

Husserl en los textos de Ortega

Se ha dicho que sólo conocemos bien lo que hemos visto nacer. En esa breve pero jugosa autobiografía (no sólo) intelectual que es el *Prólogo para alemanes*, explica Ortega cuál fue el camino que le llevó a la Idea de la Vida como realidad radical, y señala como «lo decisivo en él»: «la interpretación de la fenomenología en sentido opuesta al idealismo»¹.

Nuestro propósito en esta nota es indicar los lugares y recoger los principales textos en que Ortega se refiere a la fenomenología de Husserl.

1. *Los primeros ensayos relacionados con la fenomenología*

En el titulado «Sensación, construcción e intuición» (1913), el filósofo madrileño presenta como problema radicalísimo de la filosofía, en cuanto ciencia de la teoría, «hallar una función cognoscitiva que por su propio carácter, no en virtud de extrínsecas garantías, dé a sus contenidos inmediatamente el valor de verdades»². Considera la respuesta dada por el empirismo radical (Mach y Ziehen), la superación crítica neokantiana y, finalmente, la propuesta de Husserl: la intuición es una función previa a aquella en que construimos el ser o el no ser. Nos dice que el principio de la intuición está motivando muy variadas y hondas discusiones y que todavía no se ven claros sus límites y su constitución. Se contenta Ortega, por el momento, con iniciar entre nosotros el tema.

¹ ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*, 12 vols., Alianza Editorial. Para abreviar, en adelante citaremos por esta edición del modo siguiente: OC, VIII, 53.

² OC, XII, 489.

«Dejemos al porvenir inmediato la averiguación de si logrará o no edificar la teoría de la teoría, exenta de supuestos que en estudios parciales, sin parejo hoy por su precisión y fundamentalidad, viene preparando Edmundo Husserl. Tal vez se abre con el principio de la intuición una nueva época de la filosofía»³.

En «Sobre el concepto de sensación» (1913), nuestro filósofo comenta la disertación del mismo título de H. Hoffmann, discípulo de Husserl. Se trata —dice Ortega— de «un grato producto de cierta novísima tendencia que tiene en Gottinga su centro. Y merece la pena que expongamos y discutamos su método y conclusiones reuniendo bajo un comentario de cierta amplitud todo un grupo de obras recientes nacidas del mismo o parecido espíritu»⁴. El que se hable de «conclusiones» y de «un grupo de obras», ha hecho pensar a Silver que el tema central de este escrito no es propiamente la fenomenología de Husserl en *Ideas I*, ni siquiera el estudio de Hoffmann, sino los trabajos de un grupo de psicólogos fenomenológicos o eidéticos que surge en Gottinga en torno al predecesor de Köhler, G. E. Müller: E. R. Jaensch, D. Katz (estos dos citados en este ensayo) y E. Rubin⁵. A Ortega le interesaría conocer lo que tienen que decir los psicólogos sobre lo que son los actos más simples que «fundan» la percepción misma. Pues si un juicio es posible gracias a lo que Brentano llama «acto presentativo», ¿sobre qué están fundados los «actos presentativos»? «Para resolver la dificultad y fijar la esencia de los actos más simples sobre los que se levanta el complejo edificio de nuestra conciencia integral, conviene, pues, traer a análisis preciso el acto presentativo más importante: la percepción»⁶. Silver comenta: «Increíblemente, el interés subyacente de Ortega en esta recensión de 1913 es lo que Husserl descriptivamente denominó "intencionalidad operativa" (*fungierende Intentionalität*), precisamente lo que subyace a la estructura del *Lebenswelt*»⁷.

Sin embargo, en la parte central de este ensayo, el filósofo madrileño, siguiendo *Ideas I*, se ocupa de la fenomenología como ciencia descriptiva —pero no empírica— de esencias (a distinguir de la psicología, con la que es fácil la confusión, «el mismo Husserl, en su obra de 1900 —*Investigaciones lógicas*—, habla equivocadamente de la fenomenología como de una "psicología descriptiva"») y como método (diferente del deductivo y del inductivo). Se detiene en la exposición del paso de la «manera o postura natural» a la postura espectacular y descriptiva. Refiriéndose a la primera usa la expresión «ejecutividad».

³ OC, XII, 499.

⁴ OC, I, 247.

⁵ Cfr. SILVER, P. W.: *Ortega as Phenomenologist: The Genesis of «Meditations on Quixote»*; trad. C. Thiebat, Alianza Editorial, Madrid, 1978, pág. 95.

⁶ OC, I, 249.

⁷ SILVER, P. W.: *Op. cit.*, pág. 96.

En cuanto a la segunda, escribe: «Nótese que esta reflexión de la conciencia sobre sus actos: 1.º, no les perturba: la percepción es lo que antes era, sólo que —como dice Husserl muy gráficamente— ahora está puesta entre paréntesis; 2.º, no pretende explicarlos, sino que meramente los ve, lo mismo que la percepción no explica el objeto, sino que lo presencia en perfecta pasividad»⁸. Y, por último, subraya el concepto de «conciencia de» (que no hay que confundir con el psicológico de «conciencia humana»).

Nuestro filósofo atribuye aquí a la fenomenología «un abolengo envidiable que le presta dignidad histórica sin arrebatarle novedad. Todo clásico idealismo —Platón, Descartes, Leibniz, Kant— ha partido del principio fenomenológico. Los objetos son, antes que reales o irreales, objetos, es decir, presencias inmediatas ante la conciencia. Lo que hace de la fenomenología una novedad consiste en elevar a método científico la detención dentro de ese plano de lo inmediato y patente en cuanto tal, de lo *vivido*»⁹.

En los dos ensayos que hemos comentado, Ortega se nos muestra más como expositor que como crítico de la fenomenología. Los problemas empiezan a partir de ahora. En 1914 se publica el «Ensayo de estética a manera de prólogo». El punto segundo de este escrito se titula «El "yo" como lo ejecutivo». Rodríguez Huéscar piensa que, «bajo la especie de *lo ejecutivo*, Ortega "palpa" latiendo la vida misma, previa a toda interpretación intelectual de ella, o de lo *dado* o *presentado* en ella —lo *otro* que yo—»¹⁰. El punto de vista de la «ejecutividad» —continúa— es previo a la distinción *yo* y *cosas*, es aplicable a ambos. Se trata de que adoptemos un punto de vista que no sea el de la imagen o idea mías, sino el de lo imaginado o ideado mismo en su mismidad; ya que, dice Ortega ser imagen (o concepto) equivale a no ser lo imaginado (o conceptuado). «Se ve claramente su esfuerzo intelectual por llegar a una superación tanto del punto de vista realista como del idealista (u "objetivista" y "subjetivista", en la terminología orteguiana del momento): del segundo, en ese afán de extremar el respeto al ser propio de cada cosa, a esa autonomía y *mismidad* de ella —"todo mirado desde sí mismo es yo"—; del primero en esa especie de tener en cuenta "la *forma yo*" de cada cosa, lo cual supone haber percibido la realidad más íntima y original de eso que llamamos "yo", y, con ello, la imposibilidad de pensarlo "aislado" y "exento" (como, del otro lado, esa postulada *mismidad* de la cosa implica —aunque parezca paradójico— su necesaria "presencia" al yo)»¹¹. Marías advierte que «en este texto tan

⁸ OC, I, 252.

⁹ OC, I, 255-6.

¹⁰ RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A.: *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1982; pág. 46.

¹¹ *Op. cit.*, pág. 47.

temprano, no todas las expresiones que usa Ortega son exactas; algunas formulaciones lo son menos, y él mismo las corrige»¹².

La crítica de Ortega a la fenomenología se encuadra dentro de su más amplia crítica al idealismo (y al realismo). Varios comentaristas consideran que en este ensayo se encuentra ya *in nuce* el argumento decisivo de esa crítica a la fenomenología, aunque no sea ello el objetivo de este escrito, en el que ni siquiera aparece la palabra «fenomenología»¹³. Este sería el núcleo del argumento: «Cuando yo siento dolor, cuando amo u odio, yo no *veo* mi dolor no me veo amando u odiando. Para que yo vea mi dolor es menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en un yo vidente. Ese yo que ve al otro doliente es ahora el yo verdadero, el ejecutivo, el presente. El yo doliente, hablando con precisión, fue, y ahora es sólo una imagen, una cosa u objeto que tengo delante»¹⁴. Pero, «ser imagen equivale a no ser lo imaginado», «el dolor doliendo es lo contrario de su imagen». Y esto es aplicable tanto al yo como a las cosas. Nuestro filósofo llega a escribir aquí: «Sólo con una cosa tenemos una relación íntima (...), nuestra vida, pero esta intimidad nuestra, al convertirse en imagen deja de ser intimidad (...) *La verdadera intimidad que es algo en cuanto ejecutándose*, está a igual distancia de lo externo como de lo interno»¹⁵. Ve el problema «de si es posible racionalmente y de cómo será posible llegar a hacer objeto de nuestra contemplación lo que parece condenado a no ser nunca objeto»¹⁶. Pero, acometerlo —dice— «nos llevaría demasiado adentro en tierras metafísicas». Ortega prefiere, por el momento, volver los ojos al arte.

¹² MARIAS, J.: *La Escuela de Madrid, estudios de filosofía española*, Biblioteca de la Revista de Occidente, EMECE editores, Buenos Aires, 1959; pág. 261.

¹³ Cfr. MARIAS, J.: «La primera superación orteguiana de la fenomenología», en *La Escuela de Madrid*, págs. 257-264. RODRIGUEZ HUÉSCAR, A.: *La innovación metafísica de Ortega*, pág. 47. SILVER, P. W.: *Op. cit.*, págs. 98-101; según este autor, Ortega tuvo especialmente presente, para esta crítica a la fenomenología, la primera parte de la *Ética* de Scheler y un artículo de éste, de 1911, titulado «Über Selbsttäuschungen» (P. W. SILVER, *Op. cit.*, págs. 72 y 98). En esta misma línea de búsqueda de fuentes, Orringer, mediante un análisis crítico minucioso, ha tratado de mostrar que, para la crítica a la fenomenología, Ortega contó con las siguientes obras de Natorp: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, 1888; con su edición revisada y aumentada que salió con el título: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Buch 1: *Objek und Methode der Psychologie*, 1912; y con la recensión «Husserls "Ideen zur einer reinen Phänomenologie"», enero 1914 (Cfr. ORRINGER, N.: *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1979; cap. II: «El yo no objetivado: Natorp y Ortega contra Husserl», págs. 75-106).

Sin embargo, Morón Arroyo no es partidario de esta interpretación del ensayo orteguiano (Cfr. MORÓN ARROYO, C.: *El sistema de Ortega y Gasset*, Ed. Alcalá, Madrid, 1968; págs. 214-216).

¹⁴ OC, VI, 252-3.

¹⁵ OC, VI, 254.

¹⁶ OC, VI, 254.

La reciente publicación de *Investigaciones psicológicas*¹⁷, ha venido a enriquecer y a la vez a hacer más complejo y problemático nuestro conocimiento de la relación del filósofo español con la fenomenología. En esta obra es manifiesto el interés de Ortega por ese importante movimiento filosófico. Husserl está muy presente, concretamente sus *Investigaciones lógicas*¹⁸; pero no sólo él, también se cita a Reinach¹⁹, a Brentano²⁰ y a sus discípulos más conocidos: Marty y Meinong²¹.

En un fragmento publicado con anterioridad, pero perteneciente a este curso, distingue Ortega tres formas distintas en que todo objeto puede aparecer o estar ante mí. Presencia: percepciones o presentaciones. Ausencia: representaciones o imágenes. Referencia o alusión: menciones²². Y, en texto que hasta la publicación de esta obra permanecía inédito, entre otras interesantes preguntas se hace la siguiente: «¿No será esta diferencia nuestra entre percepción y representación de un lado, mención de otro, una forma más prieta y exacta de la genial distinción de Husserl entre lo que él llama actos de "intención significativa" y actos de "cumplimiento de la significación", actos en que me refiero a algo y actos en que ese algo me es dado directamente?»²³.

En esta obra hay otras muchas ideas fenomenológicas que Ortega explica con gran claridad: el concepto de juicio repasando doctrinas no husserlianas, la crítica del escepticismo, referencias a la intuición, a la «actitud natural» y «reflexiva», a la relación *todos y partes*, al carácter originario de la creencia frente a la duda, la sospecha, etc. Considera como principio de alto rango el siguiente: «ninguna verdad explicativa puede tener efecto retroactivo sobre las verdades descriptivas». Y, poco después, escribe: «Los fenómenos son lo en absoluto patente: lo que no pretende ni puede ser más que tal como aparece. Cuando hemos

¹⁷ Texto publicado en póstuma y primera edición en 1982 (Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid). Perteneció a un curso impartido por Ortega en 1915-16. Recogido en OC, XII, págs. 331-453.

¹⁸ Se refiere a esta obra en los siguientes términos: «No hay duda de que la repentina primavera que en estos últimos años ha venido para la Psicología se debe a la publicación que en 1900 hizo Edmundo Husserl de sus Investigaciones lógicas.

Y el más fecundo acierto de esta obra fue renovar, en cierto modo iniciar, los estudios de la significación» (OC, XII, 444).

¹⁹ Concretamente su importante artículo: «Zur Theorie des negativen Urteils» (OC, XII, 380). El pensamiento de Reinach es muy tenido en cuenta en la elaboración del cuadro que aparece en la pág. 372.

²⁰ En la pág. 402 habla de las «geniales innovaciones de Brentano» que «en su *Psicología empírica* pretende hacer inesencial al juicio el carácter de síntesis».

²¹ Cfr. OC, XII, págs. 382, 451 y 452; y OC, XII, págs. 380, 430 y 498.

²² Cfr. «Conciencia, objeto y las tres distancias de éste», en *El Espectador* (OC, II, págs. 61-66). Véase HUSSERL, E.: *Logische Untersuchungen*, tr. M. García Morente y J. Gascos, Revista de Occidente, Madrid, 1976; 6.ª Inv., par. 14, págs. 636 ss.

²³ OC, XII, 400.

descrito acertadamente un fenómeno hemos formulado una verdad absoluta»²⁴. En otro lugar, leemos: «podría anticipar el α y el ω de mis convicciones lógicas o metodológicas diciendo: *positivismo absoluto contra parcial positivismo*. Deducciones, teorías, sistemas son verdades si *cuanto* en ellas y ellos se dice ha sido tomado por visión directa de los objetos mismos, de los fenómenos mismos»²⁵.

El problema que se plantea es el siguiente: entre los años 1914-16, ¿ha llevado ya a cabo Ortega la crítica de la fenomenología que le condujera a la tesis capital de su filosofía? Tanto en el *Prólogo para alemanes*, como en *Sobre la razón histórica* y en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, nuestro pensador afirma que efectivamente ocurrió así²⁶.

Ciertamente, en *Investigaciones psicológicas*, encontramos textos en que puede adivinarse lo que va a ser su filosofía madura. Refiriéndose a la conciencia, dice que, «tal y como se nos presenta parece consistir en la conjunción, complexión o íntima, perfecta unión de dos cosas totalmente distintas: mi acto de *referirme a* —y *aquello a que me refiero*. Y nótese bien toda la gravedad del caso: no es que nosotros *a posteriori* reconozcamos o descubramos la absoluta diferencia entre ambas cosas sino que el hecho mismo de conciencia consiste en que yo hallo ante mí algo como distinto y otro que yo»²⁷. Al tratar de la relación entre ser y pensar, apunta: «tendremos que buscar un equitativo régimen para el sujeto y el objeto, y acaso tengamos que verlos como aquellas divinidades que los etruscos llamaban *Dii consentes*, dioses conjuntos, de quienes decían que sólo podían nacer y morir juntos»²⁸. Unas páginas más adelante, afirma poseer un «sistema de la razón vital», si bien lo considera como «una ciencia fenomenológica o puramente descriptiva»²⁹.

En una conversación con F. Lefèvre, en 1929, hablando de la *cogitatio* cartesiana, comenta Ortega que era un dato fabuloso. «Se trataba de todos nuestros pensamientos en el sentido estricto de la palabra, todas nuestras emociones, toda nuestra voluntad, y con los objetos a que estos actos hacían referencia. Todo ello ¿no constituye lo que llamamos nuestra vida, nuestra vida en el más puro sentido de la palabra, en un sentido más profundo que el alcance biológico?». Pero señala que, cu-

²⁴ OC, XII, 391-2.

²⁵ OC, XII, 399. Compárese con el famoso aserto de Husserl: «somos *nosotros* los auténticos positivistas» (en HUSSERL, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, 1913; tr. J. Gaos, FCE, México, 2.ª ed., 1962; pág. 52).

²⁶ Cfr. OC, VIII, 53; XII, 181; y VIII, 273-5. Alude Ortega a una lección titulada «Las tres grandes metáforas» dada en Buenos Aires en 1916, en la que aparecen textos muy similares a algunos de *Investigaciones psicológicas* recogidos a continuación.

²⁷ OC, XII, 377.

²⁸ OC, XII, 388.

²⁹ OC, XII, 392.

riosamente, nunca se ha utilizado la riqueza encerrada en el *cogito*. «Se ha conservado solamente la pura abstracción del pensamiento que se conoce a sí mismo, pero cuando se advierte que toda nuestra vida se conoce a sí misma, se "sabe", entonces se descubre que el dato es mucho más rico»³⁰.

Quizá, en 1915-16, Ortega pensara que la fenomenología favorecía esa dilatación, que en principio ya estaba en Descartes, del *cogito*; aunque no de un modo que le dejase totalmente satisfecho. En el *Prólogo para alemanes*, escribirá: «La fenomenología, por su propia consistencia, es incapaz de llegar a una forma o figura sistemática. Su valor inestimable está en la "fina estructura" de tejidos carnosos que puede ofrecer a la arquitectura de un sistema. Por eso, la fenomenología no fue para nosotros una filosofía: fue... una buena suerte»³¹. Y, en *La idea de principio en Leibniz*, en el contexto de la crítica al tratamiento heideggeriano del problema del Ser, justo antes de pasar a resumir en una larga nota su objeción liminar a la fenomenología, nos dice: «En 1925 yo anunciaba mi tema —algunos de mis discípulos podría recordarlo— diciendo literalmente: 1.º, hay que renovar desde sus raíces el problema tradicional del Ser; 2.º, esto hay que hacerlo con el método fenomenológico en tanto y sólo en tanto este significa un *Pensar sintético o intuitivo* y no meramente conceptual-abstracto como es el pensar lógico tradicional; 3.º, pero es preciso integrar el método fenomenológico, proporcionándole una dimensión de *pensar sistemático*, que, como es sabido, no posee; 4.º y último, para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático hay que partir de un fenómeno que sea *él por sí* sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir. De esta manera abandoné la fenomenología en el momento mismo de recibirla»³². Acaso sólo después de 1915-16, Ortega advirtiera, posiblemente gracias a las contribuciones de Hartmann y Heidegger, que la fenomenología cometía «en orden microscópico los mismos descuidos que en orden macroscópico había cometido el viejo idealismo»³³. En un texto de 1929, nuestro filósofo escribe que la fenomenología obliga «a recaer en el elemento y límite tradicional de éste (se refiere al racionalismo): en lo general o universal, en la esencia. Algo importante se ha ganado, sin embargo: por vez primera la fenomenología da un fundamento al racionalismo que hasta ella se apoyaba en pura magia»³⁴. Y, en *Unas lecciones de*

³⁰ «Conversación con Lefèvre», recogida en *Prólogo para alemanes*, col. el Arquero, Revista de Occidente, Madrid, 1974; págs. 163-170, citas de la pág. 167.

³¹ OC, VIII, 42.

³² OC, VIII, 273.

³³ OC, VIII, 47-8. Aunque Ortega dice aquí que advirtió esto en 1912.

³⁴ Réplica de Ortega a un artículo de Eugenio d'Ors sobre la filosofía fenomenológica. Un fragmento de este texto aparece encabezando la edición española de *Isa Investigaciones lógicas*, de Husserl, bajo el título: «Lo nuevo en la fenomenología».

metafísica (curso de 1932-33), se refiere a las *Investigaciones lógicas* y a *Ideas I*, como «la forma más extrema, más rigurosa de idealismo»³⁵.

2. La crítica explícita a la fenomenología

La formulación de la misma se encuentra, sobre todo, en el *Prólogo para alemanes* (1934) y en *La idea de principio en Leibniz* (1947); de forma menos ordenada, aparece también en *Sobre la razón histórica* (1940)³⁶. En nuestra exposición nos ceñiremos al texto del *Prólogo para alemanes*.

Según Ortega, el filósofo tiene que ser radical, buscar la realidad «primaria, ejemplar y últimamente firme a que poder referir y en que poder fundar todas las demás». Para lograr ésto, ha de atenerse a lo «puesto por sí», «impuesto» o «dado».

Husserl cree encontrar como tal realidad primaria la *conciencia pura*: «un yo que se da cuenta de todo lo demás». «Ese yo es, pues, puro ojo, puro e impassible espejo, contemplación y nada más. Lo contemplado no es una realidad, sino que es tan sólo espectáculo. La realidad verdadera es el contemplar mismo; por tanto, el yo que contempla sólo en cuanto contempla, el acto de contemplar como tal y el espectáculo contemplado en cuanto espectáculo. Como el rey Midas trasmutaba en oro cuanto tocaba, la *realidad absoluta* que es la "conciencia pura" *desrealiza* cuanto hay en ella y lo convierte en puro objeto, en puro aspecto. La pura conciencia, "*Bewusstsein von*", espectraliza el mundo, lo transforma en mero *sentido*. Y como el *sentido* agota toda su consistencia en ser entendido, hace consistir la realidad en *inteligibilidad pura*».

Tal realidad primaria pretendidamente *puesta por sí* o *dada*, no cumple esa pretensión. Es el resultado de «una manipulación» del filósofo que se llama «reducción fenomenológica».

El filósofo, «lo que *de verdad* encuentra es la "conciencia primaria", "irreflexa", "ingenua" (...). Para ella nada es sólo objeto, sino que todo es realidad (...), esa "conciencia primaria" no es, en rigor, conciencia».

«Para que *haya* conciencia es menester que deje yo de vivir actualmente, primariamente, lo que estaba viviendo y volviendo atrás la atención recuerde lo que inmediatamente antes me había pasado». «Esta nueva situación que consiste en encontrarme con la *cosa* "conciencia" y que es recordar o, más en general, "reflexión", no es ella conciencia, sino que es tan ingenua, primaria e irreflexa como la inicial».

³⁵ OC, XII, 106.

³⁶ En *Prólogo para alemanes* (OC, VIII, 47-54). En *Sobre la razón histórica* (OC, XII, 181 y 184-6, especialmente). En *La idea de principio en Leibniz* (OC, VIII, 273-5, nota). En esta última obra hay también una observación crítica sobre el análisis husserliano de la abstracción realizado en *Investigaciones lógicas* (cfr. OC, VIII, 164-5, nota).

«Yo no puedo *ahora* modificar aquella realidad *sida*, corregirla ni "suspenderla" (...). ¿Cómo va a poder desrealizarse *ahora* lo que ahora no es real?»

Así pues, la supuesta «conciencia refleja» es menos fundamental que la primaria por dos razones: 1.^a, Porque implica ya a ésta como su propio «objeto». 2.^a, Porque ella es también ingenua e irreflexa «conciencia primaria».

«Para que el idealismo tuviera sentido fuera preciso que un "acto de conciencia" fuese capaz de reflexión sobre sí mismo y no sólo sobre *otro* "acto de conciencia". Según Rodríguez Huéscar también es imposible que reflexione sobre *otro*, pues esto es objetivarlo (pero convertir un *acto* en *objeto* es la cuadratura del círculo)³⁷.

«Si la "conciencia" de que habla el idealismo fuese algo, sería precisamente *weltsetzend* (lo que pone mundo), encuentro inmediato con la realidad. De aquí que sea un concepto en sí mismo contradictorio, puesto que en la intención del idealismo significa conciencia, precisamente, la irrealidad del mundo que ella misma pone y encuentra.

La fenomenología, al suspender la ejecutividad de la "conciencia", su *Weltsetzung*, la realidad de su "contenido", aniquila el carácter fundamental de ella. La "conciencia" es justamente lo que no se puede suspender: es lo irrevocable. Por eso es realidad y *no* conciencia...»

La «conciencia» es una hipótesis, una construcción de nuestra divina fantasía. Lo que verdaderamente *hay* es «mi vida». «La vieja idea del ser que fue primero interpretada como sustancia y luego como actividad —fuerza y espíritu— tiene que enrarecerse, que desmaterializarse todavía más y quedar reducida a puro acontecer. El ser es algo que pasa, es un drama».

3. Ortega y las últimas obras de Husserl

Es claro que nuestro filósofo estudió las *Investigaciones lógicas*, «La filosofía como ciencia estricta»³⁸ y las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 1; pero, ¿se interesó también por las últimas obras del fundador de la fenomenología?

En dos ocasiones³⁹ el pensador madrileño recoge un texto de la *Lógica formal y trascendental* en el que Husserl dice que las ciencias europeas han perdido la fe en sí mismas, y que ésto obliga a reflexiones radicales. Sin embargo, las que el filósofo alemán hace en esta obra no le parecen a Ortega, ni mucho menos, radicales. ¿Por qué? Porque «la fenomenología tiene en común con todas las demás filosofías antece-

³⁷ RODRIGUEZ HUÉSCAR, A.: *La innovación metafísica de Ortega*, pág. 93.

³⁸ Cfr. OC, VIII, 82 nota; y OC, IX, 632.

³⁹ OC, V, 521; y OC, XII, 285.

dentes el carácter de "filosofía ingenua o injustificada", es decir, «que se deja fuera de su cuerpo doctrinal los motivos que llevan a ella»⁴⁰. Según nuestro pensador, «el hombre hace filosofía en virtud de ciertas necesidades o conveniencias preteoréticas o ateoréticas, es decir, vitales. Estas no son vagas, sino precisas y *condicionan muy determinada-mente el ejercicio intelectual*, la llamada "razón"»⁴¹. Para Ortega, las reflexiones de Husserl ni son radicales ni podrían serlo. «Es ya tarde. El orbe de absoluta realidad, que es para Husserl lo que llama "vivencias puras", no tiene nada que ver —pese a su sabroso nombre— con la vida: es, en rigor, lo contrario de lo que llamo "razón vital"»⁴². Más abajo, leemos: «Husserl intenta, sobre todo en el libro mencionado, llegar por medio de la fenomenología a las raíces ("reflexiones radicales") del conocimiento. Como no puede menos, anticipa que esas raíces no son cognoscitivas, sino preteoréticas, digamos vagamente, "vitales". Pero como todo esto lo encuentra haciendo fenomenología y ésta no se ha fundamentado y justificado a sí misma, toda la consideración flota en el vacío»⁴³.

En la nota en que termina el «Anejo» a *Apuntes sobre el pensamiento*, el filósofo español se refiere a *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, y comenta que, aunque esta obra se base en conversaciones con Husserl y se hayan aprovechado para su elaboración ideas de sus manuscritos, no ha sido redactada por él, sino por E. Fink, «cuyo estilo —verbal y temático— es patente en todo el texto. No sólo es ese estilo distinto formalmente del de Husserl, sino que en él la fenomenología salta a lo que nunca pudo salir de ella. Para mí ha sido sumamente satisfactorio este brinco de la doctrina fenomenológica, porque consiste nada menos que en recurrir a la... "razón histórica"»⁴⁴.

En el capítulo sexto de *El hombre y la gente*, cita Ortega las *Meditaciones cartesianas*. «Husserl —dice— fue el primero en precisar el problema radical y no meramente psicológico que yo titulo: "La aparición del Otro". El desarrollo del problema por Husserl es, a mi juicio, mucho menos afortunado que su planteamiento, a pesar de que en ese desarrollo abundan admirables hallazgos». Un poco después, escribe: «No me interesa para la exposición de mi doctrina esa crítica a fondo de la de Husserl por la sencilla razón de que sus principios fundamentales le obligan a explicar por que medios se produce la aparición del otro, al paso que partiendo nosotros de la vida como realidad radical, no necesitamos explicar los mecanismos en virtud de los cuales el Otro

⁴⁰ OC, V, 540.

⁴¹ OC, V, 544-5.

⁴² OC, V, 545.

⁴³ OC, V, 546.

⁴⁴ OC, V, 547.

Hombre nos aparece, sino sólo cómo aparece, hacer constar que *está ahí* y cómo está ahí. Sólo un punto de esa teoría —y es el inicial de ella— me es forzoso repudiar porque, acaso en toda la obra de Husserl, exacta, cuidadosa —“yo voy despacio, paso a paso”, me decía—, escrupulosa como no existe otra en toda la historia de la filosofía, a no ser, en estilo distinto, la de Dilthey, en toda su obra, digo, no encuentro error tan grave precisamente por el descuido que revela»⁴⁵. A continuación, hace una concisa exposición de la doctrina de Husserl y señala que: «El error garrafal consiste en suponer que la diferencia entre mi cuerpo y el Otro es sólo una diferencia de perspectiva, la diferencia entre lo visto aquí y lo visto *desde aquí* —*hinc*— allí —*illic*—»⁴⁶.

Por último, en una nota de *La idea de principio en Leibniz*, y a propósito de la *aísthesis* aristotélica, cita Ortega *Experiencia y juicio*, y comenta que en esta obra muestra Husserl «cómo casi todo lo que el juicio expreso va a enunciar, haciéndolo explícito, está ya en forma muda y contracta en la percepción. Sin darse cuenta de ello, Husserl no hace más que desarrollar plenamente, con la minucia y rigor que son sus virtudes, lo que Aristóteles piensa en abreviatura, hasta el punto de que el título de su libro, *Experiencia y juicio*, podría traducirse al aristotelismo diciendo *Sensación y logos*»⁴⁷.

4. Valoración recíproca

Como ya hemos tenido ocasión de ver, aunque las tesis filosóficas de Ortega sean críticas respecto de la fenomenología de Husserl, no faltan en la obra del filósofo madrileño referencias laudatorias al gran pensador alemán. «Husserl se resolvió heroicamente a dotar al idealismo de lo que le faltaba: rigor y pulcritud. Sometió en grande estilo a una revisión el Libro Mayor de la contabilidad idealista y le impuso una técnica de exactitud. La fecundidad de esta faena ha resultado inmensa»⁴⁸. «Husserl, que apenas habla del pensar sintético, es quien más ha esclarecido su índole»⁴⁹. En 1921 Ortega le considera «el más grande filósofo actual», y en 1944 sigue pensando que Husserl es «el filósofo que sin comparación posible con nadie, ha ejercido mayor influencia en las investigaciones filosóficas de todo el mundo durante lo que va de siglo»⁵⁰. En fin, en alguna ocasión habla del filósofo alemán como su «maestro»⁵¹.

⁴⁵ OC, VII, 161-2.

⁴⁶ OC, VII, 163.

⁴⁷ OC, VIII, 158, nota.

⁴⁸ OC, VIII, 47.

⁴⁹ OC, IX, 351, nota.

⁵⁰ OC, VI, 295; y OC, XII, 285.

⁵¹ OC, XII, 179.

Considera a la fenomenología de Husserl como «la gigantesca innovación entre ese tiempo (el del positivismo) y el nuestro»⁵². Y piensa que, «el problema actual de la filosofía es aprovechar el rigor y precisiones que el método fenomenológico nos ha procurado para arribar a una nueva idea integral del mundo»⁵³.

Ortega y Husserl se conocieron personalmente bastante tarde⁵⁴. Husserl, en una carta a R. Ingarden, se refiere a este encuentro. Recogemos a continuación este interesante texto:

«In der letzten Woche hatten wir einen sehr interessanten phil. Besuch: *Ortega y Gasset*, der uns eine grosse Überraschung brachte: Er ist ganz tief eingearbeitet in meine Schriften. Es gab mit u. Fink täglich grosse u. ernste Gespräche, seine Fragen in die schwierigsten Tiefen dringend. Er ist wirklich nicht nur als Publizist Erzieher des neuen Spanien, sonder als Professor Leiter einer phän (omenologischen) Schule. Jetzt wird von ihm eine Übersetzung der *Meditationen* erfolgen u. dann der übrigen Werke (die *Log (ischen) Untersuchungen*) sind dort in der sp (anischen) Ausgabe in aller Händen). Übrigens ein wundervoller Mensch»⁵⁵

5. Consideraciones finales

Queremos terminar haciendo unas breves sugerencias para posibles estudios sobre la relación entre las filosofías de Husserl y de Ortega.

1.^a) En esta nota nos hemos ocupado de los textos en que Ortega se refiere explícitamente a la fenomenología de Husserl. Sería interesante estudiar la influencia, velada y mucho más difícil de precisar, de la fenomenología en el estilo de pensar orteguiano. Morón Arroyo ha escrito al respecto: «Nuestro pensador trajo al mundo una afinidad natural para el método fenomenológico. Con este ideal compaginan de maravilla su inclinación y capacidad plástica, documentada en su vocación de espectador y en la fortaleza de rasgos que presentan sus descripciones. La descripción del conocimiento a base de la descrip-

⁵² OC, IV, 509.

⁵³ «Conversación con F. Lefèvre», en *Prólogo para alemanes*, edición citada, pág. 180.

⁵⁴ OC, VIII, 273-5, nota.

⁵⁵ «En la última semana hemos tenido una visita filosófica muy interesante: *Ortega y Gasset*, que nos ha producido una gran sorpresa. Está muy profundamente familiarizado con mis escritos. Ha tenido cada día conmigo y con Fink largas y serias conversaciones, penetrando sus cuestiones hasta en las más difíciles profundidades. Es realmente, no sólo, como publicista, el pedagogo de la nueva España, sino también, como profesor, guía de una escuela fenomenológica. Va a hacer ahora una traducción de las *Meditaciones* y, luego, de las demás obras (las *Investigaciones lógicas*, en la edición española, están allí en las manos de todos). Y, además, un hombre maravilloso.»

(HUSSERL, E.: *Briefe an Roman Ingarden*, Den Haag, 1968; LXXIII —26-XI-1934—).

ción del bosque en *Meditaciones del Quijote* es un ejemplo del procedimiento "mostrativo" en que se va conduciendo al lector a la esencia sencillamente indicando cómo debe mirar. El mismo método se aplica a los cursos *¿Qué es filosofía?* y *Unas lecciones de metafísica*. Este procedimiento como de parábola evangélica de la cual se extrae una teoría, se aplica en *La deshumanización del arte*, con el título "Unas gotas de fenomenología"⁵⁶. Silver ha hablado de Ortega como «fenomenólogo mundano».

Con todo, es manifiesta la diferencia entre la cercanía del discurso orteguiano y el especializado lenguaje técnico-filosófico de las obras de Husserl.

2.^a) Otro punto que nos parece relevante es el que se refiere al papel fundamental que en ambas filosofías desempeña el problema del tiempo.

En las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, que Landgrebe considera el paso previo y conducente a la «reducción»⁵⁷, Husserl sostiene que el tiempo se configura en el flujo originario de la conciencia. La efectuación de la intencionalidad, en el fondo, es la autocreación de la conciencia en cuanto conciencia fluyente, esto es, que transcurre. Ello no significa creación dentro de un marco temporal ya dado, sino creación de la posibilidad del transcurrir en general. Para concebir la conciencia como constituyéndose a sí misma es precisa la desconexión de posiciones que trascienden la corriente de la conciencia. La conciencia no es ente, sino subjetividad absoluta, cuyos aumentos no tienen «ningún nombre» (cfr. el importante párrafo 36), pues todo nombre es designación de un ente ya constituido.

Para Ortega, el tiempo es la estructura de la vida, y viceversa. La vida misma es tiempo. Tiempo lleno, concreto, cualificado, dramático. Tiempo *histórico*.

No creemos, sin embargo, que se puedan considerar los estudios que hace Husserl del *Lebenswelt* como una ruptura con su anterior trayectoria, y como una sustitución por un planteamiento semejante al orteguiano. En *La crisis de las ciencias*, el filósofo alemán reflexiona sobre la relación entre el mundo pre-científico de la vida y el mundo interpretado por la ciencia, señala que el horizonte del mundo de la vida es la historia universal, pero que, las condiciones de posibilidad del mundo histórico son las condiciones de la autoconstitución temporal de la subjetividad trascendental⁵⁸. Y, en el párrafo 11 de *Experiencia y juicio*, Husserl dice que no sólo hay que retroceder del mundo pre-

⁵⁶ MORÓN ARROYO, C.: *El sistema de Ortega y Gasset*, pág. 208.

⁵⁷ Cfr. LANDGREBE, L.: *Der Weg der Phänomenologie*, 1963; trad. M. A. Presas, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968; pág. 40.

⁵⁸ Cfr. LANDGREBE, L.: *Phänomenologie und Geschichte*, 1968; trad. M. A. Presas, Monte Avila editores, CA, 1975; cap. VII, págs. 169-192.

dado con sedimentaciones de sentido (ciencia) al *Lebenswelt*, sino, también, de éste hacia las operaciones subjetivas en que se origina ese mundo.

3.^a) Apunta al estudio de la última raíz ética de estas dos filosofías.

Partamos precisamente del blanco de la crítica orteguiana a Husserl: el problema de la «reducción».

Como nos dice Merleau-Ponty, «no cabe duda de que no existe ningún problema en el cual Husserl haya invertido más tiempo para comprenderse a sí mismo; ningún problema, asimismo, sobre el que haya vuelto más a menudo»⁵⁹. Así, por ejemplo, vuelve sobre él en la compleja segunda parte de las lecciones sobre *Filosofía primera*. Allí señala Husserl que la resolución de adoptar la actitud fenomenológica se basa en un acto de libertad. Pero, ¿qué lo motiva? «El motivo está claro: yo me perco y me abismo en el hecho de que todo saber y mentar referente al mundo proviene de mi propia experiencia»⁶⁰. Landgrebe considera que con esto no se alude meramente a la argumentación gnoseológica del «principio de conciencia», sino a la intelección de que todo tiene su vigencia para mí en virtud de mi «posición» y que debo responder de mi mundo, es decir, a la conciencia de mí mismo en cuanto libre, y esto, y nada más que ésto, es el «yo trascendental». Ahora bien, ¿no está supuesta ya la conciencia de ser libre para la posibilidad de decidirse por la reducción? Por otra parte, la subjetividad absoluta, en su autotemporalización, ¿existe para sí misma de modo que, por reflexión, pueda convertirse en objeto de una presentificación representativa? Scheler destacó ya el hecho de que la esencia de los actos «sólo puede vivenciarse en su ejecución». El yo es siempre más de lo que él sabe de sí en la reflexión.

Pero Husserl, piensa Landgrebe, se mantuvo embozadamente adherido al concepto de sustancia de la metafísica moderna, a pesar de su crítica a Descartes. De ahí que su concepto de subjetividad absoluta oscile entre el de un yo libre y, en su ser-anticipativamente, abierto a una experiencia y una responsabilidad absolutas, y el concepto idealista de un ser absoluto que se cerciora de ese ser en la contemplación desinteresada de sí mismo⁶¹.

⁵⁹ MERLEAU-PONTY, M.: *Phénoménologie de la perception*, 1945; tr. J. Cabanes, Península, Barcelona, 1975; pág. 11.

Para advertir la importancia que Husserl otorga a la «reducción», véase, por ejemplo, el «epílogo» de *Ideas I* (ed. esp. pág. 375), y *Formale und transzendentale Logik*, 1929; trad. L. Villoro, UNAM, México, 1962; pr. 102, págs. 278-9. Husserl ha llegado a escribir que la reducción está llamada a provocar «una transformación personal que podría compararse en primer lugar con una conversación religiosa; pero que implica además la más importante transformación existencial que le está dada como tarea a la humanidad» (*Husserliana*, VI, 140).

⁶⁰ Texto recogido por LANDGREBE, *El camino de la fenomenología*, pág. 304.

⁶¹ Cfr. *Op. cit.*, cap. VIII, punto 5.

Según Ortega, la vida es transparente a sí misma. El *logos* manifiestativo *interpreta* la realidad vista, «dice» cómo la veo. La esencia de la interpretación consiste en manifestar un «*ser*»-como (mejor un «*vivir*» como). Pero, entonces, ¿cuál es la realidad «después de interpretaciones» que la verdad «descubre»? No es una *idea*, porque toda idea es ya *de* o *sobre* la realidad, y no la realidad *misma* ideada. No es una *creencia*; lo que la realidad *nos es* en la creencia es precisamente lo que más nos la oculta. «La realidad auténtica y primaria no tiene por sí figura (...), es un enigma propuesto a nuestro existir. Encontrarse viviendo es encontrarse sumergido en lo enigmático. A este primario y preintelectual enigma reacciona el hombre haciendo funcionar el aparato intelectual, que es, sobre todo, imaginación»⁶². El enigma, *la realidad problemática es el problema de la vida*. La realidad misma no sólo es interpretada sino también interpretadora. Su problematismo está en la necesidad de interpretarse. La verdad es una función suya inexorable. El sentido último de la verdad en Ortega es ético: «La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo»⁶³.

Francisco Javier OLMO GARCÍA

⁶² OC, V, 400.

⁶³ Cfr. RODRIGUEZ HUÉSCAR, A.: *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Revista de Occidente, Madrid, 1966; págs. 237-253.