, autèntica. I al servei d'aquesta causa ha de posar-se la raó, que no és l'essència de l'ésser humà, sinó un particular d'aquest per a guiar-se per les seves circumstàncies en la recerca de la seva pròpia autenticitat i per a la qual cosa haurà de crear la seva realitat, però no d'una manera irracional, sinó d'una manera racional, això és, d'una manera humana. Per a Ortega, "El tema de nuestro tiempo" és situar a la raó en la seva autèntica posició com a recurs vital; d'aquí que quan es parli de la visió orteguiana de la raó es parli de "raciovitalisme"; així dirà Ferrater Mora:

La doctrina de la razón vital (o razón viviente), el raciovitalismo, desconfia solamente de ciertas interpretaciones dadas a la razón. En particular desconfia de la reducci6n de la razón a razón física y abstracta, y mantiene que toda razón es razón vital. "Razón" es, pues, un término que designa todos los actos que "dan razón de" y especialmente que dan razón de los hechos vitales. Por eso la filosofía no es un

³³ Ibíd. pàg. 395-396.

³⁴ Ibíd. pàg. 438.

*pensamiento acerca de la vida, sino un partir del hecho de que toda razón es viviente. En suma: "razón vital" puede traducirse por "vida como razón". De ahí que el hombre no sea para Ortega un ente dotado de razón, sino una realidad que tiene que usar de la razón para vivir. Vivir es tratar con el mundo y dar cuenta de él, no de un modo intelectual abstracto, sino de un modo concreto y pleno. De ello se deriva el saber como un saber a qué atenerse: el hombre ha tenido que inventar la razón, porque sin ella se sentiría perdido en el universo. Ahora bien, la razón vital no es solamente un método, sino también una realidad: es una guía en el sistema de la realidad y la propia realidad que se guía a si misma dentro del universo.*³⁵

La Vida, per tant, ha de saber "a qué atenerse"; té la dramàtica obligació d'orientar-se, de decidir; com hem dit abans, la concepció del "destí" en Ortega és contrària a la concepció predeterminista o mecanicista d'aquest. De fet, la vida, com a realitat radical dins la qual es troben la resta de realitats no és una cosa feta, no és un "ésser", sinó que es fa a si mateixa en cadascuna de les decisions que l'ésser humà pren:

*La vida, que es, ante todo, lo que podemos ser, vida posible, es también, y por lo mismo, decidir entre las posibilidades lo que en efecto vamos a ser. Circunstancia y decisión son los dos elementos radicales de que se compone la vida. La circunstancia -las posibilidades- es lo que de nuestra vida nos es dado e impuesto. Ello constituye lo que llamamos el mundo. La vida no elige su mundo, sino que vivir es encontrarse desde luego en un mundo determinado e incanjeable: en éste de ahora. Nuestro mundo es la dimensión de fatalidad que integra nuestra vida. Pero esta fatalidad vital no se parece a la mecánica. No somos disparados sobre la existencia como la bala de un fusil, cuya trayectoria está absolutamente predeterminada. La fatalidad en que caemos al caer en este mundo -el mundo es siempre éste, éste de ahora consiste en todo lo contrario. En vez de imponernos una trayectoria, nos impone varias, y, consecuentemente, nos fuerza... a elegir. ¡Sorprendente condición la de nuestra vida! Vivir es sentirse fatalmente forzado a ejercitar la libertad, a decidir lo que vamos a ser en este mundo. Ni un solo instante se deja descansar a nuestra actividad de decisión. Inclusive cuando desesperados nos abandonamos a lo que quiera venir, hemos decidido no decidir.*³⁶

³⁵ FERRATER MORA, J.(1994): "Ortega y Gasset" en *Diccionario de Filosofía*. Tomo III, Barcelona, Ariel, 2004, pàg. 2662.

³⁶ *Ibíd.* pàgs. 400-401.

El nostre caràcter és el nostre "jo", allò que decideix dins de les circumstàncies i al què es pot ser o no fidel, en tant que aquest està determinat per un ventall d'*ideas* y *creencias* que hi són fins i tot abans de la plena consciència de la seva existència, en tant que, com diu Ortega, som éssers preexistents en la mesura que pertanyem a un col·lectivitat que ens insereix tot un repertori d'idees i creences que ens preconfiguren i ens donen l'ésser; que com hem vist no és biològic, sinó biogràfic, podríem dir: "cultural". La distinció entre "ideas" i "creencias" en Ortega és rellevant per a poder entendre la seva doctrina sobre la "vida", això és, sobre l'ésser de l'home. Amb el famós dictum orteguà: "*Las ideas se tienen; en las creencias se está*", l'autor ens proporciona d'una banda una distinció entre allò que podríem entendre com a rellevant, però que en realitat és superflu, és a dir, aquelles "ideas" que "es tenen" però que no condicionen realment les nostres decisions dins de les circumstàncies que se'ns plantegen, segons el que hem dit, per tant, que no condicionen el nostre "jo"; i aquelles altres "ideas" que sí que el condicionen i a les quals anomena "creences":

Pero esto implica evidentemente que el hombre estaba ya ahí antes de que se le ocurriese o adoptase la idea. Ésta brota, de uno u otro modo, dentro de una vida que preexistía a ella. Ahora bien, no hay vida humana que no esté desde luego 24caràcter24da por ciertas creencias básicas y, por decirlo así, montada sobre ellas. Vivir es tener que habérselas con algo – con el mundo y consigo mismo. Mas ese mundo y ese "sí mismo" con que el hombre se encuentra le aparecen ya bajo la especie de una interpretación, de "ideas" sobre el mundo y sobre sí mismo.

Aquí topamos con otro estrato de ideas que un hombre tiene. Pero ¡cuán diferente de todas aquellas que se le ocurren o que adopta! Estas "ideas" básicas que llamo "creencias" –ya se verá por qué– no surgen en tal día y hora dentro de nuestra vida, no arribamos a ellas por un acto particular de pensar, no son, en suma, pensamientos que tenemos, no son ocurrencias ni siquiera de aquella especie más elevada por su perfección lógica y que denominamos razonamientos. Todo lo contrario: esas ideas que son, de verdad, "creencias" constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el 24caràcter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que

tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma –son nuestro mundo y nuestro ser-³⁷

Y en aquest punt fonamental de la seva doctrina s'articulen la seva teoria antropològica amb la sociològica (la qual cosa serà clau per a aquest treball), ja que, d'una banda, el "jo" "del hombre de carne y hueso" constituït per les seves creences a partir de les quals s'orienta i decideix, vulgui o no, dins de les seves i intransferibles "circumstàncies", posseeix aquestes creences que el sustenten, fins i tot abans de ser llençat a la "vida", i és en aquest sentit que es pot dir que "preexisteix", perquè pertany a una comunitat que li ha transferit aquestes creences a través de la "cultura". D'altra banda, la "cultura" no és sinó el repertori de creences que constitueixen una societat, i en aquest sentit, tota "vida col·lectiva" es pot analitzar a partir dels mateixos principis proposats en la seva doctrina sobre la "vida individual". De fet, tant l'individu com la col·lectivitat són un repertori de creences que s'enfronten a les "circumstàncies" que com hem vist són les seves possibilitats i alhora les seves limitacions, sense que en cap cas aquestes siguin les que decideixin per l'home o la societat:

Es, pues, falso decir que en la vida «deciden las circunstancias». Al contrario: las circunstancias son el dilema, siempre nuevo, ante el cual tenemos que decidírnos. Pero el que decide es nuestro carácter.

Todo esto vale también para la vida colectiva. También en ella hay, primero, un horizonte de posibilidades, y luego, una resolución que elige y decide el modo efectivo de la existencia colectiva. Esta resolución emana del carácter que la sociedad tenga, o, lo que es lo mismo, del tipo de hombre dominante en ella.³⁸

I, quin tipus d'home domina en el moment d'escriure *La rebelión de las masas* segons el seu autor?. És evident, segons l'exposat, que per a Ortega domina l'home-massa. L'home-massa és, segons l'autor, aquell individu que viu simplement de "l'herència", perquè si bé tot home preexisteix en el repertori de creences rebut, no tots reaccionen de la mateixa manera davant d'aquesta situació, sinó que hi ha que com el "*señorito satisfecho*" volen viure de les rendes i consideren que tenen només

³⁷ ORTEGA Y GASSET, J. (1940): "Ideas y creencias" en *Obras Completas. Tomo V* (2005), Madrid, Santillana-Taurus. Pàgs. 661-662.

³⁸ *Ibíd.* pàg. 401.

drets i no deures sense sentir que han d'aportar res de nou a la col·lectivitat que els hi ha donat a l'existència humana; en canvi, n'hi ha d'altres que senten la seva vida com un deure i cal que posar aquesta a una empresa que els hi ultrapassi i que doni sentit a la seva existència que no pot tenir-ho, com en el cas anterior, amb una actitud vegetativa-receptiva, sinó que cal adoptar una actitud humana-creativa que, fins i tot, torni a repensar i assumir tota aquella herència rebuda i revivificar-la adaptant-la a cada temps i superant-la des de la seva pròpia assumpció i apropiació. Aquesta dialèctica vital de l'*home d'excel·lència* és contrària a la de l'*home-massa*, és la de l'home de l'esforç que ha nascut per a servir i posar la seva vida a una noble causa davant l'home que creu haver nascut per no haver-se d'esforçar i que portat per la inèrcia creu que és la pròpia societat que li ha de servir pensant-se que només té drets adquirits pel sol fet d'existir i que no té perquè sacrificar la seva vida a cap altra cosa que no sigui la de tenir en compte el seu propi interès particular. L'esforç davant la vagància de l'inèrcia, la noblesa davant la vulgaritat, el sacrifici davant l'egoisme i el particularisme, l'intel·ligència activa i creativa davant el pensament vegetatiu i mimètic, l'assumpció voluntària del "quehacer" del propi destí essent fidel al propi caràcter vivint en la veritat de l'autencitat davant la renúncia a allò que cadascú sap que li cal fer, precisament perquè no en té ganes, i essent infidel al que podria haver arribat a "ésser" vivint així en la falsedat d'una vida inautèntica... en definitiva: l'*home-excel·lent* davant l'*home-massa*, i el que és el mateix socialment: les *minories selectes* davant de la *Massa*. Però aquest dos tipus d'individus o de classes socials no són propis d'una època determinada, per a Ortega, sinó que han existit en tota etapa històrica, és més, són els elements constitutius de tota societat, la qual no pot existir sense aquestes dues varietats d'éssers; atès que ell remarca que no són classes socials en un sentit simplement econòmic sinó en un sentit més profund, essent així que els individus més egregis poden trobar-se en les classes més desfavorides i els més vulgars entre les privilegiades econòmicament (malgrat que puntualitza tot dient que *noblesse oblige* i que és habituals que les classes amb privilegis s'esforcin per mantenir-los). En aquest sentit dirà també que *La revolución de las masas* no és un llibre polític, perquè ell considera que no està analitzant simplement classes socioeconòmiques, sinó tipologies de persones que històricament sempre han existit. Ortega considera que si bé aquestes dues classes de tipologies humanes sempre han

existit amb les seves característiques, és per primera vegada en la història que les masses no només governen, com en d'altres èpoques històriques, sinó que a més a més "volen i creuen tenir raó" sense adonar-se que constitutivament la massa no pot tenir raó, sinó rebre-la d'aquells individus que per la seva constitució han assumit tot el pes del raonament històric en la seva persona i poden opinar sobre els assumptes públics. Per a Ortega, en la línia del liberalisme, només pot ser creador l'individu, la col·lectivitat com a tal només pot assumir el que homes egregis han creat; les preteses creacions socials sempre son falses, perquè només pot realitzar-se la veritat en la realització d'una vida individualíssima autèntica. Són les vides autèntiques les que creen tipus socials que després la mateixa societat pretén que siguin satisfets per d'altres individus diferents als que les van crear; així, en un exemple del propi Ortega, Juli Cessar crearà la figura del "Cessar" i després d'ells la pròpia societat romana semblava que tenia la necessitat de què existís un altre Cessar. Així, tot i que en d'altres èpoques les masses havien tingut rellevància social, mai havien "decidit". En canvi, dirà Ortega:

En nuestro tiempo domina el hombre-masa; es él quien decide. No se diga que esto era lo que acontecía ya en la época de la democracia, del sufragio universal, En el sufragio universal no deciden las masas, sino que su papel consistió en adherirse a la decisión de una u otra minoría. Éstas presentaban sus «programas» -excelente vocablo-. Los programas eran, en efecto, programas de vida colectiva. En ellos se invitaba a la masa a aceptar un proyecto de decisión.³⁹

En efecte, tal i com hem dit al començament d'aquest treball, i ací reprenem el que allà hi dèiem, la tradició liberal, dins a la qual pertany Ortega com ell manifesta segons hem vist, temia les conseqüències que pogués tenir l'aprofundiment en la democràcia més enllà, fins i tot, del "sufragi universal"; el qual molts liberals assenyalaven com el causant dels grans mals socials que hi havia i profetitzaven d'altres de pitjors. En el cas d'Ortega, el problema ja no és en si, com veiem, l'existència del "sufragi universal", sinó el fet de què les masses vulguin, valent-se d'aquest, imposar les seves raons vulgars, falses i inautèntiques; és a dir, fessin imperar la "razón de la sinrazón"; fins i tot, utilitzant la violència ja no com a "ultima

³⁹ Ibíd. pàg. 401.

ratio" quan no en queda cap possibilitat de fer triomfar la veritat, sinó com a "prima ratio" per a imposar la "sinrazón". Així adverteix que amb l'adveniment de les masses al poderio social aquestes no s'adherien simplement a les decisions d'una o una altra minoria a través del sufragi, sinó que pretenien imposar-se tinguessin o no idees, hi haguessin o no projectes als quals adherir-se, simplement per la imposició d'un principi d'autoritat vuit, sense cap contingut; un principi d'autoritat fals, perquè, com ell dirà, l'autèntica autoritat no és la de la imposició mitjançant l'espasa, sinó la de la "cadira", és a dir, la d'aquell que és acceptat en la seva autoritat per la massa perquè aquesta considera voluntàriament que és ell qui ha d'assumir el poder

*mandar no es gesto de arrebatar el poder, sino tranquilo ejercicio de él. En suma, mandar es sentarse. Trono, silla curul, banco azul, poltrona ministerial, sede. Contra lo que una óptica inocente y folletinesca supone, el mandar no es tanto cuestión de puños como de posaderas. El Estado es, en definitiva, el estado de la opinión: una situación de equilibrio, de estática.*⁴⁰

Però, diagnostica Ortega que aquella no era una època en què la massa estigués disposada a acceptar un dels pilars del liberalisme clàssic: el principi de de representació a través de les minories selectes. Així dirà Ortega:

Hoy acontece una cosa muy diferente. Si se observa la vida pública de los países donde el triunfo de las masas ha avanzado más -son los países mediterráneos-, sorprende notar que en ellos se vive políticamente al día. El fenómeno es sobremanera extraño. El poder público se halla en manos de un representante de masas. Estas son tan poderosas, que han aniquilado toda posible oposición. Son dueñas del poder público en forma tan incontrastable y superlativa, que sería difícil encontrar en la historia situaciones de gobierno tan preponderante como éstas. Y, sin embargo, el poder público, el gobierno, vive al día; no se presenta como un porvenir franco, ni significa un anuncio claro de futuro, no aparece como comienzo de algo cuyo desarrollo o evolución resulte imaginable. En suma, vive sin programa de vida, sin proyecto. No sabe a dónde va, porque, en rigor, no va, no tiene camino prefijado, trayectoria anticipada. Cuando ese poder público intenta justificarse, no alude para nada al futuro, sino, al contrario, se recluye en el presente y dice con perfecta sinceridad: «soy un modo anormal de gobierno que es impuesto por las circunstancias». Es decir, por la urgencia del presente, no por cálculos del futuro. De aquí que su actuación se reduzca a esquivar el conflicto de cada hora; no a resolverlo, sino a

⁴⁰ Ibíd. pàg. 457.

escapar de él por de pronto, empleando los medios que sean, aun a costa de acumular, con su empleo, mayores conflictos sobre la hora próxima. Así ha sido siempre el poder público cuando lo ejercieron directamente las masas: omnipotente y efímero. El hombre-masa es el hombre cuya vida carece de proyectos y va a la deriva. Por eso no construye nada, aunque sus posibilidades, sus poderes, sean enormes.

*Y este tipo de hombre decide en nuestro tiempo. Conviene, pues, que analicemos su carácter.*⁴¹

El caràcter premonitori amb què Ortega diagnostica el que hauria de ser el gran mal del segle XX amb l'adveniment dels règims dictatorials d'un i altre signe ha estat moltes vegades posat de relleu. En ciència quan un pronòstic realitzat per una teoria és confirmat pels fets sol ser causa de què la susdita teoria sigui acceptada en la seva integritat per tal com ha propiciat el pronòstic; malgrat tot, creiem que si bé l'anàlisi d'Ortega resulta especialment encertat en alguns aspectes no hem d'abandonar l'esperit crític respecte a d'altres qüestions que en aquesta extraordinària anàlisi del que vindria a ésser el segle XX que representa *La rebelión de las masas* no es van tenir en compte, com a mínim no es van teoritzar. Així, per exemple, no es planteja, com si farien d'altres intel·lectuals, com ara Giner de los Rios, la necessitat de profunditzar en la democràcia alhora que saturem de la cultura necessària per a poder tenir opinió i criteri propi a la massa, convertint aquesta en una comunitat de ciutadans amb recursos intel·lectuals suficients per a poder prendre decisions en la vida pública amb criteri i tenint en compte tots els factors rellevants. Tampoc seria just acusar a Ortega de no tenir en compte aquest factor, ja que no només denuncia la situació d'indigència intel·lectuals per als afers públics de les masses deprimides, sinó que apunta amb la mateixa contundència i rotunditat cap a aquelles classes suposadament il·lustrades que, en realitat, no tenen una autèntica formació integral que els hi doni una visió a l'alçada de la complexitat dels assumptes públics, ja que aquestes classes, formades en la seva majoria per les professions lliberals (advocats, economistes, arquitectes, etc.), arrossegades per la inèrcia dels temps, han tendit a abandonar l'educació integral en favor d'un creixent afany especialista promogut per les necessitats d'una progressiva complexitat en les disciplines del coneixement en pro d'una més gran utilitat i

⁴¹ Ibíd. pàg. 401-402.

practicitat. Així, anomena Ortega a aquestes classes també massa, les quals, a més a més, plantegen una nou obstacle per a poder escoltar les veus de les minories realment qualificades; el que ell anomena la *Barbarie del Especialismo*; la qual consisteix en creure's en possessió d'una vertadera opinió formada sobre els assumptes públics pel mer fet de posseir uns coneixements molt concrets i especialitzats sobre una matèria complexa del coneixement. L'abandonament de l'educació integral en pro d'un progressiu especialisme ha provocat, segons Ortega, que ni les classes desfavorides, sense cap formació, ni les classes privilegiades que han rebut formació estiguin suficientment preparades per a assumir el que, d'altra banda, elles reclamen respecte als les qüestions públiques: "decidir" (i ja hem vist que aquest terme en la doctrina orteguiana és l'essència pròpia del "jo", ja que aquest, abans que res, és un "Ens de decissió", ho vulgui o no, perquè no en té més remei; un Ens que forma part d'una realitat més radical de la que és part integrant articulat amb les qüestions que se li plantegen i sobre les que ha de decidir, les circumstàncies, aquesta realitat, és clar, és la "Vida".)

Davant d'un panorama tan desolador en el qual no es pot confiar en les parts integrants de la societat perquè a aquestes se'ls hi ha tancat la capacitat d'escoltar i acceptar l'autoritat d'aquelles minories selectes que sí estan qualificades per a prendre decisions de rellevància social i a les quals ja no volen adherir-se voluntàriament les masses, ignorants o suposadament il·lustrades; Ortega pronostica la "barbàrie" que més tard sobrevindria en Europa, ja que ja assenyala al feixisme i al comunisme totalitari com a fanatismes que tindrien greus conseqüències per a l'humanitat si posseïen el poder; però també planteja una solució per enfrontar-se a tota aquesta barbàrie que, com hem vist, passa per desenvolupar una autèntica filosofia que proporioni el fàrmac que ha de convertir-se en la cura radical per a tots aquests mals. Aquest fàrmac serà "*la recerca de l'autenticitat*".

3.- LA RECERCA DE L'AUTENTICITAT

Amb tot el que hem exposat, ara sí podem afrontar l'exposició del que hauria de ser per a Ortega el restabliment de l'ordre social i la cura que pogués guarir a Occident de la seva decadència.

Si per a l'ésser humà la seva realització passa per arribar a ser coincident amb si mateix, per a Occident o el que és el seu nucli: Europa, la solució passa igualment, traslladant la "doctrina sobre la vida humana" a l'àmbit social, per l'autenticitat, és a dir, per a arribar a ser el que realment és, perquè ésser "autèntic" és això: coincidir amb si mateix. D'aquesta manera, Europa abans de res haurà de ser liberal:

[...] todo europeo actual sabe, con una certidumbre mucho más vigorosa que la de todas sus «ideas» y «opiniones» expresas, que el hombre europeo actual tiene que ser liberal. No discutamos si esta o la otra forma de libertad es la que tiene que ser. Me refiero a que el europeo más reaccionario sabe, en el fondo de su conciencia, que eso que ha intentado Europa en el último siglo con el nombre de liberalismo es, en última instancia, algo ineludible, inexorable, que el hombre occidental de hoy es, quiera o no.⁴²

Perquè per a coincidir Europa amb si mateixa haurà de ser "liberal"; això sí, amb un nou liberalisme que forjat per ments preclares superi l'anquilosament de les velles teories i actituds liberals d'una clara tendència al "despotisme il·lustrat". I, segons Ortega, al naixement d'aquest nou liberalisme coadjudarà dramàticament les conseqüències de les ideologies totalitàries:

La enfermedad por que atraviesa es, pues, común. No se trata de que Europa esté enferma, pero que gocen de plena salud estas o las otras naciones y que, por lo tanto, sea probable la desaparición de Europa y su sustitución por otra forma de realidad histórica - por ejemplo, las naciones sueltas o una Europa occidental disociada hasta la raíz de una Europa occidental; nada de esto se ofrece en el horizonte-, sino que como es común y europea la enfermedad, lo será también el restablecimiento. Por lo pronto, vendrá una articulación de Europa en dos formas distintas de vida pública: la forma de un nuevo liberalismo y la forma que, con un nombre impropio, se suele llamar «totalitaria». Los pueblos menores adoptarán figuras de transición e intermediarias. Esto salvará a Europa.

⁴² Ibíd. pàg. 418.

Una vez más, resultará patente que toda forma de vida ha menester de su antagonista. El «totalitarismo» salvará al «liberalismo», destiñendo sobre él, depurándolo, y gracias a ello veremos pronto a un nuevo liberalismo templar los regímenes autoritarios. Este equilibrio puramente mecánico y provisional permitirá una nueva etapa de mínimo reposo, imprescindible para que vuelva a brotar en el fondo del bosque que tienen las almas el hontanar de una nueva fe. Ésta es el auténtico poder de creación histórica, pero no mana en medio de la alteración, sino en el recato del ensimismamiento.⁴³

Europa haurà, per tant, d'ensimismarse; és a dir, de tornar-se cap a si mateixa i ser el que és: liberal, o el que és el mateix "anti-totalitària". Perquè en el fons les ideologies emergent en el moment que va ser escrita *La rebelión de las masas* no són res nou i que comporti un progrés, sinó que són involució i primitivisme:

Uno y otro -bolchevismo y fascismo- son dos pseudoalboradas; no traen la mañana de mañana, sino la de un arcaico día, ya usado una y muchas veces; son primitivismo. Y esto serán todos los movimientos que recaigan en la simplicidad de entablar un pugilato con tal o cual porción del pasado, en vez de preceder a su digestión.

No cabe duda de que es preciso superar el liberalismo del siglo XIX. Pero esto es justamente lo que no puede hacer quien, como el fascismo, se declara antiliberal. Porque eso -ser antiliberal o no liberal- es lo que hacía el hombre anterior al liberalismo. Y como ya una vez éste triunfó de aquél, repetirá su victoria innumerables veces o se acabará todo -liberalismo y antiliberalismo- en una destrucción de Europa. [...] Todo anti no es más que un simple y hueco no.⁴⁴

Ortega pretén revifar el liberalisme perquè considera que la falsedat de viure renunciant al que realment s'és més tard o més aviat es tornarà en contra d'un mateix, sigui un individu o sigui una societat. No és tan fàcil enfrontar-se als problemes negant la pròpia essència, la pròpia biografia, perquè llavors, simplement, no s'és res; és una estratègia nihilista, un intentar crear on no hi ha res, només un "hueco", estratègia que no pot ni podrà vèncer mai:

Sería todo muy fácil si con un no mondo y lirondo aniquilásemos el pasado. Pero el pasado es por esencia revenant. Si se le echa, vuelve, vuelve irremediabilmente. Por eso su única auténtica separación es no echarlo. Contar con él. Comportarse en vista de él para

⁴³ Ibíd. pàg. 528.

⁴⁴ Ibíd. pàg. 432.

sortearlo, para evitarlo. En suma, vivir a «la altura de los tiempos», con hiperestésica conciencia de la coyuntura histórica.⁴⁵

No es pot viure de forma anacrònica perquè sinó simplement no es viu, no s'és res. Cal afrontar el problemes que plantegen els temps i si hi ha un enfrontament entre l'essencial esperit liberal europeu i les progressives demandes socials de les capes mes desafavories o simplement ignorants de les autèntiques solucions no cal caure en la barbàrie que plantegen els sistemes totalitaris auspiciats pel nou tipus d'home diagnosticat com a llavor del mal d'occident, l'home-massa:

[...] Europa necesitaba conservar su esencial liberalismo. Esta es la condición para superarlo. Si he hablado aquí de fascismo y bolchevismo, no ha sido más que oblicuamente, fijándome sólo en su facción anacrónica. Esta es, a mi juicio, inseparable de todo lo que hoy parece triunfar. Porque hoy triunfa el hombre-masa y, por lo tanto, sólo intentos por él informados, saturados de su estilo primitivo, pueden celebrar una aparente victoria. Pero, aparte de esto, no discuto ahora la entraña del uno ni la del otro, como no pretendo dirimir el perenne dilema entre revolución y evolución. Lo más que este ensayo se atreve a solicitar es que revolución o evolución sean históricas y no anacrónicas.⁴⁶

I ací, de nou, incideix Ortega de què no es tracta d'un posicionament polític per la seva banda, perquè considera que la seva anàlisi pretén ésser neutra o més aviat pretén anar a les arrels del problema que no és que domini una classe socioeconòmica o una altra: empresaris o treballadors, capitalisme o comunisme, dretes o esquerres; sinó que el problema és que en totes aquestes classes domina la barbarie de l'home-massa que no atén a raons perquè ja es creu en possessió de tota veritat sense tenir en compte l'opinió dels altres:

El tema que persigo en estas páginas es políticamente neutro, porque alienta en estrato mucho más profundo que la política y sus dimensiones. No es más ni menos masa el conservador que el radical, y esta diferencia -que en toda época ha sido muy superficial- no impide ni de lejos que ambos sean un mismo hombre, vulgo rebelde.

Europa no tiene remisión si su destino no es puesto en manes de gentes verdaderamente «contemporáneas» que sientan bajo sí palpar todo el subsuelo histórico,

⁴⁵ Ibíd. pàgs. 432-433.

⁴⁶ Ibíd. pàg. 433.

que conozcan la altitud presente de la vida y repugnen todo gesto arcaico y silvestre. Necesitamos de la historia íntegra para ver si logramos escapar de ella, no recaer en ella.

I "la altura de los tiempos" necessita una minoria selecta que sigui escoltada i que recordi a Europa que la barbarie és no escoltar l'opinió dels altres i imposar-los per la força les pròpies opinions, siguin o no fonamentades, i que ho faci mitjançant una autoritat vuida de contingut i imposada, que, per tant, ja no és "autoritat", sinó "autoritarisme". I aquest tenir en compte l'opinió del contendent és l'excepció magnífica i extraordinària que Europa va oferir al món en forma de "liberalisme":

La forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal. Ella lleva al extremo la resolución de contar con el prójimo y es prototipo de la «acción indirecta». El liberalismo es el principio de derecho político según el cual el poder público, no obstante ser omnipotente, se limita a sí mismo y procura, aun a su costa, dejar hueco en el Estado que él impera para que puedan vivir los que ni piensan ni sienten como él, es decir, como los más fuertes, como la mayoría. El liberalismo -conviene hoy recordar esto- es la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a la minoría y es, por lo tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta. Proclama la decisión de convivir con el enemigo: más aún, con el enemigo débil. Era inverosímil que la especie humana hubiese llegado a una cosa tan bonita, tan paradójica, tan elegante, tan acrobática, tan antinatural. Por eso, no debe sorprender que prontamente parezca esa misma especie resuelta a abandonarla. Es un ejercicio demasiado difícil y complicado para que se consolide en la tierra.

¡Convivir con el enemigo! ¡Gobernar con la oposición! ¿No empieza a ser ya incomprensible semejante ternura? Nada acusa con mayor claridad la fisonomía del presente como el hecho de que vayan siendo tan pocos los países donde existe la oposición. En casi todos una masa homogénea pesa sobre el poder público y aplasta, aniquila todo grupo opositor. La masa -¿quién lo diría al ver su aspecto compacto y multitudinario?- no desea la convivencia con lo que no es ella. Odia a muerte lo que no es ella.⁴⁷

Però per tornar a implantar un règim d'ordre i representativitat o s'accepti l'opinió dels diferents interlocutors socials i on la massa assumeixi que existeixen persones qualificades a les quals cal atendre a l'hora d'avaluar les diferents solucions als conflictes socials cal una gran empresa que persuadeixi, ni que sigui per respecte, a

⁴⁷ Ibíd. pàg. 420.

tots els elements socials de la seva idoneïtat. Aquesta empresa, a part de l'arribada d'un autèntic pensament que consolidi un racionalisme posat al servei de la "vida" com a instrument per a ella i que faci emergir un nou liberalisme que defensi a l'individu davant el totpoderós estat i que eviti la ingerència totalitària d'aquest en tots els aspectes relacionats amb la vida privada de cadascú i que respecti les decisions personals respecte a com cada individu vol viure-la, passa per a Ortega en Occident per a l'arribada d'una nova realitat històrica: la *Supernación Europea*. Des del present, podríem anomenar-la "Comunitat europea"; una altra cosa és que Ortega estigués satisfet i conforme amb el que ha esdevingut l'Unió Europea, la qual, en tot cas, per a ell, passava pel respecte a la "diversitat" de les formes tradicionalment nacionals de ser, és a dir, del caràcter col·lectiu. És a dir, Ortega volia una Europa unida en la seva diversitat, capaç d'afrontar els reptes que les noves necessitats socials, fonamentada, per tant, en el respecte i la tolerància envers els altres (les seves creences, ideologies, costums, etc.) sempre i quan no pretenguessin anorrear, precisament, aquesta diversitat. Davant de l'egoïsmes individual i del seu sinònim en la vida col·lectiva: el particularisme social, que no té en compte als altres grups socials i que traeix la política, ja que aquesta posa de manifest, precisament, la necessitat de tenir en compte totes les opinions i necessitats dels diferents grups socials. Però, per això cal que Europa sigui "autèntica", és a dir, que coincideixi amb si mateixa, amb el que és, es vulgui o no; i Europa per a Ortega és una unió més enllà de les fronteres nacionals en una "opinió pública", l'europea, que fa molts segles que existeix, i que se saps a si mateixa més rica com més diversitat sigui capaç d'assimilar des del respecte a la diversitat.

El frontispici de l'Oracle de Delfos deïa "Coneix a tu mateix", el filòsof grec Píndar afegiria fes-ho i "arriba a ser el que ets"; Ortega apuntalaria digués a tu mateix "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo", i això mateix que és l'eix fonamental de la nostra vida: la recerca de la nostra autenticitat, ha de ser també la de les nacions: la recerca de la seva autenticitat en el coneixement, comprensió i respecte del que són.

PART II:

HEIDEGGER

PART II:

El concepte d'autenticitat en Heidegger

En la segona part del present treball abordarem la figura de Martin Heidegger; assumint tot allò exposat en la primera part alhora de relacionar i confrontar el pensament de l'autor alemany amb el d'Ortega y Gasset. Com en el cas del pensador espanyol, realitzarem, en primer lloc, una contextualització històrica que situï el marc referencial del seu pensament en la situació concreta a la qual dóna resposta, i què comparteix generacionalment amb Ortega. En segon lloc, indagarem sobre el rerefons polític que inspira els postulats heideggerians i que, evidentment, té molt a veure amb la seva militància en el nacionalsocialisme. El qual, segons els propis nazis, i ja veurem en quin grau Heidegger, va sorgir com a resposta històrica davant la incapacitat de la República de Weimar per afrontar la "miserable" i "injusta" situació en què la I Guerra Mundial havia deixat a Alemanya; resposta o "reacció" històrica en la qual el poble alemany esdevindria ensems "redemptor de si mateix" i de la humanitat com a alternativa necessària entre el mercantilisme nord-americà i la massificació soviètiques com a conseqüència de la decadència d'Occident. Finalment, en tercer lloc, veurem, igual que en el cas d'Ortega, com el concepte d'*Autenticitat* esdevé eix sobre el que gira la proposta heideggeriana com a forma de ressuscitar la inspiració "espiritual" d'Occident i de tota possible autèntica humanitat; és a dir, com en el cas d'Ortega, l'*Autenticitat* postulada com a redempció a la decadència de l'ésser humà i de la humanitat.

1.- EL CREPUSCLE DE L'AUTORITAT COM A CONTEXT HISTÒRIC I LA RESPOSTA CONFRONTADA D'HEIDEGGER I ORTEGA AL SEUS REPTES

A l'igual que en el cas d'Ortega y Gasset, segons hem vist en la primera part d'aquest treball, el context històric-sociopolític en que es desenvolupa l'obra de Heidegger resulta capital per entendre el seu pensament; de fet, com podem veure, la inspiració que il·lumina el plantejament heideggerià té molt a veure amb els seus compromisos d'ordre polític en la seva relació amb el nazisme, com a solució de caire general per a la situació de l'Occident, consagrat al domini d'allò òntic mitjançant l'ús indiscriminat de la tècnica per a la conquesta i el domini dels Ens, i, de caire particular per a la situació d'Alemanya, que es troba amenaçada per la "tenalla" entre el mercantilisme nordamericà i la massificació soviètiques, i que resultarà clau per a la solució heideggeriana al problema general d'Occident esmentat. Malgrat que resulta en ocasions difícil trobar en la profunditat dels plantejaments filosòfics del pensador els seus interessos de caire polític a causa de seva la complexitat conceptual (Heidegger desenvolupa tot un univers filosòfic conceptual propi), ell mateix revela les claus per connectar les seves conclusions filosòfiques amb el seu compromís polític, especialment amb els plantejaments que fonamentaran el nacionalsocialisme; el qual, tot i que matitzat al llarg de la seva vida, no acabarà mai de rebutjar de manera diàfana, si més no la seva inspiració, tot i que sembla que sí en alguna de les seves conseqüències o, al seu parer, derives ideològiques.

Heidegger i Ortega pertanyen indubtablement a una mateixa generació⁴⁸ i, en aquest sentit, comparteixen un mateix context històric general i, fins i tot, podríem dir una mateixa formació; per tal com, ambdós van rebre formació en el mateix context universitari alemany sota la influència de la llarga ombra de Husserl i la seva fenomenologia. Ambdós detecten, a l'igual que una àmplia majoria de la seva generació intel·lectual, que l'Occident, molt particularment Europa, està en plena decadència; i també ambdós diagnostiquen com a causa de la mateixa l'adveniment de

⁴⁸ Amb tot el que aquest concepte de "generació" significa en el pensament d'Ortega en tant que horitzó comú de problemes i possibilitats que comparteixen els individus històricament contemporanis

la massificació dels individus en forma de dictadura del pensament “comú”, i, podríem dir ja, “inautèntic”.

Posteriors a les grans revolucions socials pròpies del segle XIX i, especialment, de començaments del s. XX, es planteja, com hem vist ja en la introducció a Ortega, una demanda social generalitzada de profundització en els plantejaments democràtics i una estratègia de subversió davant de tota autoritat⁴⁹ social i política. Aquest *tarannà* dels temps es percebut per tots dos autors com a una amenaça per a la tradició occidental, els quals ambdós consideren, com a eix vertebrador històric del pensament, malgrat que ambdós també cercaran en el seu si les “llavors del mal”. Es a dir, tots dos autors consideren que cal cercar en els fonaments del pensament occidental, això és, en la filosofia, les causes de tan extrema decadència i subversió social que cal aturar. Així, també coincideixen a adoptar l'existencialisme com a forma d'eludir la divisió “subjecte-objecte” (home-món/ens-ésser); la qual, consideren, està a l'arrel d'aquesta degeneració esdevinguda en forma de massificació o *cosificació* de tot individu en massa. Davant aquest plantejament els nostres autors semblen posar-se d'acord en un aspecte fonamental per a aquest treball: la consideració de l'*Autenticitat* com a “Phármakon” terapèutic que guareixi els mals d'Occident.

El concepte d'*Autenticitat*, doncs, o més aviat de la possibilitat entre la “Existència/Vida” autèntica o inautèntica, salvant les distàncies ara que entre dos pensaments trobaríem, resulta cabdal per entendre les conseqüències sociopolítiques que ambdós plantegen com a forma d'explicitar aquesta *Autenticitat* en el seu àmbit històric contemporani. Trobem, novament salvant les distàncies, que ambdós tenen una consideració d'aquest concepte com un retrobament de l'ésser humà, de l'home, amb si mateix, amb el que realment “és”. Tots dos, creiem, aprovaríem la màxima

⁴⁹ Subversió a tota autoritat que tindrà les seves conseqüències al llarg del segle XX no només en l'àmbit de la dialèctica del treball entre “amo/esclau – capitalista/treballador”, sinó en molts altres àmbits de les relacions socials: com en el qüestionament de la jerarquia en la relació “home/Déu” en què calgui mediadors –sacerdots-, ja avançada segles abans per la reforma protestant –la qual, no obstant això, mantenia certes característiques en quant a la jerarquia de l'autoritat del pensament catòlic-; com també en el qüestionament de l'autoritat dels homes respecte a les dones –tot desembocant en les ideologies de caire feminista-; de l'autoritat dels adults respecte al joves –desembocant en moviments juvenils fonamentals com l'estudiantil de Maig del 68 o el moviment *hippie*; fins i tot, qüestionant l'autoritat de l'home respecte a la resta d'ésser vius i la pròpia Terra –desembocant en els coneguts moviments en defensa dels animals i, en general, de caire ecologista-, plantejament aquest últim en referència al qual acaben les últimes reflexions del present treball.

pindàrica del "Arriba a ser el que ets" com a forma d'evitar: en l'àmbit individual, la insignificantia (sense-sentit) d'una falsa existència en el no-res, d'una caiguda en el nihilisme existencial; i en l'àmbit col·lectiu, d'una *entificació* de tota "Existència/Vida" en "allò comú", en "allò públic, en forma de massificació que impossibilita l'autenticitat i que, per a ambdós, condueix, per la seva pròpia lògica interna, a una aniquilació del que l'home mateix "és" autènticament; i, com a conseqüència ensem d'això, a la destrucció del propi "espai vital" de l'ésser humà a través d'una espiral d'aniquilació fonamentada en la dinàmica del *desideratum* del "domini total de les coses" per part d'una massa que ha oblidat, que ha ocultat, el que les coses realment "són" i que ha convertit al propi ésser humà en "cosa" per a dominar-lo com a part del sistema.

Només, per tant, en el procés de retrobament amb si mateix de l'ésser humà, és a dir, en la trobada amb la seva autenticitat, pot superar històricament l'home l'amenaça que per a la seva existència suposa "la rebelión de las masas" amb el seu implícit "ocultament de l'Ésser".

Heidegger i Ortega veuen aquest fet que contempen en la seva realitat històrica contemporània (generacional) com a conseqüència d'un procés històric de decadència ja implícit en els seus orígens; per a la qual cosa cal, doncs, bussejar en la seva fonamentació ideològica i desmuntar-la, deconstruir-la (que diríem en argot postmodern). És necessària, doncs, una genealogia dels conceptes fonamentals de la tradició i una posterior reconstrucció des de l'*Autenticitat* pròpia dels seus orígens (Heidegger) o de la seva genuïna "realitat radical" ("Vida" en Ortega) d'aquest marc conceptual, tot "donant a llum" una nova forma d'entendre a l'home, no com a subjecte allunyat mediatament de l'objecte (tot allò que no és ell), sinó com a "existent" ja sempre de fet en la immediatesa del Món, en una realitat, que no li és estranya; sinó en la qual es troba "llençat" i davant la qual no li cal més que "preocuparse" (Ortega), és a dir, tenir-ne "cura" ("Sorge" en Heidegger).

La situació, segons la tradicional traducció del terme heideggerià al castellà de l'asturià exiliat a Mèxic José Gaos, d'*ejección* de l'home en el seu "habitat" predetermina una existència en la qual no hi és possible una consideració de la seva

"essència" com a "apriori transcendental" anterior a aquesta, ni que sigui en l'ordre lògic ("Cogito, ergo sum" cartesià); sinó que cal redefinir la fonamentació ontològica no a partir de la gnoseologia, sinó des de la pròpia ontologia atenent, en el cas de Heidegger, a la pregunta radical sobre l'Ésser: "Per què hi ha res i no més aviat no-res"⁵⁰, i, en el cas d'Ortega, atenent a la seva autèntica realitat radical, la "Vida", com a lloc preeminent anterior a tota distinció entre l'home i les seves "circumstàncies" (el Món com a conjunt de possibilitats i límits de l'existència de l'home) i on convergeixen ambdós pols.

En aquesta neo-ontologia descobreixen ambdós, en línia amb la propensió generacional historicista que li era pròpia, com a característica fonamental i fonamentant del l'home, la seva *historicitat* i, ensems, la *historicitat* del propi "Ésser/Vida" en un sentit general que li dona consistència a allò particular. Per a ambdós, l'ésser humà és fonamentalment "història-històric", tant en un sentit individual com a en un sentit col·lectiu; per tal com, la seva situació d'*ejecció* l'obliga a atendre les circumstàncies en què es troba "llençat" i a "pre-ocuparse" (Ortega) o tenir "cura" d'elles (Heidegger); i així, l'ésser humà no té més remei que traçar-se un pla, és a dir, que construir-se un "projecte" per a "ésser" que haurà d'atendre (en una circular aparent "petició de principi") al que ell mateix "és" de manera autèntica, davant de l'amenaça continua de "no-ser" o de "ser no-res". Aquesta "projecció", intrínseca per a tots dos a la condició humana, és coherent amb la pròpia esmentada constitució històrica de l'ésser humà; de fet, aquesta "projecció-planificació" és la plasmació de la historicitat en la seva lluita constant per "ésser" davant l'amenaça, que li és pròpia alhora, de "no-ser".

En tots dos autors, el "*projecte d'autenticitat*" per a l'home, ja sigui en un sentit individual o col·lectiu, és la recepta per a superar tota decadència o "existència/vida inautèntica"; dins la qual, ambdós també, consideren que cal tenir en compte les limitacions a les seves possibilitats de ser, és a dir, que cal integrar el "no-res" com a límit i possibilitat de tot "ésser"; superant així la concepció d'un subjecte solipsista que es "representa" la realitat davant la qual, com a mirall de la seva voluntat, sembla no oferir-li obstacle algú. La conseqüència d'aquesta concepció és un home entificat que

⁵⁰ Aquesta és una traducció lliure que realitzem al català ací de la famosa pregunta heideggeriana.

mira a tota realitat com a susceptible de ser dominada i entificada per ell de manera justificada a través dels recursos de què disposa a través de la tècnica. Per tant, per als nostres autors, el "projecte d'autenticitat" de l'home cal que tingui en compte de manera permanent l'amenaça contínua de la seva inautenticitat o, el que és el mateix, el "projecte per ésser" de l'home cal que tingui en compte els seus propis límits en "allò que no-hom-és" (no-se-és) com a forma de concretar i no navegar per una abstracció indefinida sense suport ni fonament, com el subjecte de l'idealisme.

Cal, doncs, planificar en un "projecte" concret aquest indefugible compromís amb la realitat, al qual ens veiem, ho vulguem o no, interpel·lats; i, cal fer-ho, un cop hem fonamentat una nova concepció de la realitat mateixa i de la de l'ésser humà en referència a aquella. La qual cosa no sempre sembla del tot desenvolupada tant en un autor com en un altre; és a dir, la part, diguem-ne, "constructiva" del seu pensament no resulta evident en les seves formulacions. En el cas de Heidegger perquè, com el propi Ortega preveu davant dels seus alumnes, mai no va finalitzar la seva obra fonamental "Ésser i Temps" en una segona part que, tot i que anunciada ("Temps i Ésser") pel propi Heidegger, mai va ser publicada i en la qual se suposava tindria lloc aquest desenvolupament d'una nova concepció, un cop desvetllat l'ocultament de l'Ésser; malgrat que el que si va tenir lloc, suposadament a causa del plantejament d'aquesta via constructiva, és les consideracions de l'anomenat "segon Heidegger". El qual, en la recerca d'un nou i necessari llenguatge conceptual que donés cabuda i germinés en el seu interior la nova concepció, va derivar en un acostament a la Poesia com a autèntica creació de l'Ésser en la seva "casa", en el llenguatge. En el cas d'Ortega, tot i que resulta menys críptic i eteri en els fonaments de la seva nova concepció, que desenvolupa a partir del concepte de "Vida", o més aviat, de "Vida autèntica", no sempre resulta del tot desplegades totes les possibilitats del seu pensament pel propi autor i cau en ambigüitats, com per exemple, respecte al que sigui exactament l'*autenticitat*.

Malgrat les seves mancances, és indiscutible també que ambdós pensadors i ambdós pensaments resulten extraordinaris i de gran força intel·lectual, si més no, no tant potser per oferir solucions acabades com per oferir "quines són les preguntes fonamentals"; la qual cosa resulta, fins a cert punt, coherent amb el plantejament

d'ambdós autors, en tant que consideren el propi acte de "qüestionar-se" d'una forma autèntica i radical com a constitutiu de la pròpia realitat: en la acte de "preguntar" esdevé l'Ésser. Malgrat tot, això no eludeix que les respostes concretes siguin més que significatives per al que s'arriba a ser; si, com diria Píndar, cal arribar a ser el que s'és, i tots dos afirmarien la necessitat per a ésser de "coincidir amb si mateix", amb el que realment s'és. Resulta obvi que, més enllà del propi qüestionament, la resposta positiva pel que "s'és" i les seves conseqüències en tots els ordres esdevé capital. De fet, tots dos semblen caure, com dèiem, en una certa "petició de principi" des del moment en què en la recerca d'una realitat radical autèntica, més enllà de la manipulació o ocultament per part de l'home d'aquesta en amotllar-la a la seva pròpia decadència, plantegen una ontologia antropomorfitzada o, el que és el mateix, una concepció de la realitat, en la qual l'ésser que es pregunta per ella, l'home, esdevé creador de la mateixa; és a dir, l'home crea la realitat sobre la que ell mateix es qüestiona com a forma de fer-la "aflorar".

Tots dos semblen considerar l'adveniment de l'home autèntic (una mena de superhome nietzscheà) com a fundador i alhora "lloc" de la realitat autèntica; sense que quedi molt clar que sigui aquest, en paraules kantianes, "noümen" més enllà de l'home, si és que això és possible; la qual cosa, ambdós semblen vislumbrar, però, en bona mesura, deixen sense tematitzar. Escapar a les pròpies limitacions de "perspectiva" i veure i tematitzar que hi ha més enllà d'aquell que es qüestiona que sigui aquest "més enllà", que desenvolupa aquesta "meta-física", sembla una tasca complexa amb la qual ens veiem dominats per l'eina que utilitzem per això: el llenguatge. D'ací que Heidegger plantegi el llenguatge poètic com a manera d'escapar a les limitacions que suposa qualsevol llenguatge conceptualitzat acabat, i que Ortega plantegi el recurs a una concepció dels "conceptes" com a "eines vitals" per obrir-se a la realitat, alhora que mitjançant creem aquesta.

No obstant les dificultats inherents a les qüestions principals, les sengles respostes que ens trobem en ambdós autors ens parlen de la seva pròpia historicitat, és a dir, ens parlen dels interessos vitals i el rerefons de concepcions sobre el que calia efectivament transformar de la realitat històrica; això és, del que calia fer tant en l'àmbit individual com en el col·lectiu; la qual cosa ens parla del rerefons polític que a

ambdós autors inspirava. En referència a aquesta pregunta sobre el que calia fer efectivament en l'àmbit col·lectiu (política) cadascú va aportar diferents respostes, si bé ambdós van coincidir en postular com a necessària una reacció davant les amenaces històriques que planaven sobre Occident i que ambdós compartien en identificar amb la "massificació" i la seva conseqüent "cosificació". Tots dos coincidien, segurament, en molts aspectes sobre la diagnosi del problema, per tal com, a més a més, tots dos partien de concepcions *conservadores* que se sentien amenaçades per les revolucions socials, malgrat argüir com a generadora de la situació de "rebel·lió de les masses" a la pròpia tradició occidental; però, cadascú pertanyia, en la seva identitat social *afectiva*, a "bressols" diferents, la qual cosa no va tenir poques repercussions en els seus pensaments.

Heidegger, fill d'un toneler i sagristà de províncies, com es diria en català: "de pagès", i Ortega, fill d'un director d'un periòdic de "capital" pertanyent a l'alta burgesia il·lustrada. "L'home de pagès" davant "l'home de capital" (que es diria "en castizo"), amb les seves respectives referències afectives, donant resposta, això sí, a una mateixa realitat històrica que consideraven amenaçant en actitud d'oposició davant l'evolució dels esdeveniments polítics des d'un compartit, creiem, *conservadurisme polític*; com no havien de donar respostes concretes diferents a una compartida valoració negativa dels esdeveniments polítics?

Sense pretendre enfosquir el que de indiscutiblement positiu hi ha en la seva aportació al pensament, es podria, creiem, titllar l'actitud d'ambdós de "reaccionària" en un sentit etimològic del terme, és a dir, una actitud de "reacció/oposició", davant del nou "status quo" que les "masses" havien obtingut en destronar les "velles" autoritats. L'alternativa en favor de l'*Autoritarisme*, com a forma de frenar les forces socials emergents rebels, va ser una debilitat que la crítica posterior ha atribuït a ambdós autors: en el cas de Heidegger pel seu més que evident compromís amb el nacionalsocialisme, a la inspiració del qual mai va renunciar d'una manera palesa i que, més endavant, explicitem; i, en el cas d'Ortega, per la seva manca d'oposició explícita a la Dictadura del nacionalcatolicisme, el qual, va semblar, per la seva forma de manifestar-se al respecte a la seva tornada a Espanya després de l'exili, va

considerar com a un "mal necessari" per evitar les conseqüències revolucionàries sorgides durant la II República, a la qual ell tant havia ajudat en el seu adveniment.

És evident que en el cas de Ortega la crítica en aquest respecte resulta molt més contestable que en el cas de Heidegger, molt més clarament posicionat a favor del nazisme, per quant Ortega mai es va declarar d'una manera explícita tampoc a favor del règim franquista; a més a més, resulta, diguem, més "tolerable" el seu plantejament, al cap i a la fi, "lliberal" que no pas el de Heidegger, el qual va voler veure en el nazisme la "solució final"; mentre Ortega, en tot cas, va considerar la dictadura franquista com a un "mitjà" per restablir l'ordre social i conduir la situació cap a un nou ordenament inspirat en un nou lliberalisme en el marc del qual constituir un nou Estat de referència universal: els EE.UU. d'Europa.

En la ment d'ambdós autors, segons el que diem, podem detectar a un "ideal d'home", en funció de les seves referències socials afectives, com a resposta al repte de profundització en l'ideari demòcrata (el qual no té per què ser assimilat a les diferents respostes concretes polítiques que es van donar concretament en aquell moment històric, i que en molts casos, com saben, van caure en el mateix "totalitarisme" i "autoritarisme" que volien aparentment destronar). Aquest "ideal d'home" seria, en el cas de Heidegger, l'home de camp, el "Pagès" com a home situat en l'*autenticitat* de l'existència arrelada en la terra, savi per la seva pròpia situació de connexió amb la "Natura" (Physis); en el cas d'Ortega, l'home de la burgesia il·lustrada, al qual, com dirà molt sovint Ortega, *noblesse oblige*, ja que al cap i a la fi, el burgès es veïa, ni que sigui per tradició social o familiar, a una "vida d'esforç" i lliurament a una gran "empresa-projecte" d'autorealització.

En tot cas, ambdós consideraven coherentment amb la seva actitud, que ací hem anomenat, "reaccionària" que la massa havia de sotmetre als dictats d'uns homes més ben constituïts en el seu interior (segons els seus "ideals d'home"), sigui genèticament o intel·lectualment, per a dirigir les masses cap a una existència més autèntica en coherència amb el que havien estat en el transcurs de la història, és a dir, del que "eren" en tant que col·lectiu. Però no sembla en cap cas, que en ambdues postures s'opti perquè siguin els propis individus qui, en una apropiació històrica

gradual de la seva maduresa “espiritual” o “intel·lectual”, poguessin autodeterminar-se sense necessitat de recórrer al vell “autoritarisme”; ja sigui en forma de comandament de les “minories selectes” (Ortega) o dels individus més insignes del poble alemany que per llengua⁵¹ i raça estava més dotat per a la direcció “espiritual” d’Europa. En Ortega hi ha alguna afirmació en favor de postures de caire “socialista”, però sempre des del punt de vista de què del que es tracta és de què, en tot cas, des d’una equiparació de les condicions respecte a la formació, hi sorgeixin aquells individus “selectes” més ben dotats per assumir el comandament; l’autoritat dels quals sempre haurien d’assumir les masses per pròpia constitució necessària de la societat entre “els que manen” i “els que obeeixen”, divisió sense la qual, segons ell, no hi hauria pròpiament “societat”. Ortega advocava per la “democràcia lliberal”, però tenint en compte que aquesta “democràcia” plantejava sempre com a necessària la “representativitat” per part de les “minories selectes” i no la participació “directa” en les decisions públiques (en el sentit de Rousseau⁵²) del poble com a forma d’explicitar que la sobirania resideix en ell. Malgrat que, com veurem en l’últim apartat, en el pensament de Heidegger, sobretot a partir de la seva concepció de l’autenticitat i de la no acceptació acrítica de l’opinió pública (comuna) construïda pels “altres poderosos”, podríem trobar molts elements en favor de la subversió i contra el domini imposat; sembla que va defensar una actitud subversiva des de la individualitat i no pas des del col·lectiu sencer (en tant que “massa”), al qual consideraria, segurament, incapaç de la susdita subversió, ja que és el món en què viu, precisament, el de l’anonimat. Per la qual cosa, la seva actitud, podríem qualificar-la, directament, d’anti-democràtica, el que es verifica en un passatge de la seva “Introducció a la Metafísica” (1935), sobre la qual tornarem més tard, on afirma el moment històric “cuando las cifras de millones en asambleas populares se tengan por un triunfo”⁵³ com a indicatiu del apocalíptic crepuscle de la humanitat; a la qual cosa voldríem i podríem contestar: *quan les xifres de milions en assemblees populars puguin decidir el destí de la humanitat no serà el fracàs, sinó el “triomf” de la humanitat.*

⁵¹ Recordem que Heidegger postula l’Alemany i el Grec com a les úniques llengües ben constituïdes capaces d’albergar sense degeneració l’obertura a l’Ésser, com a “casa de l’Ésser”.

⁵² Rousseau considerava en la seva gran obra: *Del contracte social*, que la representativitat, tot i que necessària en funció de les dimensions de l’Estat, sempre era una prova manifesta de la degradació del que hauria de ser la presa directa per part dels propis ciutadans de les decisions públiques.

⁵³ HEIDEGGER, M. (1935): *Introducció a la Metafísica* (2003) Barcelona, Gedisa, pàg. 43.

2.- EL REREFONS POLÍTIC DE MARTIN HEIDEGGER: EL NAZISME

En 1933 Hitler és elegit canceller d'Alemanya. Hitler havia arribat a aquesta posició mitjançant una estructura complexa de les seves pròpies tropes; dins aquesta estructura estava la divisió entre les SA. i les SS. Aquestes últimes estaven al comandament de Heinrich Himmler, i les SA. al comandament d'Ernst Röhm. Les SA. eren els coneguts "camises pardes"; aquests eren els que recolzaven la candidatura de Martin Heidegger per a la rectoria de la Universitat de Friburgo.

Abans havia estat convocat per a ser rector en la Universitat de Berlín, tot i que encara no estava el nacionalsocialisme en el poder. Quan Heidegger és convocat per a aquest càrrec en Berlín, la decisió que prendrà el filòsof té molt a veure amb el seu tarannà i allò que per a ell és fonamental en la seva concepció, això és: l'arrelament en la terra, l'arrelament en els pagesos que treballen la terra, i la decisió d'aquells que tenen el contacte, precisament, amb allò elemental: amb la terra, el sol d'on neix la Pàtria. Per a prendre aquesta decisió relativa al rectorat, explica el propi pensador una anècdota molt eloqüent d'aquest tarannà, Heidegger visita a un pagès amic seu, amb el qual romanen tots dos asseguts sense pronunciar una sola paraula i mentre fumaven sengles pipes, que prèviament havien elaborat; aleshores el pagès el mira "amb els seus ulls clars (amb una clara referència ací a la seva visió sobre la raça ària), i li respon que "no" respecte a la seva assumpció del rectorat. D'aquesta manera, explica ell mateix, és com Heidegger rebutja l'oferiment fet per a ser rector de la Universitat de Berlín.

Aquesta concepció que diposita la saviesa en la terra, en la pàtria, en allò natural... en aquest cas, en aquest pagès "d'ulls clars" que fuma la seva pipa, era molt típic del nacionalsocialisme; de fet, els nacionals-socialistes exaltaven la pertanyença a "la terra", els llaços de "la sang", etc., i també, en contradicció amb això, quelcom que Heidegger no aprovava: l'exaltació ensems de la tecnologia armamentística que, evident, el Tercer Reich necessitava i que estava, evidentment, recolzat per moltes empreses del sector. Així ens trobem en el nazisme una mescla entre la veneració a la

terra, al què és propi i elemental, i l'exaltació de la tècnica moderna, que serà la tecnologia bèl·lica que li podia permetre a Alemanya la seva expansió.

Heidegger rebutja així l'*urbe*, implícitament rebutjant alhora la febre tecnofílica exposada que li era pròpia, i es queda en "províncies" ex-profeso; i en quedar-se en províncies accepta el càrrec de rector de la Universitat de Friburgo en 1933 recolzat per les SA. d'Ernst Röhm, amb el qual se sospita que tenia connexió Heidegger. Els *camises pardes* de les SA. van ser, en línies generals, els que es van apoderar i controlaven en Alemanya, ja amb el nazisme en el poder, l'àmbit de les Universitats; i mitjançant ells Heidegger es proposat i anomenat com a rector de la de Friburgo.

En 1933 la facció dels *camises pardes* posseïa ja tres milions de militants amb Ernst Röhm al seu capdavant, i, precisament, el que volien era girar la revolució nacionalsocialista al "socialisme"; però, apareixen determinats funcionaris rellevants com a Franz Von Papen, els quals es manifesten contraris a aquest gir, ja que consideren que ells no van fer una revolució antimarxista per a endur el nazisme al marxisme. Hitler, com és sabut, resol la qüestió, amb la seva característica extrema violència alhora d'actuar, convocant a Himmler, Göring i Goebbels i planificant la massacre de la coneguda *Nacht der langen Messer* ("la nit dels ganivets llargs"); on els considerats crítics al sistema van ser assassinats per centenars i d'altres empresonats com a manera d'eludir les possibles crítiques i dissensions internes, la qual cosa suposarà la gran derrota dels *camises pardes*, tot essent assassinat el seu líder Ernst Röhm.

Abans d'assumir en 1933 el rectorat de Friburgo, Heidegger realitza un discurs⁵⁴ en honor d'un heroi alemany de la I Guerra Mundial, Albert Schlageter, venerat pels *camises pardes*; doncs havia mort en França tot donant la seva vida per la Pàtria. Heidegger realitzarà un discurs amb un caire patriòtic i, aparentment, d'arrels nacionals-socialistes; de tal manera que, fins i tot, com a cloenda d'aquest realitza una arenga on demana als assistent que llevin la seva mà en silenci, en clara referència a la

⁵⁴ HEIDEGGER, M. : *La autoafirmación de la universidad alemana / El Rectorado 1933-1934 / Entrevista del Spiegel* (2009) Madrid, Tecnos.

salutació nazi, tot demostrant amb aquest gest fins a quin punt estava en aquell moment compromès amb la causa nacional-socialista.

La qüestió que es planteja, no obstant això, és fins a quin punt el pensador alemany estava al corrent del que realment estava passant en aquell moment com a conseqüència de l'arribada al poder dels nazis; ja que els seus defensors, fins i tot ell mateix més endavant, argumenten com a defensa respecte al seu incipient nazisme que, en realitat, Heidegger no estava al corrent de les extremes accions violentes i els plans de l'holocauste dels nazis. Però, resulta obvi que Heidegger no podia desconèixer la brutalitat del nacionalsocialisme i de les seves consignes racistes, d'exaltació de la violència, del bel·licisme, etc.; tot i que ell arribarà a dir, per defensar-se contra les acusacions sobre el seu compromís nazi, que no coneixia l'existència dels camps de concentració i els exterminis que s'hi realitzaven; com si, de fet, no foren aquests una conseqüència lògica de l'ideari extremadament racista, brutal i bel·licista dels nazis que ell coneixia, segur, perfectament.

En el discurs d'assumpció del rectorat de Friburgo, com a prova d'aquest compromís seu amb el nazisme, es podran contemplar infinitat de creus gammades, *camises pardes* i tot un estudiantat exaltat i entusiasta amb les reivindicacions patriòtiques pròpies del nacionalsocialisme. De fet, en consonància amb l'esperit nazi, Heidegger en el seu discurs en arribar al rectorat de Friburgo suprimeix la llibertat acadèmica, encarrega tot un seguit de treballs físics per als estudiants, i, finalment, realitza un treball de fonamentació conceptual que avalés aquella nova situació política, és a dir, un treball que fonamentés la ideologia nacionalsocialista emergent. Per a la qual cosa recorre al pensament grec condensat en un lema: "l'inici és encara"; que en aquest context significa, per a Heidegger, que encara la Grècia clàssica mira cap a Alemanya, és a dir, que encara els alemanys tenen la tasca d'encarnar l'esperit d'Occident propi dels grecs en l'inici del seu pensament. Aquest inici de l'esperit d'Occident en la filosofia hel·lènica cap al s. V a. C., per a Heidegger, encara "és", i es manifesta en el ressorgir del poble alemany com a hereu d'aquest esperit primigeni. Ell considera que els alemanys han de ser dignes d'aquest inici que ressorgeix en Alemanya i cap al qual miren, segons l'autor, els grans pensadors clàssics grecs, tot esperant el ressorgir del primigeni esperit ocult i amagat sota segles de decadència

espiritual en Occident, i que ara es planteja com a horitzó i objectiu a seguir. Per tant, l'*inici* grec és *encara* en Alemanya i els alemanys han de prendre consciència de la seva tasca universal i responsabilitzar-se d'aquesta comesa.

Heidegger finalitzarà aquest "Discurs del Rectorat", precisament, amb una frase que ell atribueix a Plató però sobre la qual, en realitat, ell realitza un agregat propi d'acord amb les circumstàncies. Així dirà amb contundència dirigint-se a un auditori clarament nacionalsocialista: "Tot el que és gran està al mig de la tempesta"; la qual cosa exacerbava els ànims d'uns ja de per si *tempestuosos* nazis, tot avalant amb aquest frase lapidària la gran *tempesta* que hauria de venir provocada pel nacionalsocialisme. En realitat, Heidegger modifica el text platònic tot utilitzant el terme "Sturm" (tempesta), en clara referència a les tropes d'assalt de les SA.; amb la qual cosa sembla ací més que justificar, promocionar l'acció d'aquestes tropes d'assalt i alhora referir-se d'una manera més general a la "grandiositat" del moviment nacionalsocialista, essent aquestes tropes les quals provoquen mitjançant les seves accions extremadament violentes la *tempesta* necessària per al sorgiment de la grandiositat del moviment. Un discurs, per tant, que sembla una clara apol·logia de les activitats pròpies de les SA. liderades per Rohm prèvies, és clar, a la "Nit dels ganivets llargs".

Heidegger restarà al capdavant del rectorat de Friburgo poc menys d'un any, uns onze mesos; la qual cosa els seus defensors argumenten com a testimoni de què va ser l'únic moment en què l'autor combrega amb els plantejaments nacionalsocialistes i que la seva renúncia té a veure amb el seu rebuig dels esdeveniments i, en general, del nazisme. La seva renúncia serà poc dies abans de la "Nit dels ganivets llargs", el què ja ens evidencia fins a quin punt estava ben informat del que succeïa i esdevindria. Però, de fet, no renunciaria definitivament al nazisme, ja que a partir d'ací, Heidegger començarà a parlar de la necessitat de les conquestes alemanyes i desenvoluparà una teoria segons la qual Alemanya, situada en la centralitat d'Europa, no només geogràficament, es la que deu protegir l'esperit d'Occident. Ho farà en un seminari realitzat al 1935, poc després de la seva controvertida renúncia al rectorat de Friburgo, que serà titulat "Introducció a la Metafísica". En ella Heidegger planteja que Alemanya es troba entre els pols de Rússia

i Estats Units, com a reducte de l'esperit d'Occident entre l'amenaça d'aquest dos pols que suposen una "tenalla" sobre Alemanya. Aquest curs realitzat al 1935 implica que aleshores encara les seves conviccions nacionals-socialistes estaven intactes, ja que exposa, argumenta i justifica aquestes; de tal manera que, segons el que ens explica en el seu llibre "Perfils filosòfics" l'eminent filòsof alemany Jürgen Habermas, llavors en plena joventut, en relació a allò esdevingut en aquest seminari realitzat per Heidegger en 1935, d'aquest curs "els seus alumnes sortien convertits en oficials". Aquesta "Introducció a la Metafísica", no obstant això, de gran profunditat i excel·lència filosòfica, està dirigit a un auditori nacionalsocialista; en ella Heidegger planteja que, en el món actual, Europa, en plena ceguera, s'està suïcidant. Així dirà en la seva cèlebre cita en "Introducció a la Metafísica":

*Esa Europa, siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera, se encuentra hoy en día entre la gran tenaza que forman Rusia, por un lado, y Estados Unidos, por el otro. Desde el punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo, en ambas encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre normal. Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda "asistir" simultáneamente a un atentado contra un rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo ya sólo equivalga a velocidad, instantaneidad y simultaneidad y el tiempo en tanto historia haya desaparecido de cualquier ex-sistencia de todos los pueblos, cuando al boxeador se le tenga por el gran hombre de un pueblo, cuando las cifras de millares en asambleas populares se tengan por un triunfo... entonces, sí, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?. ¿y luego qué?*⁵⁵

Així, en aquest curs de 1935, Heidegger plantejarà que Alemanya, en aquell moment, és l'última possibilitat d'Occident; ja que es trobaven envoltats, atacats, assetjats, per una "tenalla" formada pel mercantilisme nord-americà i per la massificació soviètica de l'home. Per a Heidegger els "americans" (referint-se, és clar, als EE.UU.) viuen devorats per "l'Ens", per les coses, per un mercantilisme a ultrança en què l'únic objectiu és conquerir allò "òntic", d'allò que és "Ens"; en la Unió

⁵⁵ Ob. cit. Pàgs. 42-43.

Soviètica, en canvi, l'home és massificat pel col·lectivisme dictatorial. Alemanya està en el centre, com a eix geogràfic i, diríem també, espiritual d'Occident; així la missió d'Alemanya és fer ressorgir i conservar l'esperit d'Occident davant l'amenaça d'aquesta "tenalla". D'aquesta manera, dirà Heidegger en "Introducció a la Metafísica":

El espíritu es el otorgar el poder a las fuerzas del ente como tal en su totalidad. Donde impera el espíritu, siempre y en cada caso el ente como tal se vuelve más entitativo. Por eso, el preguntar por el ente como tal en su totalidad, el preguntar la pregunta por el ser es una de las condiciones básicas esenciales para un despertar del espíritu, para un mundo originario de la existencia histórica, para dominar el peligro del oscurecimiento universal y para la asunción, por parte de nuestro pueblo⁵⁶, de su misión histórica como centro de Occidente.⁵⁷

Per això, tal i com dirà en un text posterior dedicat a reflexionar sobre Nietzsche ("Sendas perdidas"), Alemanya necessita "espai vital", en clara defensa a les intencions patriòtiques expansionistes del nacionalsocialisme; ja que, de fet, aquesta fórmula de "l'espai vital" era una de les consignes de Hitler. Amb aquesta argumentació sobre la necessitat d'incrementar l'espai vital alemany, Heidegger està considerant les conquestes bèl·liques de l'Alemanya nazi com a conquestes espirituals, ja que estan justificades en la mesura en què la missió espiritual de salvar a Occident només és possible des d'Alemanya i per a aquesta tasca es necessita ampliar l'espai geogràfic propi com a forma d'ampliar ensems l'espai espiritual propi d'Occident. Aquesta és l'única forma i última oportunitat, segons Heidegger, d'evitar que la pròpia terra sigui devastada per la indiscriminada utilització de la tècnica.

En aquest sentit, sense referir-nos, és clar, a l'apol·logia de l'expansionisme nazi, Heidegger és un pensador de plena actualitat, en la mesura que defensa la necessitat de protegir la terra de la devastació provocada per l'utilització indiscriminada de la tècnica per part de l'home en el seu afany de conquerir allò "òntic"; situant-se així a l'avantguarda del que més tard esdevindran moviments ecologistes i de defensa del medi-ambient. Malgrat la seva més que reprovable actitud

⁵⁶ Evidentment, en clara referència al "poble alemany" del qual formaven part els assistents a aquell curs d'Introducció a la Metafísica.

⁵⁷ Ob. cit. Pàg. 53.

davant el nazisme, del qual simplement en va formar part, Heidegger és també, tal i com esgrimeixen els seus defensors, el pensador que adverteix de l'aniquilació mitjançant la tècnica de la Terra per part de l'home; la qual resta fins a tal punt transformada que deixa de ser allò que per ella coneixíem. Aquesta destrucció del seu lloc natural respon, segons l'argumentació de Heidegger, a l'oblit de l'Ésser per part de l'home, el qual s'ha consagrat a la conquesta i manipulació dels Ens; la qual cosa provoca una *cosificació* de l'existència en la qual l'home es perd en tal que home, ja que ell mateix, en el seu afany de conquerir allò òntic, es converteix en "Ens", per tal com ja no està obert a la possibilitat d'una trobada amb l'Ésser, que és l'única manera en què es pot salvar l'ésser humà de la seva "entificació" i pèrdua de tot caràcter, diguem-ne, espiritual. Per a Heidegger, de la salvació espiritual d'Occident, la qual va estar oberta en el seu origen grec a l'Ésser, depèn la pròpia salvació espiritual de l'home que ha d'obrir-se d'una manera originària a l'Ésser. En aquest sentit cal entendre la frase esmentada: "l'inici encara és", perquè és possible aquesta obertura primigènica a l'Ésser a través del sorgiment d'un autèntic esperit que, com hem vist, ell, desgraciadament per a nosaltres, associa al sorgiment de l'esperit del nacionalsocialisme alemany.

La definició de què sigui l'Ésser no la realitzarà Heidegger d'una manera conceptualment inequívoca; però en l'última etapa del seu pensament, on sembla abandonar postures més redempcionistes de l'ésser humà en favor d'una actitud de recriminació envers aquest pel seu oblit de l'Ésser, l'autor sembla a través del llenguatge de la poesia, com a única manera de poder parlar sobre l'Ésser, atensar-se a actituds d'un cert misticisme i a identificar a l'Ésser amb allò que podríem dir "Absolut" o, fins i tot, "Sagrat".

3.- EL CONCEPTE D'AUTENTICITAT COM A REDEMPCIÓ DE L'ÉSSER HUMÀ I LA HUMANITAT

En l'etapa que hem analitzat, Heidegger va creure veure en Alemanya la possibilitat d'una redempció de l'ésser humà del seu procés d'entificació a causa de la seva relació amb la tècnica. Heidegger va reconèixer en alguna entrevista posterior que li va semblar veure en la concepció de la relació de l'home amb la tècnica que plantejava el nacionalsocialisme una més adequada visió de la susdita relació, la qual evitaria la devastació de la Terra per part del propi home, en tant que destrucció del lloc natural propi d'on sorgia la seva relació amb l'Ésser en l'autèntica existència, i no pas en la inautèntica existència entificada, consagrada a les coses, del seu esperit. D'ací que el concepte d'Autenticitat adquireixi una rellevància fonamental en el pensament heideggerià, en la mesura que representa l'única possibilitat de salvació espiritual per a l'home en la seva obertura a l'Ésser, com a possibilitat d'existència autèntica. Respecte a la rellevància del concepte d'*Autenticitat* en Heidegger ens diu Vattimo:

Heidegger dice que el Dasein puede ser auténtico o inauténtico, por cuanto siendo él mismo su propia posibilidad, puede "en su Dasein" o bien 'elegirse', 'conquistarse', o bien perderse y no conquistarse en modo alguno". [...] la inautenticidad parece caracterizada esencialmente por la incapacidad de alcanzar una verdadera apertura en dirección de las cosas, una verdadera comprensión, ya que en vez de encontrar la cosa misma⁵⁸ se mantiene uno en las opiniones comunes. La autenticidad (Eigentlichkeit) es tomada por Heidegger en el sentido etimológico literal en conexión con el adjetivo "propio" (eigen): auténtico es del Dasein que se apropia de sí, es decir, que se proyecta sobre la base de su posibilidad más suya⁵⁹ [...] el Dasein inauténtico es incapaz de abrirse verdaderamente a las cosas; no posee esa "pureza y conformidad con el hecho" que son propias del discurso y de la comprensión.⁶⁰

L'existència inautèntica seria la de aquell Da-sein (Ser-hi), que és l'home, que ejectat, llençat, a les seves possibilitats i els seus límits, al món, viu angoixat davant l'horitzó de la seva pròpia finitud, és a dir, de la seva pròpia mort; davant la qual cosa

⁵⁸ Aquesta màxima d' "anar a les coses mateixes" ens manifesta diàfanament la influència de Husserl en el pensament de Heidegger. La mateixa intenció, sobretot en la seva etapa més fenomenològica, la podem trobar en Ortega, també clarament influït en alguns aspectes per la filosofia husserliana.

⁵⁹ La qual cosa ens connecta amb la concepció orteguiana de l'autenticitat de la "vida humana" com a "identidad consigo misma".

⁶⁰ VATTIMO, G.: *Introducción a Heidegger* (2002), Barcelona, Gedisa, pàgs. 42-43.

(que és un "ésser-en-el món" i un "ésser-per-a-la mort" –existenciaris heideggerians-) es lliurarà a si mateix al món del "se" (en català, creiem, podríem dir: "hom diu" de l'alemany "das man"), és a dir, a aquella forma de vida inautèntica on s'accepten les opinions comunes de forma a-crítica. El Dasein, així, viu en el mode de la passivitat, tot submergint-se en el món d' "allò anònim", del que Heidegger anomenaria el món d' "allò U", per a ésser "un més" i no haver d'activament pensar per si mateix i adonar-se que la mort haurà de ser inexorablement una experiència seva, i que ningú no pot morir per ell. Així, el Dasein que tria la vida inatèntica es consagra a negar la seva finitud, la seva mort, tot i que afirmi que li pugui passar als altres; i intenta sofocar l'angoixa que li provoca la realitat de la mort acceptant allò que comunament se li ofereix, tot negant l'existència del "misteri", com el de què sí pugui haver un Dasein que accepti la seva finitud, la seva mort, i continuï vivint. Però, el Dasein que opta per l'existència inautèntica no accepta que hi hagi un "misteri", sinó que va darrera del que ja s'ha dit, del que ja està creat, d'allò que ja no és un "misteri" i està establert; així es converteix en "no-res", no en el sentit de finitud, sinó en el sentit de formar part d' "allò U" que es dissol en l'anonimat, on el Dasein no pot prendre consciència de "res", ni de si mateix, ni del seu destí, ni de la seva condició d' "ésser-per-a-la-mort". Aquest món de l'U, de l'anonimat, en què el Dasein no pren consciència de la seva pròpia existència, del seu destí, està construït pels "poderosos altres"; i, segons Heidegger, quan el Dasein accepta formar part d'aquest món es posa sota el "senyoriu dels altres" que dominen, diríem ací, l'opinió pública, el que comunament "hom diu" i que el Dasein en la seva existència inautèntica accepta acríticament. Aquest "hom diu" li imposa al Dasein allò que "ha d'Ésser".

Heidegger assenyala també com a un element fonamental de l'existència inautèntica l'anhel o afany de "novetats" (podríem dir actualment, de la "moda"); la qual cosa fa que el Dasein no es detingui de forma sòlida en res i així no profunditza tampoc en res; la qual cosa provoca que no s'arrela en res, tot essent un "errant" (aquesta afirmació ha estat posat en qüestió per la crítica com a símptoma del seu antisemitisme; ja que el poble jueu, precisament, sempre ha estat el "poble errant"). Aquesta "errància" està determinada per l'anhel-afany de novetats i no permet al Dasein una existència autèntica, no li permet arrelar-se, no li permet arribar a "Ésser";

tot vagant, errant, entre els innumbrables "Ens" fruits de la inautenticitat del món del "Das Man" governat pels "altres poderosos" en el seu interès de domini mitjançant l'opinió pública (podríem dir, mitjançant la "publicitat"). Amb això, segons Heidegger, es renuncia a tenir una pròpia veu i un propi judici, una pròpia condició crítica i pròpia també capacitat de triar, de ser lliure, de tenir una veu i existència autèntiques més enllà del "hom diu" (das man). En canvi, la existència autèntica pot resultar subversiva, per tal com altera tot l'ordre establert creat per a anul·lar al Dasein i la seva llibertat. El Dasein de la existència autèntica té consciència de "ésser-en-el-món" i se sap "ésser-per-a-la-mort", i accepta l'angoixa de que ningú no pot morir per ell i que ha de morir per ell mateix; la qual cosa dóna densitat a la seva existència, ja que no es dissol en "allò U", en l'anonimat, ni es deixa dominar pels "poderosos altres"; sinó que assumeix tenir veu pròpia i capacitat per a ser lliure tot decidint què triar, què pensar, en definitiva, què "Ésser", tot "essent el que és". I, en aquest sentit, precisament, es pot parlar d'autenticitat perquè "és el que és" (la qual cosa recorda la identitat parmenídea que, segurament, tant a Heidegger agradaria). Un existent, un Dasein autèntic s'arrelaria i profunditzaria en el que "és" des de la terra "on" ha sorgit, des de la seva "Pàtria"; i, en aquest sentit, podem dir que Heidegger defensaria l'autenticitat de l'alemany com a home arrelat a la terra que pot ensenyar als altres homes, a la humanitat, a "ésser" amb arrels i entitat, i, a no fer com els jueus, a no ser "errant", que, en realitat, és la manera de "no-ser" res.

En el seu plantejament sobre l'existència autèntica, Heidegger proposa l'Eix, podríem dir, Berlín-Atenes (també lingüísticament: eix Alemany-Grec); ja que mira cap a Grècia com a origen i única possible salvació d'Occident, i a Alemanya com la seva legítima hereva. L'existència autèntica suposaria un ressorgir de la relació primigènia que en Occident va tenir l'home en Grècia amb l'Ésser, que en la seva autenticitat no havia entificat aquest, fins i tot, podríem dir, no l'havia antropomorfitzat, tot volcant les seves característiques definitòries en una sèrie de conceptes abstractes buits categorials de sospitosa evolució des dels seus orígens semàntics. En l'esmentada "Introducció a la Metafísica", Heidegger, tot recordant al propi Nietzsche, realitza una genealogia dels conceptes fonamentals del pensament i la filosofia occidental com a forma d'esbrinar com, a través de la seva manifesta transformació de la intuïció

originària, aquests produeixen una decadència de l'esperit d'Occident, ja que aquests van ocultant, vetllant, la pregunta originària per l'Ésser en la qual aquest es manifesta a aquell "Da-sein", que és l'ésser humà, que llençat a l'existència té la característica específica de preguntar-se per aquesta i per l'Ésser que li dóna consistència i autenticitat; sempre sota l'amenaça de viure en allò que no és ell mateix, en allò que només és "Ens", és a dir, de viure inautènticament i, per tant, de manera literalment "in-significant", sense "sentit", sense "Ésser".

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesaria alcanzar una fluidez en la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como "destrucción", hecha al hilo de la pregunta por el ser, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas [...] La "destrucción" no pretende sepultar el pasado en la nada; tiene un propósito "positivo"; su función negativa es solo implícita e indirecta.⁶¹

L'existència inautèntica plantejada per les dues grans potències de la Guerra Freda, en la qual l'ésser humà ha quedat reduït a "Ens" ell mateix en el seu afany per conquerir tot Ens (el qual cal dominar com cal conquerir i dominar mitjançant l'ús indiscriminat de la tècnica tot el regne òntic, dels Ens i a l'home com a part d'ells), és la gran amenaça que com una "tenalla" pot destruir a l'esperit d'Occident en el seu cor mateix, en el seu centre, en Alemanya; i és per això, segons Heidegger, que en la necessitat que ell detectava d'un replantejament de la relació de l'home amb la tècnica, no com a eina per sotmetre i conquerir tot Ens, fins i tot a l'ésser humà un cop entificat, va creure veure en la ideologia nacionalsocialista una nou horitzó per a Occident que autentifiqués l'existència, tornant aquesta a la seva obertura a l'Ésser i superant aquell oblit de la pregunta pel mateix en la seva inautèntica evolució cap a la decadència espiritual de l'existència humana.

Així Heidegger realitza, com dèiem, una genealogia dels conceptes fonamentals del pensament occidental, tot mostrant com aquests ha esdevingut decadents en la inèrcia de decadència pròpia de l'esperit occidental, en la mesura que s'han tornat

⁶¹ HEIDEGGER, M. (1927): *Ser y tiempo* (2006) Madrid, Trotta, trad. Jorge Eduardo Rivera C., pàg. 46.

inautèntics, doncs han ocultat l'autèntica relació de l'home amb l'Ésser en la seva obertura envers ell en preguntar-se la qüestió originària per l'Ésser; així, en "Introducció a la Metafísica" analitza les relacions: Ésser-Devenir, Ésser-Aparença, Ésser-Pensament i, finalment, Ésser-Deure Ésser; i com aquestes han evolucionat d'una autèntica intuïció originària en la Grècia Clàssica (Parmènides i Heràclit) de l'Ésser i de la pregunta sobre ell a una inautèntica concepció que buida de veritable significació els conceptes originals de què s'havia servit la filosofia grega per parlar de l'Ésser transformant-los, ja en Platò i Aristòtil, tot i que en ells encara romanen intuïcions pròpies d'aquesta autenticitat existencial de l'inici d'Occident, en conceptes desprovistos, digue-m'ho així, de la força originària que els va crear i sostenir. Heidegger mostra en la seva genealogia semàntica com els conceptes van donant l'esquena i ocultant l'Ésser que els havia generat i generant una inautèntica intuïció de què l'Ésser no és més que la categoria més abstracta i buida, fruit d'una concepció de la realitat com a aparença, d'una concepció que delata un ocultament de l'Ésser sota la concepció de la veritat com a "adequació" entre el pensament i la realitat, tot degenerant en una concepció inautèntiques tant del pensament com de la realitat i d'una falsa relació entre dos pols, subjecte-objecte, que predestina l'esperit occidental a la seva decadència, degradació i, fins i tot, si finalment res ho impedeix, a la seva destrucció. Aquesta concepció de la veritat com a *adequació* transforma al pensament en un lloc inhòspit, categorialment estructurat i buidat d'autèntica significació, que, en última instància, no pot tenir accés a una realitat que resta adulterada en la mesura que situa al "Da-sein" com si originalment estigués allunyat de manera irremissible d'aquesta realitat en un solipsisme cartesià, propi del pensament modern, ja anunciat en la transformació conceptual i ocultament de l'Ésser que s'inicia en el seu propi origen (ja que l'origen tendeix a l'ocultament i no pas al desvetllament que només pot arribar posteriorment en l'assumpció de l'autenticitat de l'existència humana en la seva obertura primigènia cap a l'Ésser en preguntar-se per ell).

El "Logos", com a concepte degradat del seu origen, esdevé el lloc on es produeix la concepció representativa de la realitat a través precisament de la concepció d'aquest com a "llenguatge-raó" com a vertebrador del pensament (concepte aquest també degradat i buidat del seu sentit originari en connexió amb

l'Ésser); però, considera Heidegger, és a través del propi llenguatge que podem produir de nou l'obertura del Dasein a l'Ésser, però no, és clar, amb el llenguatge tècnic entificat propi de la ciència moderna i contemporània, sinó amb l'únic llenguatge que pot ésser creador i sostenidor d'autèntica significació: el llenguatge de la Poesia. Només en la creació pura es pot tenir accés, obertura, al que, precisament, només és en un sentit absolut "Creació i sosteniment de tota existència", com dirà en el seu curs d'Introducció a la Metafísica, és a dir, a l'Ésser; tot i que a aquest acostament a l'àmbit de la Poesia com a únic possibilitador d'una autèntica significació només va arribar Heidegger d'una manera clara en etapes posteriors del seu pensament, el qual, al parer de molts crítics, esdevé críptic i inassumible per a l'aparell conceptual filosòfic tradicional; la qual cosa no resulta estranya atès que, precisament, aquest era l'objectiu del pensador, redefinir la semàntica del propi llenguatge i emplenar d'autèntica significació l'obsolet i decadent aparell conceptual filosòfic modern que en Hegel, arriba com en un mirall, a una justificació de la seva pròpia buidor i allunyament i ocultament de l'Ésser; essent així que, com a profeta de la decadència, arriba en Nietzsche a l'anunciament del Nihilisme, del no-res de la cultura i la tradició occidentals, simbolitzades en la seva apodíptica sentència: "Déu ha mort". La qual resulta inequívocament anticipatòria de la retirada de tot allò "Absolut" i "Sagrat" en el regne de l'humà que ha esdevingut purament òntic; la qual cosa també portarà més endavant a afirmar, pel filòsof francès Michel Foucault, en clara referència a Nietzsche i Heidegger: "L'home ha mort".

Des d'aquest prisma pessimista respecte a l'evolució de l'ésser humà que acaba per convertir-se a si mateix en "Ens" i, per ende, a tota la creació com a reflex de la seva pròpia inautèntica realitat, resulta gairebé inevitable que l'home acabi per tecnificar-se o, el que és el mateix, cosificar-se, entificar-se, a si mateix, de tal forma que acaba enfrontant-se, diríem avui, a la transformació de la seva pròpia essència genètica a través de la tecnologia; tot transformant, d'aquesta manera, el seu "ésser" en res de diferent. La qual cosa sembla anunciada en les "profecies" nietzscheanes sobre la vinguda del "superhome" i que ja el nacionalsocialisme prova a realitzar a través dels "inhumans" experiments amb éssers humans que es van realitzar justificant-se en una tàctica eugènica de selecció dels superiors caràcters de la raça

ària per a una futura raça humana "desinfectada" de la seva degradació en caràcters inferiors; dels quals han quedat tristament simbolitzats pels experiments de Josef Mengele com a referent dels metges, si és que es poden anomenar així, que van experimentar amb els éssers humans reclusos en els camps de concentració. Sense pretendre realitzar una redempció dels plantejaments de Heidegger respecte al nacionalsocialisme, atès que, a més a més, s'han descobert llibres de clara i nauseabunda inspiració racista recomanats i dedicats de forma manuscrita pel propi Heidegger a amics personals; el que cal, en tot cas, és aïllar del seu pensament el seu anàlisi respecte a la relació de l'home amb la tècnica moderna com a origen de la seva pròpia destrucció i, com diríem avui dia, del seu "habitat", la Terra. I, fins i tot, podríem dir, en aquest sentit, malgrat la seva esperança inicial en el nacionalsocialisme en la seva redefinició positiva de la relació de l'home amb la tècnica tot respectant la "Physis", és a dir, la "natura" (en el seu sentit primigeni grec, no en el posterior modern com a "extensió" buida), sembla que el propi Heidegger va estar en desacord amb l'obsessió i la veneració en què, finalment, va desembocar la ideologia nazi com a eina per als objectius del seu bel·licisme irrefrenable.

Segurament, Heidegger tenia una altra concepció de com havia d'esdevenir el "canvi" en la concepció sobre la tècnica i la inèrcia cap a l'entificació de tot ésser; però, el que és segur, és que estava al cas de les pitjors i més inhumanes teories de la ideologia nazi al voltant de la superioritat de la raça que ells pretenien defensar com a més pura i superior, la raça ària. Si Heidegger va considerar que la tornada a l'Ésser en el seu desvetllament/desocultament suposava afirmar un concepte de "Physis", en ell "Ésser" i autèntica "natura" ensems, a partir del qual, assumint el que la "Physis" és i no el que es planteja inautènticament pel degradat esperit occidental afectat d'humanisme cristià (sigui en un pensament religiós o laïc) *hauria d'Ésser*, calia realitzar una neteja ètnica i depurar les qualitats primigènies de l'existència humana mitjançant la selectiva aniquilació de les suposades races inferiors o bé la seva utilització servil per als "amos" aris als quals havien d'obeir segons normes i lleis "naturals" que proclamaven la necessària obediència de l'inferior al superior; aleshores, simplement, és que Heidegger es va equivocar. I creiem que això és el pitjor que es pot dir de tan extraordinari pensament: que es va, simplement, equivocar; per

tal com, per començar, la "naturalesa humana" descoberta a través del seu codi genètic no ens indica més que l'equiparació de les característiques de tots els "éssers humans", essent les variacions racials més que una adaptació natural del mateix ésser viu a diferents "habitats", i essent, a més a més, que les diferències de la seva "naturalesa" respecte a la resta d'ésser vius també resulten en molts aspectes insignificants; la qual cosa desbarata ensems actituds antropocentristes respecte a la superioritat de l'ésser humà respecte al seus companys del medi natural.

El concepte de "Physis" o "Naturalesa" segons la seva posterior evolució a través del llatí, amb tots els matisos en la seva evolució que es vulgui, resulten "històricament" una eina que ha resultat brutal i inhumana per a afirmar la necessitat d'una determinada visió sobre el que és o no és l'ésser humà i la prevalència d'unes cultures sobre d'altres, d'uns homes sobre d'altres, i ha justificat els més sagnants, com va anomenar precisament la més insigne discipula de Heidegger, Hanna Arendt, "Crims contra la humanitat". Els conceptes que institucionalitzen l'obediència i la servidumbre i que justifiquen l'assassinat d'uns pels altres sota una suposada superioritat en la pròpia naturalesa constitueixen sistemes on, com diu la pròpia autora, la "banalitat del mal" fa acte de presència convertint als ciutadans ordinaris en executors de les pitjors atrocitats, en funcionaris del Mal.

La lluita pacífica contra aquesta dinàmica, que institucionalitza la superioritat i que justifica la violència contra "l'altre que no sóc jo", pot i hauria de ser aplicada a tot altre ésser viu i, fins i tot, a la Terra com a "ésser viu" en si mateixa; ja que en aquesta dinàmica tots, tenint consciència o no d'això, ens podem convertir en "funcionaris del Mal". Resulta evident que la tornada a la primigènia "Physis" i el respecte al seu "Ésser", convertint l'existència de l'ésser humà en "autèntica" en la seva obertura cap al qüestionament originari pel propi "Ésser/Physis", passa per un respecte del que ens trobem en la situació d'"ejecció" de què Heidegger ens parla. Estem llençats a una existència abans de tota altra consideració o anàlisi i hem de respectar, segons ens planteja l'autor, que no existeix una falsa llunyania entre subjecte i objecte, conceptes aquest inautèntics, segons Heidegger, que no responen al que "és". Però, en la necessitat de, com diria ací Ortega, "salvar las circunstancias" i planificar, des de l'assumpció del passat, el futur cap on l'existència humana es veu focalitzada en un

projecte d'autenticitat, o, el que és el mateix en Ortega i Heidegger, de respecte del que un mateix és (de "verdad como coincidencia consigo mismo"), l'ésser humà ha d'assumir que ha de permetre que la "Physis" sigui ensem amb ella mateixa, sigui autèntica, i no violentar-la en un "hauria de ser" imposat per mitjans tècnics i tecnològics; ja sigui en la relació de l'home amb el medi (respecte a l'equilibri natural) o, fins i tot, amb si mateix (respecte a la seva estructura i diversitat pròpies). Més que res perquè, tal i com Heidegger va veure, malgrat la seva "gran equivocació", de no ser així es corre el risc de destruir el lloc de l'ésser humà i al propi ésser humà; ja que, malgrat també la seva "gran equivocació", tal com sabem avui dia, violentar el propi equilibri natural i la diversitat sense artificials jerarquies de preeminència dels diferents éssers vius, siguin o no humans, porten a la destrucció i autoaniquilació en forma: d'escalfament global del planeta per la contaminació que ensem el fa literalment "inhabitable", desaparició de la diversitat i de les espècies que són el que sustenten el necessari equilibri i la resposta natural espontània davant la necessària adaptació en l'evolució al medi, etc.

No es tracta, doncs, pel que respecta al possible "encert" de Heidegger, d'una actitud pessimista o catastròfica, sinó d'una diagnosi contundent sobre les conseqüències de l'oblit de l'home de l'autèntic "Ésser/Physis"; el perill està, precisament, en no desvetllar els interessos "polítics" subrepticis i els prejudicis, com diria, el també deixeble de Heidegger, Gadamer, subjacents a tota teoria sobre la realitat o el propi home. Evidentment, la "política", en tant que creació humana per a dotar-se a si mateixa d'ordenació, estructura i, sobretot, "projecte", no té perquè ésser en si mateixa perjudicial i destructiva; però és, inevitablement, sensible a tots els errors, a totes les "grans equivocacions" del Dasein. El qual, com postula el nostre autor, històricament es veu confrontat amb l'Ésser i suposa una obertura a aquest. De fet, les "equivocacions històriques" són pròpies de la historicitat de l'ésser humà, el qual no pot relativitzar qualsevol discurs sobre l'Ésser i la seva Història fins al punt de no trobar més que dispersió i caos, com en certs discursos postmoderns, ni tampoc emparar-se en l'Absolutisme autodestructiu i cosificador d'un discurs sobre l'Ésser/Physis que ens porti, com en el segle XX, als camps d'extermini del totalitarisme d'un signe o d'un altre. El Dasein, utilitzant la denominació heideggeriana, necessita en

la seva necessària existència històrica un projecte, un "quehacer", com diria Ortega, ja que es veu "llançat/ejectat" a una existència davant la qual no té més remei que actuar dotant-se d'un "projecte" que signifiqui (que doni significat/sentit) i justifiqui les seves accions, sota l'amenaça contínua, segons Heidegger, de la insignificància (sense significat) d'una vida inautèntica que provoqui tota pèrdua de sentit de la pròpia existència.

No obstant això, l'analítica existenciària, tant en el cas de Heidegger, com del propi Ortega, resta limitada a l'ésser humà com si fos una característica definitiva respecte a la resta de "éssers" i que l'instal·la en una posició preponderant en la relació amb l'Ésser; ja que, essent així "a imatge i semblança seva", és l'únic capaç d'autèntica creació i sosteniment d'una existència en un projecte. És a dir, per ells, és l'únic "ésser" pròpiament històric; en definitiva, l'únic "ésser lliure" amb la dignitat i el dret de "decidir" sobre el que "és" o "no-és", donada la seva prioritat en l'escala d'éssers per la seva relació privilegiada amb l'Ésser. Essent així, a més a més, que per ambdós hi ha, dins els propis éssers vius, alguns que viuen inautènticament; de fet, la majoria, i que ni tan sols ells tampoc es fan dignes de "decidir" en la mesura que en ells no s'experimenta l'Ésser a si mateix. Aquesta oligarquia, aquesta aristocràcia en l'accés al que "és" i al que "no-és" ens porta a una mena de "despotisme il·lustrat", on les "masses" no tenen dret legítimament, o no haurien de tenir-lo, a l'autodeterminació, a la llibertat, i on l'únic que pot tenir dret a decidir sobre el que "és" i el que "no-és", és a dir, en definitiva, a decidir sobre el que "hauria de ser", és aquell Dasein o individu que ha tingut un contacte privilegiat amb l'Ésser. Aquesta ironia sobre aquesta concepció, podríem dir, gnosticista o gnòstica sobre la relació de l'home amb l'Absolut o Sagrat com a personificada només en una mena d'éssers privilegiats (que per ende mereixen privilegi) als quals les "bases de la piràmide" humana (Kandinsky), les masses, han de seguir voluntàriament com a distingit líders; aquesta Teosofia on els deus clàssics són substituïts pels homes "que saben de l'Absolut" i que cal imposar-los com a "pastors" del ramat pel seu ús i coneixement únic i privilegiat de la eina fonamental amb la qual es té accés a l'Ésser, el Llenguatge, el "Logos"; porta inexcusablement a la negació de les conquestes de la raó il·lustrada, que errava en els seus plantejaments despòtics, però que, creiem, encertava en el

plantejament del respecte al dret a l'autodeterminació, dins el respecte mutu sota la consideració de tot ésser com a fi i no pas com a mitjà (imperatius categòrics kantians). Si aquesta consideració de tot ésser humà l'apliquen també inexcusablement a tot ésser viu, ens trobem davant la necessitat d'un respecte per tota forma d'existència, humana o no, i la consideració de tota existència com a digna de ser-ho i, per tant, davant la impossibilitat racional de tractar a la pròpia "Physis" i totes les seves criatures com a mitjans.

La mort de Déu vaticinada per Nietzsche, és en Heidegger valorada com l'anunci de l'existència inautèntica de l'home en allò que "no-és", en Ens, en cosa (el que més tard formularà Foucault, "l'home ha mort" ja ho podem trobar irremissiblement com a conseqüència del plantejament heideggerià). Heidegger, no obstant això, considera que Nietzsche no supera la seva pessimista concepció respecte al "no-ser", al "nihil", al "no-res"; ja que aquesta, com a límit i possibilitat de tota existència, forma part necessària i positiva de l'existència humana. Si l'home ha de tenir en consideració, segons Heidegger, el seu límit en el "no-res" de manera positiva, com a forma de definició i sosteniment del que ell sigui (la qual cosa ens recorda al motlle que per a l'home són en Ortega y Gasset les "Circumstàncies"); i si la possibilitat de la pròpia destrucció com a revulsiu davant l'amenaça de "no-ser" en l'existència inautèntica (Vida inautèntica en Ortega, que nega la coincidència amb si mateixa).

Caldrà, doncs, com el propi Heidegger va vaticinar, noves obertures del Dasein a l'Ésser que realitzin i donin lloc a una nova concepció de l'Ésser i, en definitiva, de l'Home; una nova concepció que superi la falsa necessitat d'una relació de l'home amb si mateix i amb el medi i les seves criatures que l'envolten plantejada en forma de dialèctica entre l'*amo* i l'*esclau*, entre el que "Mana" i el que "Obeeix", entre (ara en paraules d'Ortega) l'Individu Selecte i la Massa. Cada individu ha de ser respectat en la seva capacitat per a projectar la seva pròpia historicitat, com cada ésser i la pròpia "natura" ha de ser assumida en el mateix sentit que l'ésser humà com a dotada de llibertat i digna de ser tinguda en compte no a com cosa o objecte mecànic que respon a uns estímuls (instints), la qual cosa igualment podria ser postulada equivocadament sobre l'ésser humà (com, per exemple, va fer el Conductisme); sinó com a ésser lliure dotat de possibilitats, tot i que també de delimitacions en el seu autodesplegament

històric. En definitiva, la nova Alborada vaticinada per Heidegger i també per Ortega, en forma de necessari replantejament de l'existència, en tant que anterior a la definició de qualsevol essència, i superació de la decadència de l'esperit d'Occident en la nova concepció del que és una existència/vida "autèntica" en tant que "identitat de l'ésser amb si mateix", no passa, creiem, per l'objectiu polític de fer una Gran Europa o un Gran Occident (en el cas de Heidegger des d'Alemanya, en el d'Ortega des de la creació del Estats Units d'Europa) en base a la indiscutible superioritat de la cultura i la tradició occidental, és a dir, de fer una gran Europa o Occident comandat per Alemanya, o uns Estats Units d'Europa comandats per un nou liberalisme encarnat en l'assumpció de la necessària obediència a les "minories selectes", que facin d'Europa i la seva tradició intel·lectual ser, segons, ells, el que sempre han estat: llum del món, casa de l'Ésser.

Les exigències de profundització en els plantejaments democràtics, que, precisament, van néixer en el si de la tradició occidental, fins a portar-los a una democràcia de la Terra en el respecte a tots els seus éssers vius i al seu propi equilibri i autodeterminació, no són, com van creure molts liberals anacrònics i aristòcrates del pensament, les causes de la decadència d'Occident, sinó el seu remei davant la dialèctica autodestructiva del "manar/obeir", ja sigui de l'home envers l'home, ja sigui d'aquest envers la "Physis/Natura". La síntesi no és la superació en una altra nova dialèctica "ser/no-ser", sinó un "Equilibri", el que precisament era per a Parmènides i la intuïció pròpia dels presocràtics l'Ésser, el que precisament ens connecta amb la tradició oriental en la seva concepció de l'Ésser com el "ying-yang", de l'equilibri entre el que és i el que no-és, entre, segons el títol de l'obra de Sarte: "El ser y la nada"; ja que l'autenticitat no passa només per l'afirmació del que jo sóc com a idèntic a mi mateix, sinó pel que no sóc, com a límit i possibilitat necessària i digna del mateix respecte. I el que no sóc és l'altre, o *allò altre*, individu/Terra. Si, com diria Ortega, en el seu famós dictum: "yo soy soy y mis circunstancia, y si no las salvo a ella no me salvo yo", es tracta de trobar l'equilibri entre "allò idèntic a mi" i "allò diferent a mi" per salvar-me; perquè a diferència del que va dir Heidegger parafrasejant a Plató: "Tot el que és gran està al mig de la tempesta" (Sturm o tropes d'assalt fque simbolitzen la

dialèctica "manar/obeir"), nosaltres ací diríem: "Tot el que és gran està al mig de l'equilibri".

PART III:

EL PROBLEMA DE L'AUTENTICITAT EN ORTEGA I HEIDEGGER

III. EL PROBLEMA DE L'AUTENTICITAT EN ORTEGA I HEIDEGGER

Hem titolat aquest treball: "El problema de l'autenticitat en Ortega i Heidegger", no perquè el concepte d'*Autenticitat* sigui *problematitzat* per tots dos autors, sinó, precisament, perquè no ho és, i en aquest sentit constitueix un "problema" per a la crítica posterior que vulgui interpretar els seus respectius pensaments. Ambdós autors, tan donats d'altra banda a analitzar críticament en profunditat el marc conceptual propi de la tradició filosòfica i a desvetllar els seus implícits fonaments a-crítics per a desenvolupar els seus respectius pensaments, en el cas d'aquest concepte no semblen detectar fins a quin punt el deixen indefinit i mancat de fonamentació, fins a quin punt l'*autenticitat* resta com a pressupòsit o "prejudici", que com Gadamer diria, cal desvetllar en la seva hermenèutica. I aquesta indefinició roman a-crítica malgrat que el concepte en si mateix sigui tan clau per a la seva concepció sobre el que l'home sigui, és a dir, per a la seva Antropologia; per bé que aquest concepte d'*autenticitat* sigui considerat per tots dos en el marc d'una teoria sobre la realitat més general, Metafísica o Ontologia, per tal de superar l'apel·lació a la Gnoseologia del modernisme com a fonament de l'Ésser i el propi home (*subjecte* "versus" *objecte* de l'idealisme i el racionalisme), però la qual, al cap i a la fi, es realitza en ambdós casos des d'una *analítica existenciària* del que l'home sigui, i en aquest sentit, de definició de les anàlisi i determinació de les que són les seves característiques constituents, podem parlar d'Antropologia i de les seves teories com a *teories antropològiques*.

Per tant, ens trobem davant d'un concepte que en les concepcions d'ambdós autors esdevé clau i ensems "imprecís"; la qual cosa, com ens tematitza E. Tugendhat en "Autoconciencia y autodeterminación"⁶², en relació, precisament, a l'utilització d'aquest concepte per part de Heidegger, sembla tenir a veure amb les pròpies característiques del concepte, el qual resulta extremadament "relliscós"; ja que:

la autenticidad no es objetiva ni racionalmente controlable: no sabemos muy bien qué se nos quiere decir con esta palabra o cuál es la demarcación entre lo auténtico y lo

⁶² TUGENDHAT E. (1979): *Autoconciencia y determinación* (1993), México, F.C.E., pàgs: 155 i 182.

*inauténtico, . pues parece que cualquier explicación deberá depender de la apreciación subjetiva del individuo.*⁶³

Malgrat que la referència de Tugendhat sigui al pensament de Heidegger, trobem la mateixa "relliscositat", com ens adverteix Defez, en la manera en què Ortega entenia l'*autenticitat*:

*Y este es justamente el problema: que Ortega no lo deja claro. Ortega no va más allá de explicaciones más o menos metafóricas -la coincidencia consigo mismo, la fidelidad a la perspectiva de cada cual, la salvación de las circunstancias para salvarse a uno mismo, etc.- que no entran en el detalle de qué sería una vida auténtica. Y esto, en realidad, no sería del todo criticable a Ortega, ya que el problema reside en el mismo concepto de autenticidad que, ya lo dijimos antes, sería un concepto tremendamente resbaladizo.*⁶⁴

La qüestió és que aquesta característica fonamental que ambdós autors coincideixen a apuntar com a definitòria de l'existència/vida humana no queda problematitzada atesa la seva historicitat (caràcter aquest propi ensem de la pròpia existència humana en ambdós autors); és a dir, ells mateixos no problematitzen que aquest concepte, com a fonamental per al que sigui l'home, resulti producte d'unes "circumstàncies" històriques concretes i fruit d'un pressupòsit cultural que l'afirma, amb tota la seva força d'inspiració humana, com a eix existenciari, quan aquesta consideració de la centralitat existenciària de l'autenticitat no és universalment acceptada en tota cultura i context històric. Aquesta consideració de l'autenticitat respon, indubtablement, a una cultura, l'Occidental, i a un moment de la seva història, la Contemporània:

*Ahora bien, pese a su carácter incontrolablemente evocativo, el concepto de autenticidad apunta a algo que para muchos individuos, al menos de las sociedades occidentales, es altamente importante: su deseo de construir al máximo su identidad y su existencia, el anhelo de ser uno mismo. Esta sería una de las expresiones del individualismo*⁶⁵

Ortega i Heidegger semblen caure en el que ells mateixos denuncien respecte a la universalització a tota cultura i moment històric dels pressupòsits d'una cultura i

⁶³ Veure DEFEZ A.: *Verdad, conocimiento y realidad en Ortega*, ob. cit., pàg. 19.

⁶⁴ *Ibid.* Pàg. 19.

⁶⁵ *Ibid.* Pàg. 20.

moment històric particular: la Modernitat; és a dir, ambdós autors cauen en la mateixa "trampa" que denuncien: en la universalització dels pressupòsits d'una cultura i moments històrics molt determinats: la cultura occidental post-moderna⁶⁶. La qual, com a molts autors han tematitzat⁶⁷, i que està apuntada en les pròpies teories dels nostres filòsofs, deixa, segons el títol de l'obra de Grimaldi, a "l'home dislocat"⁶⁸; mancat de tota referència identitària i perdut en el caos de la indefinició del *possibilisme* extrem. Anomenem ací "possibilisme" a la situació en què l'home es troba existencialment davant d'un nombre aparentment infinit de possibilitats enfront de les quals ha de pronunciar-se en l'exercici de la seva llibertat. Així, del que és la "condició postmoderna" en fan Ortega i Heidegger la pròpia "condició humana"; allò que tematitzen com el problema de tota existència: trobar-se "llençat" al món que, precisament, és el conjunt de les seves possibilitats (la qual cosa no ens resulta ara casual), davant el qual han de triar individualment "què són" per no perdre's en la indefinició i en la indeterminació que és el "no-ser", resulta, en realitat, ser el problema de l'existència post-moderna. No obstant això, ambdós autors en teoritzar sobre la condició humana en general ens obren a la comprensió del que, en realitat, ha esdevingut l'home en la història contemporània; i en aquest sentit, resulten extremadament valuoses les seves aportacions. El crit d'apel·lació a l'*autenticitat* no és sinó el crit de l'home postmodern o contemporani angoixat i desesperat davant d'una existència/vida sense fonament, davant un eixam de possibilitats enfront de les quals ha d'autodeterminar-se; per a la qual cosa l'únic que li resta és retornar sobre si mateix, sobre el que hagi estat històricament, sobre el que "és" com a part d'una comunitat històrica cultural concreta (Espanya, Alemanya, en definitiva, Europa), en la recerca desesperada d'una taula de salvació, d'una identitat que doni consistència al seu existir. I creiem, en efecte, que la situació postmoderna ha posat, precisament, en evidència com n'és d'important per a l'ésser humà la pròpia "identitat"; però justament perquè en el procés de globalització, de concepció extremadament cosmopolita de l'home heretada de la Il·lustració i, en general, del Modernisme, l'ha

⁶⁶ La "Post-Modernitat", en tant que concepte assignat a un moment concret de l'evolució del pensament occidental, també és problemàtic; però, evidentment, no entrarem ací a profunditzar en la seva avaluació, no exempta de ser susceptible a crítica.

⁶⁷ LYOTARD J.-F. (1979): *La condición postmoderna* (2006), Madrid, Catedra.

⁶⁸ GRIMALDI N.: *L'home dislocat* (2003), Barcelona, Pòrtic.

perduda. Ambdues teories, en el que tenen de plasmació d'una mateixa realitat històrica, semblen caure en una "petició de principi": la conseqüència ja està continguda en les premisses. Tots dos podrien argumentar dient que les seves teories són coherents amb la seva concepció del que sigui l'home i, fins i tot, la realitat en el seu desplegament, és a dir: Història. Però, en tots dos casos veuen clar com un dels perills de la concepció historicista és caure en el *relativisme* més absolut, i en la impossibilitat de definir res com a sòlid en referència a l'existència, i a la seva manera intenten salvar, no sense dificultats, aquest escull; i, per tant, no sembla que ambdós autors volguessin caure en la manca de fonamentació relativista (així Ortega, amb el seu "perspectivisme", acaba afirmant la existència d'una realitat fonamental com a suma de totes les perspectives; i Heidegger, l'obertura a la mateixa realitat fonamental, l'Ésser, com a forma de trobar un fonament per a la pròpia existència). Tanmateix, si ambdós denuncien la indeterminació *relativista* pròpies de l'home contemporani com a un resultat històric dels pressupòsits del pensament modern, hereu de la tradició occidental, també tots dos ensems plantegen com a "pharmakon" d'aquesta malaltia l'autodeterminació en la pròpia condició històrica humana; essent, d'aquesta manera, els seus plantejament hereus de dos dels pressupòsits fonamentals de la modernitat: l'exercici de la llibertat en la constitució de la pròpia identitat (*autodeterminació*) i la *historicitat*. És a dir, semblen caure en l'error de plantejar com a solució allò que ha causat el problema, el remei en allò que ha provocat la malaltia: la necessitat d'autodeterminació humanes en la seva essencial indeterminació. Són hereus, doncs, del més radical *individualisme* congènit a la concepció moderna de l'ésser humà. Per això, el rerefons polític que hem vist en ambdós autors, com a forma de trobar la "identitat" en el "col·lectiu", en la societat, ens resulta, atès els seus plantejaments, "contradictori", per moltes piruetes intel·lectuals que ens plantegin per a salvar aquesta aparent flagrant contradicció; perquè, segons critica Defez en referència a l'intel·lectualisme d'Ortega, i que ací traslladem també a Heidegger, la concepció d'ambdós:

parece basarse en una visión reduccionista de la vida humana que convierte en esencia de lo humano lo que sólo sería un fenómeno histórico. Y es que ni siempre, ni en todas las culturas ha existido el anhelo de la autenticidad, ni ésta, cuando ha existido,

*habría tenido ni tiene el papel de fundamento ontológico de la acción humana, en general, y del conocimiento*⁶⁹

No obstant això, quedem-nos amb el que de positiu tingui aquesta contradicció en què semblen caure tots dos: amb el fet de què ens evidencia que la solució a la *dislocació* de l'home contemporani està en apel·lar al "col·lectiu", a "allò altre que no sóc jo"; però, no com a amenaça de la nostra autodeterminació, és a dir, de l'exercici de la pròpia llibertat, sinó com a condició de possibilitat, precisament, d'aquesta; i com a solució possible, més enllà del relativisme historicista, en tot moment històric, i més enllà del relativisme patriòtic, com a solució en tot lloc geopolític. L'apel·lació a la recerca de la identitat de l'individu en el col·lectiu, com a condició de possibilitat de la seva pròpia individualitat i historicitat, és la salvació, i no pas la decadència, d'Occident i de la Humanitat en el seu conjunt. La Democràcia Participativa Universal, és a dir, l'autodeterminació del conjunt per les seves parts, és l'horitzó polític de la Humanitat, i no pas l'autoritat exercida per unes "minories selectes" (Ortega y Gasset) o per un "poble elegit per l'Ésser com a la seva llar" (Alemanya en Heidegger).

⁶⁹ *Ibid.* Pàg. 20.

BIBLIOGRAFIA

PART I (ORTEGA):

- DEFEZ I MARTÍN, A.: "Ortega y Wittgenstein: No tan lejos".
- DEFEZ I MARTÍN, A.: "Verdad, conocimiento y realidad en Ortega" en *Revista de Estudios Orteguianos*, Vol. 6, págs: 119-132. (2002), Madrid, Fundación Ortega y Gasset.
- FERRATER MORA, J. (1994): "Ortega y Gasset" en *Diccionario de Filosofía*. Tomo III, (2004), Barcelona, Ariel,
- MARÍAS, J. (1975): *Introducción*, en ORTEGA Y GASSET, J.(1937): "La rebelión de las masas". (1993), Madrid, Espasa Calpé.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1939-1940): "El hombre y la gente" en *Obras Completas*. Tomo IX, (2005), Madrid, Santillana-Taurus
- ORTEGA Y GASSET, J. (1940): "Ideas y creencias" en *Obras Completas*. Tomo V (2005), Madrid, Santillana-Taurus
- ORTEGA Y GASSET, J. (1937): "La rebelión de las masas" en *Obras Completas*. Tomo IV (2005), Madrid, Santillana-Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, J., "La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo", en *En torno a Galileo* (1947) en *Obras Completas*. Tomo VI (2005), Madrid, Santillana-Taurus.
- SPENGLER, O. (1918): *La decadencia de Occidente* (2011), Madrid, Espasa.

PART II (HEIDEGGER):

- HEIDEGGER, M. (1935): *Introducción a la Metafísica* (2003), Barcelona, Gedisa
 - HEIDEGGER, M. : *La autoafirmación de la universidad alemana / El Rectorado 1933-1934 /Entrevista del Spiegel* (2009), Madrid, Tecnos.
 - VATTIMO, G.: *Introducción a Heidegger* (2002), Barcelona, Gedisa .
 - HEIDEGGER, M. (1927): *Ser y tiempo* (2006), Madrid, Trotta, trad. Jorge Eduardo Rivera C.
-

PART III (CONSIDERACIONS FINALS):

- TUGENDHAT E. (1979),: *Autoconciencia y determinación* (1993), México, F.C.E.
- LYOTARD J.-F. (1979): *La condición postmoderna* (2006), Madrid, Catedra.
- GRIMALDI N.: *L'home dislocat* (2003), Barcelona, Pòrtic.