

Tesis Doctoral



**YO, PERSONA, VOCACIÓN Y FONDO INSOBORNABLE
EN LA ÉTICA DE ORTEGA.**

Trascendencia y fidelidad en la realidad personal

**Laura Carchidi
Doctora en Letras Modernas**

Director: Javier San Martín Sala

**Programa de Doctorado
DIMENSIONES DE LA RACIONALIDAD
Departamento: Filosofía y Filosofía Moral y Política
Facultad de Filosofía**

2015

Agradecimientos

Al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED,
particularmente a la persona del Profesor Javier San Martín
y a todos los que han tenido confianza en mí en este camino.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	9
CAPITULO I	
PARA UNA TEORÍA DE LA PERSONA EN ORTEGA	13
1. Una mirada sobre el presente y lo que salvó Ortega y Gasset de una ética y de una antropología fenomenológica.	13
2. El conocimiento personal y los fundamentos de la psicología	22
3. El principio de trascendencia y el principio de fidelidad aplicados a la realidad personal	28
4. Conocimiento personal y conocimiento de sí mismos.....	32
5. La estratificación de la vida afectiva.....	36
6. Ética y persona, sentimiento y razón en el pensamiento de Ortega	38
CAPÍTULO II	
LA ESTRUCTURA DEL YO EN LA EXPERIENCIA DEL CONOCIMIENTO....	46
1. El yo no es una cosa.	46
2. Yo ejecutivo/yo virtual, es decir, la consistencia del yo.....	67
3. Yo y sujeto: subjetividad como don	81
4. Subjetividad y la novela del <i>Quijote</i> como crítica del subjetivismo de la modernidad.....	110
5. El estatuto ontológico de los objetos estéticos: el yo como posibilidad en Hartmann y Ortega	121
CAPÍTULO III	
LA ESTÉTICA Y LA TEORÍA DE LA PERSONA ORTEGUIANA	129
1. Una clave ética de comprensión.....	129
2. La cuestión de la <i>Befindlichkeit</i> en Heidegger, Edith Stein y Ortega.	151
3. El encuentro con el otro, masculino, femenino.....	165
4. Voluntad y fondo insobornable	173

IV CAPÍTULO

ORTEGA Y SCHELER: YO-PERSONA. ÉTICA DE LOS SENTIMIENTOS, FONDO INSOBORNABLE 183

1. Persona-mundo/ Yo-circunstancia..... 183
2. Sentimiento y simpatía en Ortega, Scheler y Pfänder..... 190
3. Vocación y fondo insobornable 207
4. Yo como futurización 210

CAPÍTULO V

DEL YO AL HOMBRE 217

1. La teoría del yo en *¿Qué es filosofía?* y en *¿Qué es conocimiento?* 217
2. El hombre de *El hombre y la gente*: el oído interior y la atención..... 224
3. El hombre de *La idea de principio en Leibniz* 233
4. El hombre, Naturaleza e Historia 243

CAPITULO VI

CUANDO EL YO SE HACE PERSONA 253

1. Ortega ante Goethe..... 253
2. La realidad personal y el problema de la libertad en Ortega y Gasset..... 272
3. De la vocación de la filosofía, es decir, cuando la filosofía es ética..... 285

CONCLUSIONES 295

BIBLIOGRAFÍA..... 305

- Fuentes 305
- Otras ediciones de las obras de Ortega consultadas:..... 305
- Índices y boletines consultados..... 306
- Revistas consultadas..... 306
- Actas de congresos y números homenaje a Ortega..... 306
- Bibliografía orteguiana consultada 307
- Textos fenomenológicos consultados..... 318
- Bibliografía fenomenológica consultada..... 321

EXERGUM

Ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρὴ, ὁ δὲ καιρὸς ὀξύς, ἡ δὲ πείρα σφαλερή, ἡ δὲ κρίσις χαλεπή

Hipócrates de Cos, *Aforismos* 1, 1

*Ach Gott! Die Kunst ist lang,
und kurz ist unser Leben*

J. W. Goethe, *Faust, Erster Teil*, v. 558-559

De verdad este trabajo, como muchas cosas en la vida, nace de un *encuentro* entre una estudiante italiana de estética de la escuela fenomenológica de Milán, heredera de la tradición fenomenológica de Antonio Banfi, Enzo Paci, Dino Formaggio, Giovanni Piana, Stefano Zecchi y Gabriele Scaramuzza¹, Profesor de Estética, investigador muy atento de la escuela fenomenológica de Múnich, con la cual se licenció con una tesis titulada *L'essenza del cristallo. Ortega e l'estetica fenomenologica*², y el Profesor Javier San Martín, guía de la escuela fenomenológica española, que la introdujo, en el Departamento de Filosofía Moral y Política de la UNED de Madrid.

Parecía que lo que, poco a poco, estaba estudiando y profundizando sobre la estética, la ética, la noción de valor de Ortega, tenía siempre como un “marco” ausente y que sólo este encuentro con el Profesor Javier San Martín habría podido permitirle fundar, en un horizonte temático cierto y sistemático, lo que estaba haciendo, es decir, orteguianamente, su *tarea*.

Pero, esta historia pertenece a la importancia de la *interculturalidad*.

¹ Sobre el “nuevo Husserl”, perfectamente conocido en Italia por influencia de Banfi y Paci, véase Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, p. 11, n. 9 y del mismo autor, “La «nuova» visione della fenomenologia”, en *Logos. Rivista annuale del Dipartimento di Filosofia “A. Aliotta” Università degli Studi di Napoli Federico II*, 6, 2011, pp. 3-31; y más recientemente, en *La nueva imagen de Husserl, lecciones de Guanajuato*, Ed. Trotta, Madrid, 2015.

² Véase, Laura Carchidi, *L'essenza del cristallo. Ortega e l'estetica fenomenologica*, (300 pp.), en Archivo de la “Fundación Ortega y Gasset” de Madrid, entre las tesis doctorales, (98-219), en *Boletín Ortegaiano*, VI, 1995-1997, p. 41.

INTRODUCCIÓN

Los objetivos generales de esta tesis doctoral son, por un lado, dibujar una fenomenología de la vida psíquica del hombre orteguiano en toda su amplitud y complejidad que desconstruya las categorías clásicas de sujeto/objeto y ser/apariencia/realidad; por otro, señalar las consonancias con la tradición fenomenológica europea; luego, destacar la cifra ética de los conceptos analizados y, finalmente, asumir la importancia que tiene la relación de Ortega con la fenomenología para la bibliografía italiana¹.

El primer capítulo no es sólo técnico, sino metodológico y general sobre lo que Ortega y los fenomenólogos analizados durante el trabajo entienden con los términos *yo, persona, vocación, fondo insobornable*, es decir, los fundamentos de la psicología, el conocimiento de sí mismos, la estratificación de la vida afectiva y de la relación en Ortega entre ética, persona, sentimiento y razón. Después, se expone en el segundo capítulo la estructura del yo orteguiano en la experiencia del conocimiento, el yo como individualidad esencial, la polarización entre yo ejecutivo/yo virtual en la cual el yo consiste, el concepto del yo en *Meditaciones del Quijote* como subjetividad que se hace don, la cuestión de la crítica del subjetivismo de la modernidad y la afirmación del yo como posibilidad. El tercer capítulo trata de la relación entre estética y teoría de la persona en Ortega, a través de una clave ética de comprensión. En este capítulo ha sido fundamental la tematización de la cuestión de la *Befindlichkeit*, de la categoría de la *finitudo*, en Ortega, Edith Stein y Martin Heidegger para la determinación de la

¹ Cfr: Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, ob. cit. p. 9 y s. sobre el hecho de que en Italia no se hubiera asumido aún la importancia que tiene la relación de Ortega con la fenomenología. Efectivamente, entre la bibliografía orteguiana de procedencia fenomenológica, se encuentran muy pocas investigaciones. Podemos señalar, por ejemplo, Alessandro Montevicchi, “La formazione di Antonio Banfi e di José Ortega y Gasset”, en AA.VV, *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo, Atti del Convegno di Studi Banfiani*, Reggio Emilia, 13-14 mayo 1967, Firenze La Nuova Italia, 1969; Daniela Pucci, “Ortega y Gasset e la dialettica della ragione vivente tra neokantismo e fenomenologia”, in *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche* (Napoli), n. 102, 1991, p. 33-56, ID., “Ortega’s approach to Husserlian Phenomenology”, en *Analecta Husserliana*, Dordrecht, vol. 36, 1991, p. 387-394.

estructura de la vida psíquica del hombre y de la relación entre lo que Ortega define vitalidad, alma y espíritu. A partir de esta fenomenología de la vida psíquica, por un lado, se ha analizado cómo se presenta el encuentro con el prójimo, la cuestión de la alteridad y de la singularización femenino/masculino; por otro lado, se ha analizado la relación entre voluntad y fondo insobornable. Se tematiza así el concepto de hombre a través de la estructura psicofísica del hombre (vitalidad, alma, espíritu) y del sentido del cuerpo humano (Cuerpo humano y cuerpo no-humano; cuerpo humano como expresividad y manifestación de intimidad y el carácter sexuado del cuerpo humano).

También se ha analizado el papel de la voluntad en el hombre orteguiano con su relación al tema del instinto por un lado y del espíritu y de la razón por otro.

El cuarto capítulo está dedicado a la relación entre Ortega, Scheler, Pfänder, Husserl, a la posibilidad de una ética de los sentimientos, al problema de la vocación y del fondo insobornable en Husserl y al yo como futurización. En el quinto capítulo, titulado “Del yo al hombre”, se analiza cómo en el pensamiento de Ortega se desarrolla el tema del yo y cómo este confluye en el tema del hombre. Por eso resulta fundamental el concepto de socialidad (la apertura al otro; la polarización entre la vida personal y la vida social; lo interindividual y lo social). Se busca una sistematización de la filosofía antropológica de Ortega no impuesta desde fuera, sino siguiendo la dinámica del sistema orteguiano, desde dentro. La pregunta sobre el hombre y su definición pasa a través de la tematización del hombre como vida y la vida no como biología, sino como biografía y esto nos ha empujado a explicar la relación entre fenomenología, historia, sociedad.

El último capítulo titulado “Cuando el yo se hace persona” tiene el objetivo de analizar la categoría de la motivación que hace del yo una persona y las características del acto voluntario. Aparecerán las características esenciales del hombre: el ensimismamiento como atributo esencial del hombre y de su mundo interior, y la alteración, es decir, la vuelta al mundo exterior, a la libertad y a la dialéctica entre libertad y circunstancia, libertad y vocación, o sea, el concepto de libertad como *quehacer dramático* y, por eso, al mismo tiempo, libertad responsable.

Aflora la reflexión orteguiana sobre la vocación del hombre y del destino de una filosofía para el porvenir, una filosofía que vuelve a su origen y se hace ética.

Como se puede intuir, se trata de valorar críticamente la antropología filosófica de Ortega y Gasset analizando los problemas de fondo: las dimensiones ontológico-psicológicas y ontológico-metafísicas, así como su dimensión ética y política. En este trabajo la dimensión ontológico-psicológica del hombre orteguiano (el descubrimiento del yo, la interioridad, en línea con la tradición filosófica, el yo en busca de un sujeto, y las características del yo ontológico-psicológico) no está separada del análisis de la dimensión ontológico-metafísica del hombre (de los conceptos de ser, substancia y naturaleza, la onto-determinación, el dinamismo del ser, el hombre como animal racional, el hombre como naturaleza racional, transcendencia hacia las otras personas, transcendencia hacia el Absoluto), así como no está separada de la dimensión ética del hombre (y de las características de esta como continuo hacerse, como quehacer dramático y libre, personal e intransferible). El trasfondo de este trabajo está constituido por una reflexión sobre las modalidades en las cuales el yo se hace persona, asume una identidad cultural, es decir, de la forma en que el yo interpreta y valora el mundo. El tema del yo en Ortega así ha sido analizado como tema de su filosofía de la cultura², es decir, a partir de la manera en la cual Ortega sitúa la fenomenología de la cultura en la entraña de la fenomenología de la percepción³.

El enlace entre el yo y una filosofía de la cultura es fundamental en este trabajo desde un punto de vista metodológico:

La cultura no sólo regula nuestro comportamiento y nuestro conocimiento, y en consecuencia nuestra manipulación de mundo, sino que *nos regula a nosotros mismos* [...] Podríamos decir que, al regular el mundo y nuestro manejo de mundo, somos unos sujetos que utilizan la cultura como su instrumento; la cultura son instrucciones de manejo del mundo que yo aprendo en mi vida y que diferencio claramente de mi propia vida. Ahora bien, cuando digo que la cultura me regula a mí mismo, ya no soy sólo sujeto de la cultura. Sino también objeto de la misma, ya no es el mundo el cultivado, sino yo, y por tanto soy entonces resultado de la cultura; la cultura me hace; lo que soy yo, soy resultado de mi cultura. Y en la medida en que soy un ser que se preocupa de su ser, estoy diciendo que me preocupo de la cultura, no tanto de la cultura sobre el mundo, sino de la

² Javier San Martín, *Teoría de la cultura*, Editorial Síntesis, Madrid, 1999, p. 38: “El desarrollo del concepto de cultura introduce en el primer orden de oposiciones –la oposición entre naturaleza y cultura pensada en el mito–, el vector axiológico, valorativo, de acuerdo con el peculiar modo de ser del ser humano, que [...] lleva en su vida una diferencia entre lo que es y lo que quiere ser”.

³ *Cfr. Ib.*, p. 138-139 donde se lee “El mérito de Ortega en *Meditaciones* es precisamente ése: aplicar directamente la fenomenología de la percepción de Schapp a la filosofía de la cultura. En efecto, cultura – y no Kultura– es el acto específicamente creador, es decir, ante todo y, en primer término, el acto que extrae el logos, la idea, el sentido de la percepción inmediata” y p. 175 -181.

cultura que me hace [...] Entonces, preocuparme por mi ser lleva automáticamente a preocuparme por la cultura en que vivo⁴.

Este enlace profundo nos ha permitido el pasaje de la categoría del yo como causalidad a la categoría del yo como motivación y nos define la tematización posible del tema del yo sujeto de libertad.

⁴ *Ib.*, p. 247.

CAPITULO I

PARA UNA TEORÍA DE LA PERSONA EN ORTEGA

1. Una mirada sobre el presente y lo que salvó Ortega y Gasset de una ética y de una antropología fenomenológica.

¿Qué tipo de persona somos nosotros en cuanto personas? ¿Existimos o no? ¿Estamos, de verdad, nosotros y nuestras obras, según el modo en el cual nos aparece nuestra existencia, o esta apariencia tiene que ser reconducida a otra realidad? Dos respuestas son las más frecuentes: o bien somos entidades invisibles misteriosamente incorporadas en nuestros organismos, o bien somos sistemas físicos complejos, soportes de funciones cognitivas y operativas muy similares a programas informáticos¹. Pero ¿cómo aparece nuestra existencia? Generalmente compartimos la opinión según la cual somos sujetos de experiencia y conocimientos, de emociones y pasiones, de elecciones, decisiones y acciones. Muchas veces miramos con sorpresa cuánta parte de la persona

¹ Parece así, por ejemplo, a Jesús Mosterín que pasa a centrar la cultura en las informaciones necesarias para el manejo y comprensión de los “productos humanos”, así como, en general, en las informaciones necesarias para los comportamientos pautados y que se transmiten socialmente. Ahí se lleva el paralelismo con la biología hasta decir que, así como un *gen* es un paquete de información que se transmite genéticamente y que en confrontación con el medio produce un fenotipo, igualmente la cultura sería fundamentalmente el conjunto de los *memes*, o paquetes de información que confrontados con el ambiente producen los comportamientos fenoménicos, por lo general, parecidos entre sí pero no idénticos. San Martín ha evidenciado los límites de este paradigma: “Lo que caracteriza a ese paradigma es el tomar o mirar el ser humano *desde fuera*, adoptando frente al ser humano la misma actitud que tiene un naturalista cuando actúa científicamente; [...] Ahora bien, los etólogos y quienes operan con su modelo, al situarse en la *actitud naturalista*, que toma la cultura claramente desde fuera, no tienen capacidad de respuesta al menos para dos preguntas importantes. La primera pregunta se refiere a cómo surge una solución cultural, diríamos un *meme*, es decir, cómo aparecen esas rutinas, esos comportamientos para resolver los problemas que la vida presenta. La segunda pregunta es cómo se transmite o impone un comportamiento de esos frente a otros posibles, es decir, cómo o por qué se impone una solución, cómo vence. [...] Pues bien, desde una perspectiva externa es imposible analizar la invención, ya que, vista desde fuera, desde la actitud naturalista, queda reducida a una aparición, azarosa o sin sentido de un nuevo comportamiento [...] El aprendizaje implica la mayor parte de las veces una *evaluación y comprensión* de la adecuación que la solución inventada muestra en relación al problema planteado. Pues, bien, estas categorías no son posibles en una perspectiva externa; tanto la una como la otra exigen ponerse en el lugar del otro en cuanto persona, del mismo modo como actuaría yo mismo” Javier San Martín, *Teoría de la cultura*, ob. cit., p. 57; 60; 61.

es desconocida, no solo a los íntimos, sino a la persona misma. La meditación orteguiana sobre la relación entre yo, persona, vocación y fondo insobornable nace de una evidencia fundamental: cada uno de nosotros es, como individuo, absolutamente único e insustituible.

Ortega reconoce a nuestra individualidad el estatuto de individuos capaces de satisfacer la ley de Leibniz: que no pueden existir dos diferentes sólo de número, o sólo para ser dos, y en cuanto al resto absolutamente idénticos. Se trata de un postulado con cierta fuerza, metafísicamente, se entiende. Pero, para nosotros, en la vida de cada día, es un postulado que es una *evidencia*, un fundamento de toda nuestra actitud afectiva y de nuestras normas morales. Por tanto, en todos estos sentidos, en él de la realidad aparente y consciente de cada uno de nosotros, como en el sentido de aquella secreta y profunda pregunta: ¿en todos estos sentidos, existimos o no? Esta pregunta que parece poco matizada, demasiado sencilla, es la pregunta clave para entender la fenomenología de la vida psíquica según Ortega. Es necesario reconocer al filósofo madrileño Ortega este mérito: el de haber desencadenado una polémica, larga de casi un siglo, que opone ciencia y cultura, estudio del aspecto impersonal del mundo y estudio del su aspecto personal, a descender al terreno ontológico. En torno a los años setenta del siglo XX, el debate estaba estérilmente confinado al problema de los “métodos” (de las ciencias de la “naturaleza” o de la “cultura”). Pero no son los objetos los que tienen que adecuarse a los métodos, son los métodos los que quedan estériles cuando se les escapa a estos algo esencial de la realidad de su objeto. Y ¿cómo se puede decidir si los métodos de las ciencias naturales son o no adecuados, antes de haber comprendido si un aspecto fundamental y personal de la realidad existe de verdad?

Hoy, si miramos los modos de pensar que se imponen, encontramos la alternativa entre un dualismo neo-cartesiano, con sus espectrales cosas pensantes en las máquinas de los cuerpos y una cierta versión de la naturalización de la mente, que cree que nosotros, como nos sentimos y creemos ser, no existimos si no como acto de habla. Cada uno de nosotros, cuando dice “yo”, aludiría al personaje, a los protagonistas de las historias que nuestro lenguaje permite. La filosofía de Ortega oscila problemáticamente hacia esta segunda alternativa, pero con una corrección de procedencia fenomenológica. Se trata de un correctivo importantísimo porque, a diferencia de una cultura de la sospecha, la fenomenología practica una cultura del respeto y de la humildad.

¿Qué es el respecto? Es una sensibilidad hacia la profundidad secreta de cada cosa real y al valor de su existencia. Y ¿la humildad? Es la capacidad de dejar hablar las cosas mismas, de acogerlas en el modo en el cual se hacen conocer y es la capacidad de reconocer la parte de ignorancia y de fracaso que nos oprime donde se ponga en cuestión algo real y, por eso, que está secreto. Estas definiciones son un mérito de Max Scheler que amó y reconoció en Husserl un maestro de estilo de pensamiento fundado sobre el respecto y la humildad que es la fenomenología. Ortega parece seguir el camino de Husserl y Scheler y, por eso, destacó en el pensamiento moderno de tradición racionalista y empirista a partir de Descartes una sorprendente falta de respecto y humildad hacia lo que nosotros somos, hacia nuestra realidad de personas. Ortega comprendió siempre que la fenomenología se situaba de entrada en la totalidad del fenómeno, en todas sus vertientes y procuraba una descripción completa del fenómeno y únicamente a partir de esa descripción se podía descender a estratos más profundos, donde podía encontrar las condiciones de posibilidad o los supuestos estructurales del fenómeno. Este es el ámbito de investigación que hemos elegido: la realidad y la manifestación de nuestra persona según la lectura fenomenológica de Ortega.

Para el fenomenólogo Ortega nada aparece inútilmente: cada apariencia manifiesta algo esencial a la realidad de la cosa que aparece, aunque no vale la frase recíproca: es decir, no todo lo que es real se hace aparente. Así que hay mucha apariencia de verdad en lo que a nosotros parece ser y esta “apariencia” tiene que ser examinada cuidadosamente. Por ejemplo, parece que decidimos, que elegimos, que ejercemos nuestra voluntad. Pero ¿qué es una decisión?, ¿qué es una elección, un querer? ¿En qué sentido es posible decir que nuestra voluntad es constitutivamente libre y en qué sentido no es libre? Estas son las principales cuestiones de la fenomenología de la voluntad. Pero el ejercicio de nuestra voluntad parece esencialmente fundado, según Ortega, sobre las experiencias de nuestro sentir: ¿cómo puedo decidirme a los estudios filosóficos o a otros estudios más remunerativos, si nunca he probado la alegría de entender una verdad bien fundada, o la angustiada irritación de un razonamiento erróneo o de un pensamiento confuso? Parece que las cualidades de valor o de desvalor de las cosas –la belleza de una cara, la claridad de los razonamientos, la nobleza o bajeza de los gestos humanos– pueden ser accesibles a nuestro sentimiento.

¿Y cómo puede ocurrir esto? Y ¿cuáles son sus consecuencias éticas? ¿Cuál es la relación entre conocimiento moral y virtud, si el conocimiento moral se funda sobre el sentir? Pero hay mucha apariencia de verdad también en el hecho más evidente para el sentido y la percepción común: es decir, que, de una persona, de su individual realidad, se comprende bien poco en una primera mirada. De cada persona delante de mí, expuesta a mi mirada, en plena luz, se ve bien que no está “toda allí” delante. No es suficiente una vida para conocer una persona, y lo mismo ocurre por lo que se refiere a mí persona y a mi profundidad. Las actitudes afectivas y las virtuales de una persona, sus tendencias, el conjunto de sus preferencias y sus pasiones no necesitan ser vividas, conocidas, ser conscientes, para que una persona se pueda expresar puntualmente en su comportamiento. La profundidad secreta de nuestro ser se encuentra en el centro de las páginas orteguianas, en las páginas dedicadas al fondo insobornable, mientras la dialéctica entre persona e identidad, causalidad y motivación, individualidad, representa el tema por excelencia de Ortega, la configuración de una fenomenología de la voluntad, del sentimiento y de la profundidad personal, que está reconducida a su propio fundamento, es decir a la individualidad esencial o unicidad de nuestro ser. La moderna filosofía de la mente no responde a estos tipos de evidencias y de cuestiones –qué nos parece que somos, lo que sabemos que se nos escapa, la apariencia y la realidad, la obviedad y el enigma de lo que en realidad somos. Ortega, en cambio, quiso buscar razones de estas evidencias con humildad y respeto, darse cuenta de estas cuestiones, pero se quedó insatisfecho de las ciencias del conocimiento².

Y se quedó también insatisfecho de lo que podríamos definir el deporte post-heideggeriano de la deconstrucción de las metafísicas y, desconcertado por el modo en que, donde calla provisionalmente la cultura de la sospecha, reflorece el arbitrio de las visiones del mundo, de las obras en las que una palabra disparada hacia arriba y repetida al infinito puede servir como respuesta a todas las preguntas; de ese modo se peca contra el respeto hacia la diferencia de los perfiles de las cosas de las cuales se habla, y

² José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Revista de Occidente, Madrid, 1968 (I ed. 1958), párrafo titulado “Veracidad y logicidad” p. 87: “Nace el conocimiento –por tanto, la filosofía y las ciencias– cuando por primera vez se descubre un pensar caracterizado como exacto [...] Mas resultó, *ipso facto*, que ese pensar exacto, precisamente por serlo, no era válido para las cosas en torno del hombre. Y entonces acontece el hecho, monumentalmente paradójico, de que el esfuerzo que es el conocer se vuelve del revés, y en vez de buscar conceptos que valgan para las cosas, se extenúa en buscar cosas que valgan para los conceptos exactos”.

contra la humildad –o la atención– que debería inducir el filósofo a escuchar lo que una cosa tiene que decirle, dejar que el fenómeno se explique, antes de dispararle contra su palabra clave³. ¿Y en relación con la fenomenología?

¿Qué salvó Ortega de la herencia fenomenológica? El filósofo madrileño salvó el presupuesto de habitar cerca de las apariencias –de los fenómenos, de lo que se ve– para distinguir y describir los modos que las diferentes cosas prometen al amor de conocimiento que anima la mirada. La sola vida a la cual la fenomenología puede aspirar es la atención, o la actitud de captar distintamente el dato y acoger fielmente el sentido en que cada tipo de cosa se presenta realmente, en su especificidad y junto con sus exigencias. Es difícil el ejercicio de afinar el oído según las exigencias de las cosas, es decir, según el aspecto-valor de su realidad, y lo muestran bien las catastróficas consecuencias a las cuales ha llegado la decisión de despojar la realidad de su estrato axiológico, es decir, el estrato de sus específicas cualidades de valor. Se trata de uno de los modos en el cual la presunción trascendental del pensamiento ha inducido al pensamiento mismo a perder su camino, proclamando nuestra subjetividad única fuente de normatividad, de valor y de sentido. Así la ética fue dejada sin fundamento real y sin razones⁴.

³ *Ib.*, pp. 108-109-110: “No es cierto, como pretende Heidegger, quien, a cambio de felices visiones ha vuelto a engendrar una general confusión, que en el hombre brote la filosofía cuando se extraña del mundo, cuando las cosas en torno que le servían, que eran sus enseres (*Zeugen*) le fallan. No es cierto porque el hombre está *a nativitate* extrañado del mundo; es en él un extraño, un extranjero [...],–y, sin embargo, no siempre se ha ocupado en filosofar; más aún, casi nunca lo ha hecho. Este error inicial se repite en Heidegger y le fuerza a sostener que el hombre *es* filosofía, y ello –otro error más– porque el hombre, ante el fallo del mundo como conjunto de enseres y trebejos, de cosas que sirven, descubre que estas le son ajenas y que, por lo mismo, tienen un Ser propio, en preguntarse por el cual consiste el ser hombre[...] La exorbitación del concepto de Ser practicada por Heidegger se patentiza haciendo notar que su fórmula “el hombre se ha preguntado siempre por el Ser” o “es pregunta por el Ser” cobra sentido si por Ser entendemos todo aquello porque el hombre se ha preguntado; es decir, si hacemos del Ser el gran gato pardo, la ‘bonne à tout faire’ y el concepto *omnibus*. Pero esto no es doctrina, esta inflación del concepto de Ser, sobrevino precisamente cuando todo recomendaba la operación contraria: restringir, exactar su sentido”. Sobre las críticas de Ortega al Ser de Heidegger *Cfr.* Howard N. Tuttle, “Algunos puntos de la crítica de Ortega y Gasset a la teoría del Ser de Heidegger”, en *Revista de Occidente*, núm. 108, mayo 1990, pp. 61-69.

⁴ *Cfr.* José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 315-316: “Yo no desdeño la moralidad en beneficio de un frívolo jugar con las ideas. Las doctrinas inmoralistas que hasta ahora han llegado a mi conocimiento carecen de sentido común [...] Pero, en relevancia del ideal moral, es preciso que combatamos sus mayores enemigos, que son las moralidades perversas. Y en mi entender –y no sólo en el mío –, lo son todas las morales utilitarias. Y no limpia a una moral del vicio utilitario dar un sesgo de rigidez a sus prescripciones. Conviene que nos mantengamos en guardia contra la rigidez, librea tradicional de las hipocresías. Es falso, es inhumano, es inmoral, fijar en la rigidez los rasgos fisonómicos de la bondad. En fin, no deja de ser utilitaria una moral porque ella no lo sea, si el individuo que la adopta la maneja utilitariamente para hacerse más cómoda y fácil la existencia. Todo un linaje de los más

A pesar de los prejuicios sobre la fenomenología, por ejemplo, que no se ocupe de realidades o de lo que las cosas son, sino sólo de la conciencia, o de cómo las cosas aparecen; que el fenomenólogo se quede en su propio yo como un gusano de seda en su capullo, en su solipsista vértigo al que faltaría la carne, la muerte, el diablo, el inconsciente, y también la cara del otro, del mundo, de la sociedad, de la historia, el pensamiento fenomenológico de la escuela de Múnich ha dedicado a la persona y a la fenomenología de la voluntad, del sentir, de la acción y de la identidad individual de la persona, lo que muestra que de verdad estamos en presencia de un prejuicio.

Además, el pensamiento de Ortega dedicado a la estructura de la persona supera casi inmediatamente todos los riesgos husserlianos de un lenguaje difícil y cerrado, que para defender el alma de la fenomenología casi acabó de cerrarla dentro de una coraza inaccesible, a cambio de dejarla vivir en el mundo.

Ortega, como Edith Stein, Max Scheler, Alexander Pfänder, Dietrich von Hildebrand se ocuparon de la voluntad, del sentimiento, de la acción y de la identidad individual de las personas⁵. Ortega, como veremos, comparte con estos fenomenólogos los presupuestos del interrogante fundamental sobre la persona: ¿Qué tipo de individuos somos? ¿Somos como los individuos de Leibniz una fuente infinita y esencialmente diferente de informaciones?⁶ ¿O como los individuos de Aristóteles, que poseen en

soberanos espíritus viene pugnando siglo tras siglo para que purifiquemos nuestro ideal ético, haciéndolo cada vez más delicado y completo, más cristalino y más íntimo. Gracias a ellos hemos llegado a no confundir el bien con el material cumplimiento de normas legales, una vez para siempre adoptadas, sino que, por el contrario, sólo nos parece moral en ánimo que antes de cada nueva acción trata de renovar el contacto inmediato con el valor ético en persona. Decidiendo nuestros actos en virtud de recetas dogmáticas intermediarias, no puede descender a ellos el carácter de bondad, exquisito y volátil como la más quinta esencial aroma. Este puede sólo verterse en ellos directamente de la intuición viva y siempre nueva de lo perfecto. Por tanto, será inmoral toda moral que no impere entre sus deberes el deber primario de hallarnos dispuestos constantemente a la reforma, corrección y aumento del ideal ético. Toda ética que ordene la reclusión perpetua de nuestro albedrío dentro de un sistema cerrado de valoraciones es ipso facto perversa. Como en las constituciones civiles que se llaman “abiertas”, ha de existir en ella un principio que mueva a la ampliación y enriquecimiento de la experiencia moral. Porque es el bien, como la naturaleza, un paisaje inmenso donde el hombre avanza en secular exploración. Con elevada conciencia de esto, Flaubert escribía una vez: “El ideal sólo es fecundo —entiéndase moralmente fecundo— cuando se hace entrar todo en él. Es un trabajo de amor y no de exclusión”. No se opone, pues, en mi alma la comprensión a la moral. Se opone a la moral perversa la moral integral para quien es la comprensión un claro y primario deber. Merced a él crece indefinidamente nuestro radio de cordialidad, y, en consecuencia, nuestras probabilidades de ser justos”.

⁵ Cfr. Roberta De Monticelli (Ed.), *La persona: apparenza e realtà. Testi fenomenologici 1911-1933*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2000, pp. XX, e Angela Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano: lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Erice, 1992.

⁶ Desde aquí se comprende el valor de la crítica de Ortega a la idea del ser posible en Leibniz que reduce lo idéntico a la razón y quiere eliminar el elemento contingente y por consiguiente la crítica de

común todo el ser que cuenta como realidad y para el conocimiento, es decir, que poseen en común la esencia?⁷ Sólo a partir de una respuesta a esta cuestión es posible aclarar lo que nosotros somos y empezar a reorganizar de los cimientos los estudios humanísticos.

Parece que el futuro de una fenomenología de la persona, según lo que veremos, está en una ontología y en una epistemología de la individualidad esencial. De aquí la importancia de la noción de “estilo propio personal”⁸, una noción que aparece en Ortega

Ortega al concepto de mundo. Cfr. José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, ob. cit. II, Aunque Ortega reconozca que Leibniz tiene del ser en todos sus grados una concepción dinámica (p. 208), todavía escribe en la p. 211: “El ser posible incluye todo ser, puesto que el ser real no es sino un caso del ser posible. Pero lo posible está, diríamos, hecho de no contradicción, y por tanto de identidad, que son, a la vez, principios del pensamiento en forma o lógico. Resulta, pues, que el ser es íntegramente lógico, coincidente en sus leyes constitutivas con las leyes del pensar; por tanto, que se deja penetrar totalmente por este; en suma, que el ser es plenamente inteligible. El entendimiento del hombre es limitado, pero es ilimitada la inteligibilidad de cuanto es. En Leibniz llega a su culminación el racionalismo” y p. 219-220: “El ser posible constituye un orbe luminoso, donde nuestra razón penetra obteniendo las «verdades eternas» de la lógica y de la matemática, aunque en esta última comienzan las zonas prelucidas. Ante el hecho del mundo, en cambio, tenemos que descender a una segunda forma de racionalidad que son las «verités de fait» o verdades contingentes. No nos basta para llegar a estas, por tanto, para hacernos inteligible lo existente con el principio de contradicción que dirigió nuestros pasos en un orbe puramente lógico [...] Un mundo, es para Leibniz, un agregado de esencias. Notemos de paso, que la idea de mundo es la menos refinada de Leibniz, porque una mayor reflexión haría ver que el mundo no resulta de la agregación de sus partes, sino que inversamente, para que una cosa sea es menester que haya previamente un mundo en el orden a la cual la cosa es”. Notemos de paso en cambio la interpretación diferente husserliana del concepto de posible y de mónada en Leibniz que se encuentra en Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, M. Nijhoff, 1950, pp. y s en las cuales Husserl destaca que el *ego cogito* de manera diferente que en Descartes se conoce como subjetividad trascendental la cual constituye el ego y sus formas. Este ego trascendental es un conocimiento encarnado, es decir se conoce como coge como junto a su propia corporeidad, y por eso es un conocimiento monádico de sí mismo y contemporáneamente es un conocimiento intramonádico del otro. El problema de la intersubjetividad, la relación entre el ego y el ego del otro, en la quinta *Meditación* se resuelve a través de una conciencia trascendental intramonádica: el ego *trascendental*, cogido concretamente, es decir, que se hace consciente de sí mismo en la reducción trascendental, se capta a sí mismo en su ser propio original y contemporáneamente sí mismo en la experiencia del otro y, por eso, coge ya los otros egos trascendentales, sujetos de cada posible conocimiento. (Cfr. § 62). Cfr. también, J. San Martín, “Phänomenologie und Anthropologie: Betrachtungen im Anschluss an die Cartesianische Meditation E. Finks” en *Grundfragen der phänomenologischen Methode und Wissenschaft*, Eugen-Fink-Colloquium 1989, herausgegeben von S. Fink, F. Graf, F.-A. Schwarz, Eugen-Fink-Archiv, Friburgo de Brisgovia, 1990, pp. 121-133.

⁷ Una vez más tenemos que hacer referencia a José Ortega y Gasset, J., *La idea de principio en Leibniz*, ob. cit., en el cual aparece una lectura magistral del concepto aristotélico de ser como actualidad, que nos servirá para mostrar la importancia del concepto de *energeia* y de sensación en Ortega para fundar su ética. pp. 119-120. “[...] El Ser en los griegos, aun poseyendo esa fijeza y parálisis que del concepto le sobreviene [...] consiste en estar *haciendo* su esencia, en estarla ejecutando. Este lado del Ser –frente al de su estadismo –aparece oficialmente formulado en la idea aristotélica del Ser *como* actualidad: *energeia on*, el Ente como operante [...] No cabe, pues, acotar la peculiaridad del hombre como Ente cuyo Ser consiste en “irle en ello su propio ser”, en estarle siendo problemático su propio existir, porque esto acontece también al animal y a la planta”

⁸ Cfr. José Ortega y Gasset, “Ensayo de estética a manera de prólogo”, OC., IV, p. 263: “La peculiar manera que en cada poeta hay de desrealizar las cosas es el estilo. Y como, mirado por la otra cara, la

como en Edith Stein (*Eigenart*), una noción que hace de las personas individuos con un sentido esencial. De este estilo propio de una persona es posible tener un conocimiento siempre parcial y no definitivo.

Podríamos decir que Ortega, así como los mejores representantes de los círculos de Múnich y de Gotinga hacen un viaje entorno a un continente sumergido, la “Atlántida” de la realidad personal.

Los dos principales aspectos de la fenomenología de la persona orteguiana que queremos destacar son la voluntad y la afectividad, no sólo en los modos de la evidencia, sino también como en los modos de la trascendencia.

En este capítulo intentaremos dibujar el cuadro de una teoría de la persona de Ortega en la cual destacaremos el vacío aparente en el que nuestro pensamiento ha caído o cae, cuando se intenta eliminar aquello en que consiste la realidad de la persona. Si nos fiamos de los modos de pensamiento ordinario, esta realidad personal se reduce a una realidad impersonal. Los modos de pensamiento a los cuales me refiero son la *vulgata* de dos modelos principales de refundación de la psicología, el modelo freudiano y el cognitivista. El modelo freudiano, pero sólo la teoría y no la práctica psicoanalítica –puesto que en la práctica psicoanalítica aparece a la fuerza el sujeto como tal, dado que esta supone todavía la comunicación, es decir, el modo de presencia recíproca, de dos personas– reduce nuestro ser personal a lo impersonal. Freud, a través de la noción de instinto, parece hacer imposible encontrar un criterio para distinguir las actitudes que nos pertenecen de verdad y las ideas y los impulsos rivales que acaban por vencer nuestras actitudes y que le usurpan el control a estas⁹. Los cognitivistas, en cambio,

desrealización no se logra si no es por una supeditación de la parte que en la imagen mira al objeto a la parte que ella tiene de subjetiva, de sentimental, de porción de un *yo*- se comprende que haya podido decirse: el estilo es el hombre. Más claro: el estilo procede de la individualidad del “yo”, pero se verifica en las cosas. El yo de cada poeta es un nuevo diccionario, un nuevo idioma, a través del cual llegan a nosotros objetos [...] En el orbe estético es el estilo, a la vez, palabra y mano y pupila: sólo en él y por él venimos a noticia de ciertas nuevas criaturas. Lo que un estilo dice no lo puede decir otro”.

⁹ José Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, OC. II, p. 452-453: “La psicología de Freud tiende a hacer de la vida psíquica un proceso mecánico, bien que de un mecanismo mental y no físico. Ahora bien: yo creo superada en principio por la ciencia actual esa propensión mecanicista, y me parece más fecunda una teoría psicológica que no atomiza la conciencia explicándola como mero resultado de asociaciones y disociaciones entre elementos sueltos. Vamos, en psicología como en biología a intentar un ensayo opuesto: partir del todo psíquico para explicar sus partes. No son las sensaciones- los átomos psíquicos- quienes pueden aclarar la estructura de la persona, sino viceversa: cada sensación es una especificación del Todo Psíquico. Mi distancia de Freud, es pues, radical y previa a la cuestión ya más concreta de la importancia que pueda tener la sexualidad en la arquitectura mental [...] Si queremos describir puramente- antes de aventurarnos a explicar- los fenómenos psíquicos, necesitamos primero

creen que la persona es un sujeto de experiencia –mí yo mismo– pero lo describen como un objeto que funciona en cierta manera y no definen qué sea un sujeto de experiencia, no describen la experiencia de un sujeto desde el punto de vista del sujeto, o no dicen qué sean las emociones, las decisiones, las percepciones, tal como las vive la conciencia cuando encuentra una emoción o toma una decisión.

Entonces, seguiríamos un camino diferente: no hay entidad sin identidad; por eso eliminaremos la realidad de las personas si definimos las condiciones de la identidad personal. Podríamos decir que A y B (por ejemplo, un niño y un viejo) son la misma persona si y sólo si... y podríamos proponer muchos criterios. Por ejemplo, la continuidad física o la inclusión de contenidos mentales: B es la misma persona que A si los recuerdos de A son una parte de los recuerdos de B. O podríamos razonar sobre el concepto de pertenencia: dos etapas cualesquiera de la existencia o de la experiencia pertenecen a la misma persona si están ligadas por ciertas conexiones además de la sucesión temporal. Cada uno de estos criterios está sujeto a una infinidad de contraejemplos imaginables, pero lo que importa destacar es que cualquier criterio de identidad de objetos presupone *un punto de vista sobre mí mismo que no es el mío, es decir, es una perspectiva sobre la vida de una persona que no es la de la persona que la vive, o de la vida vivida, sino de la vida mirada por otros.*

Este último camino parece insuficiente para distinguir el punto de vista de la persona sobre sí misma y el del otro sobre la persona. Parece, una vez más que mi intuición del ser personal se queda en silencio o, traducida en realidad personal, en un objeto de identificación. Ortega escribe:

La antropología filosófica, o como yo prefiero decir, el conocimiento del hombre, tiene ante sí un tema, todavía no tocado por nadie y que fuera incitante acometer: la tectónica de la persona, la estructura de la intimidad humana [...] Los psicólogos del pasado siglo se propusieron exclusivamente hacer una física del alma, y por ello se interesaron sólo en descomponer ésta en sus elementos abstractos y genéricos. Las leyes de la asociación de ideas fueron el contrapunto de las leyes del movimiento que la mecánica de Newton. Claro es que sin esa gigante labor sería hoy imposible dirigirse a mayores empresas. Pero ha llegado la hora oportuna para acometer éstas y formarnos una idea más total y

dibujar la gran topografía de nuestra intimidad. No somos una sola cosa, un área monótona y como un espacio homogéneo donde cada punto es idéntico, o poco menos, al otro. Hay en nuestro interior zonas, estratos, orbes diversos, cuya diferencia nos es de sobra, aparente”.

completa de la intimidad humana. El primer paso hacia ella es una topografía de las grandes zonas o regiones de la personalidad¹⁰.

Los modelos freudiano y cognitivista excluyen por razones diferentes el fenómeno de la realidad personal. El primer modelo, por razones teóricas, el segundo, por razones meta-teóricas, es decir, por una preliminar, metodológica, eliminación del punto de vista de la primera persona cuando se trata de hacer teoría científica.

2. El conocimiento personal y los fundamentos de la psicología

Un apasionante interés une las investigaciones de los mejores fenomenólogos de la primera generación –como Alexander Pfänder y Max Scheler o de los jóvenes alumnos Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Moritz Geiger, Dietrich von Hildebrand– con las investigaciones orteguianas. El objeto de este interés es cada aspecto de la realidad que puede ser susceptible de conocimiento personal.

La subjetividad, según Ortega y todos estos fenomenólogos, es constitutiva de la realidad de las personas, pero no es el único rasgo constitutivo. Está, por ejemplo, la individualidad esencial. Subjetividad e individualidad esencial son como la parte iluminada y la parte en sombra de la persona, la evidencia y la trascendencia. Además, todos estos fenomenólogos son realistas, y por eso la individualidad esencial importa a estos tanto cuanto la subjetividad.

Pero ¿qué entendemos con el término conocimiento personal? El conocimiento personal es el conocimiento que podemos hacer de cualquier cosa que sea un individuo en un sentido esencial, es decir, no replicable y dotado de una profundidad propia, personas, obras de arte y otras cosas. Una epistemología del conocimiento personal abre un nuevo capítulo de la historia de la epistemología, porque el único conocimiento de lo individual que la tradición universalmente reconoce es la percepción sensorial. Para el sentido y el lenguaje común hay una gran diferencia entre distinguir Juan de Pedro y conocer a Juan o Pedro. El conocimiento personal es un modo del conocimiento que, por un lado, es falible y progresivo, por tanto, abierto a la verdad; y, por otro, está esencialmente fundado sobre actos directos o los actos/*ofrenda* más complejos de la percepción sensorial, pero siempre fundados sobre la verdad. Por ejemplo, los actos de

¹⁰ *Ib.*, p. 455.

simpatía o percepción de otra persona como tal. Los actos del sentir axiológico, o percepción de las cosas dotadas de valor ético y estético, los actos de la percepción espiritual. Modos del conocimiento personal son el conocimiento de las otras personas, el conocimiento estético, moral y espiritual.

Pero hay otro proyecto que estos investigadores han compartido: el proyecto de una nueva fundación de la psicología como disciplina teórica auxiliar, o instrumento para cada modo del conocimiento personal. Se trata de re-fundar la psicología en función del conocimiento de lo individual, que las teorías generales no pueden contener nunca, y de la cual todavía pueden y deben servirse. Este proyecto se expresa de la manera más nítida en las páginas de Ortega de *Investigaciones psicológicas* (1916), pero también en las páginas de Edith Stein de sus *Beiträge zur Grundlegung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (1916). La re-fundación de la psicología aparece en los ensayos de estos fenomenólogos como la tarea en la que es necesario tener fe, la promesa del siglo. Esta ciencia parece tener, por un lado, la misión de aclarar las funciones en las cuales se explica, según leyes causales propias, no sujetas a nuestro querer ni transparentes a nuestra conciencia, nuestra vida psíquica. Pero, por otro lado, esta ciencia no puede abdicar del estudio de lo que hace de una vida psíquica una vida personal, es decir, de las modalidades del ejercicio de estas funciones. Este último sería el estudio de las relaciones esenciales que ligan los actos en los cuales una vida personal consiste. Las “leyes” que describen estas relaciones esenciales (los que ligan, por ejemplo, sentimientos y creencias a decisiones) emplean la categoría de la motivación, categoría fundamental, que también según Husserl es la categoría fundamental de la región persona. Funciones, actos, causalidad y motivación; es decir, el conjunto de las condiciones dadas y el de las posibilidades abiertas al ejercicio personal del vivir. La psicología es el estudio de las funciones y de su soporte, es decir, del organismo, en cambio la “persono-logía” es el estudio de los actos y del inter-individuo que es la persona. Se trata del proyecto de la articulación husserliana de las ontologías regionales de la naturaleza y del espíritu, según el esquema del segundo tomo de las *Ideen* husserlianas.

Ortega y los fenomenólogos –que hemos señalado antes– intentaron refundar una psicología capaz no tanto de sustituir la aventura individual que siempre es conocimiento personal, sino de dar a esta aventura un instrumento. Esperaban redefinir

las tareas de la psicología a partir de este fin, el conocimiento personal, y particularmente del conocimiento que tenemos que hacer de los otros y de nosotros mismos. No se trataba de oponer genéricamente una actitud humanística a una “objetivarte”, se trataba, más bien, de un interés del conocimiento. Una psicología fundada como instrumento de conocimiento de los individuos personales no existe todavía hoy, pero es necesaria, porque se trata de realizar la empresa de la individuación o del devenir lo que somos.

Reflexionemos un poco sobre estos dos aspectos de nuestro vivir: el funcional e impersonal y el que está interesado en la personalidad de cada uno y en su desarrollo. Intuitivamente, la distinción parece bastante clara: una cosa es el funcionamiento, por ejemplo, de los órganos sensoriales –la vista, el oído, etc.–, otra cosa es el ejercicio de cada función –el mirar, el escuchar.

Examinemos algunas funciones “superiores”: una cosa es, por ejemplo, la memoria como capacidad que distingue de las personas normales a los hipermnésicos, otra cosa es la manera en la cual nos dejamos motivar por los recuerdos, cualquiera sea su extensión y el peso relativo que les damos en cada situación. Una cosa es la competencia lingüística normal, otra cosa es el uso que hagamos de ésta.

Finalmente, examinemos la esfera afectiva. Una cosa, por ejemplo, es un dolor físico, otra cosa es el modo en el cual se vive este dolor, por ejemplo, resistiéndolo, soportándolo o gozándolo. Se podría demostrar que la actitud naturalista, que antes habíamos adoptado y que nos impedía llegar a la esencia de lo personal, consiste en reducir arbitrariamente el ser de las personas al aspecto funcional de su vivir. Pero, entonces, ¿cómo se puede acceder al otro aspecto? ¿Cuál es la modificación de actitud que es necesario asumir?

El primer paso parece simple y Ortega lo muestra en claro: él sugiere algo importante a partir de la discrepancia entre lo que sabemos –o creíamos saber– del ser persona, y lo que podemos decir sobre ésta. No es el aspecto funcional lo que nos interesa sino el personal, y por eso tenemos que pararnos a razonar sobre la manera en la cual este aspecto nos es dado –puesto que nos es dado, intuitivamente. Entonces, observemos dos cosas ante todo: vemos que de otras personas así como de nosotros mismos tenemos conciencia inmediata, es decir, específica. Pero vemos, por otro lado, que tanto en el conocimiento de nosotros mismos como en el de otras personas siempre

tenemos un conocimiento radicalmente inadecuado. Las personas no acaban nunca de sorprendernos y muchas sorpresas vienen de nuestra misma persona. Con esto estamos por un lado delante de una evidencia obvia, y, por otro, delante de un misterio. Intentemos comprender profundamente estos dos puntos: tenemos de nosotros mismos y de otras personas que encontramos una conciencia inmediata; no hay duda de que nosotros percibimos a las otras personas como tales –como personas, es decir, como centros de decisión y de acción, sujetos de experiencia, pasión y sufrimiento, individuos dotados de una fisonomía. El término conciencia aquí está utilizado en su sentido fenomenológico más amplio de “presencia” de cualquier objeto en una modalidad intencional cualquiera (por ejemplo, la ciudad de Madrid puede serme presente como objeto de percepción, de fantasía, de memoria, de un juicio, de una volición, de una vivencia afectiva etc.)¹¹. Las personas, incluida la nuestra, toman parte de lo que encontramos habitualmente en el mundo real: diferentemente de los centauros, las personas no son sólo imaginadas, se nos dan en carne y hueso.

Por otro lado, la inmediata conciencia que tenemos de las otras personas posee una modalidad intencional diferente de la percepción que tenemos de nosotros mismos, aunque estas dos modalidades están en conexión entre sí. Esta es la tesis fundamental para evitar el equívoco de un solipsismo fenomenológico. Tenemos que agradecer a Edith Stein y a su *Zum Problem der Einfühlung* de 1917 el haber destacado esta diferencia y esta conexión. Yo me vivo, pero “re-vivo” sólo el *Erleben* del otro: y es esta *revivencia (nacherleben)* que caracteriza la simpatía, como sentimiento de sí, en lo que se diferencia el sentir *al otro como un sí mismo* y no como quiere el equívoco como otro *mí mismo*. En efecto, ¿cómo podría diferenciarlo de mí mismo si fuera mi mismo? Y, en segundo lugar, ¿cómo podría diferenciar la vivencia del otro como diferente de la vivencia mía?

La *Einfühlung*, la simpatía, como traducía Ortega, es la manera de presencia inmediata del otro sujeto como tal. El equívoco, en el cual parece caer el mismo Ortega, nace de una confusión entre ejemplar (*token*) y tipo (*type*). Yo percibo al otro como otro

¹¹ Cfr. José Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, ob. cit., p. 471-472 sobre todo el apartado titulado “Geometría sentimental”, en el cual Ortega describe la relación de un hombre enamorado de una mujer ausente de Madrid y su vivencia de la ciudad de Madrid durante esta ausencia. El ejemplo representa un caso de excentricidad esencial del alma. Cfr. también la interpretación de este paso de Julián Marías, “La ‘geometría sentimental’ de Ortega”, en AA.VV., *Un siglo de Ortega y Gasset*, Madrid, 1984, pp. 1-11.

yo, es decir, como otro ejemplar del mismo tipo, del cual yo soy también un ejemplar, un sujeto. Solipsismo se daría sólo si el otro yo fuera dado como mi mismo (*token*). Todavía el equívoco en el cual parece caer Ortega se da sólo en relación a la crítica del solipsismo en Husserl, puesto que hay en el mismo Ortega muchos ensayos en los cuales se trata el tema del conocimiento del tipo¹².

La manera con que los seres que aprendemos a definir como personas se ofrecen a nuestro conocimiento se diferencia inmensamente de la manera con que se nos dan en la experiencia otros géneros de entidades, sillas, lienzos, libros, montañas, teoremas –y cada género tiene su manera de presencia propia¹³. El rasgo más característico de la presencia personal es la *intimidad ejecutiva del yo que propicia una consideración no instrumental del prójimo*, es decir, el dato característico de la percepción de los otros como otros yo¹⁴.

¹² Cfr. José Ortega y Gasset, “Para una psicología del hombre interesante”, OC. IV, pp. 467-480, particularmente p. 384, 391, 467 ss.; 470, V, 625; Cfr. también los pasos en los cuales Ortega habla expresamente de hombre español, hombre, gótico, hombre medio, hombres meditadores, hombre mediterráneo, hombre primitivo, hombre público, hombre selecto, hombre de acción, etc. Cuando Ortega se refiere al hombre en este sentido no quiere definir al hombre en un sentido identitario sino sólo que el yo percibe el otro como otro yo, es decir, como otro ejemplar del mismo tipo del cual el yo es también un ejemplar: un sujeto.

¹³ Cfr. José Ortega y Gasset, “Tierras de Castilla”, OC. II, 43-49; Id. “Notas de andar y ver”, OC. II, pp. 249-265. Id., *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, OC. VI, pp. 111-120; Id., “Meditación del Escorial”, OC. II, pp. 552-560. Cfr. José Luis Molinuevo (Ed.), *El sentimiento estético de la vida (Antología) José Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1995, pp. 16-17: “El paisaje no es para Ortega algo extático, sino el límite móvil de una existencia. Se compone de lo que se percibe, pero también de lo que se desea percibir, y en este sentido al menos cabría caracterizarlo como una percepturito, es “tendencia a nuevas percepciones” de Leibniz (II, 77). El paisaje no sólo es maestro del ser, sino también de lo que puede ser. En “La pedagogía” del paisaje (II, 53), escrito en 1906, destaca el propósito de componer una “pedagogía del paisaje” frente a la “Pedagogía social” de Natorp. Se trata de un nuevo realismo, de otro signo, que no se limita a una contemplación pasiva de lo real [...] Ortega afirma que “no hay un paisaje en general, y no hay paisaje que no sea mi paisaje o el tuyo o el de él” Esto permite, paradójicamente, la eliminación del subjetivismo, la visión no instrumental de las cosas y de los demás, y la posibilidad de la salvación propia en el paisaje. Como hilo conductor aparece la cita que Ortega repite con frecuencia para describir la vida: la del indio “*Ta twan asti*”, el “tú eres eso”, que ahora, mucho más fenomenológicamente, equipara al “yo soy aquello que veo”. Puede entenderse como la intimidad ejecutiva del yo que propicia una consideración no instrumental del prójimo: ser la pupila del prójimo en la fidelidad de las cosas. Y esta es, dice Ortega “la manera cervantina de acercarse a las cosas”. Cfr. también Diego Romero de Solís, “Una ciencia de la melancolía (Estética y poética del paisaje en Ortega)”, en *Revista de Occidente*, 1984, Extraordinario X, n. 38-39, pp. 81-96.

¹⁴ Cfr. José Ortega y Gasset, “La percepción del prójimo”, OC. VI, pp. 159: “El problema de la percepción del prójimo queda insoluto porque se parte de dos exageraciones: se exagera la proximidad en que cada cual está de sí mismo y se exagera nuestra distancia del prójimo. Si prescindiendo de teorías acudimos a los hechos, nos convenceremos de que no estamos más lejos ni más cerca del prójimo que de nosotros mismos”.

Esta intimidad, que es el aspecto fenomenológico principal de la percepción de otras personas, es el aspecto que muestran las otras personas como otros yo. Otro yo es un individuo que no sólo vive, sino que se vive, como (*type non token*) me vivo yo: y como tal le percibo. Éste es el punto clave y decisivo.

Yo soy importante cuando se trata de comprender en qué consiste el aspecto personal del ser persona. No soy importante como individuo particular, sino importante como paradigma o ejemplo de qué es general o esencialmente una persona. Una persona es un viviente que se vive como yo me vivo. Una persona es dada a sí misma como origen de su horizonte espacial y temporal, centro de un espacio de acción y percepción, origen de los actos de los cuales es responsable, es constitutivo de lo que definimos con el término “persona”. La cuestión es decisiva porque nos dice no sólo que una persona difiere de una silla, de un autómeta, de un teorema, sino que nos dice que esta característica esencial, de vivirse como yo me vivo o de poseer una vida interior, es la esencia de las personas tal como se ofrece a nuestra experiencia específica.

Ortega así explica la cuestión de la *intimidad ejecutiva del yo que propicia una consideración no instrumental del prójimo*, es decir, el dato característico de la percepción de los otros, *como otros yo*: “Como los sentidos exteriores son el aparato selector, el tamiz que en cada caso detiene o deja pasar los objetos del mundo exterior, así la sensibilidad intracorporal subraya o apaga nuestros estados íntimos y hace que percibamos ahora éstos y no los otros; luego, los otros y no éstos”¹⁵. De ahí que en el pensamiento orteguiano ligado al concepto de *intimidad ejecutiva del yo* resulta fundamental el concepto de *co-existencia*, de procedencia husserliana, del Husserl de *Cartesianische Meditationen*.

El co-existir implica una serie de acciones en la cual interviene la reciprocidad en que “no sólo yo soy centro emisor de actos hacia mí y, por tanto, en mi acción tiene que estar anticipada la suya, se cuenta con la suya porque en la suya se cuenta también con la mía [...] los dos actantes se responden mutuamente, es decir se corresponden”¹⁶. En el contorno que mi horizonte ciñe aparece el otro. El “otro” es, según Ortega, el otro hombre. En presencia sensible de él sólo tengo un cuerpo, un cuerpo que ostenta su forma peculiar, que se mueve, que maneja cosas ante mi vista. Pero lo sorprendente y lo

¹⁵*Ib.*, p. 160.

¹⁶ José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, OC. VII, p. 135.

últimamente misterioso es que, siéndonos presente sólo una figura y unos movimientos corporales, vemos en ellos o a través de ellos algo por esencia invisible, algo que es pura intimidad:

El cuerpo del otro, quieto o en movimiento, es un abundantísimo semáforo que nos envía constantemente las más variadas señales o indicios o barruntos de lo que pasa en el *dentro* que es el otro hombre. Ese dentro, esa intimidad, no es nunca presente, pero es compresente, como lo es el lado de la manzana que no vemos. Y aquí tenemos una aplicación del concepto de *com-presencia*, sin el cual, como dije, no podríamos aclarar cómo el mundo y todo en él existe para nosotros. Ciertamente que en este caso la función de la com-presencia es más sorprendente. Porque allí la parte de la manzana en cada instante oculta me ha sido otras veces presente, pero la intimidad que el otro hombre es no se me ha hecho ni puede hacerme nunca presente. Y, sin embargo, la encuentro ahí-cuando encuentro un cuerpo humano¹⁷.

3. El principio de trascendencia y el principio de fidelidad aplicados a la realidad personal

Por eso, una vida interior, es decir, una vida vivida en primera persona es constitutiva del ser persona. Esta es precisamente la aplicación del primer principio de la fenomenología, según el cual cada especie de objeto tiene su modo específico de darse a la experiencia –o a la conciencia. Este principio identifica precisamente, como hemos visto en el párrafo anterior, la conciencia con la presencia de las cosas y dice que cada especie de cosa tiene su propio modo de presentarse y ocultarse, de ofrecerse a la experiencia. Por tanto, una cosa, para ser realmente comprendida, necesita una actitud propia.

Husserl define el estudio de los modos que las cosas tienen de darse a la conciencia y trascenderla con un término de procedencia kantiana, fenomenología trascendental¹⁸.

Ortega y los fenomenólogos citados no sólo nos han dicho en qué manera esencial una persona se distingue de un autómatas, sino también en que consiste exactamente este vivirse como un yo que es la característica esencial de una persona, y cómo tenemos que pensar la individualidad de las personas que es el rasgo característico de su darse. El filósofo madrileño aclara un poco más la cuestión y añade una reflexión sobre el

¹⁷ *Ib.*, pp. 138-139.

¹⁸ *Cfr.* Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Klaassen Verlag, Hamburg, 1948, sobre todo la introducción sobre el sentido y los límites de la investigación.

conjunto de “haceres”, acciones, comportamientos que representan en el hombre su vida, así que humano *sensu stricto* y auténtico es sólo lo que el hombre hace para sí mismo y en virtud de sus fines. Lo que significa que el hecho humano es siempre personal. Es decir, que humano es sólo lo que pienso, quiero, siento y hago con mi cuerpo, siendo yo el *sujeto creador* de todo esto o quien que como tal sufre estas cosas; por tanto, mi pensamiento es humano sólo si pienso algo por mi cuenta, percibiendo su significado; en cada acción humana hay por eso un sujeto responsable de su acción¹⁹.

El dato irrefutable es que la *conciencia* de sí (y de los otros) está muy lejos de ser *conocimiento* de sí (y de los otros), porque, aun siendo dados inmediatamente a sí mismos, es tan difícil conocerse, y tan fácil equivocarse, ignorarse e ilusionarse. Pero, ¿qué significa, efectivamente, conocerse?

La idea fundamental que encontramos en las páginas de Ortega, como en las de Pfänder, Scheler, Geiger, von Hildebrand, Edith Stein, representa la otra cara del principio fenomenológico de fidelidad. Hemos visto la cara husserliana que es la “des-realización” de la conciencia. La conciencia, en la manera husserliana en la cual hemos utilizado este término, no es una realidad, sino la inadecuada presencia de una realidad, según el estilo de trascendencia que a esta realidad es propio. Esta des-realización de la conciencia corresponde a la distinción entre fenomenología y psicología. Esta es la dirección característica del pensamiento de Husserl, y también la dirección del camino que este pensamiento abrió históricamente, distinguiéndose de la psicología de Brentano²⁰. Esta última distinción sugiere una refundación de la psicología, en relación con la manera en la cual su objeto había sido delimitado por Brentano. Puesto que la conciencia no es la realidad psíquica de los individuos, la psicología (en el sentido de una “psico-personología”) no puede ser definida como estudio de los modos de la conciencia, sino de una de las complejas realidades que en ella inadecuadamente se

¹⁹ *Cfr. Ib.*, p. 75 y pp. 114-115.

²⁰ *Cfr.* por ejemplo, la diferencia entre Husserl y Brentano sobre la cuestión del deseo, tan importante en este tipo de trabajo: según Brentano, el deseo es una especie cuyo género es él de las vivencias afectivas, las cuales a sus veces son especie del género fenómenos psíquicos; según Husserl, la cuestión del deseo se confunde con la cuestión de la estructura de la conciencia y el deseo tomado en su equivocidad entre inmanencia e intencionalidad es un poner en acción una especie de poder ontológico indeterminado que se juega en la tensión entre efectividad de la conciencia (verdadera inmanencia) y su estructura intencional. *Cfr.* Claudio Majolino, *Analogia ed equivocità del desiderio. Brentano, Husserl*, en Irene Angela Bianchi (ed.), *Etica e Persona. Tra sentimento e ragione*, FrancoAngeli, Milano, 2004, pp. 135-151.

manifiestan –la persona en cada sus aspectos, propiamente personales y funcionales. Este es el hilo rojo común de las investigaciones fenomenológicas en relación con los fundamentos de la psicología. Este enfoque tiene dos consecuencias filosóficamente importantes. La primera es el rechazo del mito cartesiano de la transparencia, según el cual el ser propio y sus estados (cartesianamente lo mental) es aquello sobre lo cual uno no se puede equivocar o ilusionarse. Podríamos definirlo el principio de la trascendencia interna.

La segunda consecuencia es la fidelidad al perfil característico de la realidad que, aun inadecuadamente, se manifiesta a la experiencia que tenemos de nosotros mismos. Esta aplicación del principio de fidelidad a la experiencia de la realidad personal define los límites dentro de los cuales tiene sentido proceder a una “naturalización de la mente” o de la psique, es decir, los límites dentro los cuales una actitud naturalista es apropiada al estudio de la realidad personal.

Veamos la primera consecuencia, es decir, el rechazo del mito de Descartes de la transparencia. La psicología, por muchos siglos, ha estado ligada al dogma cartesiano de la coincidencia de apariencia y realidad en referencia a la realidad “psíquica” o “mental”, o al ser con que cada uno se define sí mismo. Así conciencia y conocimiento de sí fueron identificados por los filósofos, aunque toda la experiencia pruebe el equívoco de esta identificación. Y esto vale cuando entendemos la conciencia de sí en su versión puntual, temporalmente inextensa, la conciencia de Descartes, y cuando la entendemos en su versión lockiana, la que incluye la memoria de las propias experiencias y acciones pasadas. Efectivamente, la psicología positiva se definía, a principio del siglo, como ciencia de los fenómenos psíquicos (estados de conciencia o vivencias), en oposición a la física o ciencia de los fenómenos físicos.

Miremos ahora a los dos modos, todavía actuales, en los cuales la psicología ha superado los límites de la conciencia, el de las escuelas psicoanalíticas y el de las escuelas cognitivistas: veremos que el presupuesto de Descartes y de Locke –él de la coincidencia entre identidad personal y (auto) conciencia entre “sí” y representación de sí– parece inmutado. Todo lo que los psicólogos estudian y que no toma parte de la autoconciencia pertenece a lo impersonal, sea esto el inconsciente, como conjunto de tendencias que interfieren con las experiencias vividas o conscientes, sustituyéndo en parte a la persona en dirección de su comportamiento, sea el inconsciente cognitivo o

mente inconsciente, como el conjunto de funciones parciales, no conscientes, de la elaboración de información (por ejemplo, reconocer una cara u otro objeto, recordar un nombre, etc.). Ortega, por ejemplo, vio muy claro lo que pertenece a lo impersonal y, en *El hombre y la gente* así como en *Rebelión de las masas*, nos ofrece un análisis de cómo en el hombre actúa el elemento impersonal.

He aquí, pues, acciones que son por un lado humanas, pues consisten en comportamientos intelectuales o de conducta específicamente humanos, y que, por otro lado, ni se originan en la persona o individuo ni éste los quiere ni es responsable de ellos y con frecuencia ni siquiera los entiende. Aquellas acciones nuestras que tienen estos caracteres negativos y que ejecutamos a cuenta de un sujeto impersonal, indeterminable, que es “todos” y es “nadie”, y que llamamos la gente, la colectividad, la sociedad, son los hechos propiamente sociales, irreductibles a la vida humana individual. Esos hechos aparecen en el ámbito de la convivencia, pero no son hechos de simple convivencia. Lo que pensamos o decimos porque *se dice*; lo que hacemos porque *se hace*, suele llamarse *uso*. *Los hechos sociales constitutivos son usos*²¹.

Esta observación nos lleva a la segunda consecuencia, es decir, al principio de fidelidad descriptiva del ser personal, así como este nos es dado. Sin duda yo me soy dado o estoy presente a mí mismo, pero, exactamente como cualquier otra realidad, yo me soy dado inadecuadamente: como la montaña tiene muchas caras que no veo, y el aspecto que veo de ella me es dado en cada mirada como trascendente. Siempre soy un yo que me escapo en gran parte a la conciencia que tengo de mí mismo: es precisamente lo que llamo mí mismo yo, el ser personal que se anuncia y a la vez se oculta. Exactamente como la montaña: sólo diferente es el modo de la trascendencia, como diferente es el modo de aparecer. Y como la montaña permanece montaña también en la parte de la cara que no veo, así yo permanezco yo, aunque cuando no me “veo”. El principio de fidelidad dice esto: la apariencia no es toda la esencia, pero *es manifestación de la esencia y de nada más*. Ortega pone el ejemplo de la manzana, y de la manzana *in statu nascendi*, la de Adán y Eva, y aplica así los principios de la fenomenología trascendental de Husserl:

Lo que se llama estrictamente ver, nadie ha visto, nunca eso que llama manzana, porque ésta tiene, a lo que se cree, dos caras, pero nunca es presente más que una. Y, además, que si hay dos seres que la ven, ninguno ve de ella la misma cara sino otra más o menos distinta. Ciertamente yo puedo dar vueltas en torno a la manzana hacerla girar en mi

²¹José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, ob. cit., p. 76.

mano. En este movimiento se me va haciendo presentes aspectos, esto es, caras distintas de la manzana, cada una en continuidad con la precedente. Cuando estoy viendo, lo que se llama ver, la segunda cara me acuerdo de la que vi antes y la sumo a aquélla. Pero, bien entendido, esta suma de lo recordado a lo efectivamente visto no hace que yo pueda ver juntos todos los lados de la manzana. Esta, pues, en cuanto unidad total, por tanto, en lo que entiendo cuando digo “manzana”, jamás me es presente; por tanto, no *me es* con radical evidencia, sino sólo, y a lo sumo, con una evidencia de segundo orden -la que corresponde al mero recuerdo-, donde se conservan nuestras experiencias anteriores acerca de una cosa. De aquí que a la efectiva presencia de lo que sólo es parte de una cosa automáticamente se va agregando al resto de ella, del cual diremos, pues que no es presentado, pero sí *compresentado* o compresente. Ya verán la luz que esta idea de lo com-presente, de la compresencia aneja a toda presencia de algo, idea debida al gran Edmundo Husserl, nos va a proporcionar para aclararnos el modo como aparecen en nuestra vida las cosas y el mundo en que las cosas están²².

Claro que es posible equivocarse sobre sí mismos, y lo que es específico de este engaño es que propiamente nos engañamos en dos sentidos del término: el error, mejor dicho, el engaño, puede contener una dosis de (auto)engaño. Pero nos engañamos categorialmente, no ontológicamente, como pretende todo el pensamiento filosófico de nuestro siglo o como pretende Freud. En este sentido decíamos antes que la fenomenología expresa una actitud fundamental del pensamiento opuesta a la actitud característica de la “cultura de la sospecha” y de su recelo radical respecto al dado o al fenómeno. Ortega y los fenomenólogos tienen en relación con lo dado la misma actitud que ponemos en relación con un don, de lo que ha sido donado u ofrecido. Un don no sólo puede ser recibido, sino acogido. Pero nosotros somos “donados a nosotros mismos”.

En este sentido conocerse es acogerse tal como nos donamos. El estilo de experiencia apropiado a lo que nosotros somos está inscrito en lo que somos.

4. Conocimiento personal y conocimiento de sí mismos

¿Qué significa conocerse? Es una manera del conocimiento personal, que no puede prescindir de los otros, o quizás es el efecto. Quien quiera salvar el alma la perderá, como dicen los Evangelios, o quizás es verdad que quien quiera conocer su alma se hará ciego, si se limitará a mirarse sólo sí mismo. El conocimiento de sí en Ortega parece no prescindir del conocimiento de otra individualidad esencial: otras

²² *Ib.*, p. 118.

personas, acciones, paisajes, obras que en las personas tienen sus raíces, libros, cuadros, Dios²³.

Y así ocurre que nos damos a nosotros mismos, casi donados por manos de otros. Moritz Geiger en el ensayo de estética dedicado a la música solía decir que quien quiera gozar auténticamente de la música tiene que tener una actitud llamada “*Aussen-Konzentration*”- *concentración hacia afuera*, traducía Ortega. Es la actitud propia de quien escucha una sonata como ésta quiere ser escuchada, que exige un oído no diletante musicalmente –y no como un yo que disfruta la música para evocar recuerdos, estados de alma. Esta concentración hacia fuera es otra manera de entender lo que antes definimos como respeto y humildad o, como Simone Weil y Ortega decían, atención.

Conciencia y conocimiento de sí no coinciden si por conciencia entendemos la puntual conciencia del acto en el cual estamos viviendo y que ilumina sólo un punto de nosotros mismos: yo vivo ahora en este acto, luego en otro. Este punto de mí, sin espesor, es lo que Husserl definía el yo puro: yo que escribo en este momento, usted que en este momento lee: el punto suyo que este acto ilumina, como sujeto. Puesto que el punto-yo y el presente están ligados en el acto actual, toda realidad de una persona es virtual (el yo puede, en efecto, ser pensado como inactual o potencial o como diría Ortega, por supuesto, virtual). Que yo no tenga una vivencia del ahora no significa que no sea real, efectivo, que no pueda hacerme ejecutivo. Estamos hechos en cierta manera (realidad). Siempre tenemos que hacer algo de nosotros mismos (*faciendum*, vida como quehacer, categoría de la efectividad, explica Ortega). El conocimiento de sí mismos, que como todo conocimiento de lo individual no puede terminar, es lo que nosotros necesitamos para traducir la realidad en efectividad. En este sentido conocerse es más que acoger una realidad, es acogerla para hacerla efectiva, es decir, para hacerla vivir. Porque, al fin y al cabo, es ésta la tarea de individuación, y cada engaño sobre la realidad aquí se paga y se hace pagar en términos de sufrimiento propio y de los otros. Por su nexo esencial con la tarea de la individuación, el conocimiento de sí mismo no es sólo un saber: se trata de una experiencia viva, en el sentido de encuentro consigo, como lo entiende Ortega. Este conocimiento vive *esencialmente* –no simplemente teórica y

²³ “La aprehensión cognoscitiva y el ser que ella aprende surgen, como aristas radicales en algo previo: la vida” Ortega y Gasset, J., *¿Qué es conocimiento?*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 158.

positivamente–, no es algo que podemos atribuir a la psicología. No es casual que la mayoría de los fenomenólogos, Ortega incluido, hayan dado cada uno una diferente y significativa contribución a la meditación sobre la forma que puede tomar la vida como camino interior o investigación existencial. Y, todavía, lo que podemos atribuir a la psico-personología es ser instrumento de comprensión de cómo estamos hechos. Aquí lo individual puede ser comprendido en el fondo de lo típico, de la “estructura ontológica” de la persona. Los diferentes niveles de esta realidad, así como esta está – inadecuadamente– dada a nuestra conciencia definen los ámbitos de la psicología y de la personología. Podemos interesarnos en el aspecto funcional de nuestra vida psíquica, en las leyes causales que la gobiernan y en las fuerzas que la alimentan. Aquí también existe una identidad psíquica, que no es todavía la identidad personal de un hombre, sino que, en su desarrollo ligado a la vida biológica del individuo, es su soporte permanente y condición de su despliegue. Esta realidad es el ámbito de la psicología como ciencia natural. Podemos entonces interesarnos en la identidad personal que se escapa la mayoría de las veces de la misma conciencia y voluntad de una persona, que puede equivocarse o negar por toda la vida, que no puede ser acogida y hecha efectiva, pero cuya enigmática y potencial realidad no es por eso menos manifiestamente, tal vez trágicamente, eficaz. Es el caso del retrato de Goethe por parte de Ortega, un Goethe “desde dentro”. En este ámbito una psicología puede configurarse más específicamente como instrumento para el conocimiento de la individualidad personal. Esta se configura efectivamente en los fenomenólogos citados y sobre todo en Ortega no sólo como fenomenología de las experiencias a través de las cuales nos conocemos a nosotros mismos, sino como una morfología de las ilusiones de este conocimiento, como escribía Max Scheler en *Die Idole der Selbsterkenntnis*²⁴.

Una psicología así entendida nace de las intuiciones que fundan la psicología del sentido común. Reconocimos que las condiciones funcionales del ejercicio del vivir operan causalmente sobre la proporción de este ejercicio y están, a su vez, sujetas a la causalidad. El cansancio, la borrachera, la ceguera o la enfermedad de Parkinson no pueden quedar sin influencia sobre la proporción de este ejercicio; y esto es verdadero

²⁴ Max Scheler, “Die Idole der Selbsterkenntnis”, en Id., *Gesammelte Werke*, Bd. III: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, hrsg. von M. Scheler, Franke Verlag, Bern- München, 1955, pp. 213-292.

también para la depresión, la congoja, la inquietud y la euforia. Comprender las acciones y las pasiones de las personas para Ortega significa percibir las como ligadas por nexos de motivación que implican sensibilidad, preferencias, elecciones de las personas. Es, por eso, una de las tareas fundamentales distinguir fenomenológicamente las relaciones de causalidad de las de motivación. Estas son, en efecto, las dos categorías fundamentales de las ontologías husserlianas de la naturaleza y de la persona.

No toda la experiencia es experiencia de sí mismo. ¿Qué modos específicos del vivir son, en efecto, modos de la experiencia de sí? Por ejemplo, Edith Stein distingue entre vivencias “egológicas” y vivencias “no-egológicas”: son no-egológicos todos los actos de la esfera cognitiva, de la percepción al pensamiento, en los cuales *vienen a presencia* los objetos. Son egológicos, en cambio, los actos de la esfera afectiva y volitiva, en los cuales yo me encuentro más o menos profundamente implicado respectivamente como “sujeto a”—o en el sentido pasivo del término sujeto, o como “sujeto de”, o en el sentido activo del término, que la tradición identifica con la causalidad del agente. Esta distinción llena de contenido intuitivo el concepto fenomenológico de constitución: nos muestra que algunas experiencias, mas no todas, son constitutivas de lo que cada uno llama sí mismo, en sentido de los modos en los cuales este se ha ofrecido, hecho presente. Son las experiencias en las cuales el ser de cada uno se vive actualmente²⁵. En el puro mirar, en el escuchar, en el pensar y razonar, yo vivo de verdad, pero no me vivo, es la célebre objeción de Ortega en “Ensayo de estética a manera de prólogo” y la célebre distinción entre yo ejecutivo y yo virtual: al menos en cuanto este ejercicio de la mirada, del oído, de la inteligencia conlleve consigo emociones y elecciones. En cambio, desde el más leve dolor de cabeza, o el dolor de muelas, hasta el dolor más irremediable no es posible sentir sin sentirse implicados. Y desde el levantarse hasta el tomar la decisión suprema de una vida, no es posible actuar y determinarse a la acción sin vivirse como sujeto efectivo de estos actos. La esfera afectiva es precisamente la esfera de experiencia en que podemos definir la profundidad o la interioridad del propio ser.

²⁵ Cf: Edith Stein, “Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften”, en *Jahrbuch für phänomenologische Forschung*, V, 1922.

El análisis de la estratificación de la vida afectiva es la *pièce maîtresse* de la psicología fenomenológica: está genialmente dibujada por Scheler, después desarrollada en modos diferentes por von Hildebrand, Stein, von Hartmann y Ortega.

5. La estratificación de la vida afectiva

Lo que “se vive” en la esfera de los sentimientos sensoriales –placer y dolor “físicos”– que pertenecen a las sensaciones, es la superficie o lo externo del ser propio: las partes del cuerpo en las cuales estos sentimientos sensoriales están localizados, pero más generalmente las partes del cuerpo que están implicadas en el ejercicio de las funciones vitales y sensoriales. Es sólo en la pasividad del placer y del dolor físico donde me son dados los confines físicos de mí ser.

Más “profundo” es el estrato de sí mismo vivido en los “sentimientos vitales”, en los cuales se anuncia el propio estado vital: el físico, sean los modos de “sentirse en el cuerpo”, el cansancio, la frescura, el bienestar, el malestar; y el psíquico, sean los humores o “estados de ánimo” de la depresión a la euforia, a través de los infinitos matices de la inquietud a la confianza, de la inseguridad a la tranquilidad, etc. Estos estados del ánimo nos dicen “cómo nos encontramos” y constituyen la esfera de la *Befindlichkeit* que representará un fundamento en el análisis de la vida interior de Edith Stein y de Ortega. No es una casualidad que la *Befindlichkeit* se convertirá en la categoría central de la *finitudo* en Heidegger. Pero antes de perderse en la analítica existencial, la fenomenología de los sentimientos vitales abre de verdad nuevos caminos al conocimiento de sí. Los sentimientos vitales en efecto, coloreando de rosa o de negro la atmósfera que circunda al sujeto, anuncian el efectivo estado vital. No nos dicen en qué consisto yo, sino sólo cómo me encuentro, mí estado. De este modo los sentimientos vitales destacan una característica esencial que la persona comparte con cada ser viviente que necesita de otra cosa para vivir.

Nosotros distinguimos la vida, como sucesión de estados funcionales de un organismo, de la vida como historia de una persona y Ortega lo vio bien cuando escribió que el hombre no tiene vida sino historia. Pero, al mismo tiempo, tenemos que entender la distinción que los fenomenólogos sugieren entre lo que alimenta la vida y lo que alimenta la historia. Reflexionemos un poco sobre el hecho de que algunas experiencias nos consumen –el amor, el odio, el estrés– y que otras experiencias nos llenan, nos dan

vida nos recrean –el amor mismo, desde otro punto de vista, la lectura de un poema o el encuentro con una persona hasta una simple conversación. Entonces descubrimos el nexo entre estados del ánimo y los humores y los estados de la energía vital de la cual se alimenta nuestra existencia personal

Ortega distingue así dos niveles de la dinámica del vivir, y dos relativos y relativamente independientes tipos de energía que los alimentan: el que está de base en el desarrollo físico y psíquico y del normal funcionamiento de todas funciones (ciclo vital-biológico o el biorritmo cotidiano) y el que es necesario al despliegue o a la realización, actualización de las potencialidades esenciales de cada uno, que alimenta la maduración y la historia interior de una persona.

Así descubrimos que las fuentes de estas energías son diferentes y que una es alimentada y consumida en los intercambios con el mundo circundante y sobre todo con los intercambios interpersonales, directos o indirectos. Los estados de ánimo son los indicadores de cómo vivimos, y nos orientan sobre nuestro *ubi consistam*. La fenomenología descubre a su manera una de las grandes intuiciones de la psicología existencial de la tradición platónica, pensemos en la inquietud de Agustín, el indicador psicológico de la inconsistencia existencial del ser creado.

Cada vivencia afectiva tiene su componente humoral y su fuerza, su poder de influir más o menos sobre nuestros actos, depende de la profundidad del estrato de nuestro ser que esta vivencia moviliza.

In te ipsum redi –dice Agustín– *in interiore homine habitat veritas*. Pero ¿qué significa “mirarse dentro”? Aquí la distinción entre vivencias egológicas y no-egológicas tiene un papel importante. Es en el sentir, en el sentir el valor relativo de las cosas, incluido el dolor y el placer físicos, en que cada uno se encuentra a sí mismo. Es en el consentir o disentir que cada sentimiento moviliza en relación con las cosas o con la persona que lo produce y lo alimenta como yo soy más o menos profundamente dado a mí mismo. Cada uno de nosotros posee su propio estilo motivacional, una manera de dejarse motivar por las circunstancias, por los eventos, por los encuentros, en función del orden de las preferencias de valor, y también por las pasiones que no siempre están en armonía con el orden de las preferencias de valor. En este estilo motivacional se expresa el carácter, cuyo núcleo más profundo se revela en las ocasiones excepcionales, en los momentos en los cuales nosotros estamos llamados a una verificación radical de

nuestro sentir. Entonces, puede aparecer la identidad moral de la persona. Son nuestros amores los que nos revelan a nosotros mismos y a los otros; o, mejor dicho, son nuestras decisiones afectivas las que nos revelan el orden de lo que a nosotros nos importa. Y no hay otro acceso al corazón de una persona que el orden de sus amores: su *ethos*, como lo definía Scheler. Y Moritz Geiger cuando habla de *Aussen-Konzentration* quiere expresar una idea fundamental de la fenomenología de la afectividad, es decir, cada paso en la percepción afectiva, en el reino de los valores, es una conquista de una porción del ser propio.

Pero la identidad moral de una persona no es todavía el núcleo último de su individualidad, es decir, la identidad moral de una persona no es todavía su alma. El alma es el nivel de la identidad personal más secreta, que no se explica según la vida motivacional. El alma vive gratuitamente. Nuestras expresiones no son motivadas, en el sentido en que lo son nuestros actos; no son tampoco conscientes en el sentido en que lo son los actos. El alma se expresa en los actos, el alma es lo que se anuncia en cada fisonomía un poco viva. Y al mismo tiempo el alma es lo más inaccesible que hay en una persona²⁶.

6. Ética y persona, sentimiento y razón en el pensamiento de Ortega

Razón práctica, ética del deseo y afectividad, existencia histórico-social son los horizontes totalizadores dentro de los cuales se desarrolla la vida de cada persona individual. Por eso los problemas de ética poseen un interés primario en un mundo como el nuestro, difícil, multiforme, complejo y confuso, en el cual no parece posible trazar un cuadro sistemático de una ética que pueda pretender cierta universalidad.

Ortega en *La idea de principio en Leibniz* se da cuenta de que la filosofía implicó siempre el “primado de la razón práctica”. Fue, es y será, mientras sea, *ciencia de quehacer*²⁷. El terreno originario en el cual la ética hunde sus raíces es el mundo de los sentimientos, de los deseos, de los impulsos, de la estructura emocional de la persona humana. La moral se arraiga en la ética y la conciencia moral posee tanto más valor cuanto más consciente es de este arraigo. Los análisis fenomenológicos de Ortega,

²⁶ Cfr. Ortega y Gasset, J., “Vitalidad, alma, espíritu”, ob. cit., pp. 462-465 y pp. 468-472.

²⁷ Ortega y Gasset, J., *La idea de principio en Leibniz*, Revista de Occidente, Madrid, (I ed., 1958), 1967, II, p. 103.

según las perspectivas abiertas por Husserl y Scheler, asumen fuertes implicaciones de carácter ontológico y merece particular atención el análisis de los nexos esenciales entre subjetividad y corporeidad, porque la individuación corporal es íntimamente constitutiva de la existencia personal como unidad irrepetible. Las problemáticas más profundas de la ética y de la acción ética resultan completamente incomprensibles si no se comprende la necesidad de admitir la originalidad y la importancia de la noción de “valor”²⁸. Los conflictos propios de la acción ética, la necesidad ineludible de su presentarse, la inteligibilidad misma de la libertad humana y de su ejercicio no encontrarían, sin una referencia al concepto de valor, ni motivación, ni justificación. El tema del valor en Ortega, por un lado, se arraiga en la dialéctica entre *ideas y creencias* y particularmente en el terreno de las creencias; por otro lado, hace referencia a la ética de los *apriori* materiales y a la consecuente doctrina scheleriana de la intuición emocional del valor. Por eso, el horizonte de la investigación fenomenológica orteguiana evita cierto esquematismo analítico-ontológico clasificatorio de los tipos de valores, pero no se sitúa fuera de las investigaciones fenomenológicas, porque comparte con estas el trasfondo metafísico principal. Lo que importa destacar, en este capítulo a modo de introducción, es que, en Ortega, como en la filosofía moral del pensamiento fenomenológico, y no sólo en Scheler, el problema del “valor” y la consecuente doctrina de la “intuición emocional del valor”, por la cual no se da ética alguna sin un “*apriori* material” es fundamental por la determinación del yo como ser auténticamente humano. Según Ortega, en efecto, se da un tipo de conocimiento como nos aparece en *¿Qué es filosofía? ¿Qué es conocimiento?, La idea de principio en Leibniz* que no se identifica por completo con el saber intelectual de carácter lógico y determinante, que se realiza sobre todo en el juicio predicativo. Sin embargo, el conocimiento no es meramente ilógico e irracional, aunque se alimenta de la vida de los sentimientos y posee una intencionalidad inteligente e discriminativa. Se trata de una “intuición emocional” (*Gefühl, Fühlen*, diría Scheler), que nos advierte, siente y distingue en las cosas del mundo su ser “buenas” y no “buenas”, “nobles” o “vulgares” etc. Se trata de una intuición emocional que en el pensamiento de Ortega nace de la reflexión, como veremos, sobre el fondo insobornable y con la imprescindibilidad de la voz interior de la

²⁸ Sobre este punto, cfr., Ignacio Sánchez Cámara, “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores”, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, 2000, 1, pp. 159-170.

vocación a ser lo que somos, y que, poco a poco, va enriqueciéndose de contenidos fenomenológicos.

Por eso, durante este trabajo de investigación me ocuparé en analizar dentro del pensamiento de Ortega los conceptos de yo, vocación, persona y fondo insobornable, conceptos que resultan impregnados de reflexiones fenomenológicas. Desde el punto de vista metodológico, después de haber analizado las obras de Ortega y la bibliografía crítica en las cuales estos conceptos aparecen²⁹, investigaré en qué medida resultan fundamentales las aportaciones de Husserl, Scheler, Hartmann, Pfänder, en la elaboración de una gnoseología y de una teoría estética que contribuirá a la elaboración de una antropología y de una ética material de los valores, o a una gramática de los sentimientos. Aunque el estudio de estas aportaciones haya sido aclarado por la crítica a partir de los finales de los años setenta, todavía me ha parecido que la atención de la crítica se centra en la presencia de referencias extrínsecas de las obras de los fenomenólogos en el pensamiento orteguiano, sacrificando así la profundidad y originalidad de la reflexión orteguiana, excepto el trabajo interpretativo de Javier San Martín, punto esencial de referencia de este trabajo de investigación³⁰. Lo que nos interesa subrayar es la “medida” ética de estos conceptos analizados que suponen una antropología filosófica que haya superado los presupuestos del idealismo. Javier San Martín, en efecto, ha individualizado nuevas perspectivas en la ética orteguiana en un ensayo del año 2000 a partir del análisis de *Meditaciones del Quijote*.

En él define su objetivo como el intento de llevar a cabo una “filosofía del amor”. Pues bien, cree que su filosofía es de entrada una filosofía de carácter ético. Para el joven Ortega, la filosofía es ante todo el esfuerzo por llevar las cosas a la plenitud de su significado y esto es llevar las cosas a su perfección, mas “esto es amor –el amor a la perfección de lo amado” (I, 311).

[...] una filosofía, como búsqueda de la perfección, no puede ser indiferente al ideal moral, nos dice, sólo que se apunta al linaje de los que han luchado por una moral auténtica frente a las morales perversas. Sólo es moral, se entiende, auténticamente moral, quien en cada nueva acción «trata de renovar el contacto inmediato con el valor ético en persona» (I, 315), es decir, quien se rige no por una norma ya establecida, sino por la

²⁹ Cfr. Domingo Hernández Sánchez, *Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset*, Proyectos y Producciones Editoriales, S.A., Madrid, 2000.

³⁰ Véanse Javier San Martín Sala, *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994.

intuición del valor moral, que pone como su polo de atracción la realidad misma del valor moral [...] Por eso la ética está radicalmente abierta a nuevas valoraciones, a una ampliación y enriquecimiento de la experiencia moral. En consecuencia, pide una moral integral, que nada excluya y que haga crecer de modo indefinido «nuestro rayo de cordialidad», por tanto, el amor, la estima, la construcción de un universo en el que reine el divino arquitecto, en definitiva, un mundo, se entiende, y nunca se puede olvidar esto, un mundo o sociedad humana en la que reine el amor o que esté construida desde ese sentimiento. Ése, y no otro, es el ideal moral que Ortega pone en el punto de partida de su filosofía, una filosofía, por tanto, de entrada volcada en una perspectiva moral, ética, en definitiva, práctica”³¹.

Desde esta sugerencia, a partir de la evaluación de San Martín de las aportaciones del estudio sobre la ética orteguiana de Aranguren³² y del análisis de la fenomenología y antropología de Ortega nace este trabajo de investigación.

Indagar la estructura del yo en la experiencia del conocimiento en Ortega, subrayando el papel de la estética orteguiana con sus consecuencias éticas y antropológicas; señalar las consonancias ético/estético/antropológicas de la caracterología del ser humano en Ortega; evidenciar la gramática del sentimiento como cifra ética del ser humano y el papel del fondo insobornable en el retrato de Goethe; destacar las tensiones dinámicas entre circunstancia y vocación en la teoría de la persona orteguiana y la tensión que hay entre libertad y yo, tensión que hace del yo una persona, representan los puntos sensibles de esta investigación.

El modelo ético de Ortega parece oponerse a otros modelos explicativos puramente causales de la acción humana y parece definir la posibilidad de una lógica del sentimiento análoga a la lógica del juicio. La razón ligada a las acciones emotivas y volitivas se encuentra autónomamente, porque la espontaneidad con que el sujeto actúa, en sus elementos de acción, determina el real ocurrir de las acciones mismas. Ortega postula la fundación de un *apriori* también en el ámbito de la axiología material. Este enfoque del problema está relacionado con la exigencia husserliana de abrir un ámbito de efectividad para una vida racional perfecta. La virtud es elección moral consciente y que prevé, y la felicidad y el placer serán consecuentes con el ideal de la evaluación perfecta y por eso la acción se realizará gracias al soporte racional de los actos mismos. Así los puntos de partida de la investigación fenomenológica en sí y los análisis éticos

³¹ Javier San Martín, “La ética de Ortega: nuevas perspectivas”, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, 2000, Madrid, 1, p. 152, p. 153-154.

³² José Luis López Aranguren, *La ética de Ortega*, segunda edición, Taurus, Madrid, 1959.

están enlazados y son correlativamente partícipes del horizonte fenomenológico que empujaron a Husserl a hacer de la filosofía su *Lebens-Beruf*. También la fenomenología de la voluntad está ligada al sentimiento por medio de una nueva determinación de la espontaneidad y receptividad, sin perder por eso el carácter de autodeterminación del sujeto. Aflora una voluntad que se afirma moralmente respeto a los impulsos, a las tendencias y estímulos y una libertad en la elección de la perspectiva que funda la libertad misma de la persona, así que el tema del valor está enlazado al tema de la persona como sujeto de libertad.

Con esto me queda por explicar el título de la tesis doctoral *Trascendencia y fidelidad en la realidad personal*. Es necesario destacar que, según Ortega, la libertad es un movimiento con su *terminus a quo* y su *terminus ad quem*. La liberación de que se trata es, pues, la liberación hacia sí mismo. El *terminus a quo* es ... lo demás, lo que no es el “sí mismo”. Lo explica en *Pidiendo un Goethe desde dentro*, en el párrafo titulado Goethe el libertador: Goethe, según Ortega, invitaría a evadirnos de lo *demás* como de una prisión y a instalarse en nosotros mismos. No sabemos bien en qué consiste el *mí mismo*:

El *dentro*, el “sí mismo” no es una cosa espiritual frente a las cosas corporales del contorno. La psique no es sino un casi-cuerpo, un cuerpo fluido o espectral. Cuando miro, de espaldas al contorno físico, esa supuesta intimidad mía, lo que hallo es mi paisaje psíquico, pero no es mi yo. Este no es una cosa, sino un programa de quehaceres, una norma y perfil de conducta. Por eso, en el mismo trozo casi de ultratumba que ahora comentamos explica Goethe su acto libertador del sí mismo diciendo: “Ahora ya no tenéis una norma –se entiende, recibida–; ahora tenéis que dárosela a vosotros mismos” Ahora se comprende por qué el yo resulta inaccesible cuando lo buscamos. Buscar es una operación contemplativa, intelectual. Sólo se contemplan, se ven, se buscan cosas. Pero la norma surge en la acción. En el choque enérgico con el fuera brota clara la voz del dentro como programa de conducta. Un programa que se realiza es un dentro que se hace un fuera³³.

Este mensaje se completa con lo que Ortega escribe sobre el mecanismo de ensimismamiento y alteración del hombre. Ortega nota que el hombre tiene una maravillosa facultad de libertarse transitoriamente de ser esclavizado por las cosas, y que esta facultad implica dos poderes muy distintos: uno, el poder desatender más o menos tiempo al mundo en torno sin riesgo fatal; otro, el tener dónde meterse, dónde

³³ J. Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, en *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, V edición, IV, pp. 424-425-426 (en adelante OC.).

estar, cuando se ha salido virtualmente del mundo. Ortega también observa que el mundo es la total exterioridad, el absoluto fuera que no consiente ningún fuera más allá de él:

El único fuera de ese fuera que cabe es, precisamente, un *dentro*, un *intus*, la intimidad del hombre, su sí mismo que está constituido principalmente por ideas [...] Si el hombre goza de ese privilegio de libertarse transitoriamente de las cosas y poder entrar y descansar en sí mismo, es porque con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas ha lo grado reobrar seguridad siempre limitado, pero siempre o casi siempre en aumento. Esta creación específicamente humana es la técnica. Gracias a ella, y en la medida de su progreso, el hombre puede ensimismarse. Pero también, viceversa, el hombre es técnico, es capaz de modificar su contorno en el sentido de su conveniencia, porque aprovechó todo respiro que las cosas le dejaban para ensimismarse, para entrar dentro de sí y forjarse ideas sobre ese mundo, sobre esas cosas y su relación con ella, para fraguarse un plan de ataque a las circunstancias; en suma, para construirse un mundo interior. De este mundo interior emerge y vuelve al de fuera... Lejos de perder su propio sí mismo en esta vuelta al mundo, por el contrario lleva su sí mismo a lo otro, lo proyecta enérgica, señorialmente sobre las cosas, es decir, hace que lo otro –el mundo– se vaya convirtiendo, poco a poco en el mismo³⁴.

El hombre, como el animal, está consignado al mundo, a las cosas en torno, a la circunstancia. En un principio, su existencia apenas difiere de la existencia zoológica: también él vive gobernado por el contorno, inserto entre las cosas del mundo como una de ellas. Sin embargo, el hombre, haciendo un esfuerzo gigantesco, logra un instante de concentración. Se mete dentro de sí, es decir, mantiene a duras penas su atención fija en las ideas que brotan dentro de él³⁵. Con esto Ortega teoriza que son tres momentos diferentes y que se repiten cíclicamente a lo largo de la historia humana en formas cada vez más complejas y densas:

1. ° el hombre se siente perdido, náufrago en las cosas; es la *alteración*; 2° el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad, para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el *ensimismamiento*, la *vida contemplativa*, que decían los romanos, el *theoretikós bios*, de los griegos, la *theoría*; 3° el hombre vuelve a sumergirse en el mundo, para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la *acción*, la *vita activa*, la *praxis*. Según esto, no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futura³⁶.

³⁴ J. Ortega y Gasset, “Ensimismamiento y alteración”, OC. V, pp. 300-302.

³⁵ *Ibidem*

³⁶ *Ib.*, p. 304

El proceso de alteración representa el grado cero del ser humano, el nivel en el cual la *Befindlichkeit*, como dirían Stein y el mismo Heidegger, hace sentir su peso; después del ensimismamiento, que corresponde al principio de la fidelidad a sí mismo, el hombre surge como *persona*, vuelve a sumergirse en el mundo y lo trasciende a través de la acción. Lejos de haber sido el pensamiento regalado al hombre, la verdad es que se lo ha ido haciendo, fabricando poco a poco, merced a una disciplina, a un cultivo o cultura, a un esfuerzo milenario de muchos milenios, sin haber aún logrado terminar esa elaboración. Igualmente, el destino del hombre es primariamente acción, así que la esencia del hombre es hacerse hombre:

Hasta ese grado, a diferencia de los demás seres del universo, el hombre no es nunca seguramente *hombre*, sino que ser *hombre* significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura, o como yo suelo decir: ser, por esencia, drama. Porque sólo hay drama cuando no se sabe lo que va a pasar, sino que cada instante es puro peligro y trémulo riesgo [...] El hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse. No sólo es problemático y contingente que le pase esto o lo otro, como a los demás animales, sino que al hombre le pasa a veces nada menos que no ser *hombre*³⁷.

A diferencia de los demás animales, a los cuales también les ocurre alterarse, al hombre le ocurre algo que le afecta no sólo en abstracto y de modo genérico sino a su propia individualidad, como se puede leer en referencia al Goethe orteguiano que es, por supuesto, un Goethe desde dentro, un Goethe en el cual Ortega finge que se hayll finalmente ensimismado:

Cada uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el sí mismo único e intransferible que es. La mayor parte de los hombres traiciona de continuo a ese sí mismo que está esperando ser y, para decir toda la verdad, es nuestra individualidad personal un personaje que no se realiza nunca del todo, una utopía incitante, una leyenda secreta que cada cual guarda en lo más hondo de su pecho³⁸.

Hay en esa reflexión orteguiana una fórmula ética importantísima, porque, aunque según Ortega la condición del hombre es, pues, incertidumbre sustancial y jamás el hombre ha sabido lo que necesita saber y por eso sería más oportuno definirlo *homo insciens*, *insipiens*, sin embargo, el hombre tiene su privilegio respecto a la escala

³⁷ *Ib.*, p. 304.

³⁸ *Ib.*, p. 305.

zoológica: *piensa para lograr subsistir o pervivir*. Es este pensamiento una acción del hombre:

La acción es actuar sobre el contorno de las cosas materiales o de los otros hombres conforme a un plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento”³⁹. No se trata de una tesis voluntarista que se exonera de la contemplación y diviniza la acción pura, sino de una acción que es una retirada estratégica a sí mismo, un ensimismamiento al cual pertenecen los colores del viaje en soledad, de la trascendencia. Ortega recuerda que el ensimismamiento, como todo lo humano, es sexuado, es decir, que hay un ensimismamiento masculino y otro ensimismamiento femenino y que parejamente, el hombre oriental se ensimisma de modo distinto que el hombre de Occidente. Claro que Ortega está hablando del tipo como hemos visto antes. El occidental se ensimisma en claridad de la mente como recuerdan los versos de Goethe “Yo me confieso del linaje de esos que de lo oscuro aspiran a lo claro”⁴⁰. Parejamente Europa y América significan el ensayo de vivir sobre ideas claras como decía Descartes. Así que Ortega no obstante sus meditaciones anticartesianas y su condena de la idea sustancialista de la razón del hombre, cree que es necesario volver a Descartes.

Bien sé que Descartes y su racionalismo son pretérito perfecto, pero el hombre no es nada positivo si no es continuidad. Para superar el pasado es preciso no perder contacto con él; por el contrario, sentirlo bien bajo nuestras plantas porque nos hemos subido sobre él⁴¹.

El esfuerzo para volver a ideas claras y activas es un esfuerzo ético que corresponde a una íntima necesidad humana: durante este esfuerzo, el hombre se ensimisma y descubre su positividad, que es su continuidad. Por eso, durante este esfuerzo para acercarse a sí mismo, el hombre descubre el sentido de la acción. Escribe Ortega: “La *acción* es actuar sobre el contorno de las cosas materiales o de los otros hombres conforme a un plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento”⁴². La esencia de la contemplación o del ensimismamiento de otros hombres no puede encontrarse en una ideología voluntarista ni ligada a la beatería de la cultura, encerrada en sí misma, y a pesar de que el hombre sea incertidumbre, poco a poco nacen del mar de la duda las balsas con las cuales evitar el naufragio completo. El hombre es un náufrago que siempre escapa del naufragio gracias al esfuerzo del ensimismamiento.

³⁹ *Ib.*, p. 308.

⁴⁰ *Ib.*, p. 314.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ib.*, p. 308.

CAPÍTULO II

LA ESTRUCTURA DEL YO EN LA EXPERIENCIA DEL CONOCIMIENTO

1. El yo no es una cosa.

Ante todo podemos situarnos en actitud utilitaria, salvo ante una cosa, salvo ante una sola cosa, ante una única cosa: Yo¹.

Indagar la *estructura del yo* en la experiencia del conocimiento significa analizar la cuestión de qué es el yo, según Ortega, en la tradición filosófica de la modernidad, es decir, en el idealismo (subjetivista kantiano trascendental, psicológico, vitalista e irracionalista), término con que Ortega indica cosas muchas diferentes entre sí. Se trata de un tema sobre el cual hemos querido apoyarnos a dos investigaciones de orientación diferente: la de San Martín y la de Molinuevo.

Hemos analizado la estructura del conocimiento tal como aparece en las siguientes obras de Ortega de los años 1913-1916, *Sensación, construcción, intuición, Sobre la sensación, Investigaciones psicológicas*, “Ensayo de estética a manera de prólogo”, *Meditaciones del Quijote*, obras fundamentales para la estructuración de una teoría del yo, en la cual está ya evidenciada la compleja dialéctica entre el yo, vocación (o salvación), fondo insobornable e identidad personal. Al analizar esta dialéctica, haremos referencia a otras obras orteguianas de carácter artístico, en las cuales aparecen consonancias con este horizonte de problemas y destacaremos el paralelismo y también las diferencias entre el orbe ético y estético.

A partir de los años 1911-1913, en Ortega se verificó una ruptura con el paradigma neokantiano que, según el filósofo español, consistía en un exceso de devaluación de lo inmediato a favor del carácter constructivista del conocimiento.

¹ J. Ortega y Gasset, “Ensayo de estética a manera de prólogo”, en *Obras Completas*, Alianza Editorial, Madrid, VI, p. 250. (en adelante, OC.)

Ortega parece reflexionar sobre la unidad del pensar que tradicionalmente es el criterio del ser a la vez que del conocer, es decir, sobre lo que Leibniz llamaba “consentimiento”, lo que Kant iba a llamar “unidad trascendental de la apercepción” y también “unidad de experiencia”, y Cohen, “unidad del pensar”.

Porque, en primer lugar, los dos términos cuyo “consentimiento” integra el conocer, tienen previamente que hallarse de alguna manera presentes al sujeto para que éste pueda afirmar su coincidencia. Y a su vez esta coincidencia o *consentimiento* tampoco es una construcción, sino que meramente la advertimos, nos percatamos de ella. De modo que bien puede, en su totalidad, ser la función cognoscitiva una construcción del objeto; pero cada uno de los pasos o momentos de ella exige una simple intuición de los términos puestos en relación [...] Intuición es, por consiguiente, una función previa aun a aquella en que construimos el ser o no ser. Vuelve a aparecer, en consecuencia, la pasividad de que hablaba el empirismo. Pero ¡en cual diferente significado! Para aquél, pasividad era sinónimo de sensación y no había más contenido originario que lo sensible. La intuición abarca todos los grados intelectuales. Con no menos claridad intuitiva se nos presenta el contenido de una percepción normal que el número irracional, “el polígono de n lados”, “la justicia” o “el principio de relatividad de Minkowsky”².

En esta conferencia, Ortega destaca el carácter innovador del movimiento fenomenológico encabezado por Husserl, que mostraba una fuerte apuesta por la intuición y por la vinculación intencional del sujeto al objeto. En una nota explica Ortega:

No es la intuición percepción ni representación, como el juicio, sino una función *sui generis* que puede ejercitarse lo mismo sobre el contenido de una percepción que sobre el de un juicio. El correlato de la percepción es un trozo determinado del tiempo. El correlato de la intuición es la esencia no sometida a espacio, tiempo ni predicción de realidad³.

Este modo del conocer representado por la intuición y adoptado por Husserl como el principio de los principios, según Ortega, representaba la superación del subjetivismo que todavía no negaba radicalmente el sujeto, sino que le atribuía sus derechos: *suum cuique tribuere*, repetirá a partir de *Investigaciones Psicológicas*. Lo que significa reconocer al yo su individualidad esencial o hacer del yo un sujeto de experiencia.

² J. Ortega y Gasset, “Sensación, construcción e intuición”, OC. XII, pp. 497-498.

³ *Ib.*, p. 498, n. 2. *Cfr.* sobre el significado de estas reflexiones de Ortega, Pedro Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 207 y *Cfr.* José González-Sandoval Buedo, “La intuición en el pensamiento de Ortega”, en *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, Sección de Filosofía, 1996, Universidad de Málaga, 1, pp. 125-149.

En “Sobre el concepto de sensación”, basado, como ha mostrado Javier San Martín⁴, en la lectura de *Ideen* de Husserl, Ortega hacía referencia al idealismo fenomenológico como heredero del idealismo clásico de Platón, de Descartes, Leibniz y Kant, idealismo “metodológico” porque trataba de lo que

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*⁵.

Es evidente que este plano inmediato al cual hace referencia Ortega es el de la intuición, el plano de la presencia simultánea del sujeto y del objeto, definidos estos últimos como *dii consentes*, dioses presentes en diferentes mitologías que nacen y mueren junto. Diferente es el juicio negativo de Ortega contra el subjetivismo que cosifica y construye una imagen ficticia del yo, subjetivismo definido en *Investigaciones Psicológicas* como “interpolación o intromisión de lo psíquico entre el yo que conoce y lo físico”⁶.

El subjetivismo que Ortega condena es el subjetivismo psicologista, ya condenado por Husserl y por la estética fenomenológica, es decir, lo psicologismo de Lipps, heredero del idealismo fichtiano que reduce todo al yo. Por eso en “Sobre el concepto de sensación” el método fenomenológico, según Ortega, era apto para descubrir la apariencia intuitiva, inmediata y esencial, plena de sentido, la cual constituye el punto de nuestro contacto directo con el mundo. En este ensayo Ortega describía la fenomenología de la atención, es decir, de los actos seleccionados por la atención como actos en los cuales vivimos, en los cuales nos sumergimos en su ejecución y haciendo esto miramos los objetos de estos actos. Husserl había definido los actos de la atención en los capítulos I y II de la V *Investigación Lógica* en los cuales Husserl había criticado la noción del yo de Natorp. En cambio, en *Ideen* Ortega encontraba dos aspectos

⁴ Javier San Martín, “Ortega y Husserl: a vueltas con una relación polémica”, en *Revista de Occidente*, Madrid, 1992, 132, Mayo, p. 112: “En mi opinión la filosofía de Ortega viene definida cabalmente por la asimilación perfecta y firme de la intención global de la fenomenología, a pesar de la desarmonía que él percibió en las *Ideas* y que además se acentuó por una interpretación incorrecta de algunos temas básicos, lo que sin embargo no le impidió- incluso le pudo ayudar- practicar una correcta filosofía fenomenológica”.

⁵ J. Ortega y Gasset, “Sobre el concepto de sensación”, OC. I, p. 257.

⁶ J. Ortega y Gasset, *Investigaciones psicológicas*, OC. XII, p. 358.

decisivos de la fenomenología husserliana, primero, que la conciencia directa es una conciencia inmersa en la tesis de la actitud natural, que vive en la ejecución de actos en los cuales el mundo se da como mundo real. Lo que es dado en este modo posee un valor ejecutivo. Segundo, que en la reflexión podemos volver sobre esta conciencia directa y suspender la ejecutividad, poner entre paréntesis la tesis de la actitud natural y practicar la reducción fenomenológica.

Ortega interpretaba la epojé como ruptura de la espontaneidad específica de la conciencia directa, es decir, como suspensión de la ejecutividad. La tesis de *Logische Untersuchungen* era interpretada así: aquellos actos dirigidos de modo directos al yo empírico y a su referirse al objeto, representaban ya la reflexión. Lo que Ortega descubría en la actitud fenomenológica y en la epojé eran los estados objetivos preontológicos, entes sometidos al espacio y al tiempo y, por eso, esenciales, *noemata* como les llamara Husserl, *Sinn* o proposición, *Satz* en el texto que Ortega tenía delante. En el fenómeno obtenido gracias a la reducción la esencia consistía “en el carácter virtual que adquiere todo cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva, sin darle carácter definitivo [...]”.

Este plano de objetividad primaria, se lee poco después “es la *conciencia de*, y en ella lleva toda existencia absoluta”⁷.

Al año siguiente, en el curso *Investigaciones Psicológicas*, Ortega mostraba un vínculo más directo con Husserl y en “Verdad y Perspectiva” de 1916, primer texto de *El Espectador*, Ortega describía en términos ya técnicamente fenomenológicos el papel del fenomenólogo y la relación entre teoría y realidad. El fenomenólogo es un espectador desinteresado, amigo del mirar, quien sabe abrir “sobre la vida espontánea... de cuando en cuando, su clara pupila”⁸. Lo que Ortega llamaba teoría se diferenciaba de la vida espontánea “con su articulación política de intereses, deseos, y conveniencias”⁹. Esto no significaba “divinizar el oficio”, puesto que la actitud teórica no era la superior y la filosofía no se situaba delante de la vida. Quedaban suspendidas las cuestiones de la relación entre teoría y vida espontánea y de la relación entre reflexión y conciencia directa.

⁷ J. Ortega y Gasset, “Sobre el concepto de sensación”, ob. cit., p. 254-255.

⁸ J. Ortega y Gasset, “Verdad y perspectiva”, OC. II, p. 15 y s.

⁹ *Ibidem*

Hasta 1929, el idealismo metodológico, que en 1913 era representado por la fenomenología, fue considerado sólo un idealismo que ponía como realidad absoluta esta teoría obtenida a través de la reducción, es decir, una realidad espectral, noemática. Este juicio negativo sobre el carácter idealista de la fenomenología es contenido en un texto de 1929, publicado sólo en 1990¹⁰ y que se refiere a reflexiones de Eugenio D'Ors sobre la fenomenología. A partir de este momento Ortega aplicará contra Husserl su crítica antes utilizada contra el núcleo moderno del kantismo¹¹.

Hasta entonces, todavía, Ortega será un fenomenólogo y, en efecto, los textos entre 1913 y 1916 evidenciaban una atención al concepto de intuición perceptiva, rememorativa e imaginativa de Husserl, y a la manera en la cual la intuición entreteje percepción, memoria e imaginación, las cuales, según Ortega, son el fundamento del hacer artístico. Su estética es sobre todo percepción estética, dominada por una fenomenología de la mirada, encuentro sensible del yo con un objeto, mirada que abraza circularmente el objeto a mirar, como una línea recta que se hace circular, un horizonte que se articula en un paisaje¹². Este encuentro con el objeto es un vivir, pero también un mirar a distancia los objetos de los cuales tenemos percepción directa : es contemplación desinteresada del objeto que miramos, pero interesada en los valores del objeto que miramos, es un ver a distancia diferente de la mirada de la vida espontánea,

¹⁰ José Ortega y Gasset, "Sobre la fenomenología" (edición de Jaime de Salas) en *Revista de Occidente*, 1990, Madrid, 108, pp. 13-18.

¹¹ Cfr. Javier San Martín, "Ortega y Husserl... cit.," p. 122, Entendiendo la relación de Ortega con Husserl desde *La crisis de las ciencias europeas*, esa relación adquiere un tenor distinto, pues Husserl ya había resuelto la relación entre la conciencia directa y la refleja. El equívoco en el cual había caído Ortega había sido provocado por errores de comprensión del mismo Natorp, puesto que lo que la reducción descubría no era una conciencia refleja fundante sino la conciencia trascendental directa, respecto a la cual el mundo es el ámbito de experiencias, posibilidades y dificultades.

¹² Según Ortega, el término experiencia, *Er-fahrung*, abstracto de *er-fahren*, es un viaje, es un andar por las tierras. Hay en Ortega una valorización de la mirada, que se funda sobre el imperativo fenomenológico husserliano "*Zu den Sachen Selbst*" y que se encuentra en los ensayos dedicados a los paisajes españoles titulados "Notas de andar y ver": "Hay que fundar el saber viajando, yendo a ver efectivamente las cosas, con los ojos de la cara, allí donde están. La Naturaleza es un «códice» que es preciso leer "peregrinando y vagabundeando por ella" (*peregrinisch und mit landreichen umkehren*). *Fahren* significa normalmente en la lengua alemana 'viajar', sobre todo viajar en vehículo, sentido contemporáneo nuestro que postula otro exclusivo anterior de viajar a pie [...] En los viajes se ven muchas cosas, a la vez se arrostran «peligros» de los cuales hay que buscar salidas, «portus» y «euporías». En los viajes se ven muchas cosas. Por eso los árabes llaman a sus libros de viajes «libros de andar y ver». El empirismo o experiencia es, pues, un efectivo «andar y ver» como método, un pensar con los pies, que es lo que, según los modernos, hacían los escolásticos" J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz...*, ob. cit., pp. 206-207. Cfr. también Diego Romero de Solís, "Una ciencia de la melancolía...", ob. cit., pp. 81-96

caracterizada por la articulación política de intereses, deseos y conveniencias, y todavía es una mirada que nace a partir de una *intuición en la cual el “consentimiento” es fundamental*.

La percepción estética vive a partir de la conciencia directa, pero se funda en la conciencia refleja. Esta es la primera paradoja que Ortega descubre en su *iter* estético, en cual Husserl, Scheler, Schapp, Geiger y Pfänder juegan un papel fundamental para “ensanchar” la noción del yo.

Es necesario destacar también que, gracias a la estética de Cohen, ya a partir de 1909, Ortega, estaba diseñando una estética fuertemente dominada por un imperativo objetivista que aún ponía el problema del yo en las prácticas artísticas en clave no irracionalista. En “Renán”, en efecto, Ortega había tematizado el tema del yo no sólo como elemento de fragilidad y de negatividad, de soledad y devastación psicológica. En efecto, existía, para él, una manera pacífica de expansión del yo:

Consiste en invadir la inagotable diversidad de los seres, haciéndonos iguales a cada uno de ellos, multiplicando nuestras facetas de sensibilidad para que el secreto de cada existencia halle siempre en nosotros un plazo favorable donde dar su reflexión... Claro está que no podemos ser otro sin dejar momentáneamente de afirmar nuestros rasgos distintivos: sólo negándonos parcialmente llegamos a confundirnos con el prójimo y a comprenderle: sólo una disimulación de lo que espontáneamente somos y una simulación de lo que es nuestro hermano nos reunirá. Ahora bien, disimulación y simulación se dicen en griego: Ironía¹³.

En la percepción estética del cuadro de El Greco, *El hombre con la mano al pecho*, el yo descubría en el otro su propia identidad radical, coincidía con el otro. El papel de la estética era destacar *la legalidad del mundo de lo verosímil* dentro de la cual se transformaba la subjetividad como legalidad estética: no era sinceridad enmascarada de los que no reflexionan porque están a merced del yo individual. Era una subjetividad que, a partir del conjunto de reglas, somete el furor excesivo de su propia energía al sistema de la Ironía, de la continencia. Ortega proponía la fórmula fichtiana de la sustitución del yo individual por el superior:

Ese yo superior no es cosa vaga e indescriptible; es meramente el conjunto de las normas: el código de nuestra sociedad, la ley lógica, la regla moral, el ideal estético¹⁴.

¹³ J. Ortega y Gasset, “Renán”, OC., I, p. 456.

¹⁴ *Ib.*, p. 461.

Por un lado, la concepción estética de Renan salva a Ortega del riesgo de concebir el arte como irracional, lo que había hecho, según él, Unamuno; por otro lado, la llamada al papel de la subjetividad estética como fundamento de una estética española no filoalemana, nacida de la subjetividad fichtiana y fuertemente vinculada a un imperativo objetivista, exponía a Ortega a muchos problemas teóricos que en “Renan” aparecen no resueltos. Lo que es confirmado por unas notas al texto sobre la subjetividad del mismo Ortega fechadas 1915. La subjetividad de un artista no es más “Lo que claudica, lo vacilante e inacabado [...] que no pudiendo mantenerse a plomo sobre sus pies recostado, perdura dentro del hombre o se agarra a las entrañas del individuo para no morir totalmente”¹⁵; en nota Ortega escribe: “He aquí un pensamiento que hoy me parece muy equívoco” y, a propósito de un paso lleno de panteísmo en que escribía que nos vivimos en el error si no nos liberamos de la peste de la subjetividad, del yo individual hasta que no llegamos a Dios, escribe: “Repito que esto es blasfemia”.

Las dos notas del 1915 evidencian la intervención de un paradigma interpretativo del tema de la subjetividad diferente, es decir, del paradigma fenomenológico, que había puesto sobre bases nuevas la fenomenología del alma. De esto hablan *Investigaciones Psicológicas*. La nueva psicología que Ortega quería proponer en este curso de psicología es “una ciencia de la naturaleza que siente.... Ciencia de realidades llamadas almas”¹⁶.

Estas almas, realidades no espaciales, no representaban la antigua propuesta del alma metafísica, que reproducía el conocimiento como encuentro extrínseco entre un interior y un exterior, sino “realidades intencionales cuyo ser consista en sentir”¹⁷. En la investigación constitutiva de los principios generales, la psicología depende de la filosofía así como todas otras ciencias y por este vínculo ella entra en contacto con estas cuestiones: definir el objeto y el método de la psicología; definir la relación de la psicología con la lógica; analizar qué es la percepción íntima y la introspección, investigar sobre la posibilidad o la imposibilidad de una psicología directa del pensar;

¹⁵ *Ib.*, p. 445.

¹⁶ J. Ortega y Gasset, *Investigaciones psicológicas*, ob. cit., p. 362.

¹⁷ *Ibidem*.

investigar la significación del carácter intuitivo; finalmente verificar si admitir o no un pensar no intuitivo¹⁸.

En estas investigaciones psicológicas, Ortega, guiado por Husserl, descubría el carácter problemático del conocimiento, puesto que el conocimiento mismo no puede ser dado por una ley psicológica, como demuestran los fenómenos sin creencia de realidad, como el Centauro o la Quimera, seres fantásticos y todavía perfectamente delimitables y susceptibles de clara descripción:

El Centauro no es un ser real –lo real de él es la imagen o trozo real de nuestra alma en que lo imaginamos: él es un ser imaginado, un ser fantástico o de la fantasía. Percepción y fantasía no son, pues, sino modos diversos de llegar nosotros al ser. Y como los sonidos no se ven, ni los colores se oyen, sin que por ello padezcan en su cualidad de realidades, así percepción y fantasía no hacen más que calificar o clasificar los seres, las cosas¹⁹.

Por eso, desde que el Centauro poseía vida, y puesto que existía un ser irreal e imperceptible, era necesario reformar la terminología tradicional y dejar la palabra cosa sustituyéndola con el término objeto, que expresaba lo que un ser real e irreal tienen en común, es decir,

constituir la meta de nuestra conciencia, ser lo que en múltiples modos de esta le es consciente, ser aquello a que nos referimos cuando vemos, imaginamos, concebimos, juzgamos, queremos o sentimos [...] En latín contraponer, oponer se dice *obicere*: su sustantivo verbal *objectum*.... Objeto es todo aquello a que cabe referirse de un modo o de otro. Y viceversa: conciencia es referirse a un objeto²⁰.

En *Investigaciones Psicológicas* Ortega distinguía objetos reales, fantásticos, ideales, imposibles, estructurales; faltaban los objetos estéticos porque, según mi opinión, Ortega ya había tratado el tema en “Ensayo de estética a manera de prólogo”; sin embargo, para comprender este ensayo y entender la relación entre objeto estético, objeto estructural, cosa, valor y significado y, sobre todo, para aclarar la cuestión de qué es el yo y qué papel tiene el sentimiento en la estructuración del yo es necesario leer *Investigaciones Psicológicas*.

¹⁸ *Ib.*, p. 343.

¹⁹ *Ib.*, p. 376.

²⁰ *Ib.*, pp. 376-378.

Entonces, en el centro de su elaboración de una teoría del yo, Ortega pone en tela de juicio por un lado la reivindicación de una subjetividad, que tenga los mismos derechos de una objetividad y que supere los defectos del subjetivismo idealista heredero del subjetivismo kantiano y fichtiano, y, por otro lado, el papel del sentimiento o del *Gefühl* en la estructuración del yo. La comunidad de sentimientos estéticos crea la unidad personal, la intersubjetividad. En el pensamiento y lenguaje metafóricos se crea la ficción de unidad con los objetos que caracteriza el mundo de lo verosímil²¹. Ambos presupuestos estaban en el centro de la investigación de muchos fenomenólogos – *in primis* Geiger, cuya análisis era fuertemente dominada por una crítica a la estética psicologista de Theodor Lipps; Scheler, cuya análisis sobre la ética de los valores materiales era caracterizada por una reflexión sobre la naturaleza del *Gefühl* y de la *Einfühlung*; Pfänder, cuya caracterología era enfocada sobre la reflexión de los sentimientos intencionales²².

El mismo Ortega había evidenciado huellas de crítica a la estética psicologista de Lipps ya a partir de 1911, en el ensayo *Arte de este mundo y del otro*, dedicado a las obras de Wilhelm Worringer, *Abstraktion und Einfühlung* (1908) y *Formprobleme der Gotik* (1911). El filósofo español traducía el término *Einfühlung* con *simpatía* y cuestionaba la célebre fórmula lippsiana, según la cual el goce estético coincidiría con el goce de sí objetivado. Ortega escribe que se inhibe de toda crítica frente al psicologismo estético de Worringer y que se limita a exponer. La crítica de Worringer al psicologismo estético de Lipps consiste en que el placer estético elemental que hallamos en la contemplación de un objeto estético en realidad somos nosotros mismos quienes gozamos de nuestra actividad, de sentirnos poseedores de poderes vitales triunfantes; pero todo esto lo atribuimos al objeto, volcamos sobre él nuestra emotividad interna, vivimos en él, simpatizamos.

Esta es la simpatía: “Sólo cuando existe esta simpatía –dice Lipps –son bellas las formas, y su belleza no es otra cosa que este sentirse idealmente vivir una vida libre”. Goce estético es, por tanto, goce de sí mismo objetivado²³.

²¹ Cfr. José Luis Molinuevo, *El idealismo de Ortega*, Narcea, Madrid, 1984, p. 40 y s.

²² Sobre la relación entre Ortega y Geiger y Pfänder cfr., N. R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979.

²³ J. Ortega y Gasset, “Arte de este mundo y del otro”, en OC. I, pp. 186-204.

Según esta teoría, el arte vendría a ser la fabricación de formas tales que susciten en nosotros esa vitalidad orgánica potenciada, esa expansión virtual de energías, esa liberación ilimitada e imaginaria. La consecuencia era obvia: el arte, entendido así, propenderá siempre a presentarnos las formas orgánicas vivas en toda su riqueza y libertad, buscará constantemente la captación de la vida animal real, que es la que más parece favorecer esa otra vida virtual; el arte, en suma, será esencialmente naturalista. Frente a esa teoría Ortega, haciendo suya la crítica de Worringer, escribe que se presentaban masas enormes de hechos artísticos: los pueblos salvajes, las épocas de arte primitivo, ciertas razas orientales que practicaban un arte que negaba la vida orgánica. Lo que todavía Ortega no comparte con las tesis de Worringer es que el arte haya comenzado históricamente con el estilo abstracto y geométrico.

Más he aquí que las pinturas descubiertas en Dordogne, La Madelaine, Thüngen y más recientemente en Kom-el-Ajmar (Egipto) y en la cueva de Altamira (Santander), vienen a esa teoría como pedrada en ojo de boticario [...] Worringer, que tan buenas intenciones mostraba de corregir la estrechez de ánimo de los profesores alemanes que quieren reducir el arte al módulo greco-latino, peca en este caso del mismo vicio. Esos restos de un arte mediterráneo prehistórico no son manifestaciones del imitativismo infantil: una poderosa voluntad artística se revela en aquellas enérgicas líneas y manchas, más todavía, una postura genuina ante el mundo, una metafísica que no es la abstractiva del indoeuropeo, ni el naturalismo racionalista clásico, ni el misticismo oriental²⁴.

¿Qué tipo de metafísica es la del arte del hombre mediterráneo y español? Este arte quiere salvar las cosas en cuanto cosas, en cuanto materia individualizada²⁵. Esta reseña de las obras de Worringer nos ofrece la ocasión de evidenciar algunos aspectos de la teoría del yo de Ortega. En primer lugar:

Worringer es estimado sobre todo por sus análisis dedicadas a los diversos problemas formales del arte gótico, a la desgeometrización de la línea, a la desmaterialización de la piedra, al carácter multiplicativo del gótico contra al carácter adjetivo del edificio griego, todos aspectos que pertenecen a la ciencia del arte, a una tendencia objetivista y, en efecto, Ortega titula su ensayo *Arte de este mundo y del otro* y no estética. La evaluación del arte primitivo como expresión de una poderosa voluntad

²⁴ *Ib.*, p. 199.

²⁵ *Ib.*, p. 200.

artística nos recuerda el concepto riegliano de *Kunstwollen*²⁶ y la diferenciación de los estilos corresponden a una diferenciación de las funciones vivientes del arte²⁷. En segundo lugar:

La crítica de Worringer a Lipps parece compartida por Ortega hasta cierto punto: era evidente, según Ortega, como veremos en “Ensayo de estética a manera de prólogo” que el goce estético no era goce de sí mismo objetivado, pero el sentimiento, expresado por las pinturas de Altamira y por el arte mediterráneo y español hacia las cosas así como se presentan y son, reclamaba un tratamiento de la cuestión más profundo, puesto que no era posible simplemente sustituir como hacía Worringer el motor estético de la *Einfühlung* con el de la *Abstraktion*. La reclamación a las cosas mismas nos remonta al *Zu Sachen Selbst* husserliano y a una diferente aportación en la manera de considerar la cuestión de la implicación emotiva de la subjetividad creadora de la obra de arte. Tercero:

Parece incontrovertible que Worringer, como ha sido destacado por la crítica, es la fuente de la cual Ortega toma en préstamo la idea de la abstracción como forma de arte más plenamente creativa, como se encontrará en *Musiacalia*, *Vitalidad*, *alma espíritu*, *La deshumanización del arte*, pero es Geiger de quien toma en préstamo el papel del sentimiento en la contemplación estética²⁸ y la atención al contexto sociológico de la obra de arte. Y por fin, en último termino:

Ortega distingue estética y arte: el arte es forma de una función viviente de la vida espiritual y social; la estética es el plano de la intuición sensible, de las objetividades materiales y de los valores y como tal afecta directamente al yo.

En “Ensayo de estética a manera de prólogo” Ortega enfoca toda la cuestión de la estética sobre el concepto de yo a partir del concepto de Lipps de *Selbstgenuss*.

²⁶ Cfr. J. Ortega y Gasset, “La reviviscencia de los cuadros”, en OC., VIII, p. 501 n. 1, “De aquí que la idea de los diferentes *Kunstwollen* no sospeche siquiera el tema a que en estos párrafos del texto me refiero, los cuales invitan a hacerse cuestión de las variaciones funcionales del arte, es decir, no *cómo* se pintan, no si se pintan estas formas o las otras, sino *para que* pinta el hombre en cada época, cuál es el papel que la faena de pintar tiene en el sistema de finalidades que es la vida humana en cada generación”.

²⁷ Cfr. Max Dessoir, *Ästhetik und Kunstwissenschaft*, II ed. 1923, p. 231; según el fenomenólogo de Múnich, era correcto hablar de arte primitivo, puesto que esta presentaba rasgos comunes a lo que nosotros definimos arte, es decir, forma de la vida espiritual y social.

²⁸ Cfr. José Fernando Rampérez Alcolea, “La reflexión estética de Ortega y Gasset”, en Javier San Martín (Ed), *Ortega y la fenomenología*, UNED, Madrid, 1992, p. 141.

Según Lipps, proyecto mi yo en el trozo de mármol pulido, y esa intimidad del *Pensieroso* sería como el disfraz de mí mismo. Esto es evidentemente falso: me doy cuenta de que el *Pensieroso* es el y no yo, es su yo y no es el mío. No en la introspección, no observándome a mí mismo, encuentro la intimidad del pensar como en este volumen marmóreo²⁹.

Orringer había escrito que Geiger y Ortega criticaban a Lipps porque había relacionado el goce estético con los efectos subjetivos del goce³⁰. El contexto en que aparece la crítica a Lipps es fenomenológico, puesto que la experiencia de la belleza no puede ser una experiencia que nazca de una ocupación habitual ni se puede confundir el *confort* con la belleza, porque el punto de vista del *confort* es utilitarista y no se puede gozar de la belleza a partir de un plano utilitarista. ¿Por qué? Ortega no lo expresa claramente, pero se lo intuye muy bien: todas las experiencias esenciales del hombre, como leer versos, prescinden de un punto de vista utilitarista porque pertenecen esencialmente al yo, le afectan directamente. Y usar, utilizar sólo podemos las cosas. Pero el yo no es una cosa. San Martín explica porque ante el yo no nos podemos situar en plan utilitario, *porque no nos podemos distanciar de él*: utilizar implica un distanciamiento respecto a algo, respecto a su realidad íntima, para poder manipularlo. En segundo lugar, San Martín insiste en la modalidad con que Ortega expone el análisis de los conceptos que designan primariamente una vivencia del yo y que sin ella no significan lo que significan: así la diferencia entre vivencias personales (que se caracterizan por ser su significación primaria y evidente en primera persona) y las no personales. Yo deseo, yo odio, yo amo, yo siento dolor: en todos estos casos, la vivencia personal es fundamental, pues, sin ella no hay dolor, odio, amor, no hay sentimiento. El dolor ajeno, en realidad, no es dolor, el dolor visto no es tal sino un mero espectáculo. Todos estos casos se refieren, según San Martín, pues, a algo muy peculiar, a la implicación necesaria que algunas realidades tienen de una cualidad que no pueden perder, pues si la pierden, dejan de ser eso.

de ahí que el dolor efectivo, el que duele, se oponga radicalmente a la imagen o concepto de dolor, al dolor recordado, al dolor pensado, todo eso es “sombra ideal” del dolor (VI, 252) [...] Pues bien, esto es lo que significa *yo*, ser eso, ejecutarse en cuanto lo que es. En el dolor el dolor tiene que ejecutarse en cuanto dolor, incluir el dolor real vivido presente

²⁹ J. Ortega y Gasset, “Ensayo de estética a manera de prólogo” “Ensayo de estética a manera de prólogo”, OC. VI, p. 255.

³⁰ Nelson R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, ob. cit., p. 123.

que me afecta directamente y que para que sea dolor no puedo desactivar mediante el pensamiento. Este ejecutarse como dolor, o como su ser, es el nuevo sentido que Ortega va a utilizar aquí para el adjetivo ejecutivo [...] Por eso yo, en cuanto lo que no puede darse como cosa, porque ante él no nos podemos situar, no soy yo, sino cada ser, todo ser es un yo en ese sentido, es una ejecutividad, es una *enérgeia* que cumple o ejecuta su ser; no significa otra cosa esa extraña frase de Ortega que tanto ha escandalizado: “Todo, mirado desde dentro de sí mismo, es yo (VI, 252)”³¹.

Lo que más interesa subrayar en esta interpretación de la teoría del yo en Ortega es el papel del *sentimiento en la estructura del conocimiento*. Lo que produce individualización en la vivencia es el sentimiento. Los sentimientos afectan al yo de modo propio y directo: es decir, al ser del yo contribuye esencialmente una vivencia sentimental que le afecta directamente y que lo estructura. Aún más, se afirma el papel del sentir en la estructura del yo, rechazando en la estructuración del yo el primado de la noción moderna funcionalista de conciencia. Ésta es la razón de que no podamos situarnos ante el yo utilitariamente, porque en la medida en que somos yo, lo somos ejecutivamente, es decir, su ser es su intimidad y no podemos dejar de serlo. Incluso esa imposibilidad oculta ya una ambigüedad de esta estructuración del yo por parte del sentimiento. A la frase de que todo mirado desde dentro es un yo, Ortega responderá que en realidad no es así, porque yo no soy yo sino “yo” entre comillas, es decir, una realidad previa, que ejecuta su ser en el modo de la intimidad y que sólo en segundo término se llama a sí misma yo. Interpreta San Martín:

Por eso yo no soy lo más inmediato a mí, ese yo es ya resultado de la reflexión, algo no ejecutivo, sólo pensado, imagen, concepto del verdadero yo, que es el que Ortega ha llamado “yo” [...] Por eso en realidad yo no me conozco, sólo conozco una imagen de mi yo, porque el yo auténtico, el yo íntimo, se escapa irremediabilmente [...]

Un poco más adelante, en el apartado V, vuelve a insistir en esta imposibilidad:

toda imagen, es, dice Ortega, un estado subjetivo mío, una actuación de mi yo, y en ese sentido es un sentimiento, una afección mía, diríamos mejor; toda imagen conlleva o produce una reacción subjetiva que es el acto mismo subjetivo[...] Y ahora vuelve a insistir Ortega una tesis muy discutible porque en alguna medida se aniquila a sí misma, en la imposibilidad de saber sobre ese sentimiento, sobre ese acto o sobre esa reacción: « Por esto precisamente no nos damos cuenta de ella; tendríamos que desatender el objeto presente para atender a nuestro acto de visión y, por tanto, tendría que concluir este acto.

³¹ Javier San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega*, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 117-118.

Volvemos a lo que más arriba decíamos: nuestra intimidad no puede ser directamente objeto para nosotros»³².

De aquí resulta que yo no soy algo inmediato ni soy lo primero, soy como las demás cosas, yo tengo para mí los mismos secretos que para ellos; de las cosas y de los otros no tengo más noticias que de mí mismo. En realidad, mi “yo” se me escapa.

Ha sido notado por el mismo autor que Ortega en “Ensayo de estética a manera de prólogo” y en las lecciones *Investigaciones Psicológicas* preguntará de dónde han sacado quienes dicen que no podemos conocer nuestra realidad íntima ejecutiva la sabiduría para ello y ha s concluido que la única consecuencia en este momento es la frase de *Meditaciones del Quijote*, plenamente coherente con la tesis aquí sustentada de que yo no soy para mí la realidad más inmediata, porque en realidad “Yo soy yo y mis circunstancias”, y que además sólo desde mis circunstancias puedo captar mi yo, un yo evidentemente esquivo, porque sólo por una modificación de mi actitud inmediata y directa se me puede dar. La guerra de Ortega, según San Martín, sería al subjetivismo y no al idealismo, tampoco a la fenomenología, como había afirmado Orringer³³.

La interpretación correcta que pueda conservar a la razón su papel reflexivo sin reducir a espectro el yo es la siguiente: es necesario diferenciar el ámbito de lo ejecutivo, análogamente llamado yo –porque del “yo” tenemos una equívoca y problemática experiencia de lo que es ejecutivo de otro ámbito del que aquí también se dan algunos ejemplos: primero, un dolor del que se me habla; la caja de piel roja que tengo delante de mí; el concepto que me parece tener inmediato a mí y que es sólo una imagen de mi “yo”; y por fin la *cosa*.

³² *Ib.*, p. 121-122.

³³ *Cfr.* N. Robert Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas, op. cit.*, pp. 75-106, el capítulo titulado “El yo no objetivado: Natorp y Ortega contra Husserl”, y en perspectiva diferente *Cfr.* José Luis Molinuevo, *El idealismo de Ortega*, ob. cit., p. 13-14: “Con la etiqueta de idealismo aparecen el racionalismo y el irracionalismo, el intelectualismo y los vitalismos, romanticismo y filosofía de la cultura, neokantismo y fenomenología, para acabar en las “filosofías de la existencia”. Son movimientos que se inician con la época moderna y tienen su vigencia hasta la fecha simbólica de 1900. En resumen, para Ortega toda filosofía moderna es idealismo y el resto no es, en rigor, filosofía. Si Ortega hubiera sido consecuente con estas afirmaciones, y con un mínimo de exactitud histórica, no debiera haber hablado de “idealismo” sino de “idealismos” [...] La consecuencia, de emplear en general el cliché y ciertas excepciones de facto, es que la crítica de Ortega al idealismo no es radical y su superación ambigua”.

Escribe San Martín: “La cosa también es puesta por Ortega en este lado de la polaridad: “Esa distancia que va del dicho al hecho, de pensar algo a ser ese algo, es la misma exactamente que media entre *cosa* y *yo*” (VI, 253)”³⁴.

Llegamos al siguiente dilema: no podemos hacer objeto de nuestra comprensión, ni puede existir para nosotros nada si no se convierte en imagen, en concepto, en idea –es decir, si no deja de ser lo que es para transformarse en una sombra o esquema de sí mismo–. Sigue Ortega:

Sólo con una cosa tenemos una relación íntima: esta cosa es nuestro individuo, nuestra vida, pero esta intimidad nuestra al convertirse en imagen deja de ser intimidad. Cuando decía que en el “yo ando” nos referíamos a un andar que fuera vista por su interior, aludía a una relativa interioridad; con respecto a la imagen del moverse un cuerpo en el espacio es la imagen del movimiento de mis sensaciones y sentimiento como una interioridad. Pero la verdadera intimidad que es algo en cuanto ejecutándose, está a igual distancia de la imagen de lo externo como de lo interno. La intimidad no puede ser objeto nuestro ni de la ciencia, ni en el pensar práctico, ni en el representar maquinativo. Y, sin embargo, es el verdadero ser de cada cosa, lo único suficiente y de quien la contemplación nos satisfaría con plenitud³⁵.

En este ensayo el verdadero ser del yo así como el del objeto estético está constituido por un elemento excedente, que se escapa, o mejor dicho, trascendente y, sin embargo, se manifiesta a través de una modalidad sensible, simpatética, a través de una “*absoluta presencia*”, caracterizada por una plenitud, que ya Geiger en su “*Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*” de 1913 había definido como *Fülle*³⁶.

Esto significa que a las modalidades de constitución de la esencia del yo como a la del objeto estético contribuyen todos los momentos que están simpatizados en las imágenes o representaciones del yo y del objeto estético. Este paralelismo entre yo y objeto estético parece destacar un idealismo ético-estético metodológico de marco fenomenológico que neutraliza las comunes posiciones de existencia y practica una *mirada a distancia* diferenciadora que *se aleja tanto más del objeto percibido cuanto más profundamente ha intuido el sentido, el valor, la esencia de la cosa* (en este caso

³⁴ Javier San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega*, ob. cit., p. 124. y Sobre todo Id, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 71-111.

³⁵ J. Ortega y Gasset, “Ensayo de estética a manera de prólogo” “Ensayo de estética a manera de prólogo”, ob. cit., p. 254.

³⁶ Moritz Geiger, “*Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*”, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I, 2, 1913, pp. 567-684. Cfr: Nelson R. Orringer, “El goce estético en Ortega y Gasset y en Geiger”, en *Revista de Occidente*, n. 140, 1974, pp. 236-261.

del yo y del objeto estético). La constitución del yo, y así del objeto estético como otro de sí, se hace posible a través del concepto husserliano y esencialmente fenomenológico de la *Einfühlung* (traducido por Ortega con el término *simpatía*), en sentido diferente del lippsiano, un término empleado por Husserl ya para fundar la intersubjetividad del conocimiento, salir del solipsismo, y elaborado por Edith Stein y Max Scheler para fundar una ética de los valores materiales.

Pero, es necesario aclarar un poco más la cuestión de este idealismo de Ortega.

José Luis Molinuevo en su ensayo insiste en el idealismo ético-estético de Ortega, actitud ya manifiesta en el ensayo sobre Renán y presente también en este ensayo. El idealismo estético de Ortega consistiría, nietzscheanamente, en tomar el arte como el punto de vista de la vida. Porque es él quien resuelve “el problema de la vida” y el inquietante dilema de que “vivir y sentirse vivir son, en rigor, dos cosas incompatibles”. Intenta expresar lo individual en la serie infinita de sus relaciones, creando la ficción de la totalidad imposible, el mundo de lo verosímil, compendio de lo real destruido y reconstruido en lo ideal por la metáfora. El arte sería, además, el modelo de un pensamiento aproximativo y no objetivador, pues en el objeto estético se transparenta el yo como intimidad ejecutiva, obviando así la dicotomía sujeto-objeto, la antinomia idealismo-realismo. Este idealismo estético es también ético, ya que, para Ortega, el arte supremo de la vida consiste en hacer de ella misma un arte. Es lo que –distanciándose de Azorín– llama “Arte de lo heroico”, sentimiento estético de la vida propio del hombre noble, deportivo, que impulsa la “tarea del héroe”. Sería un nuevo “ethos” en el que la vida es de por sí ética en la medida en que es vivida con plenitud. Por eso, y contra el idealismo, Ortega distinguiría entre el deber ser de la moral y el tener que ser de la vocación personal³⁷.

Así el ideal ético de la vida vivida con plenitud supera el *ethos* normativo del idealismo para afirmar el tener que ser de la vocación personal. Lo que representa una dificultad más, puesto que el verdadero yo siempre se escapa y la fidelidad a nuestra vocación depende de la relación dinámica entre el yo y su circunstancia. La tesis de Molinuevo, según la cual la fórmula “Yo soy yo y mi circunstancia” sería tan sugerente como imprecisa, sobre todo si se le cita incompleta, sin él “y si no la salvo a ella no me

³⁷ Cfr: José Luis Molinuevo, *El idealismo de Ortega*, ob. cit., p. 16-17.

salvo yo” (1, 322) y según la cual sería una metáfora sólo inteligible en el contexto de un idealismo estético, llega a un callejón sin salida.

Ortega, intentando superar el idealismo, se hace idealista. Su intento fracasó.

Efectivamente, si atendemos a la terminología empleada, es difícil creer que se formule en ella la superación real del subjetivismo de Fichte o la conciencia o la conciencia de la fenomenología. Para empezar, puede preguntarse si se habla ahí de dos “yo” distintos, o quizás tres, con el “mi” de la circunstancia. Nos encontramos con un yo que es todo (Fichte), un segundo yo sujeto y conciencia (Husserl prorrogando a Descartes) y un tercer yo posesivo y pre personal. La terminología es imprecisa y ha sido tomada precisamente de aquella filosofía que ha pretendido superar. Algo parecido sucederá más tarde, cuando intente explicar la vida con categorías de la vida ordinaria y de la filosofía heideggeriana, lo que provocará un repudio posterior, al advertir que en el lenguaje se ha incorporado un pensamiento no deseado³⁸.

Molinuevo, al analizar el “Ensayo de estética a manera de prólogo”, destaca que Ortega se refiere a ese primer yo, breve y huidizo, pura referencia y señal indicativa: no dice lo que es, sino lo que no es, aunque apunta lo primero en negación transitiva³⁹. Esta reflexión de Molinuevo es exacta hasta cierto punto: el problema en Ortega no consiste, como escribe el autor, en que el yo quiere encontrar una intimidad “verdadera”, es decir, no objetivada y cosificada, y la solución no es la transparencia sin fondo del arte.

El yo en Ortega no es el objeto estético: al objeto estético corresponde de modo constitutivo el goce estético al cual hacen referencia todos los momentos subjetivos, los colores, los sentimientos del yo en tanto que gozamos del objeto estético, con el cuerpo, con el alma y con el espíritu.

La frase “El objeto estético es una intimidad en cuanto tal, es todo en cuanto «yo» (6, 256) significa sólo esto: al objeto estético en la vivencia estética pertenecen constitutivamente los momentos y los actos del yo, como si estuvieran fundidos en el objeto estético, pero el objeto estético no es el yo, ni una metáfora del yo como cree Molinuevo. Este yo íntimo podría cuanto más ser el yo *in statu nascendi*, como la subjetividad trascendental de Merleau Ponty en *L'oeil et l'esprit*⁴⁰.

³⁸ Ib., pp. 24-25.

³⁹ Ib., p. 25.

⁴⁰ Cfr. Maurice Merleau Ponty en *L'oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1973. Cfr. también Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega*, ob. cit., p. 10-11 sobre la fenomenología de Merleau- Ponty y sobre los “conceptos operativos” o los conceptos y su sombra (p. 19) o sobre la fenomenología existencialista (p. 27).

A mi modo de ver aquí Ortega no explica bien lo que quiere decir; pero, como ha señalado Orringer a propósito de Geiger y del goce estético, es verosímil que Ortega leyendo el ensayo de Geiger transfiera la complejidad del goce estético a la relación sujeto-objeto, operando así el primer ensanchamiento del concepto del yo en Ortega.

El yo en el goce estético de su circunstancia puede salvarse sólo si con el término goce estético entendemos lo que entendía Geiger: no contemplación de sí mismo, *Selbstgenuss*, como escribía Lipps y criticaba Ortega. En el goce estético el yo que siente es el yo ejecutivo capaz todavía de neutralizar las posiciones comunes de existencia para irrealizar lo existente realizando “cosas”, lo que presupone un carácter fundamental del yo, tomar *distancia*, hacerse virtual.

Por eso, deberíamos concluir este examen de Molinuevo con una duda: ¿el yo, el verdadero yo, no es, quizás, el agente que siente y se distancia? No: el sujeto siente y se distancia y esta modalidad es mía pero no soy propiamente yo, como veremos explicará San Martín en el apartado sucesivo. Pero esta modalidad empática y distanciada, ¿no es exactamente lo que entendía Husserl con el término *Einfühlung*, vivencia gracias a la cual se escapa del solipsismo y se funda la intersubjetividad y que Edith Stein y Max Scheler habían analizado? Parece así.

Queda otro punto poco claro en el texto de Molinuevo a propósito de la fórmula “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo” y sobre el carácter posesivo del yo. Según el autor:

El “soy” es la transición que revela los dos caracteres del yo: que es “algo” y que lo es “ejecutivamente”. El “soy” excluye la pasividad porque no designa un hecho, sino una acción. Y es precisamente ese carácter activo quien da contenido a ese “algo”, ampliándolo a un “todo”. Porque el “soy” no es la posición absoluta del yo con todos sus predicados. Efectivamente, dice Ortega, el Yo es todo –hombres, cosas, situaciones– en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose, es decir, es el “yo y mi circunstancia”. Sólo si mantenemos presente este carácter de posición absoluta del “soy” resultan inteligibles el resto de los miembros de la frase. Contra lo que se ha dicho [Julián Marías], no se habla aquí de un segundo o tercer yo distinto del primero, de un yo sujeto, forma y yodad o de un yo posesivos anterior al yo personal. Se trata del mismo yo que, por ser todo, es indigente y ha menester de ese todo. No obstante, la ambigüedad e imprecisión terminológica ha sido ya señalada y reconocida⁴¹.

⁴¹ J. Luis Molinuevo, *El idealismo en Ortega*, ob. cit., p. 26.

Según Molinuevo, en la fórmula “... y *mi circunstancia*” ese “y” copulativo es precisamente el cordón umbilical que une el yo con el todo, porque no se trata de una suma, sino del modo de ser de la posición absoluta del yo como todo. Lo que, según su opinión, confiere al “mi” un carácter, más que posesivo, *personal*⁴².

En realidad, en Ortega encontramos la cuestión del yo en toda su amplitud: encontramos el yo como reflexión esencialmente teórica, es decir, el yo como substancia cartesiana, y la crítica hecha por los empiristas, para los cuales el yo sería la *intuición* que el espíritu posee de su existencia fenoménica y el *sentimiento* de la realidad de las cosas finitas⁴³, por los cuales el yo se constituye posteriormente, sobre la base de las experiencias vividas y se estructura según el impulso de las pasiones y la fuerza de la imaginación así que, por eso, sería un sujeto práctico y no una función teórica como en el “cogito”. Y, por otro lado, encontramos la distinción kantiana entre el yo como conciencia, por el cual el yo como pensante es objeto del sentido interior y se llama alma⁴⁴, y por eso es un fenómeno empírico, objeto de la psicología; en tercer lugar, el yo pienso, es decir, la unidad sintética de la apercepción, que acompaña todas mis representaciones. Y, por final, encontramos en el tema del yo orteguiano por un lado la reflexión post-idealista de la fenomenología husserliana de la experiencia antepredicativa⁴⁵, tal como aparece en la interpretación de la subjetividad en el mundo de la vida de Merleau Ponty⁴⁶, y por otro lado, la reflexión de la filosofía de la existencia, según la cual el yo está comprometido inevitablemente con los datos empíricos de la experiencia y de la existencia y por eso la búsqueda del yo puro es inútil y el yo es la expresión más radical “del ser en el mundo”, propio del hombre. De soslayo, hay una huella de Nietzsche, el cual escribía que el yo es ficción, puesto que el

⁴² Cfr. *Ib.*, pp. 28-29-30.

⁴³ Cfr. John Locke, *An essay concerning human understanding*, Peter H. Nidditch (Ed), Clarendon, Oxford, 1975, IV 9 y IV, 11, II, 25; Cfr. Étienne Bonnot de Condillac, *Traité des sensations (Treatise on Sensations)*, London & Paris, 1754, I, 6; Cfr. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, reprinted from the Original Edition in three volumes and edited, with an analytical index, L.A. Selby-Bigge, M.A. (ed.), Clarendon Press, Oxford 1896, I, IV, 6.

⁴⁴ Cfr. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (ed. 1781), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, Zweite Abteilung. Die transzendente Dialektik, 1.

⁴⁵ Cfr. Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Klaasen Verlag, Hamburg, 1948.

⁴⁶ Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Librerie Gallimard, 1945, la tercera parte sobre el *cogito* y el sujeto como proyecto del mundo, campo, temporalidad, cohesión de una vida. Cfr. también Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega*, ob. cit., p. 117 sobre la noción de experiencia como valor absoluto en Ortega, Husserl y Merleau-Ponty.

sujeto es el resultado de fuerzas heterogéneas (deseos y voliciones) irreductibles a una identidad.

Así que, cuando nos preguntamos qué es el yo orteguiano de “Yo soy yo y mi circunstancia”, tenemos también que hacer referencia al yo como fenómeno psíquico y a la complejidad de los predicados lógicos. Según Ortega, el yo como fenómeno psíquico pertenece a la clase de la Ontología (Es o no es) y por eso es un objeto estructural y a la de la Noología (es verdad o no). Pero este tema Ortega lo analizará sólo el año sucesivo a *Meditaciones del Quijote* en el curso titulado *Investigaciones psicológicas*⁴⁷. Si queremos comprender qué entiende Ortega con Yo, a la fuerza tenemos que indagar qué es lo psíquico y leer *Investigaciones psicológicas*, donde Ortega distingue claramente lo que es el ser fenoménico del ser real y qué es lo psíquico como fenómeno.

Allí Ortega escribe:

El ser fenoménico podía definirse formalmente de este modo: es el ser constituido por lo presente en cuanto tal: O en otro giro: es el ser cuya consistencia no posee más notas que aquellas que se nos dan con presencia inmediata. En cambio, el ser real no es nunca inmediato, es lo mediato por el fenómeno, por la apariencia. Así, la cosa real “esta mesa” no me es nunca dada con inmediatez. Inmediatamente llega a mí sólo una vista de ella, una parte de ella. El tablero de esta mesa real tiene reverso, pero yo no tengo ahora ante mí presente sino el anverso. El reverso y todo lo demás de la mesa que no veo, me es dado de una peculiar manera: es un estar ante mí sin estar: Yo sé que está ahí pero no lo tengo: lo único que tengo, además, de lo que de ella veo, es este mi saber del resto. Pues bien, cuando preguntamos: ¿qué es lo psíquico? Nos preguntamos por lo pronto sólo por qué es lo psíquico como fenómeno y cuáles son los caracteres suyos en cuanto presencia inmediata⁴⁸.

Pero, de verdad, como dirá poco después, los fenómenos, y todo lo que inmediatamente hallo –antes de someterlo a comparaciones y distinciones intelectuales– posee el doble carácter de ser subjetivo y objetivo y lo mismo pasa con lo que podemos definir fenómeno psíquico⁴⁹.

Esta manera de ser del fenómeno psíquico ha supuesto un enriquecimiento, según Ortega, pero también un vicio y una enfermedad, la enfermedad del subjetivismo.

⁴⁷ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Investigaciones psicológicas*, OC. XII, pp. 445-453.

⁴⁸ *Ib.*, p. 354.

⁴⁹ “Ser fenómeno, para Wundt, es un modo de ser previo a toda distinción, es el modo inmediato de ser, es la realidad en su concreción y plenitud primera. El mundo que llamamos físico es un mundo construido, obra de abstracción, un mundo mediato. Nos es dada la realidad [...], nos es dado lo real como nuestra realidad, como indisolublemente unida a mí. Esto quiere decir experiencia inmediata, hallazgo de algo fundido a mí, en que yo soy como un paréntesis y dimensión general” *Ib.*, p. 356-357.

Llamo, pues, subjetivismo, [...] a la propensión de retroceder allí donde hay algo relativamente externo a lo relativamente interno, por tanto, a la interpolación o intromisión de lo psíquico entre el yo que conoce y lo físico⁵⁰.

El *yo* como fenómeno no puede ser reducido ni a lo físico ni a lo psíquico, ni a algo interno o externo, porque externo quería decir lo visible: de donde interno sólo puede significar el carácter negativo de lo invisible. También podríamos entender la nota de exterioridad como lo que está fuera de nuestro cuerpo y entonces interioridad sería lo que está dentro de nuestro cuerpo, lo intracorporal. Ya esto, según el razonamiento de Ortega, serviría para expresar una reducida porción de lo psíquico: un dolor material es, en efecto, algo que ocurre en nuestro cuerpo, es él, el cuerpo, quien duele y ese dolor del cuerpo es algo que con respecto al color del cuerpo podemos llamar un fenómeno del cuerpo en cuanto interioridad. En cuanto color y forma mi cuerpo no se diferencia de las demás cosas externas; en cuanto dolor sí. Esta reflexión de Ortega está ligada a la del “Ensayo de estética a manera de prólogo” y nos ayuda a comprender lo que indica Ortega con la expresión “mí circunstancia”, en *Meditaciones del Quijote* según una interpretación diferente de la de Molinuevo

El sentimiento, pues, es algo interno, ante quien el dolor es externo. Aún el sentimiento puede parecerse externo: porque aún podemos hallar zonas más estrechamente mías, es decir, íntimas que él. La tristeza o la alegría son carices, coloraciones que yo encuentro en mí: forman sin duda parte de mi yo, como el color verde de la esmeralda. Pero esto mismo indica que aquél, cuyas son esas coloraciones, está tras ellas, o, dicho de otro modo, las tiene y lleva, las encuentra en sí, como encontraba el dolor en su cuerpo. Entre el yo y su tristeza hay una relación pasiva –como si ésta no viniera de aquél, fuera in solidaria de aquél. Asiste el yo a su tristeza como a un espectáculo y hay entre ambos por tanto una distancia y separación. Más cuando digo: yo quiero, este “querer” no es sólo algo que en mí encuentro sino que viene y nace de mí: está en él mi yo actuando, es como inseparable de mi yo⁵¹.

Y a la pregunta: ¿Qué sentido claro puede tener la palabra “ser” atribuida a algo que nunca puede hallarse presente ante conciencia ninguna? Ortega contesta que el Ser es *para* la conciencia, para el yo; es el resultado de la actividad del yo, es una posición del yo⁵².

⁵⁰ *Ib.*, p. 358.

⁵¹ *Ib.*, p. 355-356

⁵² *Ib.*, p. 385.

Pero, para aclarar aún el concepto de Yo en *Meditaciones del Quijote* y en “Ensayo de estética a manera de prólogo”, es necesario continuar la lectura de *Investigaciones psicológicas* y analizar la Lección VII, donde el término “yo” es identificado con la *conciencia* y con la *relación de conciencia*. Según Ortega, el fenómeno “relación de conciencia” es el elemento universal donde flotan todos los demás fenómenos, y que penetra hasta sus últimas partículas todos los objetos reales y posibles.

La conciencia o yo tiene tres posiciones posibles antes un objeto: la de la relación de presencia, la de relación a través de la imagen o la reminiscencia y la pura referencia o mención.

Y así llamaremos a los actos en que nos es dada la presencia de un objeto, percepciones o presentaciones: a los actos donde nos es dado en el modo de alusión y referencia, menciones [...] ¿No será la pura mención el acto esencial en que se realiza lo que solemos denominar significación? [...] ¿No será esta diferenciación nuestra entre percepción y representación de un lado, mención de otro, una fórmula 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”?⁵³.

Este recorrido sobre el idealismo se concluye con un interrogante: ¿es el yo para Ortega la conciencia? Para contestar a este interrogante parece que tenemos que profundizar en la teoría del Yo en Ortega a través la relación entre yo ejecutivo y yo virtual.

2. Yo ejecutivo/yo virtual, es decir, la consistencia del yo

El hombre es continuidad, cohabitación del pasado con el futuro [...] y cuando el hombre discontinúa y, en la medida en que discontinúa, es que deja transitoriamente de ser hombre, renuncia a ser sí mismo y se vuelve otro –alter–, es que está alterado, que en el país ha habido alteraciones. Conviene, pues, poner a éstas radicalmente término y que el hombre vulva a ser sí mismo, o como suelo decir, con un estupendo vocablo que sólo nuestro idioma posee, que deje de alterarse y logre ensimismarse⁵⁴.

⁵³ *Ib.*, p. 399-400.

⁵⁴ J. Ortega y Gasset, “Idea del teatro”, OC. VII, p. 444.

El proceso de alteración representa el grado cero del ser humano, el nivel en cual la *Befindlichkeit*, como dirían Stein y el mismo Heidegger, hace sentir su peso; después del ensimismamiento, que corresponde al principio de la fidelidad a sí mismo, el hombre surge como *persona*, vuelve a sumergirse en el mundo y lo trasciende a través de la acción. Lejos de haber sido regalo al hombre el pensamiento, la verdad es que se lo ha ido haciendo, fabricando poco a poco, merced a una disciplina, a un cultivo o cultura, a un esfuerzo milenario de muchos milenios, sin haber aún logrado y terminado esa elaboración. Igualmente, el destino del hombre es primariamente acción así que la esencia del hombre es *hacerse hombre*. A diferencia de los demás animales, a los cuales también ocurre alterarse, al hombre ocurre algo que le afecta no sólo en abstracto y en género sino a su propia individualidad, como se puede leer en referencia al Goethe orteguiano que es, por supuesto, un Goethe desde dentro, un Goethe en el cual Ortega finge que se hall ensimismado:

Cada uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el sí mismo único e intransferible que es. La mayor parte de los hombres traiciona de continuo a ese sí mismo que está esperando ser y, para decir toda la verdad, es nuestra individualidad personal un personaje que no se realiza nunca del todo, una utopía incitante, una leyenda secreta que cada cual guarda en lo más hondo de su pecho⁵⁵.

Hay en esa reflexión orteguiana una alusión ética importantísima, porque, aunque, según Ortega, la condición del hombre es incertidumbre sustancial y jamás el hombre ha sabido lo que necesita saber y, por eso, sería más oportuno definirlo *homo insciens*, *insipiens*, sin embargo, el hombre tiene su privilegio respecto a la escala zoológica: *pensar para lograr subsistir o pervivir*. Este pensamiento es una acción del hombre: “La acción es actuar sobre el contorno de las cosas materiales o de los otros hombres conforme a un plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento”⁵⁶. No se trata de una tesis voluntarista que se exonera de la contemplación y diviniza la acción pura, sino de una acción que es una retirada estratégica a sí mismo, *un ensimismamiento al cual pertenecen los colores del viaje en soledad, de la trascendencia*. Ortega recuerda que el ensimismamiento, como todo lo humano, es sexuado, es decir, que hay un ensimismamiento masculino y otro femenino y que, parejamente, el hombre oriental se

⁵⁵ *Ib.*, p. 305.

⁵⁶ *Ib.*, p. 308.

ensimisma de modo distinto que el hombre de Occidente. Claro que Ortega está hablando del tipo como hemos visto antes. El occidental se ensimisma en claridad de la mente como recuerdan los versos de Goethe “Yo me confieso del linaje de esos que de lo oscuro aspiran a lo claro”⁵⁷. De modo semejante, Europa y América significan el ensayo de vivir sobre ideas claras como decía Descartes. Así que Ortega no obstante sus meditaciones contra Descartes y su condena de la idea sustancialista de la razón del hombre, cree que es necesario volver a Descartes: “Bien sé que Descartes y su racionalismo son pretérito perfecto, pero el hombre no es nada positivo si no es continuidad. Para superar el pasado es preciso no perder contacto con él; por el contrario, sentirlo bien bajo nuestras plantas porque nos hemos subido sobre él”⁵⁸.

El esfuerzo para volver a ideas claras y a ideas activas es un esfuerzo ético que corresponde a una íntima necesidad humana: Durante este esfuerzo, el hombre se ensimisma y descubre su esencia, que es su continuidad. Por eso, durante este esfuerzo para acercarse a sí mismo, el hombre descubre el sentido de la acción. Escribe Ortega: “La *acción* es actuar sobre el contorno de las cosas materiales o de los otros hombres conforme a un plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento”⁵⁹; la esencia de la contemplación o del ensimismamiento de otros hombres no puede encontrarse en una ideología voluntarista ni ligada a la beatería de la cultura, encerrada en sí misma, y no obstante el hombre sea incertidumbre, poco a poco nacen del mar de la duda las balsas con las cuales evitar el naufragio completo. El hombre es un náufrago que, todavía, escapa siempre del naufragio gracias al esfuerzo del ensimismamiento.

Entonces, podemos finalmente aclarar que la teoría del yo de *Meditaciones del Quijote*, como concepto cultural, queda más integrada y aclarada desde la noción de carácter virtual con que, en opinión de Ortega, Husserl habría definido toda la vida de la presencia inmediata y, en todo caso, la naturaleza del nóema⁶⁰. La teoría del sentido o del concepto como realidad virtual resulta imprescindible para poder avanzar en la

⁵⁷ *Ib.*, p. 314.

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ *Ib.*, p. 308.

⁶⁰ Así explica San Martín: “El nóema, en efecto, es una proposición, un *Satz*, y, por tanto, algo exactamente igual a lo que Ortega entiende por concepto o sentido de las cosas, que se sustrae a las características de la realidad y del tiempo, que es por ello ideal. La definición del nóema y del sentido mediante la palabra “virtual” es un logro de esos años de Ortega, que llega al corazón de su fenomenología” (Javier San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega*, ob. cit., p. 71).

comprensión de la fenomenología de Ortega; al mismo tiempo, no es casual, como hemos visto en el párrafo anterior, que toda la cuestión de la subjetividad en los años de la elaboración y publicación de *Meditaciones del Quijote* esté enfocada a partir de fenómenos artísticos y de una concepción estética que representa el primer nivel de la estructura de la experiencia. Por ejemplo, el sentido simbólico de las imágenes analizadas por Ortega no procede sólo de sus capacidades de construir una base estético-afectiva común y operativa, ni procede de pre-juicios metafísicos, sino del hecho de que, sobre tal fundamento estético, pueden ponerse en marcha muchas génesis axiológicas, que delinear valores posibles, reales, atribuibles a “fondos”, sobre los cuales las representaciones se ofrecen perceptivamente⁶¹. En los análisis descriptivos de Ortega, *el allá* de las imágenes es ofrecido por contenidos espirituales individuales a partir de las cualidades estéticas de los objetos. La función que Ortega adscribe al arte se enmarca en la visión que a esas alturas tiene de la realidad o realidades. El filósofo español sabe que existen dos modos de la realidad, ejemplarizados ambos, como ha explicado San Martín, en el modo como un acto de conciencia se ejecuta: si una percepción es directa, entonces sus objetos aparecen de modo real, definitivo, ejecutivo; en cambio, si esa percepción adquiere un carácter reflejo, su objeto parece que se espectraliza, que adquiere un carácter no definitivo, no ejecutivo, *virtual*⁶². Siguiendo a las *Meditaciones del Quijote* descubrimos el ámbito del conocimiento de lo pensado, lo narrado, el ámbito del lenguaje, el de la apariencia que es virtual y también el ámbito de los hechos, de las realidades, de lo ejecutivo,. Como hemos visto ya en el apartado anterior, Ortega utiliza el rasgo ejecutivo del yo como modelo para describir lo que quiere decir con la palabra ejecutivo aplicado a lo real: todo es yo, es decir, todo en sí mismo es ejecutivo, pero no lo es cuando es conocido, porque el conocimiento no llega a la interioridad ejecutiva. Según San Martín, parece como que Ortega en “Ensayo de

⁶¹ Cfr. J. Ortega y Gasset, “¿Una exposición Zuloaga?”, OC. I, pp. 139-141; Id. “Arte de este mundo y del otro”, ob. cit., pp. 186-205; Id., “La voluntad de barroco”, OC. I, pp. 403-406; Id., “Renan”, ob. cit., pp. 430-438; ID., “La estética del «El enano Gregorio el botero»”, OC. I, pp. 536-545; Id., “Del realismo en pintura”, OC. I, pp. 565-569; Id., “La Gioconda”, OC. I, pp. 553-560; Id., “Tres cuadros del vino”, OC. II, pp. 50-58; Id., “Los hermanos Zubiaurre”, OC. II, pp. 269-272; Id., “Meditación del marco”, OC. II, pp. 308-314; Id., “Para un museo romántico”, OC. II, pp. 514-524; Id., “Divagación ante el retrato de la marquesa de Santillana”, OC. II, pp. 687-694; Id., *La deshumanización del arte e Idea de la novela*, OC. III, pp. 353-419; Id., “El arte en presente y en pretérito”, OC. III, pp. 420-428; Id., “Sobre el punto de vista de las artes”, OC. IV, pp. 443-457; Id., *Goya*, OC. VII, pp. 505-573; Id., *Velázquez*, OC. VIII, pp. 453-660.

⁶² Cfr. Javier San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega*, ob. cit., pp. 72-73.

estética a manera de prólogo” (1914) está utilizando de nuevo el esquema husserliano de la *epojé*: todo es virtual, porque en cuanto sensación es apariencia, espectro, y en cuanto cosa, en e conocimiento, ya sabemos que también es pura virtualidad⁶³.

También en *Investigaciones Psicológicas* (1915-1916) Ortega trata el concepto de *virtualidad* o *realidad virtual*, a través de una reflexión más amplia sobre el objeto de la filosofía en la modernidad y sobre modernidad y subjetivismo e idealismo⁶⁴. En la modernidad no es el pensamiento el que tiene una realidad virtual, sino el ser de las cosas se ha convertido en un ser virtual, porque el ser de las cosas es mi pensar. Frente a esa forma de pensar la fenomenología iniciaba un nuevo camino, en el cual lo que se hace es reflexionar sobre la vida, tratar de fundar los supuestos de la vida, asegurarlos. Lo que ocurre, según Ortega:

es «Tratar de fundarlos es ponerlos en crisis, y es apartarse de la vida espontánea de la conciencia, y pasar como a una transvida o vida virtual. Por eso, la filosofía es lo contrario de la vida» (XII, 414), es decir, es la reflexión la que produce una vida virtual, lo que coincide plenamente con la idea de *epojé* de “Sobre el concepto de sensación” ya además con todo lo desarrollado en *Meditaciones* de la necesidad del concepto, del sistema de principios ganados por la filosofía como núcleo de la cultura [...] para asegurar la vida, por supuesto, no para sustituirla”⁶⁵.

Ortega, en estos años, intenta trabajar en su comprensión de la fenomenología, de cuyo núcleo es parte fundamental que la realidad fenomenológica es virtual, espectral, y

⁶³ *Ib.*, pp. 73-74. “La función del arte es precisamente arbitrar un sistema que nos lleve a la ejecutividad, el arte nos da las cosas desde dentro de sí mismas, en su realidad ejecutiva. Naturalmente, como esto no puede ser en las cosas ordinarias porque sólo de cada uno de nosotros mismos podemos tener experiencia ejecutiva, el arte previamente tendrá que romper la experiencia que nos da las cosas para extraerle el carácter ejecutivo mismo, que resultará ser el valor sentimental que tienen, y que lo insuflará en un nuevo objeto, dándole una fuerza que nos lleve a su interior ejecutivo. Eso implica, por supuesto, crear nuevas realidades, acrecentar el mundo, y eso es lo que precisamente hace el arte. Así la metáfora vive de la sustancia sentimental de la propia ejecutividad, y lo que hace es inyectar en un nuevo objeto la parte subjetiva, y por tanto íntimamente ejecutiva, que necesariamente es inherente a la experiencia de los objetos utilizados en la metáfora. Ese nuevo objeto vive entonces de una nueva intimidad, una nueva ejecutividad. El arte mediante ese mecanismo hace lo que el conocimiento no puede hacer, ya que éste nos deja en la superficie de las cosas, al escapársele la intimidad ejecutiva en que consiste la realidad”

⁶⁴ *Investigaciones psicológicas* tratan los problemas de los “objetos estructurales” de la verdad y de la distinción entre percepción y sensación, de las modalidades de la significación y sobre todo de la ley de la contaminación sensitiva. *Cfr.* J. Ortega y Gasset, *Investigaciones psicológicas*, ob. cit., pp. 445-453.

⁶⁵ Javier San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega*, ob. cit., p. 77-78. Sobre la importancia del ensayo “Sobre el concepto de sensación” que constituye el primer texto de fenomenología en español, que critica el concepto constructivista de sensación elaborado por el neokantismo y que destaca el carácter virtual de lo fenomenológicamente reducido, *Cfr.*, *Ib.*, p. 98 e *Id.*, *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994, cap. V.

que la comprensión de la temática de la *significación* pasa dentro de *la distinción entre intención manifestativa del lenguaje e intención de los actos que construyen el sentido*. La complejidad del problema no era extraña a muchos fenomenólogos de Múnich y de Gotinga, los cuales intentaban describir y analizar las modalidades de la significación de los objetos estéticos con sus objetividades materiales, ideales e irreales⁶⁶. Por otra parte, Ortega quiere trabajar con los objetos estéticos de la tradición cultural española, porque cree que la salvación española pasa por la estética y por una crítica cultural que le parece una forma de patriotismo. Descubre así que el *iter* fenomenológico aplicado a los hechos artísticos es “un modo de acercarse a la única y verdadera realidad, que es la *realidad radical ejecutiva*”⁶⁷.

La precocidad y el alcance del “Ensayo de estética a manera de prólogo” son inmensos, como ya señaló Javier San Martín, porque de hecho ahí es fundamental la posición de filosofía primera de la filosofía trascendental, y en la medida en que la vida humana es necesariamente vida consciente, la posición de la antropología filosófica como filosofía primera.

En *Meditaciones del Quijote* Ortega expone una filosofía en la que lo que hay es *reconducido a nuestra vida*, porque su sentido es ser una posibilidad nuestra, pero de manera que esa realidad reconducida a nuestra vida no queda anulada en ninguna subjetividad privada, porque su modo de ser es el ser un conjunto de posibilidades nuestras. En este sentido Ortega enfoca la cuestión de la subjetividad, del yo, como perspectiva. Como explica San Martín “esta re (con) dución implica la epojé de aquellas

⁶⁶ Cfr. Moritz Geiger, “Beiträge zur Phänomenologie der ästhetischen Genusses”, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1913, I, p. 675: “Der Genuss an einer Farbe, an einer Statue, ist Genuss an dieser Farbe, an dieser Statue und nicht Genüsse an Köpferempfindungen”; Cfr. también Waldemar Conrad, “Der ästhetische Gegenstand (eine phänomenologische Studie)” en *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 1908 y 1909, III, que diferencia el objeto estético del objeto de la percepción y del objeto fantástico que él define *wirkendes Kunstwerk*. También Ortega en “Ensayo de estética a manera de prólogo” “Ensayo de estética a manera de prólogo” diferencia el sentido de los objetos de las realidades exteriores, a las cuales el signo hace referencia (el objeto fantástico según la terminología orteguiana, pero también conradiana) Cfr. J. Ortega y Gasset, “Ensayo de estética a manera de prólogo” “Ensayo de estética a manera de prólogo”, ob. cit., pp. 250-254.

⁶⁷ Javier San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega*, ob. cit., p. 98 e Id. *La fenomenología de Ortega*, ob. cit., p. 84-85 y s., donde el Autor explica cómo Ortega va a identificar en estos textos estéticos y psicológicos una diferencia entre la realidad ejecutiva de la actitud natural y el carácter virtual que la fenomenología descubre cuando a las cosas les elimina el valor ejecutivo y las aportaciones interesantes que indicarían su extraordinaria asimilación de la fenomenología y también Id., “La antropología filosófica como filosofía primera en Ortega y Gasset”, en Javier San Martín y Tomás Domingo Moratalla, *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Lain Entralgo*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación Ortega y Gasset, 2010.

interpretaciones previas y normales, que responden a lo que Ortega llamará realidad cósmica: el mundo como realidad cósmica ha [...] de integrar en sí misma la perspectiva”⁶⁸.

Subjetividad y perspectiva implican una referencia a las cosas diferente del subjetivismo idealista, sea el positivista sea el sensualista, porque el principio de ese enfoque es dejar que cada realidad se muestre como lo que es y descubrir que el mundo se presenta en varios niveles, bajo una espesura que hay que reconocer, en la que hay que reconocer en la patencia el sentido latente, la manifestación de la latencia. Por eso, ver no es una función sólo sensitiva; hay un ver que es un mirar, un intencionar (Husserl lo llama *meinen*) que tiene relación con los actos de la constitución del sentido⁶⁹. Pero para que el mundo integre en sí mismo una perspectiva, es necesaria una subjetividad que le mire en distancia. Se pone el problema de aclarar qué es la distancia. Aflora que la distancia, que es una cualidad *virtual* de ciertas cosas presentes, no me viene por ninguna sensación, tiene otro origen; San Martín escribe: “en ese sentido depende de mí, aunque no sea yo en sentido estricto quien pone la distancia, quien lanza los sonidos a lo lejos, sino que eso ocurre en mí. Esta falta de deliberación indica que sólo por la deliberación puedo parar el movimiento de la implicación intencional”⁷⁰. Así Ortega muestra que los datos de la sensación están impregnados de toda una dimensión que late tras ellos y que es la que ofrece profundidad al mundo. La lejanía, el mundo, la profundidad, es una cualidad virtual de ciertas cosas presentes que sólo existe en virtud del sujeto. En la medida en que el mundo es la realidad latente que aparece en la superficie de lo inmediatamente presente, el mundo ha sido reconducido a la subjetividad. Todo eso está en correlación con una noción de yo ejecutivo que elabora el trasfondo de *Logische Untersuchungen* y con la segunda sección de *Ideen* sobre el sentido de la palabra ‘tético’. San Martín ha explicado como Ortega ha ido más allá de Husserl, al mezclar una descripción de *Logische Untersuchungen* con una teoría mucho más compleja de *Ideen*:

⁶⁸ *Ib.*, p. 103.

⁶⁹ *Cfr.* San Martín, *Ib.*, p. 108 donde se pone en relación el concepto de sensación de Ortega con el esquema de la intencionalidad husserliana y p. 113-114 sobre la distinción entre ver y mirar que remonta al contexto y al lenguaje fenomenológico.

⁷⁰ *Ibidem*

En efecto, en las *Investigaciones Lógicas* se trataba solamente de describir las dos maneras en que se puede vivir un acto, o bien ejecutivamente, dirigiéndonos a través de él directamente al objeto, o reflexivamente, reparando en mi acto, en las condiciones de ese acto, por ejemplo, en las partes precisas que se me dan del objeto⁷¹.

Ortega interpreta que en la reflexión se altera profundamente el contenido del acto hasta el punto que se pierde el carácter ejecutivo del acto mismo. Pero, aunque Ortega no interprete correctamente la teoría de la constitución de esencias de Husserl, todavía es interesante tener en cuenta la vinculación tética del mundo a la conciencia, a la subjetividad, a la vida humana, al yo. Por su parte, la vida humana, en cuanto vida, no es sino ejecución del mundo, posición del mundo.

Pero en este descubrimiento Ortega pasa por alto un aspecto decisivo:

esta descripción de la actitud natural no es natural, es ni más o menos que una descripción posible una vez que hemos practicado la reducción del mundo independiente de nosotros a la estructura radical [...] Con esa confusión Ortega da de entrada un giro trascendental, en sentido fenomenológicamente técnico, y eso va a ser decisivo, porque nunca lo va abandonar⁷²:

Con esta intervención crítica de San Martín, la interpretación de Molinuevo, según la cual la salvación, como acto de *amor intelectualis*, sería el modo de *ser* yo y mi circunstancia, parece integrada en su componente morfológico-sintáctico y genético-constitutiva de derivación fenomenológica y menos místico-artístico-idealista. Ortega, en efecto, destaca ya que la coexistencia yo-mundo es precategorial y llega al tema del mundo de la vida, del *Lebenswelt*, a través de una operación muy similar a la de Merleau-Ponty.

Esto ayuda a comprender que Ortega se mantiene fiel al programa de *Meditaciones del Quijote* también en *¿Qué es filosofía?* y en *Unas Lecciones de Metafísica*. No se trata, pues, como ha escrito Molinuevo de dos programas distintos que se esfuerzan por ser complementarios ni la salvación se refiere exclusivamente al concepto, dejándose de lado la estética y la metáfora⁷³.

⁷¹ *Ib.*, p. 125. San Martín acertadamente explica también la confusión de Ortega en describir el carácter del actitud refleja y de la reflexión como con la puesta en paréntesis del valor ejecutivo de los actos (epoché).

⁷² *Ib.*, p. 128.

⁷³ José Luis Molinuevo, *El idealismo de Ortega*, ob. cit., p. 31.

Esta interpretación lleva consigo un desequilibrio del componente racional a favor del componente sentimental y narcisista. La salvación, según Molinuevo, sería, sí, un ejercicio de *amor intelectualis*, un llevar las cosas a la plenitud de su significado, motivado por un amor, por una nobleza, por un desprendimiento (el motivo a la perfección de lo amado), pero la salvación sería también

la posibilidad de verse yo reflejado narcisísticamente en lo que le rodea. Hay que “reabsorber” la circunstancia no sólo porque la hayamos perdido, sino porque estamos perdidos en ella, absortos, es decir, absorbidos por ella [...] La salvación es, pues, para Ortega un ejercicio de *amor intelectual*, una entrega que tiene como objetivo último la posesión [...] La plenitud de significado consiste en establecer sus límites, definiéndolas, situándolas dentro del universo, pero también ampliándolas, convirtiéndolas en centro del mismo. La salvación cultural desemboca en la estética, el concepto en la metáfora⁷⁴.

Todo esto acentúa en el análisis de la estética orteguiana de Molinuevo el peso del término posesión y la dificultad de conciliación del goce estético del “Ensayo de estética a manera de prólogo” y de *Meditaciones del Quijote* con la actitud del artista de la *Deshumanización del arte*, sin darse cuenta de que por estética Ortega no entiende el arte y que la perspectiva del ensayo *Deshumanización del arte* será sociológica más que gnoseológica. La *aisthesis* es algo que presupone una teoría del conocimiento y como tal afecta al yo (ejecutivo y virtual), en cambio las poéticas artísticas afectan los *modus operandi* del arte, el arte como experiencia. La vida en general y la artística en particular coinciden en que, si son ricas y constituyen un “drama” interesante, han de ser constructivas. Por lo que venimos escribiendo no es difícil columbrar que el desarrollo de las potencialidades humanas, según Ortega, se da la mano con la integración de distintos aspectos del vivir. Uno de ellos es la de su aspecto ordinario y extraordinario. Otro es el de su ser preteórico y su ser teórico, lo que enlaza con sus lados activo y contemplativo. Pero ¿Qué ocurre al yo en ese “ensanchamiento” del ser vital del sujeto? La pregunta no es simplemente retórica, sino fundamental para definir la consistencia del yo en el pensamiento de Ortega. En esa dialéctica entre yo ejecutivo y yo virtual se desarrolla toda la complejidad del yo, porque el yo en la relación con las circunstancias puede perder su individualidad coincidiendo con el mundo o puede alejarse hasta hacerse un yo espectral.

⁷⁴ *Ib.*, p. 32-33.

En *La idea de principio en Leibniz*, texto escrito en la primavera y comienzo de verano de 1947, Ortega sigue implícitamente definiéndose como un fenomenólogo rebelde y señala que su posición ya en 1914 consistía en enunciar que:

en un fenómeno de conciencia como la percepción hallamos la *coexistencia del yo y de la cosa*, por tanto, que ésta no es idealidad, intencionalidad, sino la realidad misma. De modo que en el “hecho” percepción lo que hay es: *yo* de un lado, siendo a la cosa percibida, y de otro, ésta siéndome; o lo que es igual: *que no hay tal fenómeno* “conciencia de...” como forma general de la mente. Lo que hay es la realidad que yo soy abriéndose y padeciendo la realidad que me es el contorno, y que la presunta descripción del fenómeno “conciencia” se resuelve en descripción del fenómeno “vida real humana”⁷⁵.

Lo que, efectivamente encuentra un apoyo en *Meditaciones del Quijote* de 1914; en esa obra Ortega afirma que “el hombre rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus *circunstancias*. Por ellas comunica con el universo”⁷⁶. En este texto se realiza una integración entre las actitudes activa y contemplativa. Aquí se está firmando que el yo es coexistencia con las circunstancias y que el hombre avanza con mayor seguridad hacia la “entelequia” o ejecución de sus potencialidades cuando se ha hecho cargo mediante el conocimiento del contorno que le rodea. Parece que el verdadero yo no es reductible ni a sensualidad ni a intelecto. El yo al que alude Ortega, es, entonces, algo preintelectual en lo que nos reconocemos y que dicta nuestro verdadero proyecto vital. El yo no es cosa ninguna, sino una tarea, un proyecto de existencia. Esa tarea, ese proyecto, no lo hemos adoptado con deliberación ni albedrío: a cada cual le es impuesto su yo en el momento mismo en que es yo. Esto no quiere decir que no haya en el hombre un mecanismo llamado “voluntad”, capaz de negarse a que ese *yo* que él verdaderamente es se realice. Pero, entonces, precisamente es cuando se ve más clara la terrible realidad que es nuestro *yo*. Porque, al negarnos a realizarlo, no por eso deja de imponérsenos y de sostener su permanente reclamación, su exigencia de ser. Por muy respetables razones que muevan al hombre alguna vez a oponerse a su *yo* y negarlo, el resultado es que esta resolución le deja lacerado y su existencia es un tormento –la constante estrangulación de sí mismo. El *yo* es, pues, lo más irrevocable en nosotros. Pero esto no implica que no varíe nuestro *yo*. Nuestro *yo*

⁷⁵ J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, ob. cit., II, n.1, p. 113.

⁷⁶ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, OC., I, p. 319.

no es, por fuerza, siempre idéntico. Al contrario, experimenta mutaciones que a veces son radicales y tampoco provienen de nuestro albedrío, sino que se producen en él, más o menos motivadas por experiencias de la vida, pero, en última instancia, con un carácter de inexorable espontaneidad. Nuestro yo no consiste nunca en cosas que *queremos* ser, por tanto, en proyectos de acción que están sostenidos a pulso por actos concretos de nuestra voluntad.

El *yo* actúa en regiones mucho más profundas que nuestra voluntad y nuestra inteligencia, y es, desde luego, no un “*querer* o *desear* ser tal”. Se parece a la voluntad en su carácter imperativo. Se diferencia en que el imperativo del acto voluntario parece emanar de nosotros, somos nosotros quienes mandamos. Además, la voluntad se apoya siempre en “razones”. El *yo*, en cambio, nos manda a nosotros, manda sobre nuestra voluntad, aunque ésta puede con una dolorosa subversión desobedecer el mandato. Manda sin apelación y no se funda en razones ni se digna justificarse. Está ahí, sin más, previo a todo el resto de cuanto constituye nuestra realidad hasta tal punto que toda esa realidad restante: nuestra alma, nuestro cuerpo, las cosas en torno o mundo físico, los demás hombres o mundo social, son los que concretamente son según lo que signifiquen referidos a nuestro yo⁷⁷.

Este planteamiento complica la realización de los proyectos del yo. Por tanto, ese yo es tan interno al hombre que, cuando quiere hacerse imagen de él, lo *desrealiza* y deforma. De ahí que el acceso a “nuestro ser radical” sea en Ortega algo que concierne no tanto al intelecto como a la sensibilidad íntima (no sensorial). En efecto, más que un saberse a sí mismo, se trata de un *reconocerse*. En idéntico sentido, el reconocimiento íntimo de que los proyectos en los que nos embarcamos pueden adaptarse a nuestro proyecto interno vital y contribuir a la *entelequia* de nuestro yo, toma más el carácter de reconocimiento que de conocimiento. De ahí su carácter enigmático. No es patente que nuestro yo sea en cada instante lo que *sentimos* “tener que ser” en el siguiente y tras éste en una perspectiva temporal más o menos larga⁷⁸. Reconocer nuestro ser radical sería reconocer nuestro yo íntimo, nuestro dentro, es decir, algo sumamente difícil.

Rafael García Alonso reconoce esta dificultad y se remonta a la paradoja en la cual hacerse imágenes de nuestro yo sería tanto como desrealizarlo y en la cual la tarea, el proyecto vital de nuestro yo sería, por el contrario, ejecutarse, realizarse⁷⁹.

⁷⁷ J. Ortega y Gasset, *Goya*, OC. VII, pp. 549-550.

⁷⁸ *Cfr. Ibidem.*

⁷⁹ Rafael García Alonso, *El náufrago ilusionado. La estética de José Ortega y Gasset*, Siglo XXI, Madrid, 1997, p. 35-36. “Ahora bien, ¿cómo realizar nuestro yo hasta que no lo hemos reconocido? Este

Así la sentencia “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no salvo a ella no me salvo yo”⁸⁰ significa, según este autor, que el destino concreto del hombre es la reabsorción de la circunstancia y que salvar las circunstancias consiste en la búsqueda del sentido de lo que nos rodea. Ahora bien, para los hombres, en cuanto seres en-el mundo, la circunstancia no es algo férreo e inamovible, sino el marco en el cual debemos desarrollar nuestra vida. Lo cual obliga a la *acción*. Pues la vida como tal no la hemos escogido, aunque cada cual debe decidir de continuo lo que va a hacer y por tanto lo que va a ser en el futuro inmediato⁸¹. Quehacer, elección, futurización, unidos al enigma en torno al descubrimiento de nuestro ser radical y del proyecto íntimo, remontan a la responsabilidad de decidir el sentido de la acción, ya que los elementos de los que se compone la vida son circunstancia y decisión⁸², y eso implica que

todo punto del espacio y todo instante del tiempo es para el hombre encrucijada, es no saber bien qué hacer. Por lo mismo, es tener que decidirse y, para ello, *elegir*. Más porque la vida es perplejidad y es tener que elegir nuestro hacer, ello nos obliga a comprender, esto es, a hacernos bien cargo de la circunstancia⁸³.

Resulta así que mi vida es el lugar en el que coexisten el yo y las circunstancias. Vamos haciéndonos cargo de cómo se construye el “pequeño orbe biológico que yo soy”⁸⁴, articulando el dentro y el fuera, el pasado, el presente y el futuro, la elección y las circunstancias. La referencia a la circunstancia determina una atención a la pasividad que todavía no es una especie de resignado reconocimiento de imponderables, de limitaciones infranqueables, sino el explicitación filosófico de cuáles son las relaciones que le son constitutivas al sujeto como ser-en-el- mundo. La frase en la que se dice que el sujeto concreto no se salva si no salva sus circunstancias representa una invitación a

enorme problema lo relaciona Ortega con un mecanismo psicológico de gran importancia en su teoría [...] Se trata de la polaridad atención/ distracción. Mientras no sabemos quiénes somos, los proyectos concretos en los que nos embarcamos y las acciones que realizamos no son sino palos de ciego. Por el contrario, sólo es posible luchar por la “exacta realización de sí mismo” (IV, 407) cuando el sujeto sabe *quién* es y, dotado de autenticidad, se halla dispuesto a realizarse. Tal esclarecimiento es el verdadero reto tras el cual se trata de buscar los medios más apropiados. El hombre se ha encontrado a sí mismo, y puede intentar llegar a ser- a vivir- como el que íntimamente es [...]. El vivir espontáneo [...] era una forma de alienación, un parado de la vida, un dentro de sí. Lo que se necesita es *realizar el proyecto íntimo, nuestro ser vital, reabsorbiendo la circunstancia, reconstruyéndola*. No dejarnos llevar por las circunstancias, sino integrarnos en ellas haciendo posible el cumplimiento, la entelequia, de nuestro proyecto vital”

⁸⁰ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 322.

⁸¹ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, (edición de Paulino Garagorri), Revista de Occidente, en Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 155.

⁸² Cfr. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, OC. IV, p. 170.

⁸³ J. Ortega y Gasset, “Idea del teatro”, OC. VII, p. 467.

⁸⁴ J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, OC. III, p. 166.

la acción. Así, como ha escrito Julián Marías, el destino de cada hombre como imposición a lo real de su proyecto personal es ofrenda de sentido⁸⁵, según un concepto *de yo o individualidad esencial, que se hace persona en el mundo a través una ofrenda de sí mismo que es esfuerzo y proyecto de comprensión*. Como ha aclarado García Alonso a propósito del campo semántico de los textos orteguianos

es habitual que cuando Ortega se remite a las circunstancias “dadas”, diga que el sujeto se halla “náufrago” en ellas, arrojado a la materialidad de un mundo que le pesa. La “salvación” del yo y las circunstancias deben ser comprendidas en relación a aquel naufragio. Pero salvarse es fruto de un peculiar tipo de *heroísmo*. El de quien no se deja llevar por las circunstancias, sino que quiere construir su vida reabsorbiéndolas [...] Ciertamente, Ortega reconoce que el ser del individuo depende de su época, pero considera un error pensar que ello le obligue a coincidir plenamente con sus circunstancias. Le cabe tanto ajustarse a su época como oponerse a ella cuando las formas de vida que la época le propone no le satisfacen. En ese caso puede hablarse de invención (VIII, 495). De “*creación*”, la cual “lo será en un sentido más intenso cuanto más nuevo sea lo que produce; por tanto, cuantos menos precedentes tenga y más imprevisto sea (VIII, 562)⁸⁶”.

El hombre es un náufrago en su circunstancia y le es dado intentar realizar su proyecto vital; en este intento le mantiene en la *materialidad* de la circunstancia, de la que a veces quisiera verse liberado, como en la representación teatral en la cual nos sentimos liberados de la materialidad de las cosas. De ahí consigue que haya un lado serio de la existencia y un lado leve: ambos lados son dimensiones constitutivas del existir; pero el acceso a la región del ser como irreal supone la configuración temporal de una forma de ser hombre, de una transfiguración de su ser como ocurre en el arte y

⁸⁵ Cfr. Julián Marías, Ortega. *Circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid 1960, pp. 432-433 donde acertadamente el autor escribe: “La reabsorción de la circunstancia consiste en su *humanización*, en su incorporación a ese proyecto del hombre; es decir, éste se hace a sí mismo *con las cosas que le están ofrecidas*, hace con ellas *vida*, su vida, las asume proyectándoles sentido, significación, *lógos*, en suma. El *destino* del hombre, de cada hombre, cuando es fiel a su situación, es decir, su destino *concreto* y circunstancial, es imponer a lo real su proyecto personal, dar sentido a lo que por sí solo no lo tiene, extraer el *logos* a lo inerte, brutal e “i-lógico”, convertir eso que simplemente “hay ahí en torno mío” (circunstancia) en verdadero *mundo*, en *vida humana personal*. En esto consiste la re-absorción de la circunstancia: el hombre, que por lo pronto se encuentra como algo ajeno, ejecuta una apropiación de ellas, personalizándolas, “mundificándolas” [...] en virtud de su proyecto, que es el modo de realizar esa “vuelta táctica” en que “se echa la cadena al cuello de lo concreto” y así se lo incorpora y “reabsorbe”. Por eso, la relación del yo con la circunstancia no es una mera referencia intencional, ni siquiera una simple “coexistencia”, sino es una mutua pertenencia, sólo desde la cual tienen sentido [...] cada uno de los dos términos. Y esa co-pertenencia no es inerte o estática, sino que es *proyecto u ofrenda*, y como consecuencia *reabsorción*, es decir, una empresa, una realidad que, lejos de ser cosa, es realidad *ejecutiva* que acontece con las cosas y en función de la cual éstas cobran sentido”.

⁸⁶ Rafael García Alonso, *El náufrago...*, ob. cit., p. 37.

en el artista, tanto el productor como el contemplador que goza adecuadamente de la obra de arte.

La radical oposición entre los dos lados del hombre –en la vida ordinaria el hombre aspira a realizar en una determinada circunstancia el proyecto vital íntimo, pero en la vida extraordinaria el sujeto tiene que caracterizarse como un yo desrealizado o irreal– se resuelve en realidad en una integración dialéctica. Como ha destacado García Alonso, el hombre sería “*continuidad*, «cohabitación del pasado con el futuro [...] y cuando el hombre discontinúa, y en a medida en que discontinúa es que deja transitoriamente de ser hombre, renuncia a ser sí mismo y se vuelve otro-alter»⁸⁷. Así que entre el *yo ejecutivo* el *yo virtual* se da una posibilidad al mismo tiempo seria e irónica: el hombre no tiene un yo que sea una realidad fija, pero poco a poco el *yo consiste, tiene una cierta consistencia*. Como ha escrito Lasaga Medina:

Ensayo es la palabra que refleja con precisión el rasgo dominante en la vida y en la obra de Ortega. Fue su vida un ensayo permanente de yoes, buscando siempre, en tensión y diálogo permanente con los otros, con su circunstancia, cuál de ellos respondía a la demanda muda y urgente de su fondo insobornable [...] dominante. En 1902 aventuraba sus reflexiones tras la pregunta ¿quién soy? La lectura de sus libros, sin duda, ayudará a responderla, libros que enseñan que la identidad personal no es algo, una cosa, sino un quehacer, y vivir un drama que acontece al personaje ideal que hemos de interpretar y que no terminamos de saber muy bien quién es: “El auténtico ser de cada hombre no es una realidad que desde luego le constituye, sino una especie de figura imaginaria, de proyecto irreal, de inexistente aspiración que se ve comprometido a realizar –por tanto que cada uno de nosotros es propiamente algo que aún no es, que se halla siempre en un futuro problemático: no es un *factum*, sino un *faciendum*; sino empresa (IX, 558)”⁸⁸.

Pero hay algo más que la crítica no siempre ha aclarado: esta visión y esta dialéctica entre yo ejecutivo/yo virtual, en la cual parece consistir el yo no se pone en antítesis a la concepción del yo husserliano, sobre todo del yo de *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*⁸⁹. En esta obra Husserl escribe que el ser-por sí mismo del *ego* es un ser en constante autoconstitución, la cual por su parte es el fundamento de cada constitución de lo trascendente, de las objetividades mundanas⁹⁰. El

⁸⁷ *Ib.*, p. 39.

⁸⁸ José Lasaga Medina, *José Ortega y Gasset (1883-1995), Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 36-37.

⁸⁹ *Cfr.* Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, M. Nijhoff, 1950, pp. 17-30.

⁹⁰ *Cfr.*, *Ibidem*

yo, según Husserl, no es sólo un polo de decisiones que pueden andar y venir; cada decisión funda en el yo algo de permanente, una convicción, que queda hasta nuevo orden⁹¹. Así para Husserl, se comprende cómo el yo es lo que es, en una génesis para la cual devienen suyos los mundos reales e ideales, contingentes o efímeros y los duraderos en él intencionalmente presentes. El yo se apodera de estos mundos a través de su contenido de sentido, bajo la acción de correcciones, cancelaciones de elementos no relevantes, de apariencias, que tienen sus posibilidades *a priori* y que surgen como típicos acontecimientos de sentido. El hecho de que todo esto sea posible, según Husserl, es irracional, pero la forma, el extraordinario sistema de formas de los objetos, constituidos y el correlativo sistema de formas de sus constituciones *a priori* representan una inagotable infinidad del *apriori*, que es descubierto bajo el término fenomenología y que es la forma esencial del yo en general, descubierta y cada vez por descubrir gracias a mí autorreflexión⁹².

Parece que la fenomenología del yo orteguiano no está tan lejos de esta fenomenología del yo husserliana: casi parece una traducción y una aplicación a una individualidad esencial de esta ley fenomenológica.

3. Yo y sujeto: subjetividad como don

El primer mandamiento del artista, del pensador, es mirar, mirar bien el mundo en torno. Este imperativo de contemplación, o *amor intellectualis*, basta a distinguir la moral del espectador de la que establecen las *activistas*, no obstante sus múltiples coincidencias⁹³.

El “yo”, el “mí mismo”, íntegro, plenario tenemos que construirlo para conocerlo. No hay, pues, mayor infidelidad consigo mismo que dar como nuestro yo lo que es sólo una porción externa y periférica de él. La sinceridad no es cosa tan fácil como quiere hacerla el cinismo. La ostentación incontinente de nuestro yo momentáneo es una infidelidad contra nuestro yo integral. Tenemos que encontrar nuestra persona, más aún, tenemos que organizarla constantemente, como un ejército en perpetua dispersión. Y

⁹¹ *Ib.*, p. 25.

⁹² *Ib.*, pp. 25-26.

⁹³ J. Ortega y Gasset, *Ideas sobre Pío Baroja*, en OC. II, p. 98. Cfr: también José Ortega y Gasset, *Meditaciones sobre la literatura y el arte*, Castalia, Madrid, 1988 (Ed., introducción y notas de Inman Fox), pp. 117-287.

para esto hace falta una fuerza unitiva y conductora que brinque de momento en momento, una sinceridad constructora, organizadora.⁹⁴ A Ortega, enfocada así la cuestión, le parece esencial buscar un escorzo desde el cual mirar la teoría del yo y nos parece que este escorzo es la puntualización de la relación yo/sujeto o del yo que se hace subjetividad como don.

Desde nuestro punto de vista parece esencial destacar que en la *estética* orteguiana, que representa *el primer nivel de penetración en las esencias*, aparecen dos perspectivas: una relacionada con la gnoseología y la lógica husserliana, otra relacionada con el problema de la interdependencia entre ciencias, con la cuestión de la separación entre el elemento físico y psíquico, con la dificultad de establecer conexiones esenciales entre los dos elementos y de individuar los nexos de causalidad y de motivación, que regulan nuestras vivencias y actos. Ambas las perspectivas evidencian en Ortega un método fenomenológico original⁹⁵. La misma teoría de la persona de Ortega, como veremos durante todo el trabajo, en sintonía con la tradición realística fenomenológica, ayuda en comprender los diferentes niveles de interrelación en una vivencia estética y a dibujar una noción de identidad humana y personal moderna e interesante. El filósofo parece colocarse en el lado opuesto de los filósofos de la mente –que evitaron la dimensión subjetiva de la experiencia particular del fenómeno mental– y no considerar el fenómeno mental como un fenómeno standard, obediente a leyes, sino una experiencia vivida por un sujeto, según un determinado contexto social e histórico, un determinado sistema simbólico y determinados modos individuales. Por eso, el problema de la creencia y del juicio en Ortega se hace un factor de análisis determinante. La creencia no es tanto o sólo un elemento conectado a puros mecanismos endógenos (bio-fisiológicos, informativos), sino un fenómeno que inserta la persona en un sistema de relaciones y significados, cuyas razones, contenidos, modos culturales

⁹⁴ *Ib.*, pp. 188-189.

⁹⁵ Cfr. Philip W. Silver, *Fenomenología y razón vital*, Alianza Editorial, Madrid, 1978; Robert O' Connor, "Ortega's reformulation of Husserlian Phenomenology", en *Philosophical Phenomenol. Res.* 1979-80, n.40; Nelson R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1978 e Id., *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía?*, Madrid, 1984; Pedro Cerezo Galán, *La voluntad de aventura, Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Editorial Ariel, 1984; Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega*, en *Ortega cien años después*, Narcea, Málaga, pp. 121-130, 1987 e Id., "Ortega y Husserl: a vueltas con una relación polémica", en *Revista de Occidente*, mayo 1992, n. 132, pp. 107-127; AA.VV., *Ortega y la fenomenología, Actas de la I Semana Española de Fenomenología*, (Edición preparada por J. San Martín), U.N.E.D, Madrid, 1992.

subjetivos tienen que ser comprendidos a través de métodos oportunos (fenomenológico, hermenéutico, ideográfico).

Como ha interpretado Javier San Martín desde la fenomenología la creencia es la característica de la subjetividad humana en aquellos casos en que la subjetividad se relaciona con lo real.

La subjetividad o conciencia *dóxica* es el término preciso de la fenomenología para designar este primer momento de la relación de la subjetividad al mundo. Por parte del sujeto tenemos la subjetividad *dóxica* y por parte del objeto tenemos la realidad. Éste es el esquema fenomenológico fundamental. La realidad es el correlato de una conciencia *dóxica*, de una conciencia que cree. Por eso en todo lo que se cree, se cree igual. El correlato de lo que se cree es la realidad. Cuando se cree, lo que se cree para el que cree es real y, por tanto, tiene que contar con ello de modo absoluto. Por otra parte, esta idea de creencia, que le da un alcance metafísico y epistemológico, es muy antigua en Ortega, pues procede nada menos que de *Investigaciones psicológicas*, de 1915, donde se hace eco del § 103 de las *Ideas* de Husserl. Baste la siguiente cita: “La creencia, en suma, es la conciencia de que algo es –es independientemente de esta mi circunstancia–. Sobremanera difícil es hacer fácil de aprehender este punto. Yo diría acaso: como el color es el correlato del ver, es el ser correlato del creer: en cierto modo, es lo que ve el creer “. El color lo ve el ojo; pero ese color *es*, este ser lo ve el creer. Me parece que la cita es muy ilustrativa del concepto de creencia en esta función decisiva de la vida humana. En terminología de la fenomenología de Husserl, la realidad es el correlato de una conciencia *dóxica*⁹⁶.

En el centro de esta perspectiva, se pone el acto mental y además el agente suyo con fines, intenciones, valores propios: la persona en el mundo, productora de acciones caracterizadas por las intenciones y por los sentidos, según los modos en los cuales son cumplidos y vividos.

Se trata de un modelo de yo/ sujeto fundado en una individualidad esencial, en sintonía con los fenomenólogos de la primera generación (Alexander Pfänder, Max Scheler, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Moritz Geiger)⁹⁷. En este sentido, el conocimiento personal de las obras de arte orteguiana es conocimiento dotado de plenitud esencial, así como las biografías ejemplares de Ortega (Cervantes, Azorín,

⁹⁶ Javier San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega*, ob. cit. pp. 226-227.

⁹⁷ Cfr. Stefano Besoli e Luca Guidetti (Eds.) *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gotinga*, Quaderni di Discipline Filosofiche, Macerata, Quodlibet, 2000 y sobre la relación entre doxa y conocimiento estético y afectivo en Husserl Cfr. Irene Angela Bianchi, *Fenomenologia della volontà. Desiderio, volontà, istinto nei manoscritti inediti di Husserl*, Milano, FrancoAngeli, 2003, p. 57 y s. Por una puntualización del tema Cfr. Irene Angela Bianchi, *Etica Husserliana. Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1924*, Milano, Franco Angeli, pp. 1999 e Irene Angela Bianchi (Ed.), *Etica e Persona. Tra sentimento e ragione*, Milano, Franco Angeli, 2004.

Baroja, Goethe, Velázquez, Goya, Vives, etc...). Es posible encontrar en la estética orteguiana una epistemología del conocimiento personal que representa un nuevo capítulo de la historia de la epistemología, puesto que el solo conocimiento de lo individual que la tradición universalmente reconoce es la percepción sensorial. Es, por supuesto, indispensable, como hemos ya escrito antes, pasando un poco por alto, encuadrar el lugar que Ortega otorgaba a la experiencia artística y estética en la vida humana. Fundamental aparece la noción de *aisthesis* desde muy temprano en las obras de Ortega hasta en *La idea de principio en Leibniz*. En esta obra, Ortega explica a partir del concepto de sensación aristotélico lo que se entiende con el término *aisthesis*:

Parece justo que traduzcamos el término *aisthesis* por “intuición sensible o sensual” [...] En Aristóteles [...] la sensación no es “algo ahí”, sino que es un sentir, un *hacerme cargo* de este color, de este sonido; o inversamente: es el color colorándome y el sonido sonándome. La “intuición sensible” es el primer “hacerme cargo”, o entender, o conocer. Por eso la he llamado facultad *noética*. [...] Mi idea es esta: el más “puro” inteligible-*noetón* que el entendimiento pueda concebir, es algo de que nos hicimos cargo ya en la sensación, y *no es por sí nada más*. Contrapone Aristóteles, como las dos formas distintas de conocimiento, la sensación y el *logos*, entendiéndolo por este el concepto, sobre todo en su forma explícita que es la definición. Pero la verdad es que en su Psicología establece una maravillosa y evidente continuidad entre la función mental que presenta como inferior –el “sentir”– y la que considera más elevada –el pensar los principios⁹⁸.

Según Ortega, intérprete de *Ética a Nicómaco* y de *Tópicos I-II*, ejerce la sensación en Aristóteles una porción de funciones intelectuales que suelen atribuirse exclusivamente al discurso y a la razón o entendimiento. Ella es un juicio, solo que antepredicativo; por eso Ortega concluye que sería necesario compararla con el análisis de la percepción de Husserl en *Erfahrung und Urteil*⁹⁹, en el cual este muestra 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, con la minucia y el 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*¹⁰⁰.

⁹⁸ J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, ob. cit., I, p. 158.

⁹⁹ *Ib.*, p. nota.

¹⁰⁰ *Ib.*,

Toda la *ekfrasis* aristotélica sobre el valor de la sensación y de la *aisthesis* y su conexión con la obra de Husserl nos ayuda a comprender la relación compleja y profunda que hay en Ortega entre el yo como sujeto de conocimiento y entendimiento y *el yo que se hace cargo* en su sensación del mundo, que interpretando el mundo lo acrece y por eso se es subjetividad que se abre al otro y se dona, en suma, subjetividad ética. Es un yo que, al mismo tiempo, siente, juzga, interpreta modifica y se modifica.

Aclaremos un poco más la cuestión y leemos el texto de Ortega:

Las sensaciones se precipitan en imágenes que son recuerdo de aquellas, por tanto, imágenes memoriosas, pero con estas imágenes memoriosas, tomadas como material, puede el hombre construir imágenes “originales”, nuevas y, en el sentido fuerte de la palabra, fantásticas. Merced a la fantasía, puede el hombre fabricarse, [...] un mundo de cosas fantásticas; o, dicho de otro modo: un edificio de fantasías organizadas en fantástico mundo. Un mundo es, como tal, algo fantástico; quiero decir que no lo hay si no hay fantasía, que no nos es ni puede sernos dado como una cosa más. Antes bien, las cosas nos son “dadas” en algún modo [...] *La razón no es sino un modo, entre muchos, de funcionar la fantasía* [...] Lo urgente es advertir que aquellos mundos imaginarios pueden ser referidos a las cosas, o viceversa: estas a cada uno de aquellos. Esta referencia se llama *interpretación*¹⁰¹.

En este texto hay dos cosas admirables que es urgente destacar. En primer lugar, el yo, que Ortega define, es un sujeto de experiencia que se vive como tal y, por eso, siente, es decir, *se hace cargo del mundo, juzga e interpreta*: en el dinamismo del vivir, los objetos se convierten en cosas cuando los libertamos de esa perspectiva y les atribuimos un *ser*, una *consistencia propia y ajena a nosotros*. Pero, entonces, se nos presentan como *siendo en* un mundo. No están aisladas, no son esta y esta, indefinidamente, ahora una, luego otra, sin conexión suficiente con la anterior, y así sin fin, sino que forman un mundo, que es ya pura fantasía, que es la gran fantasmagoría. Antes bien, las cosas nos son “dadas” en algún modo –y el yo también– y la razón del hombre no es sino un modo, entre muchos, de funcionar la fantasía. Esto significa que la razón sigue abrazando otros ámbitos de experiencia y por eso se hace “racionalidad fuerte”¹⁰²: la conexión fantástica en la cual el mundo consiste es una de las formas de la

¹⁰¹ *Ib.*, pp. 181-183.

¹⁰² Cfr. Javier San Martín, *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, UNED, Madrid, 1994.

fantasía y también lo es su interpretación. El estilo en el cual las cosas nos son dadas es siempre diferente para cada uno de nosotros; así como cada uno de nosotros posee un estilo propio en el que se deja motivar por las cosas y las interpreta.

En el centro del discurso de Ortega, así como en el discurso de Husserl la sensibilidad, la *aisthesis*, está delineada bajo la luz del concepto de ofrenda, del concepto de *Gegebenheit*, el principio de los principios.

En segundo lugar, esta subjetividad enfocada bajo la luz del concepto de *Gegebenheit* se manifiesta en Ortega cada vez en que se refiere al alma y al espíritu o a la inteligencia pasiva y activa. El punto de partida es siempre Aristóteles y el punto de llegada es siempre Husserl. En un caso y en el otro, sin embargo, la referencia a los dos filósofos es la clave que hace pasar *el yo del plano estético al ético y que explica el origen y el porvenir de la filosofía misma*. Ortega escribe:

Es cosa notoria que Aristóteles despacha en unos cuantos párrafos del tercer libro *Sobre el alma* la definición de sus conceptos de inteligencia pasiva y activa, o agente, y que estos párrafos son ininteligibles hasta ahora. El texto del tratado *Sobre el alma* es de los más desalmadamente tratados por la suerte. Pero además de esto hay para sospechar que Aristóteles se atropelló aquí por querer acordar su psicología, que es una ciencia natural, con su teología y su ética. Por supuesto, que este deseo de acordar aquella con estas disciplinas no era arbitrario, sino, por el contrario, inspirado en un admirable sentido de la *responsabilidad sistemática*, que es la obligación definitoria del filósofo. Para este, el sistema es un deber. En vez del sistema, podemos decir “continuidad”. [...] El contenido del concepto está ya manifiesto en la sensación o intuición sensible, y si no lo estuviera allí, no podía estarlo en ninguna otra potencia mental [...]. La transparencia de las fórmulas aristotélicas que se refieren a la inteligencia o razón ha dado ocasión a innumerables interpretaciones [...] Sea dicho en descargo de Aristóteles y en demérito de nosotros, sus críticos, que hemos podido aprovechar algunas de las investigaciones más importantes y decisivas que en lo que va de siglo se han hecho en Filosofía, y que se refieren a la abstracción. Aludo a los estudios de Husserl¹⁰³.

Esta interpretación de Aristóteles goza de excelente respaldo, es decir, coincide –explica el mismo Ortega– con la de Themistio –comentarista del siglo IV d. C.–, que inspiró la de Santo Tomás de Aquino. Según esta, “el entendimiento paciente, que es el entendimiento en su sentido más propio y más controlable, vendría a ser una y misma cosa con la imaginación”¹⁰⁴. Corrobora su interpretación el hecho de que las dos

¹⁰³ J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, ob. cit., I, pp. 185-188.

¹⁰⁴ *Ib.*, p. 189.

generaciones siguientes de discípulos de Aristóteles fueron entendiendo así la doctrina de este en forma progresiva como fue el caso de Estratón:

Toda causa eficiente es inseparable de la materia, y en tal sentido es material. Por tanto, el alma, las funciones psíquicas, son movimientos en la materia, tanto la sensación como la intelección. [...] El alma es, pues, una capacidad *del* cuerpo. Pero lo más interesante y decisivo en que termina todo este proceso es la idea de Estratón según la cual, inversamente, la sensación implica inteligencia, de modo que es desde luego la función psíquica esencial [...] No hay sino una función noética, que es el “hacerse cargo” o “darse cuenta”. Los sentidos diferentes y la intelección se reducen a particularizaciones de esa función única en virtud de la particularización de los objetos La “razón práctica” está encargada de entender, de *ver* el caso singularísimo [...] Esta razón singularizante es estimativa; distingue lo mejor de lo peor para decidir nuestras acciones¹⁰⁵.

Hemos, por tanto, analizado cómo se manifiesta en Ortega el nexo yo estético/ yo ético utilizando como hilo conductor el concepto de sensación de Aristóteles como aparece en *La idea de principio en Leibniz*.

Pero desde muy temprano, en los escritos artísticos, Ortega desarrolla el paralelismo entre el yo que se realiza y la obra de arte y la idea de que la creación artística desborda el mundo de lo dado. Lo que quiere realizarse es el yo, el proyecto íntimo de cada cual. De ahí que la vida humana se caracterice por la actividad, por el hacer¹⁰⁶. Ha sido ya destacado cómo la influencia de Aristóteles es de enorme importancia en la antropología orteguiana en referencia al concepto de *entelequia* y de ejecutividad¹⁰⁷. Esta influencia sitúa en Ortega la comprensión del hombre como un ser enigmático para sí mismo. Pero ha sido Rafael García Alonso quien ha subrayado cómo el influjo aristotélico parece evidente por primera vez en la estética y después en la antropología orteguiana¹⁰⁸. Esta interpretación acentúa el *pathos* y el dramatismo de la

¹⁰⁵ *Ib.*, p. 191, n. 1.

¹⁰⁶ *Cfr.* J. Ortega y Gasset, *Goya*, ob. cit., p. 483.

¹⁰⁷ *Cfr.* Philip W. Silver, *Fenomenología y razón vital*, ob. cit.

¹⁰⁸ Rafael García Alonso, *El naufrago*, ob. cit., p. 30. “El influjo aristotélico parece evidente en un artículo sobre Baroja de 1910 donde leemos: “eso que somos consiste en un haz de actividades [...] en un potencial de actos: vivir es ir dando salida a ese potencial, es ir convirtiéndola en actuación (II, 80)”. Paso de la esencia a la existencia, de la potencia al acto. Drama de que el proyecto que somos se actualice o se quede en potencia, sin desenvolvimiento. El drama humano de cada cual deriva, pues, del amedrentador, enigmático imperativo que ordena llegar a ser el que es, aunque puede que eso nunca consiga. Tal desafío puede expresarse en forma de principio. “Toda vida es lucha, es esfuerzo por ser sí misma (IV, 208)” Lo cual aplica Ortega también a la vida colectiva... Que la vida humana sea auténtica o no depende en último término de la fidelidad al principio citado. Para que tal “entelequia” sea posible es necesario ser flexible y tener en cuenta las inflexiones que el tiempo impone... En la medida en que el concepto de ejecutividad es, según defiende Silver (S., 115), una traducción de Aristóteles, puede decirse que hay

vida humana en sintonía con la teoría de la *Befindlichkeit* heideggeriana y el yo parece una entidad oscilante entre un sentimiento totalizador de fusión con el otro en cuanto verificándose, siendo y ejecutándose, anulando casi el poder de un yo reflexivo. Este poder del yo reflexivo puede ser destacado sólo entendiendo el sentimiento de fusión del yo como efecto subjetivo del *Gefühl* y con eso una *Einfühlung* en sentido steiniano-scheleriano¹⁰⁹. Para entender esto es suficiente leer lo que Ortega escribe a propósito de Baroja y de Unamuno. En ambos dos Ortega no encuentra un “yo raciovitalista”, sino en Baroja un yo anarco-irracional, en el cual la categoría de la acción es una rebelión ciega o en Unamuno un yo sentimental primitivista y energicista.

En el centro de la cuestión del yo hay una preponderancia de la categoría del hacer, sólo si acentuamos el pathos de la dimensión de la vida humana como *Befindlichkeit*.

Esto es lo que hace GarcíaAlonso subrayando las analogías entre la antropología y la estética orteguiana, cuando analiza cómo la creación artística consiste en el esfuerzo por hacer presente lo irreal, desrealizando lo real y cómo esa posición guarda un gran paralelismo con lo que ocurre en la vida humana. Puesto que esta es precisamente la lucha, el esfuerzo, siempre más o menos fallido, de ser sí mismo, ya que el hombre es un dentro que tiene que convertirse en un fuera, la labor es de desenvolvimiento, constructiva, realizadora, como en la actividad artística; además, por otra parte, según Ortega, hay una labor integradora absorbente y modificadora, de afuera a dentro. Así Alonso interpreta el paralelismo vida/arte:

cierto talante aristotélico en el famoso texto de 1914 en que se lee que el yo no es tanto una entidad individual o universal, “sino todo-hombres, cosas, situaciones-, en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose (VI,252)”.

¹⁰⁹ Cfr: la posición de Husserl sobre la *Einfühlung* como expresión falsa, que tiene que ser sustituida por “apercepción” en el texto de 1914/1915 citado por Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 172-174 y también queremos señalar cuánto complejo y fecundo este concepto sea en Edith Stein y su *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Weisenhauses, Halle 1917, tesis doctoral dirigida por Husserl mismo, y también Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Verlag Hans Niemeyer, Halle, 1927, en el cual la percepción afectiva *Fühlen* parece esencial a la vida ética y también tiene que ser distinta de la *Wahrnehmung*. De todos estos estudios Husserl parece influenciado sobre todo en los escritos de los años Veinte y Treinta, V. *Ideen II, Cartesianische Meditationen*, en los cuales Husserl habla de *komprensive Erfahrung*, modo en el cual se puede reconocer el Otro en nuestra vida ordinaria y los artículos de la revista *Kaizo*. Sobre la importancia del tema fenomenología e intersubjetividad en Husserl, véase, Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 89-111.

la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre (I, 322). De ahí que Ortega juzga su propia posición como “superadora” al idealismo poscartesiano con su dificultad de justificar la existencia de algo externo al yo, del mundo. Para Ortega, por el contrario “vivir significa tener que ser fuera de mí, en el absoluto fuera que es la circunstancia o mundo, es tener, quieta o no, que enfrentarme y chocar constante, incesantemente, con cuanto integra ese mundo (VII, 106)”. Ciertamente, el hombre no puede desrealizar la circunstancia, que le rodea como un hecho, pero sí modificarla, y procurar hacerlo en consonancia con la realización de su proyecto vital¹¹⁰.

Otro elemento que García Alonso subraya en el paralelismo vida/arte orteguiano es la analogía entre vida ordinaria y vida del artista: en los escritos de Ortega sobre arte, donde se destaca que esta actividad –sea desde el punto de vista del emisor o del receptor– procura el “*ensanchamiento*” del ser vital del sujeto¹¹¹. Esta interpretación intenta destacar una continuidad entre la idea de la vida de *¿Qué es filosofía?* y de *Unas lecciones de metafísica* con la idea estética y la filosofía del arte de las primeras obras de Ortega. Además, para nuestra tesis, todo esto nos permite evidenciar una vez más cómo este “*ensanchamiento*” del ser vital del sujeto nace del concepto de *aisthesis* y de la sensación como “hacerse cargo de” y lleva consigo la cuestión de la esencia del yo como proyecto, fondo insobornable y vocación, lo que hace pasar el *yo de sujeto a subjetividad como don*. El acento sobre la capacidad del hombre y del artista de aumentar la realidad es el acento sobre un acto de amor hacia la vida, es un sentir inteligente que se hace cargo del mundo y que nos hace felices. También el acento orteguiano sobre la categoría de “actuar” nace de esta génesis estética. Para aclarar este punto nos haremos referencia a la meditación de Ortega sobre Baroja¹¹², meditación sobre la individualidad esencial y sobre la felicidad, eslabón que falta para comprender en qué consiste el yo y el papel de la vocación y del fondo insobornable y para comprender la interpretación orteguiana de Goethe y de Goya.

Este ensayo fue publicado en el tomo I de *El Espectador* en 1916 y aunque da la apariencia de versar sobre *Los recursos de la astucia*, novela de 1915 de Baroja, el

¹¹⁰ Rafael García Alonso, *El naufrago...*, ob. cit., p. 31.

¹¹¹ *Ibidem* “Ser hombre es un perenne superarse a sí mismo (I, 544)”, escribe en 1911. Y en 1946 señala que al hombre le es constitutivo “ampliar sus potencialidades de suerte que hoy le son posibles cosas que ayer estaban en la esfera de lo imposible (VII, 492)”. La superación de la categoría “ser” por la de “actuar” hace que la vida del hombre consista en su quehacer. Vemos por tanto que en el vivir humano el hombre va modificando no un supuesto ser sustancial fijo sino su propia vida”.

¹¹² J. Ortega y Gasset, *Ideas sobre Pío Baroja*, OC. II, pp. 69-125. Cfr: José Ortega y Gasset, *Meditaciones sobre la literatura y el arte*, ob. cit., pp. 117-287.

lector se da cuenta de que gran parte de las ideas expresadas en este ensayo proceden de lo escrito por Ortega sobre Baroja en 1912, que Inman Fox ha incluido en su colección bajo los títulos “Anatomía de un alma dispersa”, “La agonía de la novela” y “La voluntad del Barroco”. Este ensayo contribuye a una comprensión mejor de las reflexiones de Ortega sobre el yo.

Andrés Hurtado, protagonista del barojiano *El árbol de la ciencia*, es un infeliz. Si nos preguntamos en qué consiste ese estado ideal de espíritu denominado felicidad, hallamos fácilmente una primera respuesta: la felicidad consiste en encontrar algo que nos satisfaga completamente. Mas, en rigor, escribe Ortega, esta respuesta no hace sino plantearnos dos series de nuevos problemas. Por una parte, tendremos que preguntarnos en qué consiste ese estado subjetivo de plena satisfacción. Por otra, qué condiciones objetivas habrá de tener algo para conseguir satisfacernos. Ortega escribe que no podremos ver nada claro en este sublime asunto de la felicidad si no comenzamos por advertir que

frente a las cosas es el sujeto una pura actividad. Llámesele alma, conciencia, espíritu o como se quiera, *eso que somos* consiste en un haz de actividades, de las cuales unas se ejecutan y otras aspiran a ejercerse. Consistimos, pues, en un potencial de actos: vivir, es ir dando salida a ese potencial, es ir convirtiéndolo en actuación¹¹³.

El error más común cuando se considera el mecanismo de la felicidad es creer que ésta radica en la satisfacción de nuestros deseos, como si los deseos constituyeran toda nuestra personalidad. El origen de este error es patente. La felicidad es un objeto vago, indefinido, hacia el cual se dirige constantemente un deseo integral y difuso que emana de nosotros. De esto a imaginar la misma felicidad deseada como un deseo satisfecho no hay más que un paso. Ortega sabe que la realización de lo deseado es la forma particular en que nuestros deseos son felices, pero de una felicidad que no afecta nuestro ser entero. La felicidad está conectada con nuestro potencial de actos:

Cuando pedimos a la existencia cuentas claras de su sentido, no hacemos sino exigirle que nos presente alguna cosa capaz de *absorber nuestra actividad*. Si notásemos que algo en el mundo bastaba a henchir el volumen de nuestra energía vital, nos sentiremos felices y el universo nos parecería justificado. ¿Puede hacer esto la ciencia o el arte o el placer?

¹¹³ *Ib.*, p. 80.

Todo depende de que esas cosas dejen o no en nosotros porciones de vitalidad vacantes, injeridas y como en bostezo¹¹⁴.

La más sencilla observación de nuestra naturaleza psíquica nos descubre que los actos espirituales, cuyo conjunto somos, mientras se están verificando no son percibidos por nosotros. Cuando pensamos en algo con atención concentrada, cuando experimentamos la cólera o el amor apasionado, no nos queda un resto de conciencia libre que pueda ponerse a mirar estos estados intensísimos¹¹⁵. De este punto de vista un yo así parálitico quiere una cosa sola: salir de sí mismo, huir de este espectáculo del yo agarrotado, identificando así la felicidad en estar fuera de sí y la infelicidad en entrar dentro de sí, encontrándose frente a frente con el lívido espectro de sí mismo. Andrés Hurtado es el ejemplo de un hombre que cree que la investigación científica va a absorber su íntimo potencial pero en nada encuentra sollicitación bastante y por eso es un nihilista y el sentimiento de la insuficiencia que padecen las ideas y valores de la cultura contemporánea es el resorte que mueve el alma entera de Baroja. A este punto Ortega introduce el concepto de “fondo insobornable”, ese núcleo último e individualísimo de la personalidad que está soterrado bajo el cúmulo de juicios y maneras sentimentales que de fuera cayeron sobre nosotros. Sólo algunos hombres dotados de una peculiar energía consiguen vislumbrar en ciertos instantes las actitudes de eso que Bergson llamaría *Yo profundo*. De cuando en cuando llega a la superficie de la conciencia su voz recóndita. Pues bien, Baroja es el caso extrañísimo de un hombre constituido casi exclusivamente por ese fondo insobornable y exento por completo del yo convencional que suele envolverlo. Esto supone que en la realidad distinguimos dos planos: uno, externo, aparente, manifestativo; otro, interno, sustancial, que en aquél se manifiesta. Tiene aquella realidad la misión ineludible de ser expresión adecuada de ésta, si no es farsa. Tiene esta realidad interna, a su vez, la misión de manifestarse, exteriorizarse en aquélla, si no es también farsa. Según esto, la *verdad* del hombre estriba en la correspondencia exacta entre el gesto y el espíritu, en la perfecta

¹¹⁴ *Ib.*, p. 81.

¹¹⁵ *Ib.*, “vivir y sentirse vivir son dos cosas incompatibles. No sentimos más que aquello de nuestra personalidad que está o pasa a estar en situación potencial. Cuanto menor sea la expansión de nuestras actividades, en mayor grado seremos espectadores de nosotros mismos. Y el espectáculo que se nos ofrece es nuestro yo atado como un Prometeo que pugna por moverse y no lo logra: nuestro yo convertido en puro anhelo, en propósitos irrealizados, en tendencias paráliticas y conatos reprimidos” p. 82.

adecuación entre lo externo y lo íntimo¹¹⁶. Lo que siente Baroja en relación con la cultura dominante no es tanto que la cultura científica y moral sea, en sus particularidades, falsa, sino que no nos hace felices, no absorbe nuestra actividad, no se apodera de nosotros, así que el mundo contemporáneo padece una absurda incongruencia entre nuestra sincera intimidad y nuestros ideales. Lo que nos ha enseñado a estimar más no nos interesa suficientemente, y se nos ha enseñado a despreciar lo que nos interesa más fuertemente¹¹⁷.

Baroja, por eso, comparte con Stendhal y con Nietzsche la corriente subterránea del sentimiento, que le lleva a considerar la acción como un ideal. Baroja presume la felicidad bajo la fisonomía de la acción. Condenado a una existencia inerte en la atmósfera inmóvil de España, sin nada actual que le atraiga, sin goces, sin satisfacciones de ningún género, ni siquiera las que proporciona la consideración pública a un escritor que ha dado ya cima a buena parte de su obra, Baroja se dedica desde su rincón a soñar la vida de un hombre de acción. Ortega sabe bien que pensar puede ser también acción y, en cambio, no son acción el movimiento y las luchas en los deportes. Entre sus varias significaciones posibles la más característica y, desde luego, la que Baroja intenta, podría definirse así:

Acción es la vida entera de nuestra conciencia cuando está ocupada en la transformación de la realidad. En la vida contemplativa parece más bien que el individuo absorbe ésta dentro de sí, la desrealiza, permítaseme el término, convirtiéndola en imagen e idea. En la vida de acción, por el contrario, como no intentamos a reflejar la realidad, sino alterarla, hemos de entrar nosotros en ella y quedamos absorbidos en su poder, entregados a sus violentos influjos. Una vez presas del vórtice de lo real, somos constreñidos, de bueno o malogrado, a movilizar todas nuestras energías. Y cada hora trae su amenaza y su peligro y ha de hallarnos íntegramente polarizados hacia lo externo si hemos de prevenirlo y dominarlo. Para un hombre especulativo y tan descontento como Baroja, ofrece la acción

¹¹⁶ *Ib.*, p. 84-85.

¹¹⁷ “La hipocresía de nuestro régimen moral, que Baroja sorprende dondequiera, gracias a ese método de la lealtad consigo mismo, consiste, pues, en un error de perspectiva. Hemos dotado de colosales proporciones a aquellas cosas que están más lejos de nuestros nervios, y consideramos nimias, nulas y aun vergonzosas las que, queramos o no, influyen con mayor vigor en nuestro ánimo. Así el bien de la humanidad se nos presenta con el tamaño de un dios enorme, de un Molock gigante, a quien todo debe sacrificarse. Y, en cambio, el bien individual sólo concedemos unos derechos pasadísimos [...] Una cultura que no resuelve este estado de permanente incongruencia tiene que ser radicalmente hipócrita [...] Una cultura contra la cual puede lanzarse el gran argumento *ad hominem* de que no nos hace felices, es una cultura incompleta” *Ib.*, pp. 88-89.

aquel ingrediente forzoso de la felicidad que hallábamos en el estar fuera de sí. Es, en efecto, característico de los hombres de acción la carencia de vida interior ¹¹⁸.

Baroja mira, según Ortega, el lado de contingencia e insignificancia de la vida y, al doblar la última página, se nos borra de la fantasía cuanto nos ha contado y así como toda virtud es a la par una limitación, tal vez sorprendemos de aquello que tiene de unilateral vivir sólo de nuestro fondo insobornable, como hace Baroja. ¹¹⁹. En la edición de Inman Fox el análisis sobre la relación mirar, sentir, contemplar en el artista es más profunda. Hay en Baroja una falta de aspiración. La crítica tendría que hacerse buscando en la voluntad estética interna a la obra el principio de su valoración. Una producción sería mala cuando no estamos conformes con ella porque ella no está conforme consigo misma. Así se salva el contrasentido que hay en decir de una obra que es mala, es decir, no artística. Lo no estético no es bueno ni malo estéticamente. La maldad estética es la insuficiencia ¹²⁰. En España, según Ortega, no existe una intención estética superior a la de Baroja, pero de ningún libro de Baroja puede decirse que esté bien. Los poetas tienen que tener la potencia de ver, pero el arte tiene más de hallazgo que de construcción y lo hallado era, es y será incommensurable con el inventor. Los poetas son sólo el medio a través del cual vemos las obras de arte. Cuando este medio es diáfano vemos las cosas tal como son. Cuando es turbio nos llega el objeto deformado, confundidas sus líneas con las que hay dentro del alma del poeta, interrumpidas sus formas por las pasiones, los gestos, los caprichos del autor. En los defectos de la obra bella está el hombre de carne y hueso, el individuo histórico y trivial que llamamos autor.

Así Ortega explica la compleja relación entre el yo-artista y el yo-vulgar y entre autonomía y heteronomía de la obra artística:

¹¹⁸ *Ib.*, p. 90-91.

¹¹⁹ *Ib.*, p. 98. “Fácilmente, el empeño de ser sinceros nos lleva al furor de opinar, de conceder prematuramente valor de juicios plenos a aquellos movimientos de nuestro ánimo en que éste prepara su reacción definitiva ante cosas y personas. En lugar de gozarse demorando todo lo posible la sentencia, para dar tiempo a que el objeto presente sus amplios testimonios, quien padece este furor opinante se apresura a disparar su juicio. Llegase a perder por completo la aptitud de contemplar y a convertirse el individuo en una especie de juez loco y ciego. No es este extremo el caso de Baroja; pero creo yo que debiera alimentar más su sinceridad con la pura contemplación. El primer mandamiento del artista, del pensador, es mirar, mirar bien el mundo en torno. Este imperativo de contemplación, o amor intelectual, basta a distinguir la moral del espectador de la que establecen los activistas, no obstante sus múltiples coincidencias”

¹²⁰ José Ortega y Gasset, *Meditaciones y otros ensayos*, (ed. de Inman Fox,) ob. cit., p. 178-179.

El yo-artista tiene dentro de la personalidad total una misión bien clara: superar el resto no-artista. La belleza es siempre, como queda sugerido, una revelación, una intuición más o menos subitánea de una realidad novísima que empieza más allá de todo lo que ha sido y que es. Ese carácter de originalidad que exigimos con un imperativo extremo al producto artístico, y que nos lleva a nombrar la función estética con el término mismo con que calificamos la función genuina de la divinidad, “creación”, traduce simplemente la nota de novación, de ultranza, de superación inherente a lo bello. La génesis de la obra en el alma del autor ofrece los caracteres de una lucha cuerpo a cuerpo: pretende el yo artista desenvolver plenamente su ímpetu de futurización, de creación original, mientras el yo no-artista que lo circunda procura estorbar su ascensión y aspira a retenerlo dentro de lo ya conocido, de lo que ya fue hecho. Este yo no-artista es lo que el poeta recibe de su época, su condicionalidad histórica. En él se reúne cuanto el poeta ha recibido de la tradición y del ambiente. El artista comienza justamente donde concluye lo recibido y se inicia la invención [...] Esta imagen de la génesis artística como una batalla incruenta entre el poeta y su época, parece a primera vista controvertir con la idea capital de Goethe que consideraba toda producción bella como una obra de circunstancias. La obra es entonces obras de dos autores [...]: el artista y el hombre de su época¹²¹.

Las aportaciones orteguianas a una teoría estética y del arte, fundadas sobre la dialéctica entre *autonomía y heteronomía del arte*, se revelan extraordinarias y convergentes con las de Paci, Anceschi y Merleau Ponty; pero, la lectura de la fenomenología prepuesta por Enzo Paci y Merleau-Ponty ya se planteaba sobre los inéditos husserlianos y por eso Paci, por ejemplo, concentra su atención sobre el tema del mundo sensible y de su constitución, así que él plantea la relación sujeto-objeto en la experiencia estética; mientras en los años treinta, Luciano Anceschi, directo discípulo de Banfi y de Paci, tematizaba las relaciones entre el artista, su mundo y valores, en diálogo o en lucha contra el pasado, y el tema de la autonomía de la obra de arte.¹²²

Baroja le aparece a Ortega un caso lamentable de una inspiración del siglo XX que ha naufragado dentro de un hombre del siglo XIX. Su fondo insobornable, lo que lo ha hecho un hombre sincero, todavía es fondo insobornable y no se ha concretizado en una obra de arte completa, porque *el arte e igualmente la verdad y la virtud* tienen que ser sinceros, pero en modo alguno se hallan constituidos por la sinceridad. El ideal de Baroja y de Aviraneta la “acción por la acción” se resuelve en un fracaso, porque Baroja no ha conseguido ver la ley de la acción¹²³. Ortega atribuye esta apoteosis del

¹²¹ *Ib.*, pp. 182-186.

¹²² *Cf.*: Enzo Paci, *Relazioni e significati*, Milano, 1965/66, muy significativas son las afirmaciones de Paci sobre el valor filosófico del arte, su valor de verdad, y las analogías entre actitud estética y fenomenológica y *Cf.*: Luciano Anceschi, *Autonomia ed eteronomia dell'arte*, Firenze, 1936.

¹²³ *Ib.*, p. 187 “Es ésta ley de la acción –estética o moral –en el mismo sentido en que es el principio de contradicción ley del pensamiento. Sin evitar la contradicción no es posible la ciencia, pero con

sincerismo a la ideología positivista el siglo XIX, que sostenía que los objetos no son más que complejos de sensaciones, de estados subjetivos. Una obra bella no era más que una proyección hacia fuera de las intimidades, un vómito espiritual. Por esto, Hipólito Taine se propuso convertir la historia del arte en historia de los artistas, y su precursor, Sainte Beuve, entendía la crítica como una descomposición de la obra de arte en anécdotas biográficas. Lo que según Ortega es inadmisibile. Para explicar la relación entre vida, sinceridad, alma, intelecto del artista Ortega utiliza el mismo ejemplo del *Penseroso* de Miguel Ángel del “Ensayo de estética a manera de prólogo”. Este ensayo sobre Baroja, por tanto, resulta complementario de aquél y estrictamente relacionado.

Con el Yo acontece literalmente lo mismo: el volumen de nuestra personalidad nos ofrece en cada instante sólo una mínima porción de sí mismo. El “yo”, el “mí mismo”, íntegro, plenario tenemos que construirlo para conocerlo. No hay, pues, mayor infidelidad consigo mismo que dar como nuestro *yo* lo que es sólo una porción externa y periférica de él. La sinceridad no es cosa tan fácil como quiere hacerla el cinismo. La ostentación incontenente de nuestro yo momentáneo es una infidelidad contra nuestro yo integral. Tenemos que encontrar nuestra persona, más aún, tenemos que organizarla constantemente, como un ejército en perpetua dispersión. Y para esto es necesario algo más que la pasiva sinceridad, más que esa virtud arisca del yo del momento. Hace falta una fuerza unitiva y conductora que brinque de momento a momento [...] Es una sinceridad constructora, organizadora....La fidelidad consigo mismo no consiste en decir sino en un hacer [...] Personalidad no significa reacción al medio sino acción sobre éste. Y la palabra *yo* que antes sugería algo quieto, como el haz de un espejo, comienza a significar algo activo. Yo, es decir, un ensayo de aumentar la realidad¹²⁴.

Así que ahora podemos ver qué sentido tiene la expresión yo ejecutivo y la referencia a una categoría del hacer y de la acción que, sin embargo, están relacionadas a un yo virtual, contemplativo, un yo que sabe ensimismarse y hacerse cargo del mundo.

Lo que representa una innovación conceptual en Ortega es la individuación del *eros* como fuerza de interconexiones entre las componentes hombre, subjetividad,

evitarla no averiguamos ninguna verdad. Se trata de una condición puramente negativa que regula la postura íntima del sujeto, pero no expresa la consistencia misma de la belleza, la verdad de la justicia. Tanto es así que en lógica ejerce el principio de contradicción sólo un papel defensivo: no es un principio de creación, de invención sino una espada contra el error. Vive de la polémica con la falsedad, y nada que sea polémico es poder sustancial. Del mismo modo la sinceridad tiene, como he dicho ya, una justificación transitoria en cuanto nueva guerra a un ambiente inesperado por convencionalismos inertes. Sólo en gracia a que el enemigo es la muerte y la negación, adquiere la sinceridad un cariz positivo y creador. Limpia el ámbito social de los cadáveres de ideas que lo infeccionan y deja el espacio libre para los fuertes principios renovadores. Es, pues, como la higiene y la policía que no constituyendo la vida del cuerpo ni la vida de la ciudad proporcionan a éstas un cauce donde fluir puedan sin estorbos”.

¹²⁴ José Ortega y Gasset, *Meditaciones y otros ensayos*, (ed. de Inman Fox,) ob. cit., pp. 188-189.

sujeto, persona, y la enfatización del papel de los sentimientos en la estructuración de sujeto como persona, según una visión muy similar a la de Scheler.

En efecto, ¿qué otra cosa podría ser la sinceridad de que habla Ortega en el ensayo sobre Baroja?

Es una sinceridad constructora, organizadora. No vemos en la sensación, que es una respuesta balbuciente a la excitación externa, la acción típica del yo. Personalidad no significa reacción al medio sino acción sobre éste. Y la palabra *yo* que antes sugería algo quieto, como el haz de un espejo, comienza a significar algo activo. Yo, es decir, se hace un ensayo de aumentar la realidad, un eros, un movimiento de vivencias activas hacia un mundo de objetos¹²⁵

Ha sido destacado por San Martín cómo el prólogo de *Meditaciones del Quijote* presenta un primer movimiento que muestra la filosofía como amor y que reconoce al mundo lo que es, al contrario de lo que pensaban el positivismo y empirismo, filosofías que implicaban, según Ortega, una falta de amor, del amor que conecta, que ve las conexiones que cada cosa mantiene con las demás y que son latentes¹²⁶. Gracias a las aportaciones críticas de Pedro Cerezo Galán ha sido posible tematizar el argumento del eros, originariamente platónico, en *Meditaciones del Quijote* y ponerlo en correspondencia con el sentimiento trágico de Unamuno¹²⁷. Tenía muchas razones Ortega para acercarse al tema de amor: del triunfo de eros, que tenía que jugar una función liberadora, esperaba Ortega una revolución mental decisiva para el futuro de España; Cohen mismo, en *Ethik des reinen Willens y Ästhetik des reinen Gefühls* lo había adelantado al análisis de las condiciones de posibilidad del sentimiento y de la acción moral¹²⁸; el encuentro con la fenomenología y con una visión que neutralizaba las posiciones comunes de existencia (los intereses políticos, las lógicas de los deseos) favoreció en Ortega una concepción de contemplación como don de generosidad, que deja ser a la cosa, tal cual es, y permite ir a las cosas mismas (*Zu den Sachen Selbst*, había dicho Husserl).

¹²⁵ José Ortega y Gasset, *Meditaciones y otros ensayos*, (ed. de Inman Fox) ob. cit., p. 190 y s.

¹²⁶ Cfr: J. San Martín, *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte* ob. cit. p. 103-105.

¹²⁷ Cfr: Pedro Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, ob. cit., p. 100 y s.

¹²⁸ Cfr: Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega*, ob. cit., p. 63 sobre la modernidad como filosofía neokantiana y el papel de Cohen sobre la filosofía de Ortega.

A diferencia del odio que aniquila, el amor deja ser a la cosa, tal cual es; se abre a su perfección [...] Y la apreciación es justísima. Porque el amor nos interesa por las cosas mismas, y en sí mismas, en la medida en que las reconoce como imprescindibles [...] La neutralización de la visión utilitaria hace florecer de sus ruinas un nuevo género de visión estética, contemplativa, en la que sólo nos interesa el valor específico del objeto. Surge de este modo el interés objetivo de conocimiento, dirigido a la cosa misma, polarizado en su perfección¹²⁹.

Se trataba, según Cerezo Galán, de un amor contemplativo y comunicativo, diferente del *amor spiritualis* de Unamuno, principio de subjetivación del cosmos, caracterizado por un sentimiento de piedad universal, indiscerniblemente correlato con la experiencia del dolor y que se traducía en valor ético que surge de la acción humana. El amor de Ortega es un amor de conocimiento, que se interesa por la cosa misma, como ha destacado Cerezo Galán, pero, según mi opinión, es también amor ético y no sólo estético¹³⁰.

Cerezo Galán interpreta el *amor intelectualis* de Ortega en clave exclusivamente estética porque enlaza el entusiasmo del *eros* platónico con el espíritu de juego nietzscheano y entroniza al placer, como el ápice de la existencia; en realidad, el mensaje de *Meditaciones del Quijote* se basa sobre un imperativo ético muy fuerte: él de autenticidad, basado sobre una teoría de la racionalidad fuerte¹³¹ y sobre una teoría de la experiencia, que nace de una estética como posibilidad de penetrar el sentido de las trascendencias, a partir ya del binomio yo-circunstancia y de la relación de endopatía con el otro, que no es simpatía o contagio psíquico, sino reconocimiento de la alteridad del otro a través del proceso de *Einführung*, base de la relación intersubjetiva, que afirma la existencia del otro como otro sujeto y no es una relación en alguna manera de identificación, lo que sería unipatía y por eso falta de relación intersubjetiva, lo que

¹²⁹ Cfr: Pedro Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, ob. cit., p. 100-101.

¹³⁰ *Ib.*, p. 102. “No es amor ético, sino estético; de ahí que vaya dirigido por el deseo y sólo encuentre satisfacción en la posesión del sentido inmanente de la cosa. Ortega ha establecido la conexión explícita entre el temple vital de la alegría creadora y el conocimiento. Un amor sabio, en una palabra, donde la concupiscencia se ha sublimado en clarividencia, “afán de comprensión (*MQ*, I, 314), e incluso voluntad de identificación- no simpatética, sino lúdica-, con la perfección del objeto. Si el amor nos expansiona vitalmente, es el conocimiento la máxima dilatación de las potencias vitales. Si el amor es vidente, es el deleite de la contemplación el fundamento de su ejercicio”.

¹³¹ Sobre lo que entiendo con teoría de la racionalidad fuerte véase Javier San Martín, *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, UNED, Madrid, 1994.

Ortega crítica, por ejemplo, en Theodor Lipps, así como Husserl y los fenomenólogos de Múnich y de Gotinga¹³².

El interés de Ortega hacia las características del objeto estético, sus valores y hacia el goce estético, tiene una connotación ética también muy fuerte: los valores del objeto estético y el goce que de él deriva revelan la falta de utilitarismo y de interés, son expresión y significación de una subjetividad como don¹³³.

Sobresale un Ortega crítico de todas operaciones conservadoras, que reducen la ética a *ethos* histórico de una sociedad existente, y de las teorías cognitivistas, que excluyen de su campo visual el fenómeno de la realidad personal. La norma moral, como Husserl y Ortega también destacan, nace de una síntesis *a priori*, es decir, del encuentro de las conciencias con la realidad del mundo ya puesto, en el cual operan las donaciones de sentido: por eso, esa norma no está creada por sedimentaciones sociales —que, por otro lado, están fundadas sobre decisiones pasadas y personales— o sobre grupos; no depende de intereses egoísticos que deben ser superados éticamente por la

¹³² Sería suficiente citar Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle, Buchdruckerei des Waisenhauses, 1917 y Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. 3, unveränderte Auflage, mit einem dritten Vorwort und einem Sachregister, Halle, Verlag Hans Niemeyer, 1927.

¹³³ Sobre la subjetividad, ética y experiencia del sentimiento en ámbito fenomenológico Cfr. Edmund Husserl, *Einleitung in die Erkenntnistheorie und Metaphysik (1887-1888)*, en *Studien zur Arithmetik und Geometrie (1886-1901)*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1983 [Hua XXI]; *Aufsätze und Vortrage (1911-1921)*, hrg. T. Nenon und H.R. Sepp, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague/Boston/Lancaster 1986 [Hua XXV]; *Aufsätze und Vortrage (1911-1921)*, hrg. T. Nenon und H.R. Sepp, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague/Boston/Lancaster 1989 [Hua XXVII]; *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, hrg. Ulrich Melle, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1988 [Hua XXVIII]; Christine Spahn, “Der Ethische Impuls der Husserlschen Phänomenologie”, en *Analecta Husserliana*, 1988, LV, pp. 25-81; Elio Franzini (Riccardo Tusci), *Tempo immanente e soggettività*, en *Il tempo e l'intuizione estetica*, Unicopli, Milano, 1982, pp. 161-210; Mario Pangallo, *L'intersoggettività husserliana*, en *Il problema filosofico dell'alterità*, Euroroma, Roma, 1989; Angela Ales Bello, “L'etica nelle analisi fenomenologiche di Edmund Husserl”, en *Fenomenologia e Società*, 1991, pp. 21-44; Id., “Analisi fenomenologica della volontà. Edmund Husserl e Edith Stein” en *Per la filosofia*, 1994; Jean-Francoise Courtine, “L'etre et l'autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl”, en *Les Etudes Philosophiques*, 1989, n.3/4, pp. 497-516; Rocco Donnici, “Le lezioni di Husserl sull'etica e sulla teoria del valore”, en *Giornale critico della filosofia italiana*, 1991, 1, LXX, pp. 109-129; Ulrich Melle, “The Development of Husserl's Ethics”, en *Etudes Phénoménologiques*, 1991, 13-14 pp. 115-135; G. Roemp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität und ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer phänomenologischen Philosophie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1992; Rudolf Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Puf, Paris, 1994; Julia Iribarne, *Theorie der Intersubjektivität*, Karl Alber, Feiburg, München, 1994; Ulrich Melle, “Edmund Husserl. Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit (Februar 1923)”, en *Husserl Studies*, 1997, pp. 201-235 e Id., “Ethics in Husserl”, en *Encyclopedia of Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1997, pp. 180-185; Irene Angela Bianchi, *Etica husserliana*, Franco Angeli, Milano, 1999 e *Fenomenologia della volontà*, FrancoAngeli, Milano, 2003.

intención de hacer algo por el bien común, con la institución formal de normas o reglas, que tienen como finalidad la actuación objetiva de los comportamientos de valor y tienen su verificación sólo en los éxitos efectivamente conseguidos. La ética husserliana, así como la de Ortega, dona, siempre de nuevo [*immerwieder*], dignidad al hombre como individuo que, al estar en relación con el Otro como su propio y primer yo, está consecuentemente en relación simbiótica con lo social. En el centro de este tema, el sentimiento tiene una función central. Parece que Ortega como Husserl enfocan el sentimiento a la luz del concepto de *Gegebenheit*, el principio de los principios; a partir de este concepto parece que puede ser aclarada también la naturaleza de la intuición como donación originaria, a la cual se ofrecen la cosa y su sentido¹³⁴, en persona, en su presencia inmediata, y parece que el sentimiento interviene esencialmente en la cuestión de una reconstrucción de un sujeto racional. Todo eso, también cuando tratamos del sentimiento, está relacionado con al tema de la reducción, de la constitución (estática y genética) y con la diferenciación entre vivencias no-egológicas, es decir los actos de la esfera cognitiva, de la percepción y del pensamiento, en los cuales los objetos están en nuestra presencia, y las vivencias del yo, los actos de la esfera afectiva y volitiva, en la cuales el yo está implicado como sujeto en sentido pasivo y como sujeto en sentido activo. La psicología de Husserl, como ha evidenciado

¹³⁴ Cfr. Javier San Martín Sala, *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, ob. cit., pp. 262-278 sobre el concepto de mundo, donación y predonación del mundo y el análisis del autor de la interpretación del concepto de mundo de Fink en *Cartesianische Meditationen* y también del mismo autor “Para una fenomenología del mundo. Las últimas obras de Fernando Montero, en *Investigaciones fenomenológicas*, 2(1998- 1999), UNED pp. 191-219, sobre las dificultades interpretativas contenidas en el concepto del *Lebenswelt*. Según San Martín, tenemos por el mundo en dos sentidos, como universo del ente en general y un sentido más restringido, como universo sólo de las realidades. En todo caso la mundanidad es el carácter del ente, de modo que “la idea del ente” se corresponde y cubre con “la idea de ser mundano”. Otra distinción importantísima para aclarar el significado de mundo, según San Martín, intérprete de E. Fink, es la donación del mundo y la predonación del mundo: tenemos el mundo como “sección o segmento del mundo” (*Weltausschnitt*), el mundo que nos rodea y está constituido por el ámbito de las percepciones inmediatas” y el mundo al cual también pertenecen “el enorme pasado de la historia del mundo” y “el continuamente actualizado horizonte de futuro”. Llegamos a un tercer concepto de mundo, el concepto, a saber, de horizonte “del posible cambio de una experiencia determinada de un ser determinado en otra experiencia, este campo de juego del cambio es el mundo”, que entonces significa el suelo universal de la experiencia, en el que acaece toda percepción o experiencia particular. Lo que Fink tiene en la mente, en la conclusión de San Martín, es probar que el hombre es también una parte muy importante del mundo, que por tanto el mundo es la unidad omniabarcante de la realidad externa y de la realidad interna. Justamente uno de los resultados más significativos para Fink del *Entwurf zu einer Anfangsstück* era la prueba de que el mundo no es sólo lo universalmente vivido en la experiencia del yo, como “contenido frente a la propia vida de experiencia y como mero miembro de la correlación de la relación de experiencia”, ya que debemos tomar el mundo “en un sentido más profundo” como el “conjunto de la correlación entre la vida, atravesada por autoapercpciones, del yo que en último término tiene experiencia, y el mundo en él experienciado” (p. 62).

San Martín, tiene como objeto principal el análisis de la estratificación de la vida afectiva: Husserl destacó siempre el papel de los sentimientos vitales y su dinamismo vital, identificando los sentimientos intencionales y relacionándolos con la identidad personal, así que carácter, *ethos*, estilo propio reciben nuevo sentido. La función del sentimiento estético consiste en dar comienzo a un nuevo nivel de objetivación respecto a lo efectuado en el acto fundante: así Ortega ve el sentimiento como conciencia estimativa, conciencia de un objeto axiológico, pero sólo en el enlace esencial con el intelecto, a nivel inferior de la fundación y a nivel superior en el cual se desarrolla la *Wertobjektivación*. El valor del objeto está dado necesariamente en un acto del sentimiento y eso significa que en ese acto un objeto se manifiesta, se representa, con rasgos de goce, aprobación, o pena y rechazo, pero esa representación no es aún un acto afectivo; cuando el sentimiento se dirige hacia un objeto, la función intelectual debe intervenir para restituir una representación del objeto en su propiedad axiológica. La interpretación objetivante de los sentimientos encuentra en el factor lógico el elemento que unifica todos los otros tipos de vivencias, así que la universalidad del factor lógico permite a Ortega la eliminación del dualismo entre esfera teórica y la esfera práctico-axiológica. El modelo ético de Ortega parece oponerse así a otros modelos explicativos puramente causales de la acción humana y parece definir la posibilidad de una lógica del sentimiento análoga a la lógica del juicio. La razón ligada a las acciones emotivas y volitivas se encuentra autónomamente enfrente de una razón pura, porque la espontaneidad con que el sujeto actúa, en sus elementos de acción, determina el real ocurrir de las acciones mismas. Como ha destacado Javier San Martín, Ortega en *Meditaciones del Quijote* ha mostrado hasta qué punto ha captado el mensaje de Husserl en referencia al tema de verdad, de la constitución de dos maneras de ver (ver pasivo y mirar) y de ética:

[...] En las dos facetas de la verdad tenemos ni más ni menos que los dos conceptos que en fenomenología es necesario distinguir de la palabra 'constitución', primero cómo "aprender a conocer una cosa", cuando realmente nos aparece algo por primera vez, nos surge una realidad nueva, se constituye esa realidad para nosotros, se da una *Urstiftung*, lo que es el primer y fundamental sentido de verdad. La verdad es la donación originaria de una realidad; esa donación es absolutamente individual y subitánea. Una vez dada esa donación se convierte en una receta de reconocimiento que actúa mecánicamente, y ahí tenemos el segundo sentido de constitución, que es fundamentalmente aplicación de un esquema de reconocimiento a unos datos, lo que normalmente se hará de un modo muy mecánico. La receta, aunque no sea verdad originaria, vive de hecho de la verdad y a ella

se puede remitir en una toma de partido sobre la adecuación, estamos en un concepto derivado de verdad, y por supuesto también en un concepto secundario de constitución¹³⁵.

Por eso, cuando Ortega define su objetivo como el intento de llevar a cabo una “filosofía del amor”, es necesario tomar esta declaración como punto de partida de una ética¹³⁶.

Así la filosofía, como pretensión de llevar las cosas a la plenitud de su significado, no tiene mucho sentido si se aplica principalmente a las cosas materiales, mientras adquiere una profundidad y alcance extraordinarios si se entiende por cosas tales realidades como las personas, la sociedad, la propia vida¹³⁷. Pues, la búsqueda de la perfección no puede ser indiferente al ideal moral. De ahí que Ortega cree que es auténticamente moral, quien en cada acción “trata de renovar el contacto inmediato con el valor ético en persona”¹³⁸, quien se erige no por una norma ya establecida, sino por la intuición del valor moral, que pone como su polo de atracción la realidad misma del valor moral. Por eso la moral de Ortega es una moral integral¹³⁹.

San Martín, al comentar los nueve puntos de *La ética de Ortega* de Aranguren y al matizar algunos de sus aspectos, como la crítica que hace a Ortega sobre el aspecto lúdico o deportivo, subrayado ya críticamente por José Lasaga Medina, escribe que el carácter deportivo de la moral no significa que la vida moral no sea seria, sino sencillamente que se desenvuelve en el ámbito de la invención de uno mismo, pero como el ámbito en el que podemos configurar nuestra excelencia. Si la obra de Ortega está orientada toda ella hacia la práctica, así como está diseñada en las culturas, el análisis de los objetos culturales y artísticos, nos revelan una correspondencia con una

¹³⁵ Javier San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega*, ob. cit. p. 112.

¹³⁶ Javier San Martín, “La ética de Ortega: nuevas perspectivas”, ob. cit., p. 152. Lo explica perfectamente de nuevo San Martín: “Para el joven Ortega, la filosofía es ante todo el esfuerzo por llevar las cosas a la plenitud de su significado y esto es llevar las cosas a su perfección, mas “esto es amor-el amor a la perfección de lo amado” (I.,p. 311)”

¹³⁷ *Ib.*, p. 153. “llevar la sociedad a la plenitud de su significado implica primero explicitar las posibilidades inherentes a la sociedad humana y, segundo, contribuir a la ejecución de esas posibilidades, al menos si uno quiere mantener un mínimo grado de coherencia en la propia vida”

¹³⁸ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, OC. I, p. 315.

¹³⁹ *Cf.*: Javier San Martín, “La ética de Ortega”, ob. cit., p. 154.

teoría de la subjetividad como don y una ética como invención de uno mismo para conseguir la perfección desde la magnanimidad¹⁴⁰.

A partir del imperativo de autenticidad contenido en *Meditaciones del Quijote* y que se encuentra también en *La idea de principio en Leibniz*¹⁴¹, Ortega esboza un estudio sobre la moral del héroe, porque, para él, el arte es el encargado de darnos las cosas en su ejecutividad. El arte se pone de parte del hecho de que mediante la imagen artística se nos da una realidad en su intimidad; el *Quijote* está ahí encarnando una teoría de conocimiento, una teoría ética y estética; con él capto en su mismidad el pensamiento. A través del *Quijote* y su estructura se me presenta la dualidad entre lo ejecutivo y lo no ejecutivo, entre lo que realiza su intimidad desde sí mismo, como la *entelécheia* de una *enérgeia*, y lo que es concepto, puro pensamiento, pura realidad virtual. Así “Todo el esfuerzo de Ortega está dirigido a contraponer estos dos modos de densidad ontológica, mostrándonos hasta qué punto nuestro modo de vida está implicado en ambos modos”¹⁴².

¿Cómo muestra Ortega la implicación de nuestro modo de vida y del arte con estos dos modos de densidad ontológica e indica un concepto de subjetividad como don?

Para entender el esfuerzo teórico de *Meditaciones del Quijote* tenemos que remitirnos una vez más, como ya visto antes, a *Investigaciones Psicológicas* y a “Ensayo de estética a manera de prólogo”, y precisamente al *núcleo de la significación, al momento en el cual se da la significación (el momento que Husserl caracteriza con el verbo *Geben*)*. Desde el punto de vista lógico, a propósito de los objetos estructurales, en *Investigaciones Psicológicas*, Ortega escribe que la significación de las palabras no es la función *manifestativa* del lenguaje. La significación tiene para Ortega una irreductible objetividad ideal y su existencia es de tipo intemporal-ideal, *irreal*. Incluso por el lado de la significación un objeto parece irreal, porque éste puede ser percibido, pero no sentido.

¹⁴⁰ Cfr. *Ib.*, pp. 155-158 donde San Martín se refiere al modelo ético de Ortega como estructura y analiza las relaciones temáticas entre la ética de *Meditaciones del Quijote* y *La rebelión de las masas*.

¹⁴¹ Cfr. J. Ortega y Gasset, *La idea de Principio en Leibniz*, OC. VIII, p. 316: “La filosofía no es demostrar con la vida lo que es la verdad, sino estrictamente lo contrario, demostrar la verdad para, gracias a ello, poder vivir auténticamente”.

¹⁴² Javier San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega, op. cit.*, p. 134.

Dos valores distintos puede tener la visión. O se entiende por ver el hecho de que tengamos sensaciones luminosas, es decir cromáticas o por ver entendemos lo que vulgarmente entendemos, aquel acto de conciencia en que encontramos las cosas del mundo material que nos rodea: la mesa, la casa, la persona, la luna [...]. El ver como posesión pura de sensaciones cromáticas no ve cosa alguna [...] Ahora bien, ni la materia en que el color está inseparablemente adherido, ni la distancia en que se halla, ni esa su propiedad de extenderse son ya colores. Ni las cosas, ni las formas y distancias de las cosas son colores. Por consiguiente, tendremos que decir [...] que no vemos las cosas, ni sus formas ni sus distancias. Esos dos sentidos o valores de ver son, pues, en términos técnicos estos: ver como sensación o ver como percepción. Yo percibo las cosas y en ella, como su faz y su propiedad, los colores: éstos son los que llamaremos, pues, los colores objetivos porque son del objeto y en él están. Yo siento, en cambio, el color, pero como tal no lo percibo, es decir no lo veo. A través de mi sensación de color, partiendo de ella mi conciencia, pero sin que sea término y su objeto, veo las cosas. El color me presenta la cosa y esa es su misión, la misión de las sensaciones todas: presentarnos lo insensible como la *res*, la distancia o la forma¹⁴³.

Ahora bien, el filósofo en *Investigaciones Psicológicas* elabora la ley de la contaminación sensitiva, que está relacionada con las dos maneras de mirar, según la cual un objeto es objeto y también “cosa”, es decir, un objeto es proceso y resultado: como proceso puede ser percibido lógicamente y como resultado puede ser sentido sensiblemente. “Esta ley, que yo llamo «ley de contaminación sensitiva» diría así: En todo acto de conciencia donde se da un elemento sensible junto con elementos insensibles, existe la tendencia original de extender y verter sobre éstos el carácter de sensibilidad propio a aquéllos. Así, lo que del objeto es estrictamente visual da a la totalidad del objeto el carácter de visto”¹⁴⁴. Es decir, para Ortega, el problema del sentido, de la significación de una cosa, y por tanto el problema de la verdad, depende de un elemento excedente de las funciones lógicas o psicológicas, excedente de los elementos materiales y todavía fuertemente implicado en todas esas dimensiones; lo que puede significar que el sentido de una cosa, así como la esencia de algo o de una obra de arte vive de momentos de autonomía y de heteronomía. En el cuarto párrafo de “Ensayo de estética a manera de prólogo”, titulado “El objeto estético”, se encuentra la elaboración en clave estética de la ley de contaminación sensitiva. Ortega nos invita a colocarnos con atención frente a una obra de arte —el *Pensieroso* de Michelangelo — y a preguntarnos qué cosa es la que, en última instancia, sirve de término, de objeto puramente imaginario, que podríamos transportar en nuestra fantasía. Mas tampoco el

¹⁴³J. Ortega y Gasset, *Investigaciones psicológicas*, ob. cit., p. 448.

¹⁴⁴*Ib.*, p. 449.

objeto fantástico es el objeto estético. Un objeto fantástico no tiene por qué ser distinto de un objeto real: la diferencia entre ambos se reduce a que una misma cosa la representamos como existente o inexistente : “El objeto estético no es la blancura de este mármol, ni estas líneas y formas, sino aquello a que todo esto alude, y que hallamos, súbitamente ante nosotros con una presencia de tal suerte plenaria que sólo podríamos describirla con estas palabras: absoluta presencia¹⁴⁵ .

El carácter de esta presencia es inmanente a la conciencia y, por eso, el objeto puede ser descrito y percibido como ob-jectum; pero es también intimidad que se ejecuta como *cosa*. Como objeto estético la obra de arte es irreal, pero como *cosa sensible* le es consustancial el hecho de que pueda ser realizado. Realizar, había escrito en 1910 Ortega, es una necesidad específica del arte¹⁴⁶. Esa teoría del arte como movimiento doble que desrealiza lo existente, y también realiza “cosas” se encuentra tanto en Geiger, como en W. Conrad¹⁴⁷. Ortega escribe, en este párrafo, que la verdadera intimidad es algo en cuanto ejecutándose, está a igual distancia de la imagen de lo externo como de lo interno. Si en este párrafo Ortega se refiere al objeto estético como ob-jectum, en el párrafo sobre la metáfora destaca la teoría de la constitución de la objetividad estética-axiológica, es decir, la teoría que describe cómo un objeto estético se convierte en obra de arte. Su teoría de la metáfora se refiere al *modus operandi del arte*: la obra de arte tiene una vitalidad intrínseca irreductible a los elementos lógicos, psicológicos, estructurales del objeto estético, que la componen y que todavía pueden ser descritos por medio de la razón. La metáfora, sacando sus elementos de la realidad, metaforiza, es decir, manifiesta el objeto estético como presencia sensible que, al mismo tiempo pone en evidencia el objeto estético y lo oculta. Para explicar el estatuto ontológico de la obra de arte escribe: “Este ejemplo del cristal puede ayudarnos a comprender intelectualmente lo que instintivamente, con perfecta y sencilla evidencia, nos es dado en arte, a saber: un objeto que reúne la doble condición de ser transparente

¹⁴⁵ J. Ortega y Gasset, “Ensayo de estética a manera de prólogo”, ob. cit., p. 254.

¹⁴⁶ J. Ortega y Gasset, *Adán en el Paraíso*, OC. I, p. 485: “Realizar, es decir, convertir en cosa lo que por sí mismo no lo es”.

¹⁴⁷ Waldemar Konrad, “Der ästhetische Gegenstand”, ob. cit., p. 50, escribe que el objeto estético es ideal y le es esencial el hecho que pueda ser realizado (*realisierbar*). Su realización significa que el objeto estético tiene una absoluta presencia (*sinnliche Lebendigkeit*). También Moritz Geiger se refiere a la presencia del objeto estético como plenitud (*Fülle*) Moritz Geiger, “Beiträge”, ob. cit. p. 627.

y de que lo que en él trasparece no es otra cosa distinta, sino él mismo”¹⁴⁸. Sólo en los objetos transparentes, parece no cumplirse la ley de la separación entre cosa conocida y el sujeto que conoce. Pero, para que la transparencia del cristal sea verdadera, es menester que dirija la vista a su través, en dirección a otros objetos donde la mirada rebote. Si en lugar de mirar otras cosas a través del vidrio, le hago a él término de mi misión, entonces deja de ser transparente y hallo ante mí un cuerpo opaco. La obra de arte, para ser fiel a su misión, tiene que dirigirnos a su través, en dirección a otros objetos que son, para mí, los momentos extra-estéticos que toman parte en la constitución del valor estético. El objeto estético por su parte se haría opaco, si pudiéramos poseerlo como un objeto ideal, como, por ejemplo, un triángulo, porque a un objeto estético le es consustancial el hecho de ser realizado, y por eso, de ser externamente *cosa*. La transparencia es una característica que representa por un lado la evidencia perceptiva, conceptual, la inmaterialidad del objeto estético, su irrealidad, por otro lado, es una característica que representa sensiblemente la vitalidad del objeto estético cuando se hace obra de arte, es decir, cuando aparece la esfera del valor y del sentido del objeto estético. Ortega nos propone una aplicación de esa ley de la contaminación sensitiva, que realiza en el objeto estético la obra de arte y que había explicado a través de la esencia del cristal, en el ejemplo de la metáfora ciprés-espectro de una llama: “Para alcanzar el ciprés bello es preciso someter éste a dos operaciones: la primera consiste en liberarnos del ciprés como realidad-visual y física, en aniquilar el ciprés real, la segunda consiste en dotarlo de esa nueva calidad delicadísima que le presta el carácter de belleza”¹⁴⁹.

La segunda operación tiene lugar en el reino del contrasentido, en el reino del centauro, tema desarrollado en *Logische Untersuchungen* por Husserl y tratado por Ortega en *Investigaciones psicológicas*¹⁵⁰. Ortega escribe que toda imagen tiene dos caras. Por una de ellas es imagen de esta o aquella cosa; por otra, es, en cuanto imagen, algo mío formándose en actividad mía, en el yo¹⁵¹. Esta adquisición de un valor verbal

¹⁴⁸ J. Ortega y Gasset, “Ensayo de estética a manera de prólogo” “Ensayo de estética a manera de prólogo”, ob. cit., p. 256.

¹⁴⁹ *Ib.*, p. 258.

¹⁵⁰ *Cfr.* J. Ortega y Gasset, *Investigaciones psicológicas*, ob. cit., p. 426 e s.

¹⁵¹ J. Ortega y Gasset, “Ensayo de estética a manera de prólogo” “Ensayo de estética a manera de prólogo”, ob. cit., p. 259.

por parte del sustantivo es, por un lado, una correlación lógica –correlación que Ortega desarrolla en *Investigaciones Psicológicas*–, por otro, es un *sentimiento*. Toda imagen objetiva, en efecto, al entrar en nuestra conciencia o al partir de ella, produce una reacción subjetiva. Esa reacción subjetiva es el acto mismo de percepción, sea visión, recuerdo. Por esto precisamente no nos damos cuenta de ella; tendríamos que desatender el objeto presente para atender a nuestro acto de visión, por tanto, tendríamos que concluir este acto. Así, el objeto estético se haría opaco como el cristal. El sentimiento, por tanto, es un estado efectivo del yo, en el cual tiene lugar un caso de transparencia entre el sentimiento-ciprés y el sentimiento-llama. Por eso, Ortega escribe que a la sustancia del goce estético pertenecen todos los momentos subjetivos que se quedan fundidos y que se interesan de la sustancia del objeto estético. El valor sentimental del nuevo cuerpo maravilloso prestaba al objeto estético el carácter de profundidad e intimidad. Javier San Martín aclara este punto perfectamente:

Ortega busca la metáfora artística que provoque un sentimiento. A Ortega no le basta la presumible fluidificación que la noematización de las cosas supone. De hecho, la narración las ha desrealizado. Toda cosa que entra en lenguaje, en conocimiento, en la mirada, se desrealiza, se convierte en espectro, en lo visto, que justo por esa desrealización podrá ser recordada, soñada, pensada, etc. [...] El proceso metaforizante consiste en dar un paso más en ese proceso desrealizador. El mecanismo sería el de forzarnos, proponiéndonos la identidad y la no identidad de esos objetos, a trascender el ámbito de la conciencia en la que ellos son términos o punto de llegada [...] Cada una de las realidades de que se trata no ha de ser entonces sino un punto de partida para una identidad que se sitúa en otro mundo, en un mundo más allá. Pero ese mundo ya no va a estar en el terreno del polo objetivo. Es preciso acudir al polo subjetivo [...] Tenemos, por tanto, una primera característica: desde el lado subjetivo, el ciprés, el objeto, no es, sino que se hace, pues no es una realidad terminada [...] En el momento que nos fijamos en esta estructura, la parte realmente dada y que aparece como consistente por la totalidad del sentido al que remite, se fluidifica porque se queda como en suspenso, en el aire. La reflexión conlleva una desrealización, porque, queramos o no, lo real es lo que es, y mirada una cosa en su realidad subjetiva es lo que hace y aparece y la cosa aparece en un momento impresional y en un aura virtual de la que depende su sentido [...] Ortega insiste en el lado sentimental de todo estado de conciencia [...] En ese lado sentimental y en el carácter des-realizado que las cosas tienen cuando se les mira desde la parte subjetiva se basa la teoría orteguiana del arte¹⁵².

Se trata de una teoría del arte que hace referencia por tanto al análisis de los objetos estructurales, al tema del contrasentido de Husserl y a las teorías estéticas de los fenomenólogos de Múnich, a Moritz Geiger, sobre todo. Ya, a partir de 1911, en *Das*

¹⁵² Javier San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega*, ob. cit., p. 138, 141, 142, 143.

*Bewusstsein von Gefühlen*¹⁵³, y después, en 1913, en *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, fuente de la teoría del goce estético, descubierta por Orringer en 1974¹⁵⁴, Geiger había llamado a la evidencia sensible de la obra artística, al instante en el cual el yo se quedaba impresionado por las cosas, *Anschaulichkeit*, intuitividad, y *Fülle*¹⁵⁵ a la plenitud del objeto estético. Ortega, también, define la evidencia sensible del objeto estético y su plenitud como “trasparencia y absoluta presencia” y explica la correlación estética entre momento morfológico-estructural y genético-constitutivo a través de la metáfora del cristal y del ciprés-llama. La densidad ontológica del objeto estético, la ley de la contaminación sensitiva presente en los objetos estructurales y en la obra de arte, el interés de Ortega hacia el momento genético-constitutivo y, por tanto, subjetivo de la creación estética producen en el pensamiento de Ortega una nueva formulación de subjetividad, cuyos rasgos principales remiten a su teoría estética.

La experiencia de la belleza, por ejemplo, así como la experiencia del conocimiento no es una experiencia habitual como ya hemos analizado: el goce estético vive del instante en el cual el yo queda impresionado por la obra de arte en su ser cosa, pero no se identifica nunca con ese momento y la contemplación estética es una actividad desinteresada que necesita cierta distancia. En el párrafo I del “Ensayo de estética a manera de prólogo” Ortega escribía que habría sido prudente liberar la belleza de las experiencias habituales, así la verdadera experiencia del conocimiento necesitaba en *Meditaciones del Quijote* de una mirada a distancia, de una neutralización de los intereses habituales, de una subjetividad animada por *amor intellectualis* y por eso de una subjetividad como don.

También Moritz Geiger había destacado el imperativo de diferenciar y de mirar a las diferencias. La neutralización de la visión utilitarista –según Ortega la actitud de Ruskin– permitió al filósofo español la elaboración de una nueva estética, en la cual el goce estético es una experiencia de la contemplación desinteresada en la plenitud del

¹⁵³ En ese ensayo Geiger describe la presencia de los sentimientos empatizados en el objeto estético. Los sentimientos pueden ser vividos en manera absoluta (inmediata) o pueden ser vividos en manera conciencia, intuidos, mientras estamos viviéndolos.

¹⁵⁴ Nelson R. Orringer, “El goce estético en Ortega y Gasset y en Geiger. Una fuente descubierta recientemente”, en *Revista de Occidente*, noviembre 1974, pp. 236-261 e Id, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, 1979, p. 112.

¹⁵⁵ Cfr: Laura Carchidi, *La esencia del cristal. Ortega y la estética e Moritz Geiger*, en Antonio Jiménez García (Editor), *Estudios sobre Historia del pensamiento español*, Santander, 1998, pp. 215-223.

objeto¹⁵⁶, en la cual domina el valor específico del objeto; así como Geiger había defendido una idea estética como teoría estimativa, *Wertwissenschaft*¹⁵⁷, Ortega elabora una teoría estética en la cual es esencial “dado un hecho –un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor–, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado [...]. Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para que logre esa plenitud”¹⁵⁸.

Como ha destacado, Tomás Domingo Moratalla pensamos que la hermenéutica de la metáfora no sería tal si el presupuesto con el que cuenta Ortega, como ocurre en el mismo Ricoeur, no fuera el que es: la fenomenología. La intención de todo el análisis del enunciado metafórico se inscribe en un proyecto fenomenológico. Ambos utilizan nociones “nacidas” de la fenomenología de Husserl, en concreto de las *Ideas*, para explicar la innovación de sentido y la fuerza heurística del discurso metafórico.

Ambos autores, y otros representantes de la tradición fenomenológica, tienen mucho cuidado en distinguir un hacer poético original, creativo, de otro inauténtico, más alusivo y menos profundo. La poesía es “creadora”, la poesía no cuenta historias, apresa “no lo que la obra cuenta sino lo que es”. Esta tradición fenomenológica ha puesto de relieve de una manera precisa, no simplemente romántica, el poder creador del lenguaje. La poesía es auténtico camino de acceso a lo real, auténtico batiscafo del sentimiento del origen.

Los dos poseen este trasfondo fenomenológico y, además, en la dimensión más ontológica, tienen presente a Aristóteles; recordemos la definición de éste de metáfora: la metáfora “significa las cosas en acción” (*Retórica*, III 11, 1411 b 24-25). El arte tiene como misión hacer patente la intimidad de las cosas, su naturaleza en acción; éste es el concepto de “physis” cuyo pensamiento es un reto para la ontología implícita en el postulado de la referencia metafórica. En la metáfora lo que sucede es

¹⁵⁶ Cfr. Moritz Geiger, “Beiträge”, ob. cit., p. 665: “*Geniessen in der uninteressierten Betrachtung der Fülle des Gegestandes*” y N. R. Orringer, *Ortega y sus fuentes*, ob. cit., p. 112.

¹⁵⁷ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Introducción a una estimativa*, OC. VI, p. 319 e s., y Moritz Geiger “Oberflächen und Tiefenwirkung der Kunst”, en *Proceeding of the 6th International Congress of Philosophy* (Harvard, 13-17 September 1926), New York-London, 1927). De este ensayo de Geiger existe una traducción en español, Cfr. Moritz Geiger, “Acción superficial y acción profunda del arte”, en *Revista de Occidente*, XXII, 1928, pp. 44-67 e Id., *Die Bedeutung der Kunst*, en *Zugänge zur Ästhetik*, Leipzig, Der Neue Geist, 1928; Cfr. Laura Carchidi, *La esencia del cristal*, ob. cit., p. 223.

¹⁵⁸ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit. p. 311.

que *averiguamos* (creación y descubrimiento, decía Ricoeur) una coincidencia más honda y decisiva que cualquier semejanza reflexiva y calculada. La metáfora nos acerca a lo originario (“hondo y decisivo”).

El mecanismo de la metáfora, en su resonancia con el método fenomenológico, es el siguiente: con la metáfora formamos un *nuevo objeto*, opuesto al real. Son dos operaciones: nos liberamos del objeto visual y físico (momento negativo de la ‘reducción’), para, en un segundo momento, darle nuevas cualidades. Para conseguir esto lo que se hace es elaborar una estrategia de destrucción; buscamos, dice Ortega, un “absurdo, un imposible”, unimos dos imágenes que se resisten a la compenetración, que se repelen (impertinencia predicativa-literal, en terminología de Ricoeur). El resultado de esto es, palabras textuales, “el aniquilamiento de las cosas en lo que son como imágenes reales” (OC, VI, 259); recordemos que Ricoeur, en este punto, no es menos expresivo y utiliza, también, la terminología husserliana de “destrucción”, de “ruina”; por esta afirmación de la identidad y la no-identidad (es y no-es) hemos de encontrar la identidad en un nuevo objeto, en “otro mundo” (en términos de Ricoeur, “nueva pertinencia predicativa”).

El arte es *irrealización* (Husserl y Ricoeur), es la creación de una *nueva objetividad* (momento positivo de presentación, de ‘re-con-ducción’, después de la reducción como “puesta entre paréntesis”), nacida del “aniquilamiento” de los objetos reales (OC, VI, 262). El arte es, en este sentido, doblemente irreal: no es real y tritura lo real.

La imaginación es un instrumento de trabajo imprescindible del fenomenólogo. La modificación de neutralidad (“poner fuera de juego”, “suspender”, “figurarse simplemente en el pensamiento”) es lo que hace posible la fenomenología, y la filosofía neutralización es sinónimo de epojé. La reducción trascendental (característica de la fenomenología) es presentada por Husserl en términos de neutralización. La neutralización de la tesis del ser, la modificación posible de la conciencia, es lo propio de la *suspensión* artística, y de la suspensión fenomenológica¹⁵⁹.

Entonces, la estética es la posibilidad de penetrar en el sentido esencial de las trascendencias y por eso el papel de la subjetividad es llevar las cosas a la plenitud de

¹⁵⁹ Cfr: Tomás Domingo, Moratalla, “La hermenéutica de la metáfora: de Ortega a Ricoeur”, en *Espéculo .Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid, 2003.

significado; de ahí la importancia de la tradición, como elemento base de la relación entre “yo y circunstancia” para una comprensión adecuada del entorno. El problema del significado está en relación con el tema de la verdad y de una moral de autenticidad. El tema del significado se configura, así, como crítica cultural de la tradición y de todos los prejuicios culturales morales:

Todo un linaje de los más soberanos espíritus viene pugnando siglo tras siglo para que purifiquemos nuestro ideal ético, haciéndolo cada vez más delicado y completo, más cristalino y más íntimo. Gracias a ellos hemos llegado a no confundir el bien con el material, sino que, por el contrario, sólo nos parece moral un ánimo que antes de cada acción trata de renovar el contacto inmediato con el valor ético en persona. Decidiendo nuestros actos en virtud de recetas dogmáticas intermediarias, no puede descender a ellos el carácter de bondad, exquisito y volátil como el más quintaesencial aroma. Este puede sólo verse en ellos directamente de la intuición viva y siempre como nueva de lo perfecto. Por tanto, será inmoral toda moral que no impere entre sus deberes el deber primario de hallarnos dispuestos constantemente a la reforma de la corrección y aumento del ideal ético¹⁶⁰.

4. Subjetividad y la novela del *Quijote* como crítica del subjetivismo de la modernidad.

Desde uno cualquiera de sus lugares es, en rigor, el bosque una posibilidad [...] El bosque es una suma de posibles actos nuestros, que, al realizarse, perderían su valor genuino. Lo que del bosque se halla ante nosotros de una manera inmediata es sólo pretexto para que lo demás se halle oculto y distante”¹⁶¹

Desde muy temprano aparece en el filósofo la idea de que la creación artística desborda el mundo de lo dado, ofreciendo un sentido a la realidad. También la dimensión temporal cobra una importancia central: “La vida de nuestro espíritu es sucesiva, y el arte que la expresa teje sus materiales en la apariencia fluida del tiempo”¹⁶². Esto último, aclara, vale no tanto para la pintura, como para la novela, género en el cual el diálogo constituye el principio unitivo. Conviene apuntar que la dimensión temporal es contemplada por Ortega como un elemento que puede llegar a dotar la vida humana de cada sujeto de cierto carácter literario. La vida puede, en efecto, ser una construcción artística del hombre. Y, puesto que también ella transcurre en el tiempo, serán las artes poéticas las que le brindarán a Ortega el modelo. La vida de una

¹⁶⁰ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 315-316.

¹⁶¹ *Ib.*, p. 331.

¹⁶² J. Ortega y Gasset, *Adán en el Paraíso*, OC. I, p. 489.

persona puede, si se tienen datos, ser narrada. Aparecerá tanto más coherente si está dotada de un sentido. Encontrar ese sentido es, a juicio de Ortega, la preocupación que debieran tener esos peculiares historiadores que son los biógrafos. Los argumentos de ese relato son innumerables porque dependen del proyecto íntimo de cada cual, de su yo insobornable, de la vocación vital del hombre concreto. La tarea del biógrafo debiera ser encontrar tal núcleo y desarrollarlo *desde dentro* del propio biografiado, como debiera ocurrir en el estudio que le gustaría leer sobre Goethe.

Pero, ¿qué entiende Ortega con el término hombre? El filósofo madrileño no entiende algún tipo de relación entre el alma y el cuerpo. Ni tampoco, en clave idealista, la subjetividad o el pensamiento. El dato radical de su filosofía será “mi vida”, la vida de cada cual, de la que son ingredientes el yo y la circunstancia. El vivir del hombre supone la coexistencia de ambos, la necesidad de ocuparse con las cosas del mundo, de hacerse a sí mismo en una circunstancia en la que se presentan necesidades y aspiraciones, y en las que las cosas a veces facilitan y otras dificultan la consecución de lo que el hombre quiere hacer y ser en el mundo. Lo que significa, como decía Ortega en 1930, en su curso *¿Qué es conocimiento?*, que mi realidad es dinámica, ejecutiva¹⁶³. Si conocer el propio sí mismo sólo puede hacerse desde dentro, hay un momento en el que aparece la paradoja. Pues tal autoconocimiento se revela casi imposible, ya que, como hemos analizado antes, la intimidad convertida en imagen deja de ser intimidad. Pues la vocación, destino, proyecto íntimo le permanecen ocultos, en su integridad, a la vida de cada cual: “La vida es constitutivamente un *drama*, porque es la lucha frenética con las cosas y aun con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto”¹⁶⁴.

El primer problema con el que tropieza el hombre es que, para un mejor cumplimiento de su destino interno, tendría que conocer en qué consiste ese proyecto vital que le habita. Y eso no es fácil. Puede ser que no llegue nunca a descubrirlo, lo cual dificulta aún más su realización. Pero en cualquier caso siempre lo presentará, lo cual le agitará inevitablemente, sobre todo al sentir que su vida transcurre en el tiempo, pero que dispone de una pequeña parte de él. Ortega delinea las dificultades radicales de la vida humana en paralelismo con las artes poéticas y nos lleva a un aspecto central de

¹⁶³ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, ob. cit., p. 125.

¹⁶⁴ J. Ortega y Gasset, *Goethe desde dentro*, OC. IV, p. 400.

su antropología: “Toda vida incluye un argumento. Y este argumento consiste en que algo en nosotros pugna por realizarse y choca con el contorno a fin de que éste le deje ser. Las vicisitudes que esto trae consigo constituyen una vida humana. Aquel algo es lo que cada cual nombra cuando dice a toda hora: Yo”¹⁶⁵. Esas ampliaciones del ser vital del sujeto y la categoría de la vida como futurición hacen muy complicada la definición del yo, así como la de persona, identidad, fondo insobornable, circunstancia y mundo. Algunos hablan indistintamente de “hombre”, “individuo”, “sujeto, etc., y de “persona”, suponiendo que son conceptos idénticos; pero en realidad son conceptos distintos.

A continuación, veremos la diferencia del concepto de persona con respecto a los conceptos de “individuo”, “sujeto” y “yo”. Una persona humana es un *individuo*, pues pertenece a una especie y se diferencia de los demás individuos en sus características peculiares: altura, color, sexo, etc. Pero también es un *individuo* un libro en una biblioteca, pues la individualidad no es sólo aplicable al hombre, sino también a cualquier ser con relación a su especie, ya que se predica también del mundo vegetal y animal. Pero sostener que el hombre es una persona es afirmar que su singularidad es única, insustituible y no intercambiable; precisamente esto es la *unicidad* de la persona. Esto es, decir del hombre que es un individuo es caer en la indistinción y en lo puramente numérico; en cambio, de la persona se predica su distinción en la indistinción de la genérica “naturaleza humana”. Una persona no es simplemente un individuo. La persona es un sujeto. Afirmar que la persona es sujeto es sostener que se autoposee, que subsiste en sí y que se sabe subsistiendo. El sujeto es el yo personal en la medida en que es sujeto. Pero lo que no existe es un sujeto aislado de los otros sujetos; pues, un sujeto no se reconoce como tal sino ante la presencia de otros sujetos, y no sólo ante los objetos, como afirman los dualismos; no existe un sujeto puro y aislado de los objetos, pues ser sujeto implica de suyo estar siempre en correlación con el objeto hasta el punto de ser inseparables. Ortega lo había comprendido perfectamente. Por tanto, la subjetividad originaria no se encuentra replegada sobre sí, no es, en tanto que esquivable dato originario, algo absoluto y aislado, sino un ser *relativo-absoluto*, como sostenía Zubiri; y “relativo” aquí no quiere decir de poca consideración o superficial, sino *relacional*. Por esto, el hombre, que es siempre sujeto, es también, siempre,

¹⁶⁵ J. Ortega y Gasset, OC. VII, p. 548.

intersubjetividad, y el sujeto originario, en el fontanar de su ser y de su actuar, siempre se autopercebe cabalmente como subjetividad interpelada por otras subjetividades, es decir, intersubjetividad. El hombre, pues, no es sujeto si no es *intersujeto*. Una persona humana es un *yo*, el núcleo medular de su autoconciencia, en tanto que funda la identidad personal, lo que Kant denominó la “unidad de la apercepción pura”. Pero nunca existe un yo aislado de los otros, pues una persona no tiene su fundamento último en sí misma, en una especie de un *ego cogitans* primario. La persona, incluso en su yoidad, siempre se autopercebe como persona porque previamente a su propia autoconcepción como “yo”, ha tenido ante sí a un tú, esto es, a otro yo; por eso la palabra “yo” siempre se encuentra relacionada y jamás deja de aludir a un “tú”. De aquí que la persona, como “yo”, sea una fuente de relación originaria, y no sólo la que se establece entre la persona consigo misma en el interior de su subjetividad (autoconciencia), sino la que se refiere a la relación interpersonal (heteroconsciencia) yo-tú, o yo-el otro personal. La persona es, en el interior de lo creado, el único ser capaz de comunicación, de exterioridad, de salir de sí, pues la persona es la realidad autónoma por antonomasia, la máxima realidad creadora. De modo que la persona es antes hacia el otro en la común inserción en el mundo material, que hacia sí misma en el interior de la propia conciencia. El hombre, como persona, nunca es un ser *solo*; por eso, en ninguna soledad el hombre está *absolutamente* solo, pues somos no sólo lo que nosotros hacemos de nosotros mismos, sino también e inexcusablemente lo que los demás nos han hecho; toda soledad es siempre, pues, soledad acompañada, aunque sea de recuerdos; la persona es siempre un ser rodeado por los demás, esto es, *circum-valado*. Esa afirmación me parece importante para aclarar el ámbito conceptual en que se sitúa la reflexión orteguiana.

Meditaciones del Quijote están en el centro de nuestra reflexión como una especie de cuenca donde acaba convergiendo muchísima *labor* teórica contenida en obras antecedentes y cuyo reflejo continúa en obras sucesivas. Al completar el discurso sobre el subjetivismo y el paralelismo entre ética y estética nos parece importante señalar el papel que *Meditaciones del Quijote* juega en esta circunstancia antes de concluir esta primera parte de nuestro trabajo.

Como ha destacado Javier San Martín, la novela *Don Quijote* puede ser interpretada como crítica del género novela de la modernidad y de la razón cartesiana.

El concepto de yo, la categoría de la intersubjetividad, reformulada a partir de la metáfora de los *dii consentes* (subjetividad y objetividad) resultan revolucionados respecto a los paradigmas de la modernidad y de las filosofías idealistas. Es la categoría de la relación la más importante para Ortega: de ahí el acento sobre la perspectiva y el escorzo y la relación todo-parte, bosque-árboles, metáfora del Quijote. No hay escisión sino relación entre filosofía y arte, entre reflexión y moral, entre vida y narración, entre subjetividad y objetividad. Hay una perfecta correspondencia entre la crítica al subjetivismo idealista propio de la modernidad, ya analizada antes y la crítica que el *Quijote* expresa contra el género de la épica caballeresca. Esa perfecta correspondencia nace a partir de la categoría de lo verosímil¹⁶⁶ y de la posibilidad presente en la nueva configuración de subjetividad.

Subjetividad y novela tienen sentido en la medida en que se pongan como *posibilidades* y por eso bajo el signo de la categoría de relación: “Desde uno cualquiera de sus lugares es, en rigor, el bosque una posibilidad [...] El bosque es una suma de posibles actos nuestros, que, al realizarse, perderían su valor genuino. Lo que del bosque se halla ante nosotros de una manera inmediata es sólo pretexto para que lo demás se halle oculto y distante¹⁶⁷.”

Así el sujeto no es el yo de la razón cartesiana o el yo de Fichte, tampoco el sujeto trascendental kantiano o el de Natorp, sino el sujeto trascendental de Husserl, basado sobre la categoría de relación y en el concepto de *Einfühlung*. En el centro de la reflexión está el mundo de la vida, el concepto de *Umwelt* y de *Lebenswelt*, en un sentido no vitalista. Ya Fernando Montero Moliner ha esbozado los rasgos del “mundo” de Ortega, como uno de los ejes de su sistema, con objeto de cotejarlo con el planteamiento que recibió por parte de Husserl¹⁶⁸. Según Montero Moliner

el “mundo” de Husserl (bien sea el “mundo circundante” de las *Ideas para una fenomenología pura*, o el “mundo de la vida” de la *V Meditación cartesiana*, de *La crisis de la ciencias europeas* o de *Experiencia y juicio*), pudieron constituir el terreno sobre el que se alzó una concepción de la racionalidad intersubjetiva, en forma de una Lógica

¹⁶⁶ Cfr., J. Ortega y Gasset, *Renan*, OC. I, pp. 443-467, en el cual Ortega critica el subjetivismo individualista y propone una ley estética basada sobre el concepto de posibilidad y sobre el estatuto ontológico del universo centáurico del mundo de lo verosímil.

¹⁶⁷ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 331.

¹⁶⁸ Cfr. Fernando Montero Moliner, *El mundo en el sistema de Ortega*, en Javier San Martín (Ed.) *Ortega y la fenomenología*, ob. cit. p. 147-165.

trascendental que retrocediese hasta las funciones radicales de la subjetividad pura, en la medida en que dicha Lógica trascendental asumía los hallazgos de la Lógica formal que culminó en una analítica pura, la que en las *Investigaciones lógicas* expuso los principios universales y necesarios que regular los enunciados que objetivan los estados de cosas integrantes del mundo¹⁶⁹.

El sistema de Ortega, según Montero Moliner, es fenomenológico, a pesar de que su concepción de la racionalidad del mundo o de la vida difiera profundamente de la husserliana. La vida, como la conciencia husserliana, está proyectada intencionalmente (de modo “altruista” dice Ortega en *El tema de nuestro tempo* (III, página 187) en sus ámbitos objetivos, en sus circunstancias. Y sólo puede ser dilucidada en virtud de la presencia de éstas mismas, en su constitución y en su curso temporal, en la medida en que sean manifestación de la actividad vital que las configura. Desde un comienzo Ortega en *Meditaciones del Quijote* se enfrenta con el mundo de las circunstancias concretas, las que se hacen presentes ante cada individuo en la peculiaridad de su situación histórica.¹⁷⁰ Y su “salvación”, la salvación de la circunstancia que es también la salvación del yo que la integra en la unidad de la persona, consiste precisamente en el descubrimiento de ese *logos* que en ella está latente y que la ha constituido en su efectiva presencia. La circunstancia de la novela el *Quijote* y la constitución de sus significados no son concreta e inmediata sino espiritual, pertenece al universo espiritual y por eso representa un *analogon* de lo que ocurre en la experiencia del conocimiento por parte de una subjetividad. La vida humana, mi vida, no es exclusivamente pura ejecutividad: posee una segunda dimensión de reflexión en la que se ve a sí misma.

La vida humana por lo menos se duplica: como ha escrito Antonio Gutiérrez Pozo:

las vidas efectivas, gerundivas, de Don Quijote y Sancho se entrelazan, sobre todo en la segunda parte, con sus vidas narradas [...] Y ‘contamos’ nuestra vida porque ella es en sí misma temporal [...] Que la vida humana es esencialmente temporal indica que no está hecha, que constitutivamente tiene que hacerse; no sólo no está hecha la vida de cada uno, tampoco hay un modelo de humanidad ideal dado de antemano [...] La duplicación de mi vida, la dimensión narrativa que posee, reside en la presencia que mi vida tiene para ella

¹⁶⁹ *Ib.*, p. 148.

¹⁷⁰ *Cfr.* J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., pp. 319- 320.

misma en tanto algo que debo realizar en función de un proyecto de yo, que es un proyecto de ser hombre¹⁷¹.

En 1914, Ortega en clara vinculación con el método fenomenológico, no enfrenta lo vivido y lo narrado. La narración no aspira ya a suplantar la vida en sí –fuente de toda narración– sino que, respetándola, pretende convertirla en sentido (para mí). Sin embargo, esa vida devenida sentido no es la vida en sí, ejecutiva: “Claridad no es vida” aunque fenomenológicamente reconoce que es “plenitud de vida”. El sujeto en la experiencia del conocimiento se transforma en subjetividad, o en sujeto trascendental en la medida en que el sujeto de la narración del *Quijote* no es yo, sino la vida. En la narración connatural a la vida, en su inevitable auto presencia, parecen siempre las cosas, y sólo ahí aparecen; nunca se da uno sin el otro, y por eso es el sujeto mi vida, porque ella es el lugar de la coexistencia del yo y las realidades. En la narración objetiva del idealismo, heredera de la razón cartesiana, el sujeto es el yo y las realidades aparecen como contenidos de conciencia. En la dimensión narrativa de mi vida aparecen el hacer y el pasar de mi vida; más en el hacer y pasar lo que hay es yo y circunstancias, luego mi vida –como coexistencia dinámica de ambos –es también objeto de la narración:

En esta coexistencia ontológica, el “ser” que elaboramos teóricamente a partir de las circunstancias –facilidades o dificultades– con las que contamos, no es el “ser” puesto por el idealismo, porque parte ya de la negación del supuesto idealista [...] Esta es la esencia de la novela –que Ortega descubre en *El Quijote* cervantino –consistente en la presentación de las tensiones existentes entre el yo y el medio, las cuales hacen que en la vida humana, en mi vida, se da ontológicamente una dimensión narrativa, por la que mi vida [...] es sujeto para el cual es objeto esta misma tensión vital de un yo procurando realizarse entre unas circunstancias¹⁷².

A través de la mirada cervantina y de la manera de construir el *Quijote*, Ortega nos constituye un modelo de subjetividad compleja y antitética a la de la modernidad que destruye la categoría de realidad elaborada por Descartes y por Kant. El ejemplo más claro de destrucción de la categoría de realidad cartesiana contenida en el *Don Quijote* es el presentado en el episodio del retablo de Maese Pedro. En el trasfondo está

¹⁷¹ Antonio Gutiérrez Pozo, *Vida y narración*, en Javier San Martín (Ed), *Ortega y la fenomenología*, ob. cit. p. 187, 188.

¹⁷² *Ib.*, p. 192.

el retablo, con sus criaturas imposibles; en primer plano están los arrieros, con Sancho y Don Quijote entre ellos. Ellos, al menos, pertenecen a “nuestro mundo”; pero ¿pertenecen *realmente*? Pues el retablo de la venta tiene lugar en el seno de un retablo más amplio, el de la novela, dentro de la “concavidad de un cuerpo estético”¹⁷³. Lo más significativo de esta escena, dice Ortega, es la ósmosis y la endósmosis entre los dos continentes antitéticos del retablo y de la venta. Esto significa que debemos aceptar la afirmación de Cervantes de que el libro ha sido escrito contra los de caballerías. No es completamente correcto lo que escribe Philip W. Silver: “La condena cervantina, ambigua, en cualquier caso, es estética, no moral. Cervantes le exige «profundidad» a la novela, lo que significa la inclusión de una segunda dimensión, no de idealidad ahora, sino de «realidad». Esta es una «profundidad estética» que supone «una pluralidad de términos»”¹⁷⁴.

Don Quijote pertenece a ambos continentes. Pertenece al mundo de Sancho, es “real”, pero desea cosas imposibles, aventuras que no son “reales”, como el hombre, es una “naturaleza fronteriza”¹⁷⁵. Al incluirse un agresivo primer plano de “realidad” en la novela, la aventura gana en poder estético, y lo real puede también aceptarse como “poético”. Así, “aunque la novela realista haya nacido como oposición a la llamada novela imaginaria, lleva dentro de sí infartada la aventura”¹⁷⁶. La aventura sigue siendo “real”, pero sólo en la mente de Don Quijote. Antes de esta novela de Cervantes, el lector podía ingenuamente “vivir” las aventuras imaginarias de la literatura; ahora, con el *Quijote* y toda la novela realista, el lector se ve forzado a mirar, al través de las aventuras imaginarias, la bruta realidad que yace esperando. Esto significa que la novela es esencialmente un género irónico que pinta la destrucción de un mito. Lo que Ortega dice sobre la fenomenología del bosque y la mirada cervantina es un reflejo de una tesis filosófica muy profunda: la categoría clásica del sujeto está destruida, así como la épica de las historias de caballerías; en la presencia de los *dii consentes*, sujeto y objetos, se construye una realidad básica que es la vida humana que es dialéctica de esfuerzo y

¹⁷³ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit. p. 381.

¹⁷⁴ Philip W. Silver, *Fenomenología y razón vital*, ob. cit., p. 159.

¹⁷⁵ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 382.

¹⁷⁶ *Ib.*, p. 383.

resistencia, que impone una mirada y una subjetividad filosófica, teórica, ética y estética trascendental.

Finalmente, en el 2012, Javier San Martín destacó toda la complejidad del texto y su profunda relación con la fenomenología. Distinguió en *Meditaciones del Quijote* tres partes, citadas de acuerdo al orden de redacción, inverso al de su publicación: primero la tercera parte, la más antigua, la “Meditación primera”, el texto desgajado del primer proyecto; la segunda, la “Meditación preliminar” que representa la puesta a punto de la filosofía de la cultura desde la que hay que interpretar la nueva situación; en fin, la introducción, en el prólogo que Ortega tituló “Lector...”, escrita posiblemente después de la “Meditación preliminar” pero en plena correspondencia con ella, que destaca la invitación a entrar en una nueva filosofía, es decir, la fenomenología. Ortega opera en este ensayo con un concepto de realidad que solo desde la nueva fenomenología tiene sentido. La realidad de la novela y del *Quijote* no es sino la realidad de nuestra vida, es esa realidad identificada con nuestras posibilidades, esa realidad de cuyos límites tomamos conciencia en torno a los 30 años. Escribe San Martín:

Pero donde Ortega da el do de pecho es en el prólogo y en la “Meditación preliminar”. [...]. En el prólogo, pieza filosófica de primera magnitud, que debería convertirse en texto angular de todas las preparaciones filosóficas en España, Ortega expone la intención global de su nueva filosofía y el lugar al que esa nueva filosofía pertenece. Su filosofía es tanto “una doctrina del amor”(I, 748) como una filosofía "del amor" (I, 752) porque para Ortega la "filosofía es la ciencia general del amor", por tanto, una filosofía que se queda a las puertas de la acción. Pero esta filosofía del amor, "el mayor ímpetu hacia una omnimoda conexión"(I, 752), es básica para España, que desde hace siglos ha sido tomada por “El odio que fabrica inconexión" (I, 749), porque aniquila los valores que conectan las cosas¹⁷⁷.

En este ensayo hay un cambio de perspectiva: frente a la modernidad centrada en la política y grandes ideales, hay que descender a las cosas más mínimas y, entre ellas, es imprescindible recuperar la individualidad. Este cambio de perspectiva vendrá por la revalorización del individuo, de la persona concreta, que no está aislada, porque “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (I, 757). Ese yo que se

¹⁷⁷ Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 89.

refiere al mundo, a la circunstancia, no directamente sino mediante la cultura, hace que la filosofía sea una filosofía de la cultura¹⁷⁸.

La respuesta de Ortega a la pregunta sobre el ser definitivo del mundo es iluminadora: el ser definitivo del mundo no es ni materia ni alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva. Esta frase, según San Martín, tiene pleno sentido desde la intertextualidad de Schapp que, a su vez, ha de ser visto desde la intertextualidad de Husserl. En efecto, en el curso de 1907, que Schapp tuvo que oír, aparece la frase de que el mundo no es ni materia ni alma, pues hay que rechazar el principio de “que todo lo dado es físico o psíquico”¹⁷⁹. También, como ha señalado San Martín, aparece una frase semejante en el libro de Schapp¹⁸⁰. El mundo es una perspectiva, es decir, el sentido que liga la totalidad, en definitiva, la cultura, o el espíritu porque “espíritu, logos no son más que «sentidos»” (I, 755)”. Y como cada cultura es una perspectiva, Dios es la totalidad de las perspectivas, LA perspectiva. Con esto ha expuesto Ortega la tarea de su filosofía. Pero antes quiere ver cómo se articula el sentido con la presencia viva en que las cosas se nos dan, siempre en lo individual, como ya lo ha dicho. Pero será en la “Meditación preliminar”, en la que Ortega plasma la estructura de las *Ideas*, ofreciéndonos uno de los logros más importantes para la fenomenología. La contribución se basa en la adaptación de los análisis de Schapp, que es una fenomenología de la percepción, a una fenomenología de la cultura. Escribe San Martín:

La ventaja de Ortega es que por su compromiso político y por la disputa con Unamuno, se veía obligado a resolver el problema de cultura, y lo hace con las herramientas de Husserl y, más en concreto, con las de Schapp. Como esas herramientas se refieren fundamentalmente a la fenomenología de la percepción, la perspicacia de Ortega, y su

¹⁷⁸ *Ib.*, p. 90. “Todo el sentido de este maravilloso texto está en la palabra *logos*, sentido. La filosofía del amor es buscar las conexiones y así, mantener el mundo y las cosas en su conexión. Eso significa *logos*, el sentido que mantiene las cosas en su inserción en la red de significados. Pues bien, la cultura es el conjunto de los sentidos. Por eso, “ el acto específicamente cultural es el creador, aquel en que extraemos el *logos* de algo que todavía era insignificante (i-lógico)” (I, 756), en que extraemos y formulamos o pensamos el sentido que está en las cosas ”

¹⁷⁹ E. Husserl, Hua, XXIV, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/1907*, herausgegeben von U. Melle, M. Nijhoff, La Haya, p. 242.

¹⁸⁰ Dice Schapp nada más empezar su libro: “Es ist einfach nicht wahr, dass alles Seiende entweder psychisch oder physich sein muss, wie der Positivismus behauptet”, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Halle, Max Niemeyer, Frankfurt, Vittorio Klosterman, 4 2004 (reimpresión de la primera edición), p. 2 y la misma expresión se lee a p. 142. Sobre la relación entre Ortega y Wilhelm Schapp, véase Nelson R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, 1979, pp. 135 y s.

gran contribución a la fenomenología, será llevar la fenomenología de la percepción a una fenomenología de la cultura¹⁸¹.

Tenemos que destacar que el interés de Ortega hacia la fenomenología de la percepción nació ya en “Sobre el concepto de sensación” (1913)¹⁸², dedicado a Heinrich Hofmann, ensayo en cual el filósofo madrileño escribía sobre un grupo de obras de investigadores que pertenecían a la tendencia filosófica revolucionaria de la fenomenología de Gotinga. De verdad, Nelson R. Orringer en la biblioteca de Ortega encontró solo la tesis doctoral de W. Schapp.

Philip Silver había formulado la hipótesis según la cual Ortega estaría interesado en aquellos años en el grupo de los psicólogos eidéticos, surgido en Gotinga en torno a Köhler y G. E. Müller. Este círculo estaba formado por Erich R. Jaensch, David Katz, Edgard Rubin, los cuales anticiparon con sus investigaciones la creación de la psicología de la *Gestalt* de Wertheimer en 1912. Focalizaron la atención de Ortega sobre este círculo la investigación de D. Katz sobre el color y la de las imágenes eidéticas de Jaensch. Puesto que Ortega utilizaba en “Sobre el concepto de sensación” informaciones en préstamo de Katz sobre el color y citaba reflexiones sobre la fenomenología del todo, es decir, sobre las variaciones entre la dimensión percibida de los objetos en el espacio y la dimensión de sus correspondientes imágenes sobre la retina, tema importante en el ensayo de Jaensch, *Über die Wahrnehmung des Raumes* de 1911, no había alguna duda, según Silver, de que Ortega considerase Hofmann un representante de la psicología fenomenológica o eidética de Katz y Jaensch. Silver creía que en este ensayo Ortega quería adelantar interpretativamente a Husserl no solo en la dirección de la psicología fenomenológica o eidética, como después habrían hecho Kockelmans y Merleau-Ponty, los trabajos publicados por el Archivo Husserliano. A Ortega interesaba en este momento estudiar las obras que por un lado representaban la *Aufhebung* de la psicología de Wundt y, por otro lado, obras que se ocupasen de los actos más sencillos fundados en la percepción misma¹⁸³. Silver destacaba que el interés de Ortega en esta reseña estaba

¹⁸¹ Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega*, ob. cit., p. 91.

¹⁸² José Ortega y Gasset, “*Sobre el concepto de sensación*”, OC. I, pp. 245-261.

¹⁸³ En la Biblioteca personal del filósofo español en el Archivo de la Fundación de Ortega y Gasset de Madrid, hemos encontrado los siguientes textos que evidencian el interés de Ortega hacia la Gestalt: W. Wundt und Theodor Lipps, *Die Apperzeptionstheorie*, Lagensalza, Beyer & Mann, 1910 y Max Wertheimer, *Über Gestaltheorie*, Berlin, Verlag Der Philosophischen Akademie Erlagen, 1924,

enfocado sobre lo que Husserl habría llamado *fungierende Intentionalität*, es decir, la intencionalidad operativa que está abajo la estructura del *Lebenswelt*¹⁸⁴.

Para concluir, me parece esencial destacar que la atención de Ortega hacia la fenomenología de la percepción nació en él a partir del concepto de “experiencia originaria”, el papel de una experiencia originaria [*Die Rolle einer Urerfahrung*] que, según las *Ideen* de Husserl, jugaba la percepción en el mundo de la vida. De verdad, la razón decisiva por la cual Husserl se ocupaba del análisis de la percepción, ya en sus primeras obras hasta *Die Krisis*; había sido ésta: la conciencia perceptiva siempre era perspectiva, según lo que había afirmado en *Ideen*. La importancia de este tema será creciente en el movimiento fenomenológico, en primer lugar en Merleau-Ponty.

Interesante y originalísimo de una textura literaria magnífica aparece el experimento que Ortega nos ofrece de este concepto en *Meditaciones de Quijote*: el ensayo de Schapp y las intuiciones de Hofmann se encuentran dentro un marco epistemológico husserliano, para fundar una estética, una ética y una filosofía de la cultura original.

5. El estatuto ontológico de los objetos estéticos: el yo como posibilidad en Hartmann y Ortega

En “Sobre el concepto de sensación” Ortega nos había indicado una clave para lo que va a escribir, o estaba escribiendo en *Meditaciones del Quijote*: se encuentra en este texto una nueva distinción analítica en las cosas sensibles, pues estas, en cuanto percibidas, están constituidas por dos elementos, por un lado, la superficie, se nos da en la percepción, pero, por otro lado, además de la superficie la cosa tiene un “interior de la cosa”. Según Ortega, Hofmann no investiga cómo se nos da ese interior de una cosa que está necesariamente mentando en la superficie, que hace que percibamos “las cosas como cuerpos”.

En la “Meditación preliminar”, en “las cosas como cuerpos”, será *el tema* “la presencia de lo latente” que no se puede hacer manifiesto o “patente” pero que tiene que presentarse de algún modo.

¹⁸⁴ Philip W. Silver, *Fenomenología y razón vital*, ob. cit. cap. IV, pp. 73-101.

Para ello Ortega investigará el modo de presentación de las realidades cuyo sentido **transcendente** lo que los aparatos sensoriales como la vista, hablando en sentido estricto, no nos dan, por ejemplo, un bosque. Con ese ejemplo muestra Ortega en qué medida un bosque no es una realidad física sino una *realidad vivida*. Ortega lo dice claramente: " El bosque es una suma de posibles actos nuestros, que, al realizarse, perderían su valor genuino" (I, 765). Lo patente del bosque, "Lo que del bosque se halla ante nosotros de una manera inmediatita es solo pretexto para que lo demás se halle oculto y distante (Ib.)" El bosque es la suma de lo patente y lo latente que está más allá de los árboles, con lo que estos adquieren un nivel de profundidad que altera su propio sentido[...] De este modo Ortega, en los dos primeros apartados de esta "Meditación preliminar" de las *Meditaciones del Quijote* hace lo mismo que Husserl en las dos primeras secciones de las *Ideas*, mostrar, primero que el bosque es una realidad que solo tiene sentido en la medida en que ahí está el ser que lo percibe, en su patencia y latencia (Sección I de las *Ideas*); y, segundo, que el mundo de la actitud natural, de la percepción ordinaria, está atravesado por una estructura típica ideal que impide su aplanamiento positivista, que detrás de las superficies planas hay una profundidad que se nos da por los aparatos sensoriales (Sección I de las *Ideas*)¹⁸⁵.

Pero, ¿cómo se nos da esa parte que es latente, que está más allá de la presencia sensorial? Hemos visto ya en los apartados anteriores cómo Ortega pueda responder a este interrogante: a través la elaboración de la ley de la contaminación sensitiva y los estudios sobre los objetos estructurales contenidos en el "Ensayo de estética a manera de prólogo" e *Investigaciones Psicológicas*, Ortega pasará de una descripción fenomenológica a un análisis genético-constitutivo. (*sensación y percepción ideal del objeto*).

Ortega, en efecto, define esa parte latente, de la que no tenemos sensaciones, como una cualidad *virtual* de ciertas cosas presentes, cualidad que solo se adquieren en virtud de un acto del sujeto. Como explica Javier San Martín:

Para Ortega la dimensión mundana de la realidad o de las sensaciones es una cualidad que depende del sujeto, es por tanto una realidad vivida, que consta de unos elementos sensoriales y una interpretación "ideal" que le aparece a Ortega como una realidad o cualidad virtual. El mundo es el mundo patente, en cuanto conjunto de impresiones que tenemos nada más abrir los ojos o por el tacto, y el mundo latente, el trasmundo que es el conjunto de estructuras de las impresiones, que se nos dan como ideas, en el sentido platónico de "figura estructural de la cosa" o como diría expresamente Ortega, punto de vista, porque "idea en Platón quería decir punto de vista" (I, 789). Esta doble estructura de la percepción la ha leído Ortega en Schapp, que explica hasta qué punto las cosas incorporan las ideas para convertirse en cosas percibidas¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega*, ob. cit., p. 91-92.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

Nos resulta que el tema había sido ya tratado, por el mismo Husserl, en *Investigaciones lógicas* (particularmente en la primera dedicada a la expresión y la significación y la cuarta, la meditación sobre la relación todo-parte)¹⁸⁷ y la referencia a Platón tiene que ser interpretada a través también una fuerte vinculación con N. Hartmann. Sabemos, gracias a los estudios de Orringer, que Ortega, a lo largo de su vida, compró para su biblioteca personal los ensayos del filósofo y amigo Hartmann, algunos con dedicatorias del mismo Hartmann. Entre estos ensayos encontramos: *Platos Logik des Seines* (1909) y *Grundzüge einer Mataphysik der Erkenntnis*, en las dos primeras ediciones (1921, 1925)¹⁸⁸. Nuestro objetivo es el de destacar en las estéticas de los dos filósofos los temas de procedencia del realismo fenomenológico husserliano. Las investigaciones estéticas en Hartmann tenían una actitud cognoscitiva analítica lejana de cualquier actitud estética. Para Ortega, en cambio, la actitud estética era ya una actitud del conocer. Para ambos el ámbito de las investigaciones estéticas estaba constituido por el mundo de los objetos estéticos y por los actos que les constituían. Todavía, Hartmann enfocaba su atención al problema del objeto. Ortega, en cambio, parecía más próximo a Moritz Geiger y a Max Scheler porque enfocaba su interés sobre los actos y sobre el tema del valor; el análisis del objeto estético en Ortega, una vez planteado en su base gnoseológica general de la estructura del conocimiento, quedaba abierto para la ciencia de las artes y para los investigadores de todas las artes (críticos, sociólogos, antropólogos...). Otra diferencia entre Ortega y Hartmann se presentaba sobre el tema de loBello. Para Hartmann lo Bello era el objeto de la estética, aunque no se tratase solo de lo bello artístico. Él establecía los derechos de lo bello natural y humano. En la estética de Ortega el objeto estético no coincide con lo Bello; bello es un valor, objetividad ideal, correlato en un acto de juicio a través de una cópula. El objeto estético en Ortega podía ser percibido, pero no sentido. La belleza de un objeto estético podía ser percibida como objetividad irreal; incluso porque el valor tiene que pertenecer

¹⁸⁷ Durante el trabajo de la tesis de licenciatura, en 1996 encontré un inédito orteguiano *Notas de lectura* dedicado a la primera de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, cuya edición está presente en la Fundación Ortega y Gasset de Madrid en alemán y en castellano. Estas notas fueron publicadas en 2002: Cfr. Eds. Ignacio Sánchez Cámara y Mía Isabel Ferreiro Lavedán, "Notas de trabajo sobre Husserl", en *Revista de Estudios Orteguianos*, n. 4, 2002, pp. 20-28.

¹⁸⁸ Cfr. Nelson R. Orringer, *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía? de Ortega*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas Instituto de Filosofía "Luis Vives", 1984, pp. 11-12 y p. 145.

a las cosas mismas bajo la forma de presencia sensible, tiene que ser sentido a través la obra de arte en carne y hueso. El objeto estético, según el filósofo español, por un lado, está en relación con el tema palabra-significación y, sucesivamente, con las investigaciones estructurales-lingüísticas; por otro lado, el objeto estético como metáfora, proceso y resultado, está en relación con el tema de la constitución de la cosa, el problema de las objetividades materiales y sensibles, del goce estético que suscita este singular objeto. Lo estético para Ortega no es una región específica ontológica como para Hartmann; lo estético en Ortega es **logos del mundo de la vida** y comparte en su origen su propio nacimiento dentro de la duda, con otras ciencias e *in primis* con la filosofía. El arte, según Hartmann, como se lee en *Das Problem des geistigen Seins* de 1933¹⁸⁹ se pone entre los momentos del espíritu objetivo y comparte la doble manera de ser. de todas las objetivaciones En un primer plano sensible-real, se extiende un fondo irreal al cual le resulta esencial un reconocimiento por parte de un sujeto. En Ortega el objeto estético es irreal, porque en el *fenómeno* la creencia de realidad tiene que ser neutralizada, y por eso comparte el mismo horizonte de los objetos fantásticos y de los objetos ideales como el triángulo; más aún, el objeto estético, como *cosa*, se hace carne, expresión de una personalidad y como tal tiene que ser sentido e interpretado. A lo largo de todos sus escritos de estética, Ortega, en efecto, renunció gradualmente a la utilización del término irrealidad, prefiriendo el término *des-realización* y el verbo *des-realizar*, según mi opinión, de procedencia de Moritz Geiger.

Rafael García Alonso, en cambio, en *El naufrago ilusionado*, hace referencia a la importancia de este término en la relación a N. Hartmann:

Por nuestra parte, nos inclinamos a pensar que quizás Ortega recogió de Hartmann el término *des-realización* (*Entwirklichung*), pero [...] resulta difícil que Ortega admitiera algunos de sus rasgos. Ortega estaría de acuerdo con que el objeto real se muestra cotidianamente con los caracteres de individualidad y temporalidad. Pero debido al carácter opaco de la percepción sensorial [...] probablemente rechazaría el carácter de "determinación completa". En cuanto a las características del objeto en la "contemplación

¹⁸⁹ Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlín, W. De Gruyter, 1933; tr. it. A. Marini (Ed.), *Il problema dell'essere spirituale*, Firenze, La Nuova Italia, 1971; Cfr. también N. Hartmann, *Ästhetik*, Berlín, W. De Gruyter, 1953; tr. it. M. Cacciari (Ed.), *L'estetica*, Padua, Liviana Editrice, 1969, con un estudio introductorio de D. Formaggio, *Arte e possibilità in Nicolai Hartmann*. Cfr. también Daniela Angelucci, *L'oggetto poetico. Conrad, Ingarden, Hartmann*, Macerata, Quodlibet, 2004 e Id., *Ideale, intenzionale, irreal: l'oggetto letterario secondo Conrad, Ingarden e Hartmann*, en Fabrizio Desideri e Giovanni Matteucci (Eds.), *Dall'oggetto estetico all'oggetto artistico*, Florencia, University Press, 2006, pp. 110-118.

estética”, Ortega quizá pusiera reparos al carácter que según Hartmann tiene de "ideal- posible", pero probablemente rechazaría el de "atemporal". Antes bien, la desrealización no solo se da en el tiempo, sino que configura el tiempo de una determinada manera. Por otra parte, para Ortega, y pese a la captación global de la estructura de lo irreal a la que hemos referido, el rasgo de "universal-categorial", seguramente le pareciera 2idealista”¹⁹⁰.

Por tanto, en Hartmann la modalidad de “aparición” que en lo Bello se instaura entre los dos planos de realidad e irrealidad queda enigmática, porque él define esa aparición como un ser en suspenso, un no ser óptico del objeto estético. En Ortega este modo de darse del objeto estético comparte el destino de los objetos que se refieren, según el mismo Husserl, al *contrasentido*. Para Ortega y Husserl el contrasentido es un sector del ámbito de la sensatez. La conexión del *cuadrado redondo* presenta un sentido unitario que posee un modo propio de existencia, de “ser en mundo” de los significados ideales; pero es apodícticamente evidente que a la existencia de esto no puede corresponder un objeto existente. Ortega, muchas veces, había utilizado como símbolo de la posibilidad en arte un contrasentido o imágenes de fantasía, por ejemplo, el Centauro, o la metáfora “espectro de una llama muerta” en “Ensayo de estética a manera de prólogo”. En “Renan” el Centauro representaba la posibilidad del artista, que empezaba su trabajo a partir del fenómeno de la duplicidad de su constitución psíquica. El origen de la metáfora se situaba en la región de los objetos ultramundanos que poseían vida propia, ámbito de la sensatez posible. El contrasentido, que había individuado también ya en el cuadro de Zuloaga, constituía para Ortega un sector de la sensatez¹⁹¹, así como en *Introducción a Velázquez* de 1943 aclaraba definitivamente la relación que realidad e irrealidad instauran en el arte. Velázquez es el primer pintor español que destaca esta contradicción óptica del objeto estético, contradicción que presupone el tema de la oposición realismo vs idealismo. En el cuadro Velázquez salva una dimensión de la realidad, la realidad como apariencia:

¹⁹⁰ Rafael García Alonso, *El naufrago ilusionado*, ob.ci t., p. 24, nota n.8, donde se lee también: “Que nosotros sepamos está aún por estudiar a este respecto el influjo de Nicolai Hartmann sobre Ortega. Manuel Pérez Cornejo en su tesis doctoral "Arte y estética en Nicolai Hartmann, dirigida por la doctora Ana María Leyra y defendida en la Universidad Complutense de Madrid, el día 10 de junio de 1993, indica la posición del filósofo alemán”. Queremos destacar que la tesis de doctorado de Manuel Pérez Cornejo ha sido publicada Cfr: Manuel Pérez Cornejo, *Arte y estética en Nicolai Hartmann*, Madrid, Universidad Complutense, 2001.

¹⁹¹ Cfr: José Ortega y Gasset, *La estética de "El enano Gregorio el botero "*, en OC., I, 1911, pp. 536-545.

La apariencia de una cosa es su aparición, ese momento de la realidad que consiste en presentársenos... Lo importante estéticamente es que ese acto de aparecer está siempre repitiéndose, que el objeto está siempre "apareciendo", viniendo al ser, al existir"¹⁹². El contrasentido en Velázquez era representado por su falta de precisión de sus lienzos. Esta característica estilística parecía un contrasentido que Ortega explica magníficamente: Velázquez había descubierto que, en su realidad, en la realidad posible para él, los cuerpos son sin precisión como visibles. La mirada del pintor era un imperativo a realizar lienzos de un cierto tipo, siguiendo una ley interna a su modo de ver. "Las cosas en su realidad son "poco más o menos", son solo aproximadamente inequívocas y pulidas, sino que flotan en un margen de imprecisión que es su verdadera presencia"¹⁹³.

En Velázquez Ortega veía explicarse el pensamiento de Descartes. Por eso el objeto estético como visualidad era irreal, como idea de pintura, como lo era la racionalidad de Descartes como idea de razón.¹⁹⁴ La pintura de Velázquez había sido definida *absurda* como la pintura bizantina o la de Gauguin y de Matisse, pero, según Ortega, esta pintura tenía un **logos** muy preciso.

Lo mismo se encontraba en el arte contemporáneo, cuyo contrasentido era su apariencia *deshumanizada*. Walter Biemel, en *Zu Picasso*, cita las notables tesis de *La deshumanización del arte*, definiéndolas agudas, porque individuaban el rasgo de la autoironía del arte contemporáneo¹⁹⁵.

Para concluir el *excursus* sobre el estatuto ontológico de los objetos estéticos en Ortega y Hartmann y sobre una teoría del yo como posibilidad, tenemos que destacar esto: para el filósofo alemán la unidad enigmática de los dos órdenes de fenómenos (la presencia de los datos sensibles y la gran e impulsiva conexión entre vida y sentimiento), que siempre se encontraban juntos en el objeto estético y lo caracterizaban como tal, se fundaba y explicaba en la relación de aparición. Lo que hace aparecer tiene que ser real y lo que aparece no puede ser real, porque existe solo en su aparecer. De ahí que la manera de ser de lo bello era para él iridiscente; lo bello es y no es. Su ser está en

¹⁹² J. Ortega y Gasset, *Velázquez*, en OC., VIII, p. 478.

¹⁹³ *Ib.*, p. 479.

¹⁹⁴ *Ib.*, p. 484. "Como Descartes reduce el pensamiento a racionalidad, Velázquez reduce la pintura a visualidad"

¹⁹⁵ Walter Biemel, "Zu Picasso", en *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1968, *Phaenomenologica* 28. Se trata de una de las pocas referencias en ámbito fenomenológico alemán a Ortega. tr. it., W. Biemel, *Su Picasso. Tentativo di un'interpretazione della poliprospektività*, en Gabriele Scaramuzza, *La fenomenologia e le arti*, Milano, Librerie Cuem, 1991, pp. 34-35.

suspensio¹⁹⁶. Todo esto destruye las coordenadas de la ontología de Hartmann porque, a través de los estratos del objeto, los cuales se entrelazan, se subordinan y se resaltan en transparencia recíproca los unos sobre los otros, nace de la realidad (*Wirchklieit*) una liberación de lo posible (*Möglichkeit*) y por eso una constitución de un plano de nuevas posibilidades diferente respecto al plano de la posibilidad real. En Ortega, en cambio, más próximo a las investigaciones de Husserl sobre las imágenes de fantasía, el problema de la realidad de estas imágenes está *neutralizado*: estas imágenes desrealizan lo existente y todo esto prescinde de la oposición realismo vs idealismo. Además, este tema de la realidad vs irrealidad en Ortega estaba planteado sobre el asunto de la duplicidad del fenómeno y de la naturaleza de los objetos intencionales y de la conciencia intencional y sobre todo sobre el concepto de contrasentido ya en *Investigaciones Psicológicas*.

El contrasentido del Centauro y de la Quimera interesaba a Ortega lector de Husserl y tal concepto devenía, en la región ontológica del arte, la región de lo posible. Pero esta posibilidad aparecía en la dialéctica de la constitución de la cosa¹⁹⁷.

Las investigaciones de Ortega, en el ámbito de lo posible artístico, a lo largo de los años, y gracias al encuentro con Heidegger, se enfocaron una vez más sobre un tipo de posibilidad no abstracta, sino proyectual. Como hemos destacado antes en el ensayo sobre Velázquez, la posibilidad se hace un tipo de posibilidad que no entra en colisión con la realidad, sino que está en el centro de la necesidad real en modo fluido.¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Cfr. Nicolai Hartmann, *Ästhetik*, ob. cit., tr. it., Massimo Cacciari, *Estetica*, ob. cit., p. 115 e s. Cfr. también N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlín, Gruyter, 1938.

¹⁹⁷ En Ortega este asunto está claro definitivamente en *Origen y epílogo de la filosofía*, en OC, t. IX, 1943, pp. 345-434, particularmente en el párrafo II titulado *Los aspectos y la cosa entera*.

¹⁹⁸ Cfr. N. Hartmann, *Ästhetik*, Berlín, W. De Gruyter, 1953; tr. it. M. Cacciari (Ed.), *L'estetica*, Padova, Liviana Editrice, 1969, con un estudio introductorio de D. Formaggio, *Arte e possibilità in Nicolai Hartman*, p. 71 : “La possibilità fluidifica in ogni punto il reale e lo infutura in uno schema libero, ma pur sempre progettuale e agente come modello di trasformazioni o di nuovi compimenti del continuo farsi e (umanizzarsi) del reale”.

CAPÍTULO III

LA ESTÉTICA Y LA TEORÍA DE LA PERSONA ORTEGUIANA.

1. Una clave ética de comprensión.

Hay momentos en que vivir es hallarse fuera de sí mismo, perdido deliciosamente en el interior de los prójimos. Cuando alguien llega cerca en su 'primera impresión', aún no deformada por reflexiones ulteriores menos perspicaces, nos parece que vemos hasta el fondo su persona. De aquí las súbitas simpatías o antipatías que sentimos¹.

La estética orteguiana, según lo que hemos evidenciado hasta aquí, representa el primer nivel de penetración en las esencias; en esta aparecen, como ya señalado, dos perspectivas: una relacionada con la gnoseología y la lógica husserliana, otra relacionada con el problema de la interdependencia entre ciencias, con la cuestión de la separación entre el elemento físico y psíquico, con la dificultad de establecer conexiones esenciales entre los dos elementos y de separar los nexos de causalidad y de motivación, que regulan nuestras vivencias y actos. La teoría de la persona de Ortega, en sintonía con la tradición realista fenomenológica, ayuda a comprender los diferentes niveles de interrelación en una vivencia estética y a dibujar una noción de identidad humana y personal moderna interesante. Se trata de un modelo de sujeto fundado en una individualidad esencial, en sintonía con los fenomenólogos de la primera generación (Alexander Pfänder, Max Scheler, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Moritz Geiger). Por eso, el conocimiento personal de las obras de arte por parte de Ortega es conocimiento dotado de plenitud esencial. Hay en la filosofía de Ortega una diferencia importante entre percepción sensorial y conocimiento: el conocimiento personal es un modo de conocimiento, por un lado, progresivo y falible y por eso abierto a la verdad; por otro lado, esencialmente fundado sobre actos originalmente dativos, más complicados en respecto a la percepción sensorial e incluso fundados sobre ésta. Todos los ejemplos de su estética (los actos de simpatía, de percepción de otra persona como

¹ J. Ortega y Gasset, *La percepción del prójimo*, OC. VI, p. 153.

tal, los actos del sentimiento axiológico –estético y ético–, los actos de la experiencia espiritual en general) destacan esta complejidad. Esta epistemología es inseparable del proyecto ambicioso y aún incompleto de Ortega: reconstruir una psicología como disciplina teórica o auxiliar, instrumento básico para el conocimiento personal. Este proyecto parece innovador, una promesa del siglo XX². La psicología resulta, en sus investigaciones, una ciencia que puede arrojar luz, por un lado, sobre las funciones en las que se explica nuestra vida psíquica, según leyes causales propias, no sujetas a nuestras querencias, no transparentes a nuestra conciencia. Por otro lado, ésta tiene que ocuparse del ejercicio de ciertas funciones, de los modos que cada sujeto tiene de actuarlas, la concreción de una vida psíquica en vida personal. Este último modo es estudio de las relaciones esenciales que constituyen los actos en los cuales una vida personal consiste. Las leyes que describen estas relaciones esenciales (las que constituyen por ejemplo los sentimientos, las creencias y las decisiones) emplean la categoría de la motivación –que es husserlianamente la categoría de la región persona–. Es posible ver, detrás de este proyecto de la persona, la articulación husserliana de las ontologías regionales de la naturaleza y del espíritu, según el esquema del segundo libro de *Ideen* de Husserl. Este enfoque del problema de una nueva psicología trae consigo dos consecuencias filosóficas:

1. La crisis del mito cartesiano de la transparencia de la conciencia, según el cual el ser propio y sus estados (el ser mental) es aquello sobre lo cual no se puede dudar (El principio de las transcendencias internas);

2. La crisis del dogma cartesiano de la coincidencia de aparecer y realidad.

Si analizamos los modos principales, aún actuales, con los cuales la psicología ha superado los límites de la conciencia (el modo de las escuelas psicoanalíticas y los modos de las escuelas cognitivistas), encontramos de nuevo el principio cartesiano-lockiano de la coincidencia de identidad personal y (auto)conciencia, del Yo y representación del Yo. Todo lo que estudian los psicólogos y que no toma parte de la autoconciencia pertenece a lo impersonal, tanto el inconsciente freudiano, como el inconsciente cognitivo o mente inconsciente. Los dos modelos no tienen en cuenta qué es la persona y han reducido el elemento personal al impersonal. Las explicaciones

² Cfr. J. Ortega y Gasset, *Investigaciones psicológicas*, ob. cit., pp. 361-369, sobre la psicología como ciencia empírica y sobre las relaciones entre ciencia primera (filosofía) y psicología.

freudianas no pueden constituir las reglas con las cuales diferenciar entre las actitudes y las ideas que tuvimos verdaderamente y los impulsos conflictivos que acaban por usurpar el control de nuestras actitudes³. ¿Qué papel desarrolla la mismidad, que es personal [*personalidad*] (*Selfhood*) en el modelo cognitivo? Una persona es, en realidad, agente voluntario y responsable. ¿Pero, soy Yo quiendetermino esa voluntad? La realidad de una persona no puede ser pensada como causalidad de un sujeto. A través de otra dirección, incluso, se llega a pensar a la persona como sujeto de experiencia, dotada de una mente que recibe y elabora las informaciones. Ser una persona, para Ortega, significa poder vivir como sujeto y no distinguir entre la esfera afectiva, volitiva y estimativa. Para Ortega, la subjetividad es constitutiva de las personas, , no es el único característico.

El segundo rasgo del cual surge la subjetividad es la individualidad esencial⁴, la parte que está en sombra, el fondo insobornable. Los aspectos que no veo y que como tales son trascendentes y el aspecto que veo son dados en cada mirada, así mi ser está como en sombra o se anuncia en cada instante de conciencia. Soy siempre yo que me oculto y me alejo de mi conciencia. Podemos equivocarnos, incluso con nosotros mismos. La falta, la ilusión, el engaño pueden contener una dosis de autoengaño, como se lee en *Pidiendo un Goethe desde dentro*. Por eso Ortega se ocupó del problema del pensar intuitivo y de la obra de Scheler⁵. Más aún, nosotros nos engañamos categorialmente, no ontológicamente. Efectivamente, Ortega tiene una actitud positiva respecto al fenómeno, como si fuera un don. Un don es ofrecido, pero además acogido. Conocerse a sí mismo significa acogerse como un don⁶, pero un don que tiene que ser

³ Cfr., Francisco Vázquez, “Ortega, descubridor e intérprete de Freud”, en AA.VV., *Estética y creatividad en Ortega (Volumen de homenaje a José Ortega y Gasset en el centenario de su nacimiento)*, Reus, Madrid, 1984, pp. 55-63, según el cual el raciovitalismo de Ortega hay que situarlo dentro de un freudismo filosófico, en el que la armonía entre “deseo-razón” cumple un cometido antropológico, integral y científico, bajo el marco de referencia del Psicoanálisis freudiano.

⁴ Cfr: la expresión pregnante de Roberta De Monticelli cuando define la subjetividad y la individualidad “Soggettività e individualità sono come la parte in luce e la parte nascosta della persona, l'evidenza e la trascendenza, il volto e l'anima”, in AA. VV, *La persona: apparenza e realtà. Testi fenomenologici 1911-1933*, (Edición de Roberta De Monticelli), Cortina, Milano, 2000, p. XXIX.

⁵ Cfr: Max Scheler, “Die Idole der Selbsterkenntnis” en Id., *Gesammelte Werke*, Bd. III: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, hrsg. von M. Scheler, Francke Verlag, Bern-München, 1955, pp. 213-292.

⁶ Cfr: J. Ortega y Gasset, *Investigaciones psicológicas*, ob. cit., p. 355: “[...] Una diferencia fenoménica no puede nunca reflejarse suficientemente en un concepto negativo: el fenómeno es siempre algo positivo, nunca un no-ser otra cosa”.

descubierto a través de una actitud, en la cual nosotros estamos luchando para hacer nuestro yo real y efectivo y que puede ser una experiencia de placer y al mismo tiempo dolorosa. Nuestro estilo de experiencia está prescrito por lo que somos; el conocimiento personal tiene necesidad de los otros. Hay conocimiento de sí a través del conocimiento de otra individualidad esencial: otras personas, acciones, obras literarias, cuadros, obra de arte, Dios.

Conciencia y conocimiento de sí no coinciden, si por conciencia de sí entendemos la puntual conciencia del acto, en el que vivimos y que enfoca sólo un punto nuestro. Este punto no tiene espesor, es lo que Husserl llamaba yo puro. El punto yo y el presente están ligados en el acto; así toda la realidad de una persona, excluida de este punto, puede ser pensada como inactual o en potencia; que ahora no vive no significa que no sea real y efectiva. El conocimiento de sí es necesario para traducir la realidad en ser ejecutivo. En este sentido conocerse es acoger la realidad para hacerla efectiva, para hacerla vivir. El papel de la individuación es éste: ser una necesidad constitutiva de la vida humana. Aquí cada desengaño sobre la realidad se paga y se hace pagar como sufrimiento propio y del otro. Por eso el papel de la individuación es conocimiento en el sentido de experiencia viva, en el sentido de encuentro con nosotros mismos, de *ensimismamiento*⁷. Es una meditación sobre la forma que puede tomar la vida como camino interior o investigación existencial. Más aún, la psico-personología se hace instrumento de este conocimiento: lo individual está en el fondo de lo típico, de la estructura de la persona (por ejemplo, el estudio sobre la psicología del hombre interesante, o el análisis del paisaje orteguiano). Hay una dialéctica entre psicología y personología: Ortega la dibuja en la relación *circunstancia y vocación*. En este caso la psicología se hace instrumento para el conocimiento de la individualidad personal. Esta se configura como fenomenología de las experiencias a través de las cuales nos conocemos a nosotros mismos y conocemos la morfología de las ilusiones de este conocimiento.

Ortega parece destacar un modelo de comprensión, en el cual las acciones de las personas son percibidas como ligadas por nexos de motivación, que implican a la

⁷ Cfr. J Ortega y Gasset, “Ensimismamiento y alteración”, OC. VII, pp. 79-98.

sensibilidad, a las preferencias y a las decisiones de las personas⁸. Así, Ortega distingue fenomenológicamente las relaciones de causalidad y las de motivación,⁹ que son las categorías fundamentales de las ontologías husserlianas de naturaleza y espíritu, que equivale a persona. El ser humano posee dos cualidades diferentes: las que se manifiestan en sus prestaciones, y las de una persona en cuanto manifiesta su propio ser. El ser personal se ofrece en ciertas vivencias y no en todas; por eso Ortega busca las vivencias en las cuales el ser personal se ofrece originariamente para encontrar el estilo de transcendencia característico.

Como ya hemos dicho, de acuerdo a Edith Stein, es posible distinguir dos tipos de vivencias: vivencias egológicas y no egológicas. Vivencias no egológicas son todos los actos de la esfera cognitiva, de la percepción, del pensamiento, en la cual están dados los objetos. Las vivencias egológicas son actos de la esfera afectiva y volitiva, en las que yo me encuentro más o menos implicado, respectivamente como sujeto o en el sentido pasivo del término sujeto, como “sujeto de”, o en el sentido activo del término, que la tradición identifica con la causalidad del agente. La esfera afectiva es, precisamente, la esfera de experiencia de la profundidad o de la interioridad del propio ser. Así Ortega, como Scheler, Pfänder, E. Stein, dibuja un esquema de la persona, en el cual aparecen:

1. Sentimientos sensoriales que representan la superficie externa del propio ser.
2. Los sentimientos vitales, en los cuales se manifiesta el propio estado vital, físico y psíquico que constituyen la esfera de la *Befindlichkeit*, que para Edith Stein y Heidegger representa la categoría central de la *finitud*.
3. Finalmente, aparecen los sentimientos intencionales y la identidad personal, que son relativos al carácter, al *ethos*, al estilo propio. En el sentirse, en el sentir el valor

⁸ El tema había sido tratado por Alexander Pfänder, *Cfr.* Alexander Pfänder, “Motive und Motivation”, en A. Pfänder, hrsg., *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*, Barth, Leipzig, 1911, pp. 163-195. Ortega poseía este número monográfico, porque lo cita a propósito de Theodor Conrad en “Sensación, construcción e intuición”, OC. XII, p. 490.

⁹ *Cfr.* J. Ortega y Gasset, *Deshumanización del arte*, OC. III, p. 369, n. 1: “Las causas de nuestros estados de conciencia no existen para estos: es preciso que la ciencia las averigüe. En cambio, el motivo de un sentimiento, de una volición, de una creencia, forma parte de estos, es un nexo consciente” *Cfr.* también, Moritz Geiger, “Beiträge”..., *op. cit.*, sobre la distinción entre alegría y goce, donde la alegría implica siempre un motivo, en cambio el goce no. El motivo del goce es diferente de la fundación del goce. La fundación es una conexión funcional entre experiencias vividas que no tiene necesidad de ser consciente. En el goce el momento fundante es un aspecto del mismo objeto del sentimiento. Ortega traduce el *Motiv* de Pfänder y de Geiger con *causa* y la *Motivation*, fundación, por *motivación*.

relativo de las cosas, cada uno se encuentra a sí mismo. Cada persona tiene su propio estilo de motivación, una manera propia de dejarse motivar por circunstancias, por los eventos, los encuentros, en función del orden de las preferencias de valor, y aun de aspectos de la voluntad como las pasiones, no necesariamente en armonía con el orden de las preferencias de valor. En este estilo de motivación se expresa el carácter, que se manifiesta sólo en las ocasiones extraordinarias, en momentos en los cuales estamos llamados a una verificación radical de nuestro sentir. Nuestros amores nos revelan a nosotros mismos y a los otros, nuestras preferencias afectivas nos revelan el orden de lo que hay en el corazón. Pero, la identidad moral de una persona no es aún su alma. El alma es algo más evidente y secreto al mismo tiempo. Es el nivel de la identidad personal que se explica más allá de la motivación. El alma vive gratuitamente, como la obra de arte.

Nuestras expresiones no están motivadas, no son conscientes; más aún, el alma se expresa. Interpretar la estética de Ortega como posibilidad para penetrar en el sentido esencial de las trascendencias, significa hacer referencia a una noción de estética que alude también a la esfera del sentimiento, de los objetos de percepción estética y de valoración de lo sensible natural humano¹⁰. Se trata de una consecuencia de la posición epistemológica orteguiana que pretende escapar tanto a la herencia eleática como al realismo y al idealismo y que se esfuerce en elaborar categorías dinámicas, como presencia, vocación, tarea, misión, reviviscencia, que reniegan de cualquier sustancialismo e insisten en el carácter de *relación*. En este sentido la distinción entre ser real y ser irreal parece muy compleja y adquiere, como escribe García Alonso, mayor calado si tenemos en cuenta la dicotomía creencias/ideas, analizada por Ortega en los años cuarenta.

Creencias e ideas constituyen interpretaciones de la realidad. Con las creencias contamos, mientras que las ideas son “las «cosas» que nosotros de manera consciente construimos, elaboramos, precisamente porque no creemos en ellas”¹¹. El mundo exterior está poblado por el ser real, por cosas, visibles y tangibles, el mundo interior está poblado por el ser irreal. De las cosas a las imágenes. La poesía, las artes, la ciencia

¹⁰ Cfr. Rafael García Alonso, *El naufrago...*, ob. cit., p. 109-119. Y Cfr. José Luis Molinuevo (Ed.) *El sentimiento estético de la vida (Antología)*, Madrid, Tecnos, 1995, pp. 43-46.

¹¹ J. Ortega y Gasset, “Creer y pensar”, OC. V, p. 397.

y la filosofía son producto de la fantasía, que no encontramos en la realidad, en lo perceptible, sino en lo imaginario. En definitiva, el modo de ser real lo vivimos como cósmico, perceptible, tangible. El modo de ser irreal lo vivimos como imaginario, virtual¹². Esta modalidad de experiencia se encuentra ya en *Investigaciones Psicológicas*, precisamente en la ley de contaminación sensitiva, fruto de la distinción entre percepción, sensación, representación¹³.

Así, Ortega cree que, en todo acto de conciencia donde se da un elemento sensible junto con elementos insensibles, existe la tendencia original de extender y verter sobre éstos el carácter de sensibilidad propio a aquéllos. Por eso, lo que del objeto es estrictamente visual da a la totalidad del objeto el carácter visto. Se trata del tema husserliano de la doblez del fenómeno. Es posible para Ortega ver el objeto estético como sensación o como percepción. Se pueden percibir sus propiedades, los elementos objetivos, la transparencia del cristal, los significados y sus valores. Pero la sensación de la transparencia es imperceptible. A través de la sensación de transparencia, partiendo de ella, pero sin que sea término y su objeto –porque si no, no veo nada– se pueden ver los significados confusos en ella. El cristal, metáfora del objeto estético, tiene la misión de presentarnos la cosa, el insensible objeto en forma de *res* y de distancia, tránsito o camino a la transcendencia como el intracuerpo. El objeto estético puro es irreal como sus sentidos y valores, que pueden ser sentidos y no percibidos, pero presenta elementos vitales empatizados y por eso se manifiesta como intimidad, coexistencia yo-mundo, absoluta presencia. Yo interpreto esta intimidad como sentido esencial de la transcendencia en un sentido opuesto a la tradición filosófica neokantiana, en la dirección fenomenológica de la teoría de la conciencia intencional de Husserl. Lo mismo ocurre en el mundo de los objetos comunes, de los individuos, de las creencias. Pero, en este caso, Ortega propone una distinción ulterior entre percepción, representación y mención, entre lo que él llama actos de intención significativa y actos de cumplimiento de la significación.

En *Diario de lectura y estudio filosófico* Ortega escribe que hay que volver a insistir en el momento de “entre” que hay entre los objetos en una relación, en esa que él llamaba mutuación o mutua referencia de los objetos relacionados. Ortega cree que

¹² Cfr. Rafael García Alonso, *El naufrago...*, ob. cit., pp. 19-24.

¹³ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Investigaciones psicológicas*, ob. cit., p. 448.

no se deben plantear problemas partiendo de esta abstracción sino asistiendo a su nacimiento, viendo claramente en qué consisten, poniendo un problema concreto en su plano. Ortega relee toda la parte final de *Logische Untersuchungen* sobre intuición categorial y *eigentliches Denken*, que es el pensar de las categorías lógicas o formales, y ve que las formas ónticas, los objetos ontoformales, son correlatos de actos del pensar propio –el cual se caracteriza por no ser acto intuitivo. Explicar, referir, distinguir, colegir son actos que no consisten en poner delante, en recibir o tener objetos intuitivamente. Así Ortega cree que, siendo todos actos fundados en actos dativos y, siendo los "Kategoriales" objetos inseparables de los "sensibles", podría decirse que los categoriales son objetos en cierto modo secundarios, dados sólo en virtud de una abstracción. De aquí que sólo los hallemos puros cuando los vaciamos de la concreción intuitiva. Ortega nota en su ensayo que en todo acto de orden intelectual noético intelectual hay la referencia al objeto. El objeto percibido no es el patente, sino que a *través* de éste me refiero a aquél.

La nota de “a través” automáticamente localiza lo patente en un segundo plano de la perspectiva o jerarquía atencional. Si en Husserl Ortega ve que está clara la distinción entre *Gegestand* y *Noema*, y que es siempre un “a través”, inmediatamente, se preocupa de que en la intuición adecuada cabe esta distinción. Tal vez resulte que en sí noema y objeto no se diferencian en el caso de intuición adecuada. El encuentro con Max Scheler y su ensayo *Über Selbsttäuschungen* complica la cuestión de la significación y de la atención con la de lo psíquico y lo físico y el problema del pensar intuitivo y puro¹⁴.

El filósofo español reconoce dos facultades que interesan al pensar intuitivo: sensibilidad y entendimiento. La sensibilidad resulta de la conjunción de los sentidos corporales –internos y externos– y de la emotividad valorativa, pues se constituye como el medio mediante el cual el ser humano reacciona ante la presencia de una imagen objetiva que entra en nuestra subjetividad; pues es la actuación ejecutiva de cada ser humano, a la cual llamamos sentimiento, y que Ortega identifica con el acto mismo de la percepción¹⁵. Se trata de un modelo que amplía el concepto de experiencia, abraza la complejidad de la vida emotiva y acentúa el valor del sentimiento. La vivencia estética

¹⁴ Cfr. José Ortega y Gasset, *Diario de lectura y estudio filosófico*, en “Revista de Estudios Ortegaianos”, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, 2000, 1, pp. 13-25.

¹⁵ Cfr. José González-Sandoval Buedo, “La intuición en el pensamiento de Ortega”, en *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, 1996, I, pp. 134-135.

parece la más adecuada para representar la complejidad de la relación yo-mundo, la ley de la contaminación sensitiva y del pensar intuitivo y, al mismo tiempo, pone la atención del lector en el problema del conocimiento del otro como persona.

La percepción del otro y del objeto estético son similares. La persona, como la obra de arte o el paisaje, no es una realidad hermética; el alma individual no es un recinto acorazado y sin poros; antes bien, la penetrabilidad es la característica de lo psíquico: “Hay momentos en que vivir es hallarse fuera de sí mismo, perdido deliciosamente en el interior del prójimo. Cuando alguien llega cerca en su ‘primera impresión’, aún no deformada por reflexiones ulteriores menos perspicaces, nos parece que vemos hasta el fondo su persona. De aquí las súbitas simpatías o antipatías que sentimos”¹⁶. De nuevo vuelve el problema de la *Einfühlung*, tratado de modo diferente de Lipps. La psicología para Ortega trata precisamente de desentenderse de ese mundo exterior e investigar la intimidad del hombre. Se ve, pues, obligado el psicólogo a hacer virar en redondo su atención, que habitualmente tiende hacia lo externo y, volviéndola de espaldas a las cosas, dirigirla al fondo espectral de sí mismo. La metáfora del cristal, utilizada por Ortega en “Ensayo de estética a manera de prólogo” acaba por hacerse más profunda y aclara un poco más su sentido trascendental.

Cuando miramos al través del cristal de una ventana, nuestro rayo visual, y con él nuestra atención, penetran en el vidrio sin detenerse y van a engancharse en la superficie de los objetos que integran el paisaje [...] No sentimos, al hacer esto, el menor esfuerzo: basta con que dejemos libre a nuestra atención dirigir por sí misma el rayo visual. Pero si luego intentamos ver, no el paisaje, sino el cristal mismo, notaremos el esfuerzo violento que es necesario para sostener la mirada en la superficie transparente del vidrio. Habitados a hacer el cristal un tránsito y un medio a través de lo cual vemos lo demás, nos cuesta un poco trabajo hacer de él término y objeto de la visión¹⁷.

La realidad es multilateral y la relación yo-mundo no resulta simplemente aquella dada por la percepción pura o la intuición pura. Hay una clase de fenómenos psíquicos en que las realidades no son inmediatamente dadas. Nuestra fantasía libre tiene siempre que pedir prestado su material a otra función psíquica más elemental, la percepción. La percepción sirve de puerta única por donde penetra en nosotros el material ineludible sobre que opera toda nuestra actividad psíquica. La atención a la doblez de la

¹⁶ J. Ortega y Gasset, “La percepción del prójimo”, OC. VI, p. 153.

¹⁷ *Ib.*, pp. 154-155.

percepción externa e íntima permite a Ortega fijar el problema de la percepción del prójimo. Ortega critica el concepto lippsiano de *Einfühlung*, porque cree que a partir de las afirmaciones subjetivistas no se puede llegar nunca hasta el prójimo: será éste siempre un fantasma que nuestro yo proyecta, precisamente cuando cree recibir de fuera un ser distinto de sí mismo¹⁸.

Pero, queríamos subrayarlo, Ortega aplica una noción de *Einfühlung* muy prójima a la de E. Stein, como encuentro entre transcendencias y que acentúa el valor del cuerpo: “No estamos más lejos ni más cerca del prójimo que de nosotros mismos [...] Entre el universo y nosotros se intercala nuestro cuerpo como un cedazo o retícula que selecciona por medio de sus sensaciones el cúmulo inmenso de objetos que integran el mundo”¹⁹. Lo mismo acontece en la percepción íntima. El cuerpo es importante claramente en la percepción externa, pero Ortega subraya que el cuerpo posee también una sensibilidad interna, constituida por el repertorio innumerable de las sensaciones musculares y de movimiento, los contactos internos, orgánicos. Para que un pensamiento llegue a destacarse ante nuestra percepción íntima y para que nos demos cuenta de lo que pensamos, es preciso que se produzca su expresión verbal. Así juega la sensibilidad intracorporal en la percepción íntima el papel de un actor que mima y gesticula, subraya o apaga nuestra vida psíquica, cara a nuestra mirada interna como ante un público. Esa sensibilidad es, pues, uno de los factores de que depende la experiencia que cada cual tiene de sí mismo y, por tanto, una de las influencias más decisivas en la formación de la personalidad. Los tres niveles de la percepción, de la expresión y de la intuición representan la concretización de este modelo de ser humano:

- 1) El cuerpo o vitalidad;
- 2) El yo individual o la psique;
- 3) La persona o el espíritu.

Si la estética orteguiana en el “Ensayo de estética a manera de prólogo” era un saber sobre la estructura de la intimidad humana, “Vitalidad, alma, espíritu” analiza esta

¹⁸ Cfr. Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, ob. cit., p. 172-174, en el cual Husserl en 1914/1915 hace la misma crítica al concepto de *Einfühlung* de Ortega, sin darse cuenta que ambos están dibujando una noción de intersubjetividad muy vecina al concepto de *Einfühlung* steiniano que será elaborado en 1917. Sobre la importancia de la cuestión véase, Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl*, ob. cit., p. 89-111.

¹⁹ J. Ortega y Gasset, “La percepción del prójimo”, OC. VI, ob. cit., p. 159.

estructura de la intimidad como objeto de la antropología filosófica o del conocimiento del hombre.

Como ha sido destacado por José Lasaga Medina, frente al enfoque analítico y asociacionista de la psicología, inspirado en los métodos de las ciencias naturales, Ortega se apoya en los planteamientos fenomenológicos, en los recientes descubrimientos de la escuela de la Forma y en la nueva biología que concibe el organismo como un todo articulado y funcional en interacción no mecánica con el ambiente²⁰. Para entender el paralelismo entre la estética y la antropología orteguiana – ciencias que estudian la estructura de la intimidad humana – es necesario analizar el concepto de cuerpo/carne o el cuerpo como vitalidad. El cuerpo humano es “carne”, aunque con el término “cuerpo” se ha indicado de manera demasiado genérica los dos componentes del ser humano: el mineral y la carne. El cuerpo-carne se distingue del cuerpo-mineral en que aquel “se nos presenta como exteriorización de algo esencialmente interno”²¹. Explica este punto Lasaga Medina:

La tesis central de la antropología orteguiana bien podría ser que la realidad inmediata en cual se presenta eso que llamamos “hombre” [...] es su carne, una realidad entera y absoluta, una unidad [...] Pero esa unidad que nos presenta no es una unidad inerte, sino dinámica, viva animada, en una palabra, polarizada en dos extremis que si bien no pueden existir separados, en su límite aparecen como entidades opuestas: el cuerpo, materialidad espacial e inerte; el alma, pura actividad no lustrada por nada, exenta de todo vestigio de materialidad, de espacialidad, y aparentemente, incluso de temporalidad²².

Ante la carne lo que aparece es una expresión en la que trasparece la intimidad que la habita: la hermandad radical entre alma y espacio, entre el puro dentro y el puro fuera. Es claro que el cuerpo nunca expresa lo corporal. En este sentido es el cuerpo una realidad rigurosamente transparente, pues parece que su ser está únicamente para servir de asiento a las identificaciones y marcas que el alma quiere hacer sobre su superficie. Y con esto va dicho *quién* se expresa en nuestro cuerpo: no la conciencia o sus facultades espirituales que, como la voluntad, inician acciones dotadas de sentido y finalidad. La actividad expresiva es rigurosamente no utilitarista: brota de nuestra espontaneidad y

²⁰ Cfr. José Lasaga Medina, “La superación de la dualidad cuerpo/espíritu”, en Javier San Martín (Ed.), *Ortega y la fenomenología*, ob. cit., p. 194 y s.

²¹ J. Ortega y Gasset, OC., II, p. 577.

²² José Lasaga Medina, “La superación...”, ob. cit., pp. 194-195.

cuando decimos que la carne expresa, se expresa nuestra intimidad, entendiendo por tal el núcleo de lo propio y peculiar de cada ser humano. No, por tanto, su espíritu, sino el “fondo insobornable” que cada cual porta en el estrato más recóndito de su personalidad, formado por los sentimientos y estimaciones no aprendidos ni influidos, respuesta espontánea que damos a lo que hay y nos insta a vivir.

Lo que parece paradójico es que el cuerpo humano es una cosa relativamente invisible y como ausente. Es invisible como el cristal en el que la mirada no repara, atraída por el paisaje o como el marco que rodea la pintura. La transparencia se resuelve en una especie de opacidad, la opacidad de lo que acaba resultando imposible de ver porque es demasiado visible. En la carne encontramos los envíos de una intimidad, de un alma. La carne ofrece un conjunto de gestos no utilitaristas que expresan, que aluden a unos contenidos no materiales. El cuerpo humano es un inagotable “campo de expresividad” donde se vierten espontáneamente los sentimientos, deseos, dolores, experiencias, proyectos de un yo. Lo que sabemos con intuición inmediata respecto de nosotros mismos, que somos un yo en un cuerpo, que el cuerpo es mío, de mi yo, nos lo hace la carne compresente en los otros, al ver sus cuerpos sabemos que también son “yo”, porque en la carne que toco-veo ahí aflora, latente, su yo.

Interpreta aún Lasaga Medina:

Sentimos inmediatamente nuestro propio yo habitando nuestro cuerpo y entrevemos el yo ajeno en la carne que aparece frente a nuestra carne y que no solo es vista o tocada, sino deseada, aborrecida, “ignorada”, temida, provocando curiosidad o indiferencia; pero es preciso señalar ahora que, en realidad, no sabemos lo que se nos da: el darse no cala el interior de ese yo o intimidad, que se muestra inaccesible, tanto en el caso del propio como en el del ajeno. Sentirlo es notarlo, presentirlo, no conocerlo en el sentido de acceder a sus contenidos. Todo lo más, se nos ofrecen indicios, aproximaciones, pero aquello que constituya al yo –propio o ajeno– sigue siendo un secreto bien guardado. Nos consta que es un “fondo”, una mismidad (acaso no estable, no idéntica), que al contar con ella como entidad separada (polarmente) del cuerpo, dice respecto de éste que es “suyo”, que es su propiedad²³.

La actitud que adopta Ortega al examinar las manifestaciones del yo es descriptiva. No trata de tomar postura en torno a las cuestiones gnoseológicas y metafísicas implicadas obviamente en el problema del yo o del sujeto. Según Lasaga Medina, esto queda más claro si distinguimos dos planos de investigación sucesivos:

²³ *Ib.*, p. 196.

para el primero –el análisis antropológico– el objeto es un “yo” psicológico, que podríamos definir como un haz de fenómenos o manifestaciones psíquicas; funciona este yo como una totalidad unificadora de lo que Ortega llama la persona humana; es pensado a modo de sujeto o continente de hechos psíquicos; el segundo plano –el análisis metafísico, producto y resultado del anterior– se dará dentro de la teoría de la vida humana individual como realidad radical y ahí el yo no es sino “ingrediente” de la vida humana concreta, en la que aparece como el “alguien” de quien es la vida²⁴.

Lo que importa destacar aquí es que la reflexión de Ortega sobre el sentido del cuerpo lo lleva a madurar una reflexión sobre el concepto de intracuerpo o cuerpo propio.

Para completar el discurso sobre las afinidades entre objeto estético e intracuerpo hay que destacar que efectivamente, en Ortega, el intracuerpo y el objeto estético tienen rasgos idénticos: no son objetos visuales, pero ambos se hallan montados sobre imágenes internas: el objeto fantástico para el objeto estético, la imagen interna de nuestro cuerpo para el intracuerpo. El intracuerpo tiene en la arquitectura de la persona humana un papel central, porque la imagen que cada uno tiene del interior de su cuerpo es muy distinta. En ella cala una de las raíces de nuestro carácter.

Hay un alma corporal, que Ortega llama vitalidad; ésta es muy importante para la sensibilidad estética, y se habla también de sentimientos vitales empatizados en los objetos estéticos. “Toda vida es contagiosa: la corporal y la espiritual: la buena, que llamamos salud y la mala, que llamamos enfermedad. Se contamina la mucha vida y se contamina la poca vida [...] se contamina hasta la belleza”²⁵.

Si el alma corporal constituye la raíz de nuestra persona, su centro último y superior, lo más personal de la persona es el espíritu. El espíritu es el conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista. Es el campo de la voluntad. Entre vitalidad, que es en cierto modo subconsciente, oscura y latente, que se extiende al fondo de nuestra persona como un paisaje al fondo del cuadro, y el

²⁴ Cfr. *Ib.*, p. 197.

²⁵ J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, OC. II, pp. 459-460. Es interesante subrayar que Edith Stein, en sus ensayos *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* del 1922 y en *Einführung in die Philosophie* escrito entre 1919 y 1932, ponía la misma doble legalidad fundamental que actúa en un sujeto psíquico de esencia corpóreo-mental: la ley de la causalidad y de la motivación. Sin duda son Geiger y Pfänder los vehículos de esta analogía.

espíritu, que vive sus actos instantáneos de pensar y querer, hay un ámbito intermedio más claro que la vitalidad, menos iluminado que el espíritu y que tiene un extraño carácter atmosférico. Es la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos: el alma. Al alma pertenecen los impulsos, inclinaciones, amores, odios, deseos, pero no es el yo. El yo asiste a ellos como espectador. Podríamos decir con una terminología steiniana que las vivencias del alma son egológicas, las vivencias del espíritu son no-egológicas. Así, para los objetos transcendentales hay algunos a los cuales corresponden vivencias ideales con un contenido no egológico y otros por cuya comprensión adecuada es necesaria una vivencia con un contenido egológico. Por un lado, están las cosas, por otro los valores.

A contenidos diferentes corresponden diferencias de vivencias. El vivir destaca una diferencia de tensión: yo puedo sentir con mayor o menor intensidad un contenido no egológico (por ejemplo, en el caso del valor del objeto estético, ejercitando una concentración hacia fuera, en la cual dominan las características del objeto); o puedo entregarme totalmente a un contenido egológico, que se apodera de mí (por ejemplo, en el caso de la *Einfühlung* lippsiana), ejercitando una concentración hacia dentro, en la cual dominan los estados sentimentales del sujeto. Naturalmente, la intensidad del vivir no puede ser cambiada con la intensidad del contenido. Las diferencias de claridad de la conciencia corresponden a grados diferentes de la tensión del vivir. Cuanto más intenso es el vivir, más clara es la conciencia de él²⁶.

Es importante destacar que los tres “yo” (el yo de la esfera psicocorporal, el yo del alma, y el yo espiritual) producen una ampliación del concepto de experiencia y destacan una figuración muy moderna de la subjetividad. Entender y voluntad son operaciones racionales, funcionan ajustándose a normas y necesidades objetivas. Ortega piensa en la medida en que deja cumplirse en sí las leyes lógicas y en que amolda su actividad de inteligencia al ser de las cosas. Por eso el pensamiento puro es en principio idéntico en todos los individuos. Lo propio acontece con la voluntad.

Lo que sí parece claro es que, al pensar o al querer, abandonamos nuestra individualidad y entramos a participar de un orbe universal, donde todos los demás espíritus desembocan y participan como el nuestro. De suerte que, aun siendo lo más personal que hay en nosotros, el espíritu, en rigor, no vive de sí mismo, sino de la Verdad y de la Norma, de un

²⁶ Cfr. J. Ortega y Gasset, “La percepción del prójimo”, OC. VI, p. 464.

mundo objetivo, en el cual se apoya, del cual recibe su peculiar contextura [...] El espíritu no descansa en sí mismo, sino que tiene sus raíces y fundamento en ese orbe universal y transubjetivo. Un espíritu que funcionase por sí y ante sí, a su modo, gusto y genio, no sería un espíritu, sino un alma²⁷.

El alma es morada, aposento, lugar para el individuo como tal, que vive así “desde” sí mismo y “sobre” sí mismo, no “desde” la lógica o “desde” el deber, apoyándose “sobre” la Verdad eterna y la eterna Norma. La teoría del alma orteguiana procede de un modelo de formación platónica y goethiana al mismo tiempo y por eso desarrolla un papel muy importante para entender los procesos del arte, del pensar intuitivo, de la teoría del genio y la cuestión del estilo.

Hablar de estilo, de genio significa hablar de individualización, de expresión y del alma. Ortega escribe que sólo el hombre, en quien el alma se ha formado plenamente, posee un centro aparte y suyo, desde el cual vive sin coincidir con el cosmos. Ahí, el mundo existe y opera desde su centro metafísico. Aquí, el yo, encerrado en el reducto de su alma, fuera del Universo, manando sentires y anhelos desde un centro que es el yo y no es del Universo. Nos sentimos seres individuales merced a esta misteriosa excentricidad de nuestra alma. Porque frente a la naturaleza y al espíritu, alma es eso: vida excéntrica Pero sólo se expresa el alma. Luego donde hay expresivismo hay predominio del alma²⁸.

El lenguaje para Ortega no es un acto esencialmente expresivo; lo característico de la palabra frente al gesto expresivo es su significación. Pero lo significado en la significación o sentido del vocablo es siempre un objeto. En cambio, lo expresado en la expresión es siempre lo subjetivo. Ortega concluye que significación y expresión son dos cosas opuestas. Expresa lo que no significa; significa lo que no expresa. El que quiere deliberadamente expresar, lo hace imposible en la medida justa en que lo quiere. Al querer interviene el espíritu, que es voluntad, y perturba la corriente expresiva en que el alma modula sobre nuestro cuerpo, quitándole lo más esencial de ella: la espontaneidad inconsciente, que es la surgente del creador y del artista. Ortega escribe que no debe parecer contradictorio que toda música y, en general, todo arte es por esencia sentimental y, por eso, es surgente del alma. Por último, aparece el problema de

²⁷ *Ib.*, p. 466-467.

²⁸ *Cf: Ib.*, p. 469 e p. 476.

los valores. Si desde el punto de vista del espíritu el valor es objetivo, irreal –todavía residente en las cosas– y es extrínseco al valor suscitar en nosotros sentimientos, servir de meta a nuestro deseo y ser fin de la voluntad, como Ortega escribe en “Introducción a una estimativa”, por otro lado, la belleza de una estatua no es cosa que quepa entender o no entender, porque solo cabe sentirla, estimarla o desestimarla: “El estimar es una función psíquica real –como el ver, como el entender– en que los valores se nos hacen patentes. Y viceversa, los valores no existen sino para sujetos dotados de la facultad estimativa, del mismo modo que la igualdad y la diferencia sólo existen para seres capaces de comparar. En este sentido y sólo en este sentido, pueda hablarse de cierta subjetividad en el valor”²⁹.

La naturaleza genuina de los valores aparece con mayor claridad cuando se advierten sus propiedades. El valor para Ortega tiene tres dimensiones: su calidad, su rango y su materia. Bellos pueden ser los paisajes, las rocas, las plantas, los animales: pueden serlo con plenitud de sentido, aunque sean fantásticos. No está el valor de la belleza condicionado por la existencia de su objeto, como acontece con los valores morales o los de utilidad. Pero existen reacciones sentimentales a los valores estéticos: a la belleza corresponde agrado y entusiasmo. Hay una relación causal entre valor y sentimiento, pero el valor no es el sentimiento. Si volvemos al “Ensayo de estética a manera de prólogo”, es posible ver la relación profunda entre valor y sentimiento. El valor estético del *Penseroso* consiste en el ser “un nuevo objeto de calidad incomparable con quien nos *sentimos* en relación merced a aquel objeto de fantasía. Empieza, justamente donde acaba toda imagen. No es la blancura de este mármol, ni estas líneas y formas, sino aquello a que todo esto alude, y que hallamos súbitamente ante nosotros con una presencia de tal suerte plenaria que sólo podríamos describirla con estas palabras: absoluta presencia”³⁰.

El valor objetivo de la obra del arte, entendido por el espíritu, está en el comprender las leyes genético-constituyentes de la metáfora, es decir, comprender cómo una palabra, expresiva de un sustantivo, entra en erupción, se pone en actividad, adquiere un valor verbal, como se lee en *Investigaciones Psicológicas* para los objetos estructurales y, como tales, sujetos de actos de juicio. Pero la imagen objetiva, al nacer

²⁹ J. Ortega y Gasset, “Introducción a una estimativa”, OC. VI, p. 330.

³⁰ J. Ortega y Gasset, “Ensayo de estética a manera de prólogo”, OC., VI, p. 255.

en nuestra conciencia o partir de ella, produce una reacción subjetiva. Es una reacción instantánea como si fuese un recuerdo, una percepción, y no nos damos cuenta de ella y no podemos describirla. Vemos el ciprés como una llama en una compenetración perfecta; Ortega escribe que es un caso de transparencia que se verifica en el lugar sentimental de ambas:

Hemos hallado un objeto constituido por tres elementos o dimensiones: la cosa ciprés, la cosa llama –que se convierten ahora en meras propiedades de una tercera persona–, el lugar sentimental o la forma yo de ambas. Las dos imágenes dotan al nuevo cuerpo maravilloso de carácter objetivo; su valor sentimental le presta el carácter de profundidad, de intimidad. Cuidando de acentuar por igual ambas palabras podíamos llamar al nuevo objeto ‘ciprés sentimental’³¹.

Haciendo referencia al espíritu es posible tener una *visión del valor* (*Wertsehen*, diría Dietrich von Hildebrand), viceversa, haciendo referencia al alma es posible tener el *sentimiento del valor* (*Wertfühlen*)³². Sólo que el sentimiento en el arte es también signo, medio expresivo, no lo expresado, material para una nueva corporeidad *sui generis*. Si la desrealización del objeto estético representa la superación o ruptura de la estructura real de la visión de los objetos reales, la interpretación sentimental es una cara del mismo proceso. La peculiar manera que en cada poeta hay de realizar las cosas es el estilo. Y el estilo está junto al carácter y alma del hombre. Eso es fundamental para entender la relación entre Ortega y los poetas y sobre todo, como veremos, entre Ortega y Goethe.

En la tectónica de la personalidad que propone Ortega en “Vitalidad, alma, espíritu” el yo en sentido genérico se manifiesta en tres órdenes como yo-vitalidad, yo-alma y yo-espíritu:

los tres “yo” vienen a ser tres centros personales, que no por hallarse indisolublemente articulados dejan de ser distintos [...] El yo espiritual tiene, como sus actos, un carácter puntual [...]. El yo del alma tiene un área dilatada y, como si dijéramos, una extensión psíquica, en cada uno de cuyos puntos puede nacer un acto emotivo o impulso diferente [...] Este volumen esferoide del alma termina en una periferia que es el yo corporal, aún más francamente extenso, pero que no constituye, como el alma, un recinto cerrado y

³¹ *Ib.*, p. 261.

³² *Cfr.* Dietrich von Hildebrand, “Die Idee der sittlichen Handlung”, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, III, 1916 e Id., “Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis”, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, V, 1922.

lleno, sino más bien una película de vario grosor, adherida de un lado a la esfera del alma, de otro, a la forma del cuerpo material³³.

El espíritu actúa, como hemos ya visto, apoyado en sus facultades, entendimiento y voluntad conscientes de sí, en la zona de máxima claridad de la persona, hasta el punto de que se tiende a reducir el yo a su espíritu o, al menos, a lo positivo del hombre. Pero en lo que se refiere al intracuerpo, vitalidad o yo corporal, Ortega dice que ese sirve de “asiento o cimiento al resto de la persona”³⁴, estando constituido por las sensaciones de placer y dolor, el conjunto de nuestros impulsos e instintos. También es el reservorio de energía de la personalidad (en esto coincide Ortega con Scheler y Freud): en efecto, es el intracuerpo, sede de la espontaneidad, esa capacidad de reaccionar automática e impremeditadamente a las incitaciones del mundo; todos los actos y pensamientos “manan, como de un hondar, de un oculto tesoro de energía viviente, que es el fondo de nuestro ser”³⁵. La importancia del intracuerpo procede de que constituye, en el modelo antropológico orteguiano, la entidad fronteriza con el cuerpo, pura exterioridad en el mundo, y la intimidad ensimismada, cerrada sobre sí misma, a la que podemos dar nombre preciso de “alma”³⁶. Después de establecer las distinciones entre los tres yo y sus respectivos papeles, se pregunta Ortega: “¿Cuál de los tres «yo» somos en definitiva?”³⁷. ¿Quién manda en la persona, quién constituye, por encima de las otras instancias, lo personal del ser humano?

Manda el espíritu, lo activo de la persona, responde Ortega hacia 1924; pero añadiendo inmediatamente que el espíritu, sin embargo, no puede, a su vez, constituir lo individual del ser humano. Lo individual es el alma, sus sentimientos, sus necesidades, estimaciones y espontaneidad. De modo que, lejos de haber llegado a una imagen unitaria de la persona humana, recae Ortega en otra forma de dualidad, la dualidad entre alma/espíritu, que parece calcada de la dualidad impulsividad/espíritu/ de Scheler. En la decisión de interpretar el espíritu como lo “personal” aparece la intención de reservar a la parte racional del hombre el carácter de “autor”, “sujeto”, componente primario del

³³ J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, ob. cit., pp. 465-466.

³⁴ *Ib.*, p. 453.

³⁵ *Ib.*, p. 459.

³⁶ José Lasaga Medina, “La superación...”, ob. cit., p. 198

³⁷ J. Ortega y Gasset, OC. II, p. 466.

todo de la personalidad. Pero la misma insistencia de Ortega en “Vitalidad, alma, espíritu” en subrayar la incapacidad del espíritu para absorber lo individual indica que sigue sin renunciar al núcleo del programa teórico que desde *Meditaciones del Quijote* – uno de los textos orteguianos más fenomenológicos– se propone, pensar en aproximación y trabazón lo universal del espíritu con lo individual e irrepetible del hombre concreto.

Más allá del alcance psicológico de la pregunta, subyace en ésta una dimensión filosófica de máxima importancia, pues este yo personal, en cuanto espíritu, es “conciencia” –sujeto de conocimiento y actividades racionales. Considerado así, no es de extrañar que Ortega acumulara mucha prudencia antes de avanzar hacia el cuestionamiento de los derechos del espíritu, pues lo que en última instancia se debate en la pregunta por “cuál de los tres yo somos en definitiva” es el papel del sujeto viviente como fundamento gnoseológico y metafísico. El hiato entre lo personal y lo individual que ha revelado el análisis psicológico es el mismo que él reconociera *Meditaciones del Quijote* entre cultura y vida espontánea y el que se expone en *El tema de nuestro tiempo* entre lo racional y lo vital, el concepto y el sentimiento, la eternidad de los objetos y valores espirituales y la temporalidad de las cosas humanas, siempre individuales.

Por eso, *El tema de nuestro tiempo* proponía como asunto central el de hacer entrar la historia, ámbito de la vida, del cambio, de la espontaneidad, en el dominio del espíritu, superando las respectivas insuficiencias de racionalismo y relativismo ³⁸.

A partir de 1925 y en una serie de artículos, que tienen como común denominador los temas de las relaciones entre alma y espíritu, parece tomar Ortega una serie de posiciones teóricas que le alejan decididamente de la primacía que usufructuaba el espíritu en la esfera de la persona humana.

Al plantearse el problema de la atención, concluye Ortega que, en un sentido riguroso, las raíces de la cabeza están en el corazón. Ortega pone el alma como sistema estimativo, por delante del espíritu, al que dirige y anima. Todo ver es un mirar y el mirar implica una búsqueda de algo todavía no visto, pero, de alguna manera, sentido, pre-visto. Es el deseo, la necesidad, incluso el dolor lo que actúa a la espalda de la

³⁸ Cfr: José Lasaga Medina, “La superación...”, *op. cit.*, p. 199.

conciencia clara y atenta: somos aquello a que atendemos, porque atendemos a lo que estimamos y preferimos³⁹. Le era necesario a Ortega descubrir un tipo de actividad o vivencia creadora de “sentido”, que no tuviese origen en el espíritu, aun cuando interviniese. La encuentra en el amor, “sentimiento activo” definido, capaz de crear puntos de vista nuevos, esto es, cualidades, situaciones, en torno a su objeto. Aunque el gran instrumento del amor es la imaginación, en opinión de Ortega, ésta no es deformadora: el amor se basa tanto en la percepción del objeto como en la emoción que aquella induce; la imaginación que aparece aquí es la facultad intermediaria entre la sensibilidad y el entendimiento⁴⁰; en este sentido aproxima Ortega la razón y el amor: por eso el amor no será, como hemos visto ya en *Meditaciones del Quijote* a propósito del tema del eros, ilógico y antirracional: “Será sin duda a-lógico e irracional, ya que *logos* y *ratio* se refieren exclusivamente a la relación entre conceptos. Pero hay un uso del término “razón” más amplio que incluye todo lo que no es ciego, todo lo que tiene sentido, *nous*”⁴¹.

Por eso, finalmente, Ortega tenía que repensar las funciones del intracuerpo y su espontaneidad frente al espíritu, afirmando, ya sin ambigüedad, una actividad para lo pasivo-sensible y, simétricamente, una pasividad en lo intelectual-volitivo. En efecto, el espíritu es animado por lo que está fuera de él, sea el alma o la vitalidad. Es más, lo que el entendimiento sintetiza en sus categorías o la voluntad quiere como sus fines viene ya discernido y hasta sopesado por el trabajo de los sentimientos y la espontaneidad. Ortega va más allá del lugar común que reconoce en la pasividad de lo sensible la fuente de todo contacto con el mundo. El acto de pensar y el resto de nuestra actividad interna depende, de alguna manera, de nuestro cuerpo: “...La sensibilidad intracorporal subraya o apaga nuestros estados íntimos y hace que percibamos ahora estos y no los otros... Para que un pensamiento llegue a destacarse ante nuestra percepción íntima, esto es,

³⁹ J. Ortega y Gasset, “La percepción del prójimo”, ob. cit., pp. 151-152.

⁴⁰ En las definiciones o descripciones que hace Ortega del amor se observan otros rasgos de aproximación a determinados componentes de la estructura de la vida humana. La conciencia y el amor comparten el rasgo de ser ambos intencionales; la vida humana y el amor comparten los de ejecutividad y futurización. *Cfr.*: J. Ortega y Gasset, OC. V, p. 559: “Amar es vivificación perenne, creación y conservación intencional de lo amado”; *Ibidem*, “amar es un acto centrífugo de alma que va hacia el objeto... firmando ejecutivamente su ser”; V, p. 607: “Amor es afán de engendrar en la belleza... Engendrar, creación de futuro”. Veremos en el apartado sucesivo cómo Ortega, en consonancia con Husserl, Scheler, Hartmann y Pfänder, intentará afrontar una ética de los sentimientos.

⁴¹ J. Ortega y Gasset, “Para una psicología del hombre interesante”, OC. IV, p. 479.

para que nos demos cuenta de lo que pensamos, es preciso que se produzca su expresión verbal, siquiera en forma embrionaria, merced a minúsculos movimientos de lengua y boca”⁴².

Además, lo activo del alma, su espontaneidad, no es visto ya como impulso ciego, amorfo, sino que se le confiere cierta capacidad para producir sentido, si bien no con autonomía de las facultades superiores. Pero hay algo que nadie puede hacer por ella, y es, como ya hemos visto, expresar. La fuente de la capacidad expresiva del ser humano está en la espontaneidad. El sentimiento activo en que consiste el amor se nutre tanto de la imaginación como de la espontaneidad sentiente; ambas hunden sus raíces en el *humus* primordial del llamado “fondo insobornable”. Y en las facultades del espíritu, recíprocamente, descubre Ortega una pasividad determinante, pues el núcleo de claridad de la autoconciencia queda rodeado, cercado por una espesura de la que recibe, por decirlo así, las órdenes para trabajar en sus síntesis y decisiones. La conciencia no puede reobrar sobre sí misma –tan imposible como “ver el plano de tierra que pisan nuestros pies”– para determinar aquello que la determina a ella, la imaginación vinculada a los sentimientos y la espontaneidad: “Las ideas mismas de que la razón se compone nos llegan hechas y listas de un fondo oscuro, enorme, que está situado debajo de nuestra conciencia”⁴³. Igualmente, la voluntad se nos revela como una fuerza re-activa, con muy poco poder efectivo sobre la formación de la persona: “Si la voluntad del hombre pudiese suplantar por completo su espontaneidad, no habría para qué buscar en los fondos arcanos de su persona. Pero la voluntad solo puede suspender algunos momentos el vigor de lo espontáneo. A lo largo de toda una vida, la intervención del albedrío contra el carácter es prácticamente nula”⁴⁴.

Según José Lasaga Medina, la corrección del esquema general de lo que se venía entendiendo por persona no podía ser más enérgica, pues, de concebir el espíritu como “autor” de la persona, se llega ahora a decir que el oficio de la voluntad y en general el del espíritu no es creador, sino meramente corrector.

Todo esto da como resultado una concepción de la persona que queda bastante alejada de la tradición cartesiana, incluida su última formulación, la de Scheler, digna de ser tenida

⁴² J. Ortega y Gasset, “La percepción del prójimo”, ob. cit. p. 160.

⁴³ J. Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, OC. V, p. 602

⁴⁴ *Ib.*, p. 601

en cuenta porque gravitó sobre el modelo antropológico de “Vitalidad, alma, espíritu”. De la persona como espíritu pasa Ortega a la persona como “personaje”. ¿Qué quiere decir esto? Brevemente: que de una visión de lo personal basada en la identidad y auto posesión de la conciencia, se pasa a concebir lo personal del hombre como una X a la que se puede dar diversos nombres, aunque todos insuficientes y aproximativos; esa X es el “fondo insobornable” de que habla Ortega en su ensayo sobre Baroja (Cfr. II, 74-75), el “balance estimativo” (IV, 461 que forma el núcleo del corazón humano, el “resorte vital” (II, 655), que nos dispara a vivir y que determina a qué ponemos, en última razón, nuestra vida, el “carácter inteligible” (Ibidem), como la llama Ortega, valiéndose de una expresión kantiana; el “sentimiento metafísico” (V, 603-604); la cifra de nuestra espontaneidad que “nos obliga” a actuar en el mundo con una determinada dirección y sentido: a enamorarnos o experimentar antipatía ante determinados tipos humanos, disfrutar ciertos placeres, sentir que nuestra vida es vividera en unas situaciones, pero no en otras. Todo eso está en el concepto de “personaje”, término que se revela de una notable precisión cuando reparamos en que el personaje no es el “actor”, el hombre empírico “en general”, sino el actor encarnando en un papel (y eso es un personaje), que, por demás, no es de su autoría⁴⁵.

Con esto se dice que el hombre que está encarnando un papel vive una vida, es decir, actúa y realiza su proyecto o vocación, que todavía no tiene un carácter predeterminado, a causa del fondo insobornable en cual se identifica nuestro propio y verdadero yo.

Pero, ¿es efectivamente así? ¿El término persona se identifica con un personaje pirandelliano, según Ortega en la fase de la metafísica de la vida? ¿O simplemente la persona que actúa como personaje representa un ejemplo magistral de las dinámicas complejas entre persona, yo, sujeto y fondo insobornable, pero la persona no se anula nunca en el personaje que interpreta, sólo que nos sirve como ejemplo para no caer en simplificaciones idealistas?

Si la interpretación de Lasaga Medina fuese totalmente correcta, Ortega identificaría con el término persona la máscara de la antigüedad, a través de la cual emitir sonidos y palabras, pero la persona en Ortega tiene también conciencia de qué es farsa, qué es mentira, conoce el poder de su fondo insobornable e incluso su acción en el mundo no cesa. La persona es persona porque conoce los valores de sus acciones, incluso el poder de un yo que encarna un papel.

Si no fuese así la reflexividad del yo, de la conciencia, quedaría anulada aún más.

⁴⁵ José Lasaga Medina, “La superación...”, ob. cit., p. 201-202.

2. La cuestión de la *Befindlichkeit* en Heidegger, Edith Stein y Ortega.

Hemos visto, ya en el párrafo anterior, la importancia que Ortega otorga al cuerpo y particularmente al eje yo-cuerpo, cómo este eje se coloca en relación con los otros dos ejes, yo-alma, yo-espíritu. Lo que falta es la explicación de cómo la vitalidad parece ligarse al tema del yo y de su circunstancia. Ortega, en efecto, pone en el centro de su meditación un yo vivo, que siente en una circunstancia histórica dada, es decir, en un mundo. Como el mismo Heidegger, el filósofo madrileño enfocó la noción de mundo como aportación básica a una filosofía de la cultura. La propuesta de Heidegger es que “estar en el mundo” es una nota esencial de la constitución de ser humano; eso significa que no existe el ser humano y que sólo después se inicia una relación con el mundo. Antes de analizar el mundo en el que existe y que es su punto de referencia prefiere Heidegger en *Ser y tiempo* analizar los modos de estar-en⁴⁶. El ser humano está en el mundo primaria y fundamentalmente no de manera teórica, desinteresada, sino en el modo “de estar ocupado en algo, haciendo algo”, en una tarea. Geiger, en línea con Kant, diría, interesado a las cualidades del objeto, pero desinteresado de su utilidad. Javier San Martín individuó perfectamente el horizonte común de significatividad de la noción de mundo y de circunstancia en Heidegger y Ortega:

El análisis de Heidegger de este modo primario y fundamental de estar en el mundo es sencillamente magistral y creativo, porque ha sabido incluso crear un lenguaje propio para describirlo. En primer lugar, el modo global de ese tipo de estancia es el del *besorgen*: procurar algo, trajinar, estar en una tarea; en general “estamos animados por una ocupación”, por el cuidado (*cura*, *Sorge*), nos ocupamos de algo, algo nos invade centrando nuestra atención en aquello en que estamos atareados. El modo como nos acercamos al mundo en ese caso es el de la *Umsich*, en una visión del entorno, que es cautelosa, cuidadosa, precisamente porque va con cuidado, “teniendo en cuenta las circunstancias”. Y ésta es la tercera palabra clave: *Rechnung tragen*, tener en cuenta las circunstancias o, como ha traducido magníficamente Ortega, “contar con” las cosas de alrededor, con las circunstancias [...]. No puede pasar desapercibido, por otro lado, que Heidegger pone como punto de partida de su análisis del mundo una tarea, un comportamiento, un *Verhalten* y, por tanto, un *Verhältnis*. Tenemos, pues, un comportamiento en el que se da algún “cuidado”, una visión cuidadosa del entorno y un *contar con* una serie de cosas, sin que, por otro lado, reparemos explícitamente en ellas, porque, si así fuera, interrumpiríamos la tarea⁴⁷.

⁴⁶ Cfr. Javier San Martín, *Teoría de la cultura*, ob. cit., p. 151.

⁴⁷ *Ib.*, p. 152.

Nuestro mundo inmediato es el mundo de nuestro alrededor, nuestra circunstancia concreta. Heidegger quiere ir de la mundanidad de nuestra circunstancia o nuestro entorno, *Umwelt*, a la mundanidad del mundo y para captar fenomenológicamente el entorno se da cuenta de que tenemos que fijarnos en algo de él, para, desde ese algo, avanzar hacia adelante. Pero, esa entidad no es un objeto de un conocimiento teórico, sino una entidad que tenemos a mano, que usamos, que empleamos, que aplicamos en esa ocupación. Si lo que queremos es interpretar esa entidad fenomenológicamente, comprendiendo su sentido, es decir, si tenemos que determinar la estructura de su ser, tenemos que “sumirnos” en esa tarea, ponernos en esa situación. Ahora bien, la actitud fenomenológica debe reprimir las tendencias interpretativas que ocultan este fenómeno de cómo estamos en el mundo de ese modo. Si contestamos, por ejemplo, que la entidad con que nos encontramos en esta tarea es una *cosa*, puede ser que hayamos tomado muchas decisiones sobre qué es una cosa. Por el contrario, la descripción fenomenológica nos obliga a rechazar toda interpretación y atenernos al fenómeno⁴⁸. Para Heidegger, todas entidades con que topamos en nuestro modo de estar en el mundo, en nuestra circunstancia, tienen como rasgo de ser el “estar a mano”, la *Zuhandenheit*. Los seres del entorno, de nuestra circunstancia son seres “a mano”, “enseres”. Todas estas entidades sólo tienen sentido en un conjunto de referencia o de remisiones. Lo que Heidegger busca es la mundanidad del mundo, aquello que hace al mundo “mundo”, es decir, el sentido del mundo. Pues bien, el sentido del mundo es la referencia, la remisión o la totalidad de remisiones. Por eso, sólo estudiando ésta, se puede abordar al carácter o sentido del mundo⁴⁹.

Sabemos que Heidegger toma como modelo privilegiado el signo, porque el signo es un instrumento, un objeto que sólo tiene sentido por la remisión, ya que por su propia naturaleza remite a otro. Pues bien, para Heidegger, el mundo en que vivimos es la totalidad de las estructuras de adecuación, la *Bewandtnisganzheit*, en la cual se desenvuelven nuestras tareas. La estructura del mundo, la mundanidad del mundo es precisamente este carácter referencial que está proyectado de antemano, antes de que se dé el uso concreto de cualquier instrumento; y, por eso, el mundo como conjunto de las estructuras de adecuación, de ajuste o encaje de las series instrumentales, es un “a priori

⁴⁸ *Cfr.* ob. cit., p. 154.

⁴⁹ *Ib.*, p. 159.

perfecto”, es decir, es un presente ya hecho; siempre volvemos a nosotros mismos y decidimos algo a partir de él. Para que esa estructura de adecuación sea eficaz, para que permita que en ella puedan darse enseres, instrumentos, tiene que ser comprendida; la estructura de adecuación es en realidad el tema de la comprensión (*Verständnis*), y como la estructura de adecuación es una estructura de referencia, en ella los elementos están animados de una indicación, llevan a otros. Esto es lo que Heidegger quiere señalar con la palabra alemana *be-deuten*: *bedeuten* es una estructura de significatividad, la *Bedeutsamkeit*. Mundanidad equivale a significatividad; todo lo mundano está enmarcado en una significatividad. La significatividad es la sustancia de la comprensión.

Como ha magníficamente explicado Javier San Martín:

De esa manera el mundo es el ámbito de significatividad de nuestro entorno, de nuestra circunstancia, que conecta todas las cosas en referencias mutuas, remitidas en última instancia a las posibilidades humanas [...] Creo que no es difícil darse cuenta de que la descripción de Heidegger no es otra cosa sino la descripción formal de la cultura concreta en que vive cada persona; y si nos atenemos a que ese mundo, como lo había dicho antes, era o el mundo público, es decir, el mundo común, o el propio, basta con adoptar una u otra perspectiva para describir bien la cultura de un grupo bien cómo una persona vive esa cultura. Heidegger se sitúa más en este terreno; el del mundo de cada una de las personas, porque no se puede hablar de “comprensión” más que en el caso de personas concretas. Lo mismo ocurre con la *Umsicht*, el conocimiento precavido del entorno: la colectividad no puede ver nada, vemos cada uno de nosotros [...] El mundo cultural está pre donado al individuo; la estructura de significatividad es un a priori perfecto. Por tanto, Heidegger se sitúa en la perspectiva del antropólogo cultural, aunque describe, desde una comprensión ontológica, lo que éste enfoca, pero Heidegger no da cuenta ni de la emergencia ni de los cambios de la estructura⁵⁰.

Hemos visto que, al postular Heidegger que un elemento, un enser, sólo tiene sentido en una totalidad de significado, en una “totalidad de adecuación”, está ignorado esta relativa independencia de cada elemento de una serie; sin embargo, este tema es crucial para la descripción de la cultura en sus aspectos particulares y en sus aspectos generales. Si es prácticamente imposible que dos totalidades de significado y de adecuación coincidan, es decir, que los mundos concretos de los pueblos o de dos individuos también coincidan, es obvio que entre dos mundos concretos diferentes en muchos aspectos hay también numerosos elementos comunes, que la concepción de

⁵⁰ *Ib.*, p. 165-166.

Heidegger tiende a ignorar. Hay que distinguir en una totalidad de estructuras de adecuación, en la *Bewandtnisganzheit*, estos tres elementos: el sentido que viene a un objeto de su función, otro que le viene del uso concreto de un objeto en relación con la tarea final, y la realidad natural de un objeto a la que se inviste de la utilidad de utilizar este objeto. Esa realidad del mundo cultural no debe ocultar su fundamentación en una *presencia animal del objeto investido*, objeto cuya presencia en una forma determinada se me da en una presencia aún no cultural, cuyo sentido, por tanto, no viene de la serie de significatividad, de la *Bewandtnisganzheit* en cuya urdimbre tiene un objeto su pleno sentido. Javier San Martín, una vez más, enfoca la cuestión a partir de la posibilidad de una teoría de la cultura heideggeriana y opina que de ahí un planteamiento correcto de qué es la cultura oblique, en primer lugar, a precisar los diversos niveles de un objeto cultural, sin pasar por alto ninguno de ellos.

Si ese primer elemento, siempre presente en lo cultural, en los enseres, depende de mi presencia corporal y su valor es pre cultural, muy bien puede ser intercultural, y así trascender a la cultura particular. Segundo [...] Si la razón del martillo está en martillar y este sentido es ya un sentido cultural pero independiente de la totalidad concreta de la significatividad, o sea, del uso que de ese elemento adquiriera rápidamente un valor intransferible a otra cultura; por lo cual se hace, o era ya, un elemento *no étnico*, es decir, su sentido no dependía de la totalidad de significados de su uso –totalidad que generalmente es *étnica*, particular–, sino que su sentido es independiente de esa totalidad, y por ello no es étnico. Es cultural, porque el martillo no está dado en la naturaleza, pero es un tipo de cultura no limitada a un contexto de uso preciso y generalmente particular⁵¹.

Javier San Martín, al analizar qué concepto de cultura tiene Heidegger, concluye que en *Ser y tiempo* al término de toda serie instrumental hay siempre un “para qué” y que toda serie instrumental, cuya totalidad o conjunto constituye la mundanidad, está al servicio de las posibilidades humanas. Precisamente la vida humana, el ser humano, lo que Heidegger llama el *Dasein*, es tal que en su ser le va su *ser*. Este ser del que el ser-ahí, el *Dasein*, se preocupa, se cuida, es el que está detrás de ese “para qué” de toda serie instrumental, cuyo conjunto constituye el mundo. El ser que constituye la preocupación del ser humano, su ser, es el punto final de la instrumentalidad. San Martín escribe que Heidegger no ha analizado en *Ser y tiempo* demasiado esta faceta. Según San Martín las remisiones cobran un nuevo sentido en vista a ese “para qué” de

⁵¹ *Ib.*, p. 168.

la serie⁵². Con ello, sin embargo, Heidegger pasa de la pregunta sobre el ser del tiempo a preguntarse el “cómo” de su anunciarse en nosotros, como ya había intuido San Agustín, que Heidegger mismo había traducido⁵³.

Las cosas contingentes nos ponen en una situación [*Befindlichkeit*] que permanece, mientras las cosas se desvanecen. La determinación existencial de la temporalidad caiológica como proyecto de una afirmación de la pregunta por el ser [*Seinsfrage*] continúa estando presente en el curso impartido en Marburg en el semestre invernal 1925-1926, en cual Heidegger, ligando la cuestión de la verdad como “venir a la presencia” [*anwesen*] con el tiempo, introduce la distinción entre *zeitlich* y *temporal* que le permitirá en *Sein und Zeit* elevar el análisis de la temporalidad existencial a nivel ontológico: *zeitlich* indica algo que ocurre, se cumple en el tiempo, en cambio *temporal* pertenece al ente que es intrínsecamente caracterizado por el tiempo, es decir al *Dasein*.

Lo que Heidegger se propone aquí es una “caiolología fenomenológica”; no se trata de definir una vez más el tiempo, sino de *ver* originariamente el *fenómeno* mismo del tiempo. Por eso, partiendo del análisis de la temporalidad caiológica de la *cura* como modo fundamental del ser del serse, Heidegger pone radicalmente en tela de juicio la concepción tradicional del tiempo como sucesión de los instantes, es decir, como “tiempo-ahora” [*Jetztzeit*]. La *cura*, en efecto, aun siendo determinada por caracteres temporales [*temporal*], no es *temporalmente* [*zeitlich*] determinada. Lo que no significa que la *cura* sea algo fuera o externo al tiempo, sino que se inserta en el tiempo de una

⁵² *Ib.*, p. 169. “Lo que hace que la mundanidad sea más que puros hechos encajados unos en otros, aunque sea en la forma de la *Bewandtnisganzheit*, del ajuste de acciones, es que en última instancia son tareas humanas para el ser humano, por el cual nos preocupamos. De ese modo el mundo cultural adquiere un *valor* de cara al ser humano. Heidegger, que nos pone en la pista de esa faceta axiológica del mundo, desde su propia descripción, sin embargo, prácticamente ni la roza, porque muy pronto su exégesis se orientará hacia el estudio de los dos modos que el ser humano tiene de preocuparse por su ser, el modo de la autenticidad y la inautenticidad, de manera que no vemos la conexión esencial de la mundanidad con el valor”

⁵³ *Cfr.*: Agustín de Hipona, *Confessiones*, Liber XI, cap. 36. “In te, anime meus, tempora metior. Noli mihi obstrepere, quod est: noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior. Affectionem, quam res praetererunt in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior “. *Cfr.*: las ediciones probablemente utilizadas por Heidegger: Aurelio Agustino, *Confessiones libri XIII in Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Opera omnia, post Lovaniensium Theologorum recensionem, opera et studio Monachorum Ordinis Sancti Benedicti e Congregatione S. Mauri. Editio novissima, emendata et auctior, accurante <J.P.> Migne, Parisiis, 1841, tomus I, pp. 659-868 (=Patrologiae cursus completus. Series Latina, dirigida por Jacques Paul Migne [sigla: PL], vol. XXXII, Augustinus I) y Aurelio Agustino, *Confessiones libri tredecim, recensuit et commentario critico instruxit Pius Knöll, Temsky- Freytag, Praegae-Vindobonae-Lipsiae, 1896 (= Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, editum consilio et impensis Academiae litterarum Caesarae Vindobonensis (CSEL), vol. XXXIII, sectio I, pars, I.)**

manera completamente diferente de cualquier ente que es determinado temporalmente [*zeitlich*]: así, según Heidegger, es necesario buscar un sentido diferente y auténtico del tiempo que huya del predominio del “ahora” y de la presencia. A través de la interpretación del presente como dejar-venir-al-encuentro [*Begegnen-lassen*] algo y como hacer presente [*Gegenwärtigen*], el tiempo se hace concepto estructural del serse mismo, es decir un “existencial”, fundamental.

La categoría de la *finitud* en Heidegger, es decir, de la *Befindlichkeit*, como bien habían intuido Edith Stein y el mismo Ortega, es la “situación emocional”, o el “sentirse en una situación”. Junto a la comprensión (*Verstehen*) y al “discurso” (*Rede*) es una de las determinaciones existenciales co-originarias y constitutivas del serse: eso indica, de forma ontologizada, el conjunto de los elementos de pasividad, opacidad, y limitativa que caracterizan el modo de ser finito del serse. *Befindlichkeit* expresa el carácter “situado” de la vida, su instante pasivo y receptivo, mientras el término complementario *Verstehen* indica los momentos de actividad, de espontaneidad, proyectualidad y transparencia de la existencia. El serse siempre está, según Heidegger, en una “tonalidad emotiva” o disposición (*Stimmung*), en la cual se encuentra situado (*sich befindet*): la *Befindlichkeit* es la quintaesencia ontológica de esa dimensión de la existencia humana que en la antropología tradicional fue tratada por la doctrina de las pasiones, con un correctivo muy importante: según Heidegger estar situado en una determinada situación o disposición emotiva, el sentirse situado, y por eso los elementos “inferiores” de la sensibilidad como las afecciones y las pasiones –de la cuales la *Befindlichkeit* es, en la estructura del serse, la condición ontológica de posibilidad– son constitutivos de la existencia.

Esto implica una corrección del privilegio acordado por la antropología tradicional a los actos intelectivos superiores de la racionalidad, pues sugiere la idea de que también los “inferiores” de la sensibilidad y de la emotividad son esenciales para la comprensión de la vida humana. Según tal sentido, Heidegger puede remontarse en *Sein und Zeit* a la doctrina aristotélica de las pasiones, en lo que profundizaría en el curso del semestre veraniego 1924 dedicado a *Retorica*, en el cual emplea el término *Befindlichkeit* como traducción de *diáthesis* (HGA XVIII, 9 a) –así como en la conferencia pronunciada el 26 de octubre de 1930, “Augustinus: ¿Quid est tempus?”, donde usa el término *Befindlichkeit* para traducir el agustiniano *affectio*.

En un primer intento de caracterizar la estructura formal del serse, en los inicios de los años Veinte, y sobre todo en el semestre de invierno 1921/1922, el papel desarrollado por la *Befindlichkeit* había sido indicado con el concepto de *Reluzenz*, que junto a *Praestruktion* y a *Ruinanz* constituían los rasgos principales del movimiento de la vida humana. Es necesario recordar aquí también la afirmación de Heidegger, en un seminario de 1966, según la cual, contrariamente a lo que había defendido aún en las lecciones del semestre de verano de 1924, una cosa es el encontrarse al que nos referimos cuando preguntamos a alguien: ¿Qué tal?, otra cosa, en cambio, es el “sentirse situado” del cual se habla en *Sein und Zeit*. Este último es el ser dispuesto que predispone el serse en un estado del alma, en su respectiva referencia al mundo, al conserse del otro a sí mismo. El sentirse situado funda el respectivo encontrarse bien o mal y, sin embargo, posee su propio fundamento, en su “ser expuesto del hombre” al ente en su conjunto. Con esto se dice ya que este “ser expuesto” forma parte de la comprensión del ente como ente: al mismo tiempo no hay comprensión que no sea ya expuesta. Como se puede ver, Heidegger, aunque enfoque la cuestión de la relación del hombre en *Ser y tiempo* a partir de la *Befindlichkeit*, todavía no analiza la conexión esencial de la mundanidad con el valor.

Veremos ahora cómo Edith Stein, en cambio, desarrolló un concepto de *Befindlichkeit* diferente del de Heidegger, en relación bien con el diseño de una compleja *Gemütsleben* de procedencia husserliana, bien con la doctrina scheleriana de los sentimientos y de los valores, y cómo esta misma *Gemütsleben* está presente y viva en la obra orteguiana. En “Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften”, ensayo de 1922, publicado en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* V, Edith Stein analiza las dimensiones constitutivas del ser humano: cuerpo, psique, personalidad. Estas dimensiones habían sido ya dibujadas por Husserl en el segundo tomo de *Ideen*, donde el filósofo alemán había descrito la relación entre causalidad y psique. Edith Stein no cree necesario extender la causalidad dentro de la esfera de la vida personal: en su análisis de la vida personal, adquiere gran importancia el tema de la motivación, que en relación con

Hildebrand, Pfänder y Geiger, es profundizada en su significado y está ligada en una serie de ejemplificaciones concretas⁵⁴.

Según Edith Stein, hay una doble legalidad fundamental que opera en un sujeto psíquico de esencia corpóreo-mental (*sinnlich-geistig*): la ley de la causalidad psíquica y la de la motivación. El elemento central es el examen de las conexiones entre lo psíquico y lo físico. El análisis de la estratificación de la vida afectiva se hace el punto cardinal de la fenomenología de la persona. Stein analiza si en la conciencia podemos encontrar algo similar a la causalidad. Descubre así que existe una modalidad de “flujo” de las vivencias que se presentan contemporáneamente, una confusión en su estado de ser, y hay un determinado estado de vivencias que aquí aparecen como “agente”; efectivamente, cada transformación en la esfera del sentirse o en los sentimientos vitales determinan un cambio en toda la vivencia actual⁵⁵.

Para comprender la complejidad de la dependencia causal, Edith Stein diferencia en cada vivencia el contenido que ha sido recibido en la conciencia, el vivir este contenido y, finalmente, la conciencia de este vivir, según el cual el vivir mismo está indicado como *conciencia*. Hay, entonces, en el ámbito del contenido, una diferencia radical: la diferencia entre los datos no-egológicos (los datos sensoriales) y los

⁵⁴ Cfr. A. Pfänder, *Motive und Motivation* 1911, Barth Verlag, München 1963, pp. 125-156, en las cuales se analiza la categoría de la motivación en el acto de la decisión, y de la elección en cuanto procesos de la vida de la persona. Conseguir una decisión parece parte del contenido fenomenológico de la vivencia del yo, o del yo que se siente vivir. Según Pfänder el carácter no es simplemente una cualidad que está atribuida a un sujeto de voluntad. Contrariamente a todo esto, el carácter es la manera en la cual el yo se determina en su propia voluntad, cuando están presentes algunos motivos. En este sentido tienen un carácter sólo las esencias capaces de volver. El concepto mismo de carácter presupone que el yo-central que quiere libremente sea la última causa de las decisiones individuales de su voluntad. Cfr. Dietrich von Hildebrand, “Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme”, en *Jahrbuch für Philosophie un phänomenologische Forschung*, V, 1922, pp. 462-486 y pp. 524-547, que pone la cuestión fundamental entre conocimiento de los valores morales y virtudes. Hay una familiaridad (*Kenntnis*) entre conocimiento y valores, que hace posible una relación constante y más allá de lo actual al valor mismo, trascendente al valor de la vivencia, de la situación particular en la cual tenemos experiencia de un determinado valor. La cuestión de la relación entre conocimiento de los valores morales y ser moral se hace la cuestión de la profundidad, de la vivacidad con las cuales tenemos o no tenemos experiencia de los valores. Cfr. Moritz Geiger, “Fragment über den Begriff des Unbewussten und die psychische Realität”, en *Jahrbuch für Philosophie un phänomenologische Forschung*, IV 1921, pp. 1-9; pp. 29-44 y pp. 94-116. Según Geiger el acto psíquico es un mundo de hechos, de acciones, de pasiones, cuya realidad parece igual a la de los objetos físicos y cuya eficaz no se limita a la contingencia de la vivencia, así como la realidad del mundo físico no se agota en los fragmentos ocasionales de lo que percibo.

⁵⁵ Edith Stein, “Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften”, en *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, V, 1922, pp. 1-283.

egológicos (el sentido de bienestar, por ejemplo). Las diferencias de claridad de la conciencia corresponden a los niveles diferentes de la tensión del vivir. Edith Stein no limita la motivación a la esfera de los actos “libres” y a los actos de la voluntad, sino que la extiende a toda la esfera de las vivencias intencionales: en la primera esfera, tenemos eventos ciegos, en la segunda una acción vidente; la comprensión intuitiva de lo que ocurre en la primera esfera es conocimiento de la necesidad de los eventos, pero la penetración intuitiva en la otra esfera es la realización de la visión originariamente cumplida.

Pero, ¿cuáles son los caracteres particulares que la motivación puede asumir en el ámbito del conocimiento? Edith Stein cree que tiene que existir una forma de percepción en la orientación de la atención. El ámbito propio del carácter es el de la vida afectiva y de la voluntad. A las diferencias de valor corresponden diferentes niveles de conciencia en los que aquellos se ofrecen como datos, así como la importancia del valor, la profundidad con la cual estos intervienen en la vida afectiva de una persona. La jerarquía de los valores y su dependencia de la vida afectiva hacen posible, en este ámbito, una regla de razón, es decir, una evaluación en términos de justo o injusto y, al mismo tiempo, una evaluación del carácter. La fuerza vital interior específica de un individuo está íntimamente conectada a su carácter y, en su estructura, posee el mismo papel que la fuerza vital psíquica asume en la estructura de la psique entera.

Los sentimientos, según su propia esencia, son actos fundados, así como lo son los valores, los cuales no existen autónomamente en el mundo, sino que se presentan como cualidades de lo que las sostienen, es decir, de *los bienes*. El que tiene que distinguir los valores en el mundo perceptible y explicar su propia predisposición a éstos, según Edith Stein, necesita de los sentidos. Es posible hacer responsable a una persona de sus cualidades y, especialmente, de su carácter, por un lado, si se observa qué poder va atribuido a la voluntad dentro la esfera de la vivencia; y si se observa, por otro lado, qué influencia tienen las vivencias como estados reales sobre el desarrollo de la psique y también sobre las propiedades que forman el carácter. También, en el ámbito del carácter hay la posibilidad de la autoformación.

Según la fenomenóloga, está el carácter como signo de un estilo propio, personal, es decir, como algo que confiere a una persona la impronta de la personalidad. Stein, después haber investigado la vida de la persona y también la vida de los sentimientos en

la dirección que va hacia el exterior y haber identificado cada vida personal como dirigida hacia el exterior, como un encuentro con el mundo para acogerlo, reconoce que, en la vida afectiva, en el sentir, el yo viviente no acoge sólo el mundo de los valores y, por eso, el mundo como dotado de valor, sino que lo coge en sí. El alma es el centro de la persona, el lugar en cual la persona se encuentra en sí misma. Cuando un nuevo ámbito de valores se ofrece a la persona, hay una nueva vivencia de valores que nace en la profundidad correspondiente de su alma. Los sentimientos están determinados en su cualidad desde el estrato del cual brotan. Hay un vivir en el cual toda el alma toma parte, que despierta todos los estratos; el yo puro, como centro de irradiación de la vivencia, se instala totalmente en lo profundo. La vida de la voluntad toma parte del “estilo personal” sólo como “vida natural”⁵⁶. La trascendencia de la percepción interna se extiende aún más allá de la duración del ser personal, como una forma de inmortalidad.

Ortega, durante todo su camino filosófico, elaboró una noción de esencia del hombre como *búsqueda de sentido*, como dinamismo entre ensimismamiento y alteración, como contemplación y acción, en contacto directo o indirecto sobre todo con la fenomenología y atribuyendo al sentimiento y a la *Einfühlung* el papel principal de la estructuración de la vida humana. En “Sobre la expresión fenómeno cósmico” el filósofo madrileño escribe: “Cuando vemos el cuerpo de un hombre, ¿vemos un cuerpo o vemos un hombre? Porque el hombre no es sólo un cuerpo, sino, tras un cuerpo, un alma, espíritu, conciencia, psique, yo persona, como se prefiera llamar a toda esa porción del hombre que no es espacial, que es idea, sentimiento, volición, memoria, imagen, sensación, instinto”⁵⁷.

A partir del intracuerpo, concepto ya analizado en “Vitalidad, alma, espíritu”, Ortega presenta la carne como exteriorización de algo esencialmente interno. La carne es, por esencia, intimidad. A esa intimidad la llamamos vida. A diferencia de todas las demás realidades del Universo, la vida es constitutivamente e irremediamente una realidad oculta, no espacial, un arcano, un secreto. Por eso, sólo la carne, y no el mineral, tiene un verdadero “dentro”. Y más adelante escribe: “En el caso del hombre,

⁵⁶ Roberta De Monticelli, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Milano, Garzanti, 2003, p. 316.

⁵⁷ José Ortega y Gasset, “Sobre la expresión fenómeno cósmico”, en OC. II, p. 577.

esa intimidad de lo vital se potencia y enriquece desmesuradamente merced a la riqueza de su alma. El hombre exterior está habitado por un hombre interior. Tras del cuerpo emboscada está el alma”⁵⁸.

El acto propiamente humano, la expresión, está en conexión profunda con la carne, o con el intracuerpo, según una modalidad que es fenomenológica y genético-constitutiva. No es una casualidad que este ensayo tome parte del volumen del *El Espectador*, en cual Ortega, que nunca se definió como un fenomenólogo, sí se definió a sí mismo como contemplador desinteresado. Signo de que la huella fenomenológica es más profunda de lo que nuestro autor se creía. Pero hay algo más: en este ensayo el paralelismo entre ética, estética y psicología se hace patente a través de una metáfora que ya desde “Ensayo de estética a manera de prólogo” Ortega había utilizado para indicar el objeto estético: el cristal.

Para que haya expresión es menester que existan dos cosas, según Ortega: una, patente, que vemos; otra, latente, que no vemos de manera inmediata, sino que nos aparece en aquélla. Ambas forman una peculiar unidad, viven en esencial asociación y como desposadas, de suerte que, donde la una se presenta, trasparece la otra. Y lo que muestra una aplicación original y extraordinariamente creativa es la utilización del método fenomenológico en la constitución de las esencias de las vivencias. En efecto, como la descripción fenomenológica muestra un fenómeno *in statu nascendi*, como diría Merleau Ponty, y después el análisis fenomenológica restituye el sentido o esencia del fenómeno, Ortega, al mismo tiempo, aplica estas dos posiciones metodológicas y nos hace entender que en la constitución de un objeto está la ley de la contaminación sensitiva, que había descrito en *Investigaciones Psicológicas* de 1916, según la cual un objeto puede ser percibido y contemporáneamente sentido, y según la cual en la modalidad fenomenológica el objeto puede ser descrito en sus cualidades y, contemporáneamente, ser sentido por su valor y sentido. La metáfora del cristal aparece cada vez que Ortega habla de esta ley o alude a la trascendencia y fidelidad de la realidad personal consigo mismo. Es la metáfora clave de la aplicación del método fenomenológico que se puede aplicar a la ética, a la estética y a la psicología de Ortega; es la metáfora que nos guía en la comprensión de la huella de la elaboración del tema de

⁵⁸ Ib., p. 578.

la constitución de las esencias de *Logischen Untersuchungen* y de *Ideen* de E. Husserl⁵⁹, a través del aporte fundamental de la fenomenología realística elaborada por el Círculo de Múnich.

La carne nos presenta de golpe, y a la vez, un cuerpo y un alma, en indisoluble unidad. Y esta unidad [...] no consiste en que veamos simplemente juntos, y como uno al lado del otro, el cuerpo y el alma, sino que ambos se articulan formando una peculiar estructura. La carne presenta su forma y color no para que los veamos, sino para que “al través” de ellos, como al través de un *crystal vislumbremos el alma*. Vida orgánica es siempre intimidad, realidad oculta como lo es alma o el espíritu. Por serlo. No pueden hacerse presentes si no es mediante el cuerpo: en él se proyectan, en él se imprimen, en él dejan su impronta y su huella⁶⁰.

No es una casualidad que Ortega haga referencia al ensayo de Max Scheler *Wesen und Formen der Sympathie*; una vez más Ortega muestra su preferencia de un fenomenólogo, muy vecino a la fenomenología realista del círculo de Múnich, cuyas doctrinas fueron objeto de debate por A. Pfänder, M. Geiger y Edith Stein, ésta última, sobre todo, sobre el valor de la vida emotiva.

Según Ortega y los fenomenólogos de Múnich, la intimidad humana –vida, alma, espíritu – no es espacial. De aquí que le sea forzoso, para manifestarse, cabalgar la materia, traducirse en figuras de espacio. Todo fenómeno expresivo implica, pues, una trasposición; es decir: una metáfora esencial. El gesto, la forma de nuestro cuerpo, es la pantomima de nuestra alma. El hombre externo es el actor que representa al hombre interior. Cierto que, en nuestra figura y gestos, no se deja ver toda nuestra intimidad; pero, ¿hay alguien que ha visto todo un cuerpo? En el razonamiento de Ortega se hace casi presente una citación de *Investigaciones Psicológicas*, como se lee a propósito del ejemplo orteguiano de la *naranja*:

¿Quién ha visto, por ejemplo, entera una naranja? De cualquier sitio que la miremos encontraremos sólo de ella la cara que da a nosotros; su otro haz queda siempre fuera de nuestra visión. Lo único que podemos hacer es dar vueltas en torno a los objetos

⁵⁹ Véanse, Irene Angela Bianchi, *Fenomenologia della volontà. Desiderio, volontà, istinto nei manoscritti inediti di Husserl*, Milano, FrancoAngeli, 2003, pp. 217. En este ensayo Bianchi destaca que en los inéditos husserlianos el problema es el sentido de la percepción como parámetro y fundamento de los actos intuitivos y, por eso, también, de los actos de los deseos, de las ganas de algo. El tema de la voluntad aparece ya como un rasgo esencial y fundamental de cada vida psíquica que es la intencionalidad, puesto que mirar algo y tener conciencia de eso tiene que ser entendido no sólo y tanto teóricamente, sino prácticamente, volitivamente y afectivamente.

⁶⁰ Ib., p. 579.

corporales y sumar los aspectos que sucesivamente nos presenta [...] Conviene no olvidar esta sencilla observación, porque de ordinario creemos que el mundo material nos es por completo patente y, en cambio, el mundo íntimo nos es por completo inasequible [...] No hay tal: nuestro cuerpo desnuda nuestra alma, la anuncia y la va gritando por el mundo. Nuestra carne es un medio transparente donde da sus refracciones la intimidad que la habita⁶¹.

El estilo fenomenológico de Ortega es magnífico: la descripción de los actos categoriales como la percepción del objeto se hace casi técnica; utiliza el verbo *mirar*, que había ya utilizado en *Meditaciones del Quijote* como traducción perfecta del verbo husserliano *Meinen*, y del sustantivo *Meinung*, para entender la doctrina de la *Intentionalität*. Según Ortega, la hermandad radical entre alma y espacio, entre el puro “dentro” y el puro “fuera” es uno de los grandes misterios del Universo que más ha de atraer la meditación de los hombres nuevos. El error que ha cerrado la vía a su estudio fue buscar entre ambos una relación “física”, no advirtiendo que ello implicaba parcialidad por uno de los dos elementos: “Hay entre ellos un nexo nada físico, un influjo irreal: la funcionalidad simbólica. El mundo como expresión del alma”⁶². Con esto hemos descrito el punto de encuentro entre estética, psicología y teoría de la persona en Ortega y su relación con Husserl, Stein y Heidegger.

La cuestión de la *finitud* de nuestra existencia, de la *Befindlichkeit*, su misterio, aparece en la fenomenología orteguiana dibujada según un criterio originalmente ligado al tema del alma y de la expresión, como en Edith Stein:

[...] A diferencia de los demás seres del universo el *hombre* no es nunca seguramente un *hombre*, sino que ser hombre significa, precisamente estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura o, como yo suelo decir: ser, por esencia drama [...] El hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse. No sólo es problemático y contingente que le pase esto o lo otro, como a los demás animales, sino que al hombre le pasa a veces nada menos que *no ser hombre*. Y esto es verdad no sólo en abstracto y en género, sino que vale referido a nuestra individualidad. Cada uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el sí mismo único e intransferible que es. La mayor parte de los hombres traiciona de continuo a ese sí mismo que está esperando ser y, para decir toda la verdad, es nuestra individualidad personal, un personaje que no se realiza nunca del todo, una utopía incitante, una leyenda secreta que cada cual guarda en

⁶¹ *Ib.*, p. 580. *Cfr.* También de nuestro autor, José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, OC., VII, p. 118: “Ya verán la luz que esta idea de lo com-presente, de la compresencia aneja a toda presencia de algo, idea debida al gran Edmundo Husserl, nos va a proporcionar para aclararnos el modo como aparecen en nuestra vida las cosas y el mundo en que las cosas están”.

⁶² *Ib.*, p. 586.

lo más hondo de su pecho [...] La condición del hombre es, pues, incertidumbre sustancial”⁶³.

El pensamiento, el acto creativo, artístico, según Ortega, permiten al hombre escapar fuera de sí, evitar este sentido de naufragio⁶⁴.

Este asunto enfoca bien la diferencia entre la concepción dramática del hombre en Ortega y Heidegger, y pone de manifiesto la relación más profunda entre Ortega y Edith Stein. Según Heidegger, el hombre se abre al mundo en los modos existenciales de la situación emotiva (*Befindlichkeit*), de la comprensión (*Verstehen*) y del discurso (*Rede*) que articula los primeros dos modos. El *Da Sein y su Geworfenheit* está referido a la situación emotiva (*Befindlichkeit*), es decir, el hombre toma conciencia de su condición en el mundo, de su estar en el mundo, y por eso de su “apertura” respecto a la realidad⁶⁵.

Edith Stein y Ortega, por otro lado, creen que ha de existir una forma de percepción en la orientación de la atención. El ámbito propio del carácter es el de la vida afectiva y de la voluntad. A las diferencias de valor corresponden diferentes niveles

⁶³ José Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración*, en OC. V, p. 305.

⁶⁴ “Nada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre. Todo tiene que hacérselo él Por eso, si el hombre goza de ese privilegio de libertarse transitoriamente de las cosas, y poder entrar y descansar en sí mismo, es porque con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas ha logrado reobrar seguridad siempre limitado, pero siempre o casi siempre en aumento. Esta creación específicamente humana es la técnica. Gracias a ella y en la medida de su progreso, el hombre puede ensimismarse”. Esta es una de las más grandes diferencias entre Ortega y Heidegger, Cfr: J. L. Molinuevo. *Para leer a Ortega*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 115: “La diferencia sería la siguiente: se trata de una análisis, no ontológico, sino ‘anatómico’, no de ‘el’ tiempo, sino de ‘nuestro’ tiempo y no de su ‘ser’ sino de su ‘cuerpo’. Los acentos son muy diferentes [...] Para Ortega el modo como la vida se ve y se manifiesta a sí misma en una época determinada es la ‘sensibilidad vital’”. Ortega, en *La idea de principio en Leibniz*, escribe de un hombre que no es sólo náufrago en el mundo, y el mundo no es sólo *resistencia a mí*, sino también *asistencia*.

⁶⁵ Y también Cfr: *Ib.*, p. 111. “A pesar de todo, esos múltiples y desperdigados reproches orteguianos podrían reducirse a tres grupos principales; que serían: a) la descripción unilateral (dramática) de la existencia; b) la insuficiente declaración del problema del ser; c) el descenso de nivel (respecto de la etapa anterior de la filosofía, representada por Dilthey y por Husserl) en cuanto a la manera de pensar y en cuanto al estilo”. Cfr: Tuttle, H., “Some issues in Ortega y Gasset’s critique of Heidegger’s doctrine of Sein”, en *Southwest Philosophical Studies*, n° 13, University of Texas, 1991, p. 97. “While Ortega saw much in classical ontology as flawed and while he often treated the idea of Being as humankind’s attempt to create a sort of hypothetical-fictional category by which to identify the possibilities of things and circumstances”.¹⁴ Cfr: J. Luis Molinuevo y D. Hernández Sánchez, “José Ortega y Gasset, notas de trabajo sobre Heidegger (primera parte)”, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, n° 2, Madrid, 2001, p. 22. Cfr: Francisco J. Martín, “Ortega contro Heidegger. Romanzo e poesia”, en *Rivista di Estetica*, n° 48, s.l., 1994, p. 41- 58. López Peláez, A., “La técnica como lugar hermenéutico privilegiado: Ortega y Heidegger”, en *Endoxa*, n° 4, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1994, p. 179-203. Cfr: P. Cerezo, *La voluntad de aventura*, Ariel. B, 1984, p. 315. F. Vela, *Ortega y los existencialismos*, Madrid, Revista de Occidente, p. 54: “La vida humana es multilateral, es lo uno y lo otro [...] El hombre no es sino ‘va siendo’, va ‘acumulando ser’, acumulando lo que ha sido y precisamente para ser otro distinto”

de conciencia en los cuales ellos se ofrecen como datos, así como la importancia del valor, la profundidad con la cual ellos intervienen en la vida afectiva de una persona. La jerarquía de los valores y su dependencia de la vida afectiva hacen posible, en este ámbito, una regla de razón, es decir, una evaluación en términos de justo o injusto y, al mismo tiempo, una evaluación del carácter. La fuerza vital interior específica de un individuo está íntimamente conectada a su carácter y, en su estructura, posee el mismo papel que la fuerza vital psíquica asume en la estructura de la psique entera.

3. El encuentro con el otro, masculino, femenino.

Como ya hemos destacado, la idea de persona orteguiana empieza con el rechazo del dualismo cartesiano y está ligada a la formación fenomenológica y, particularmente, a la interpretación realista de la fenomenología. Como dice Paul Ludwig Landsberg, fenomenólogo muy vecino a Max Scheler, a A. Pfänder y a Edith Stein, la persona no se adjunta como un elemento externo; la particularidad del hombre está en su conjunto, y su materialidad, su vida vegetativa o su animalidad existen en estado puro sólo por nuestra abstracción⁶⁶.

Los corolarios de esta unidad esencial concreta son muchos: primero el carácter originario de singularización del ser personal. En efecto, según Ortega, la singularización del hombre es irreducible; y el nexo con su generación, la misma encarnación del espíritu, hacen de la persona un yo encarnado que se vive en un espacio y un tiempo; y no en un espacio y tiempo objetivos, sino un tiempo y un espacio que su propia corporeidad, mixto carne-espíritu, constituye e informa. El punto de partida de cada acción está en el *Yo aquí ahora*. Este *Urphänomenon* permite la comprensión de la corporeidad de la persona y es el punto de partida común a cada noción de tiempo y espacio. La herencia husserliana y el eco de Scheler sobre la cuestión de los valores son una huella fundamental en el pensamiento antropológico orteguiano. En la definición de persona como cuerpo viviente, animado y espiritual, con la distinción entre *Körper* y cuerpo vivido *Leib*, en Ortega “carne”. La vivencia de la corporeidad de la persona

⁶⁶ Cfr: Paul Ludwig Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt, Klostermann, 1934, pp. 15-30 y “Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de la personne”, en *Problèmes du personalism*, Paris, Seuil, 1952, p. 15.

manifiesta la unidad sustancial del hombre, donde la experiencia de la corporeidad es experiencia de una corporeidad por sí misma penetrada por una conciencia⁶⁷.

Nuestra relación práctica o pragmática con las cosas y de éstas con nosotros, aun siendo corporal a la postre, no es material, sino dinámica. En nuestro mundo vital no hay nada material: mi cuerpo no es materia ni lo son las cosas que con él chocan. [...] Efectivamente, en el contorno que mi horizonte ciñe aparece el *OTRO*. El “otro” es el otro hombre. Con presencia sensible tengo de él sólo un cuerpo, un cuerpo que ostenta su peculiar fuerza, que se mueve, que maneja cosas ante mi vista [...]. Pero, lo sorprendente, lo extraño y lo últimamente misterioso es que siéndonos presente sólo una figura y unos movimientos corporales, vemos en ello o a través de ello algo por esencia invisible, algo que es pura intimidad, algo que cada cual sólo de sí mismo conoce directamente su pensar, sentir, querer, operaciones que, por sí mismas, no pueden ser presencias a otros; que son no-externas ni directamente se pueden exteriorizar, porque no ocupan espacio ni tienen cualidades sensibles— por eso son, frente a toda externada del mundo, pura intimidad. [...] Ahora bien, cuando un cuerpo es *señal* de una intimidad que en él va como incluida y reclusa, es que el cuerpo es *carne*, y esa función que consiste en señalar la intimidad, se llama expresión⁶⁸.

La comprensión del otro se realiza a través de una vivencia analógica que E. Stein define como *Einfühlung*; es decir, vivencia originaria en cual la realidad del otro se ofrece como presencia según los modos que yo podría reconocer en la vivencia misma de mi vida pero que siento al mismo tiempo como no míos, como no coincidentes con la experiencia que yo tengo de mí mismo. Por eso hay analogía y, simultáneamente, identidad y diferencia de mi yo y del otro. Ciertamente que la relación con otros no es sin peligros, dificultades, errores: el otro no se manifiesta nunca más completamente, es misterio; tal vez se cela la posibilidad de engaño, de ficción de una identidad sólo aparente. Pero el encuentro simpatético con el otro, cuando se ofrezca con sinceridad y verdad, es el lugar constitutivo de la vida personal⁶⁹.

El cuerpo del otro, quieto o en movimiento, es un abundantísimo semáforo que nos envía constantemente las más variadas señales o indicios o barruntos de lo que pasa en el *dentro* que es el otro hombre. Ese dentro, esa intimidad no es nunca presente, pero es compresente, como lo es el lado de la manzana que no vemos. Y aquí tenemos una aplicación del concepto de la con-presencia, sin el cual como dije, no podríamos esclarecer cómo el mundo y todo en él existe para nosotros. Ciertamente que en este caso

⁶⁷ Cfr. Edith Stein, *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, en Edith Stein *Werke*, Lovain- Friburg, Herder, 1952-1999, VI, p. 172.

⁶⁸ José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, ob. cit., p. 126-127; p. 137-138.

⁶⁹ Cfr. Edith Stein, “Zum Problem der Einfühlung”, cit., p. 98-99 y “Einführung in der Philosophie”, cit. p. 153.

la función de la con-presencia es más sorprendente. Porque allí la parte de la manzana en cada instante oculta me ha sido otras veces presente, pero la intimidad que el otro hombre *es no* se me ha hecho ni puede hacerme nunca presente [...] La fisonomía de ese cuerpo, su mímica y su pantomímica, gestos y palabras no patentizan, pero si manifiestan que hay allí una intimidad similar a la mía. El cuerpo es un fertilísimo “campo expresivo” o “de expresividad”⁷⁰.

Como también, según Edith Stein, la diferencia entre los hombres, en cuanto vivida simpatéticamente, nos abre a nosotros mismos a una nueva perspectiva sobre el mundo; así en Ortega el yo se pone desde el punto de vista del Otro, que en ese modo se hace para él un nuevo “punto cero de orientación”, un centro de una visión más profunda del mundo. Del encuentro con el otro y mientras el yo se vive en el acto que reconoce al otro, la persona vuelve a sí misma con una mayor profundidad de relaciones, con un espesor de su ser que su soledad no habría nunca permitido⁷¹, y Ortega añade en sintonía con la fenomenóloga: “Desde el fondo de radical soledad que es propiamente nuestra vida, practicamos, una y otra vez, un intento de interpretación, de de-solidarizarnos asomándonos al otro ser humano, deseando darle nuestra vida y recibir la suya”⁷².

Husserl, según Ortega, ha sido el filósofo que ha planteado de manera precisa el problema de cómo nos aparece el otro hombre, pero la única obra citada de Husserl es *Meditaciones Cartesianas*, obra que fue muy criticada por los discípulos de Husserl como obra solipsista. Ortega no podía conocer la obra de Husserl totalmente, porque sólo desde 1950 empezaron a aparecer las obras completas de Husserl. Son los estudios sobre la ética y la psicología husserliana que superan la opción idealista, y la perspectiva de Ortega y la de Husserl aparecen complementarias.

El desarrollo del problema por Husserl es, según Ortega, mucho menos afortunado que su planteamiento, a pesar de que en ese desarrollo abundan admirables hallazgos. Pero, en opinión de Ortega, el error de Husserl es este: suponer que en el cuerpo del Otro yo trasponga el mío y que, por eso, advierto en él una intimidad como la mía, y todo eso es un error evidente; lo que me denuncia y revela el otro yo, el *alter ego*, no es tanto la forma del cuerpo como sus gestos. La expresión que es el llanto o la

⁷⁰ José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, ob. cit. p. 139.

⁷¹ Cfr. Edith Stein, “Einführung in die Philosophie”, ob. cit., p. 166.

⁷² José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, ob. cit., p. 140.

irritación o la tristeza no la he descubierto en mí sino primariamente en el otro y desde luego me significó intimidades –dolor, enojo, melancolía. Lo que es llamativo en esa anotación orteguiana es que la misma duda, estimulada por las críticas de idealismo de sus discípulos, empujó Husserl a investigar el ámbito de los actos del sentir, de los sentimientos y de la voluntad.

El problema que plantean los escritos inéditos de Husserl no es calificar los sentimientos, sino esclarecer el sentido de la percepción como parámetro de los actos intuitivos, y por tanto de los actos del deseo, de las ganas de algo. El tema de la voluntad aparece en el rasgo fundamental de cada vida psíquica que es la intencionalidad, porque dirigirse hacia el otro y tener conciencia de él, no es acto de intención sólo teórico, sino práctico, volitivo, afectivo. Será el último Husserl que aclarará cómo la *Intentionalität* es definible como “médium universal” que trae lleva, no sólo todos los otros *Erlebnisse*, sino también los actos caracterizados como no-intencionales, como los actos *hyleticos*, sustrato necesario de las *Erlebnisse* mismas. De este modo el fenomenólogo supera la tradicional oposición entre actividad y pasividad de la conciencia y afirma que el mundo es constituido por el sujeto y que ese mundo es la obra de la evidencia o que la evidencia es productiva y opedante. La acción de la voluntad consistiría en la potencialidad de los actos de conciencia de la actividad subjetiva; de todo esto resultaría la acción como producción efectiva y real; el ámbito de las emociones sería parte concreta y esencial de esta acción y la percepción perdería el carácter de pasividad y, desde el punto de vista del acto, asumiría el carácter de acción nacida de una subjetividad creativa cuyo sujeto es una consecuencia del *fiat* creativo. En el cumplimiento del acto, sería protagonista la voluntad racional e inteligente. A través de la comunicación de las experiencias sensibles se determina un primer nivel de unificación intersubjetiva, la cual se realiza en un reconocimiento “apresentativo” recíproco “YO-OTRO” y en un proceso de comunión de las voluntades. Y es esta comunión de las voluntades, este acuerdo de las voluntades el que hace que las acciones están significativamente conectadas en un conjunto y que las decisiones sean las de una “comunidad ética”.

La libertad en la elección de perspectiva fundaría así la libertad de la persona. Las posibilidades de cambiar los puntos de vista hacen que la persona no sea nunca obligada a relacionarse a un objeto únicamente y siempre desde el mismo punto de vista. A través

del complejo panorama de los actos y en consecuencia de la distinción entre actos objetivantes y no objetivantes, Husserl intentaría describir lo que queda en la base de ambos actos, es decir, un sentir que se desarrolla todo en el interior de una percepción interna: apercepción y conocimiento se entrelazan y es sobre todo en el tema del valor donde se daría este tipo mixto y complejo de actos en la diferenciación entre el aspecto de la *Wahrnehmung* y de la *Werthnehmung*. Fundamental es el análisis del deseo y del querer en Husserl a partir del problema de las representaciones de los sentimientos. Los sentimientos tienen siempre necesidad de representaciones que pueden ser conectadas a los varios horizontes de la experiencia. Por eso, cada sentimiento es un acto de experiencia que tiene en sí una tensión objetual sin agotarse en el plano de la representación. En un sentimiento hay un fondo no representacional, en el cual la experiencia afectiva conectada supera el plano de la representación del objeto. Además, hablando de representación no se debe olvidar que esta está conectada a un sujeto juzgante: no sería posible para Husserl juzgar sin representar. Por consiguiente, el campo intencional del sentimiento está dominado por colores en cuales los contenidos representacionales ejercen diferentes funciones. La representación no es la simple materia del acto, no es una modificación de la creencia humeana, no es un acto objetivante, no es lo contrario del concepto; aquella es el punto de irradiación de los estados del ánimo y de los pensamientos. Sería este complejo de representaciones y pensamiento los portadores del sentimiento en el cual aparece el valor⁷³.

⁷³ Cfr. Irene Angela Bianchi, *Fenomenologia della volontà. Desiderio, volontà, istinto nei manoscritti inediti di Husserl*, Milano, FrancoAngeli, 2003, p. 21, 30, 31. Cfr. Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* (1908-1914) /Boston/London, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988 (Hua XXVIII). Id., *Active Synthesen: Aus der Vorlesungen 'Transzendente Logik'* (1920-1921) Boston/London, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000 (Hua XXXI). Cfr. Manuscritos husserlianos: Ms. AV 21 *Ethisches Leben Theologie- Wissenschaft* (1924-1927); Ms A V 22, *Universale Ethik. Ethisches Leben Theologie-Wissenschaft* (1924-1927); Ms. A VI 3, *Gemüth und Wille* (1900-1914); Ms. A VI 7, *Fühlen, Werten, Genießen, Wünschen (Begehren), Wollen* (1902-1910); Ms VI 8, *Über primäres Thema, sekundäres Thema, Thematisch Objekt Sein überhaupt* (1904-1912), Ms. A VI 12, I/ II, *Studien zur Struktur der des Bewusstsein* (1901-1911); Ms. A VI, 21, *Die Welt und die Kausalität die induktive Äußerlichkeit. Induktive Erkenntnis* (1928-1933); Ms. A VI, 34, *Zur Lehre von der Intentionalität in universaler oder totaler Betrachtungsweise* (1934); Ms, A VII 13 del 1921; Ms. A VI, 30, *Aus Wollen, Werten, Fühlen* (1920-1925); Ms B I 21, *Instinktives Tun. Treibhandlungen; Instinktive erworbene Triebe*; Ms. B II /III 9, *Zur Phänomenologie der Epoché*, Dezember 1931. Ms. C IV, 16 *Gefühl und Urkonstitution. Lust und Affektion. Urkonstitutiver Aufbau der Welt in ihren seinsregionalen und Leitung der Urinstinkte. Sinn der Scheidung von Urseinsphäre- Natur und Welt von Gütern im gewöhnlichen Sinn* (Anfang märz1932). Ms. D 12, I, *Assoziative Passivität des Ich und Ichaktivität in der untersten Stufen; Kinästhesie in der praktischen und nicht- praktischen Funktion* (1931); Ms. E III, 9, *Gegenstandspol, Ichpol, Der Ichpol Pol von ursprünglichen Instinkten* (1931-1933); Ms. F I, 28, *Freiburger Vorlesungen zur Einleitung Ethik* (1920-1924); Ms. F I, 21 *Beilage zu den Grundprobleme der*

Si Ortega hubiera conocido las profundas notas husserlianas, habría comprendido que el sentimiento afectivo se hace por analogía a la percepción de una *Wert-nehmung*, en una composición analógica a la *Wahr-nehmung*, la cual indica una aprensión del valor de algo. El sentimiento, entendido además como un asumir el valor de algo, constituye el fundamento para la determinación del juicio de los valores y constituye la legitimación de los juicios mismos, así como la percepción lo es para los juicios sobre las cosas. En este modo el absolutismo lógico que los discípulos de Husserl le reprochan iría reconsiderado: en Husserl coexistirían distintos una ética formal y una ética material que concierne los aspectos sentimentales de la moral⁷⁴.

La crítica de idealismo subjetivista se hace evidente a propósito de la aparición de la Otra, es decir de la mujer.

La aparición de Ella es un caso particular del Otro que nos hace ver la insuficiencia de toda teoría que como la de Husserl, explique la presencia del Otro como tal, por una proyección sobre su cuerpo de nuestra persona íntima [...] En el caso de la mujer resalta especialmente la heterogeneidad entre mi *ego* y el suyo, porque la respuesta de Ella no es la respuesta de un Ego abstracto –el Ego abstracto no responde, porque es una abstracción. La respuesta de Ella es ya, por sí, desde luego y sin más, femenina y yo la advierto como tal. Resulta, pues, claramente inválida la suposición de Husserl: la transposición de mi *ego*, que es irremediamente masculino, al cuerpo de una mujer sólo podría suscitar un caso extremo de virago, pero no sirve para explicar el prodigioso descubrimiento que es la aparición del ser humano femenino, completamente distinto de mí⁷⁵.

La diferencia entre masculino y femenino está vista por Ortega como irremediable a partir de la realidad, a partir de los actos *hiléticos* que forman ambos sexos y que dan lugar a actos juzgantes sobre el valor que una persona tiene. De nuevo vuelve el tema de la separación entre abstracto y concreto, el tema tan importante en Husserl⁷⁶.

Ethik (1908-1909; 1911); Ms. F I 24, *Formale Ethik und Probleme der ethischen Vernunft* (1909-1923); Ms III 3, I/II, *Studien zur Struktur des Bewusstseins*; Ms August 1918, *Ich kann*.

⁷⁴ *Ib.*, p. 65.

⁷⁵ José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, ob. cit., p. 105.

⁷⁶ *Ib.*, p. 165-166. “Se dirá [...] que la mujer, puesto que es un ser humano, no es “completamente distinta de mí”. Pero este error proviene de otro mucho más amplio causado por no haber llegado a polarizarse suficientemente una recta idea de la relación entre abstracto y concreto. Podemos en un objeto aislar uno de sus componentes, por ejemplo, el color. Esta operación de asolación en que fijamos nuestra atención en un componente de la cosa, separándolo así mentalmente de los demás componentes con quienes inseparablemente existe, es lo que llamamos “abstracción”. Pero al abstraerlo *de lo demás* le hemos extirpado su realidad, no sólo porque no existe ni puede existir aislado –no *hay* color sin la superficie de forma y tamaño precisos sobre que se extiende–, sino porque su contenido mismo como color es diferente según sea esa forma y ese tamaño de la superficie. Lo cual significa que los otros

El método fenomenológico se enfoca sobre la mujer, pero las verdades “orteguianas” parecen derivar de un sujeto juzgante que está más interesado en neutralizar las posiciones comunes de aquel momento, es decir, ideas feministas, que en descubrir las auténticas diferencias que son portadoras de sentido. El primer paso conduce a Ortega a individualizar un rasgo evidente en la diferencia masculino-femenino.

Que las formas del cuerpo femenino se diferencian bastante de las del cuerpo masculino no sería causa suficiente para que en él descubramos la mujer. Es más: esas formas diferenciales son las que nos inducen con frecuencia a interpretar equívocamente su persona íntima. En cambio, cualquiera de las partes de su cuerpo que menos se diferencian de las del nuestro nos manifiesta – en el modo de con-presencia por nosotros ya analizado- su feminidad.[...] Todas y cada una de las porciones de su cuerpo nos con-presentan, nos hacen entrever la intimidad de aquel ser que, desde luego, no es *la* Mujer, y esta feminidad interna, una vez advertida, rezuma sobre su cuerpo y lo feminiza [...] No es el cuerpo femenino quien nos revela el “alma femenina”, sino el “alma” femenina quien no hace ver femenino su cuerpo⁷⁷.

Ortega descubre aquí un asunto muy importante: *la interdependencia entre lo vegetativo y lo psíquico* que los fenomenólogos alemanes habían analizado, Pfänder, Geiger y Stein, *in primis*.

Pero este fértil asunto le sirve para definir un alma femenina abstracta, que no existe; Ortega parece cometer el mismo error que atribuye a los que no saben distinguir entre lo abstracto y lo concreto y, por lo tanto, tenderá a universalizar caracteres de las mujeres y de los varones, sin pensar que existen otras diferencias cualitativamente portadoras de sentido entre lo femenino y lo masculino que contarían sus afirmaciones. Así no hay manera de reintroducir su posición en el seno del debate contemporáneo entre un feminismo de la igualdad –ilustrado y político como el que defienden en España Celia Amorós o Amelia Valcárcel– y otro feminismo de la diferencia –más psicoanalítico y personal-comunitarista, como el de Luce Irigaray o el de la Librería de las Mujeres de Milán y su inspiradora Luisa Murano⁷⁸.

componentes reobran sobre él dándole su efectivo carácter. Así, decir que la mujer es un ser como yo *porque* es capaz de responderme no es decir nada real, porque en esas palabras desatiendo y dejo fuera el contenido de sus respuestas, el peculiar *cómo* de su responder”

⁷⁷ *Ib.*, pp. 166-167.

⁷⁸ Cfr. Luís Álvarez, *Ortega y las mujeres. Un episodio de la civilidad hispana*, pp. 235-247, y Cfr. Geraldine M. Scanlon, *La polémica feminista en la España contemporánea (1868-1974)*, Madrid,

Por eso, pasaré por alto las afirmaciones orteguianas sobre la “confusión del alma de la mujer”, “la forma de humanidad inferior a la varonil”, porque, estos aspectos que Ortega debate son lo más alejado de una actitud fenomenológica y son sólo pre-juicios históricos muy comunes desde los cuales Ortega quiere responder a las tesis del feminismo. Pero esta controversia no nos apasiona y, a mi modo de ver, lleva a Ortega lejos de asuntos muy importantes que él casi vislumbra, es decir, la implicación mutua entre cuerpo y alma que Ortega atribuye sólo a la mujer y que, en cambio, es rasgo constitutivo de la psique humana.

La relativa hiperestesia de las sensaciones orgánicas de la mujer trae consigo que su cuerpo exista para ella más que para el hombre el suyo. Los varones normalmente olvidamos nuestro hermano cuerpo, no sentimos que lo tenemos si no es a la hora frígida o tórrida del extremo dolor o el extremo placer. Entre nuestro yo, puramente psíquico, y el mundo exterior no parece interponerse nada. En la mujer, por el contrario, es solicitada constantemente la atención por la vivacidad de sus sensaciones intracorporales: siente a todas horas su cuerpo como interpuesto entre el mundo y su yo, lo lleva siempre delante de sí, a la vez, como escudo que defiende, rehén vulnerable [...] El resultado de esta atención constante que la mujer presta a su cuerpo es que éste nos aparece desde luego como impregnado, como lleno todo él de alma⁷⁹.

Ortega en este ensayo, así como en *Estudios sobre el amor*, se presenta como un claro ejemplo de varón abogado del tema jerárquico de género-sexo, en el que la mujer tiene el valor de mito legitimador de la perfección del varón y, a través de él, de la Humanidad; una utopía y un paradigma que puede y debe funcionar como una dimensión esencial de la cultura. Lo femenino –no es en sí mismo, sino en relación al terror al vacío que los hombres pueden sentir– ejerce un poder grande, aunque nebuloso. Para Ortega las mujeres jamás serán individuos que puedan conquistar su independencia y protagonismo personal y social. No se cuestionan los roles esenciales, sino que se acentúan y justifican. Su sentimiento amoroso hacia la mujer prueba la hegemonía y poder jerárquico de los varones sobre las mujeres. La mujer existe como complementariedad y su dependencia del varón-macho. La razón patriarcal busca legitimación. Ortega será uno de sus artífices⁸⁰.

Ediciones Siglo XXI, 1976 y María Lafitte, *La mujer en España cien años de su historia 1860-1960*, Aguilar 1963, obra en la cual José Ortega y Gasset es tratado con toda discreción y todo mimo.

⁷⁹ *Ib.*, p. 172-173.

⁸⁰ Pilar Allegue Agüete, “La concepción de las mujeres en *Estudios sobre el amor*”, en Javier San Martín, (ed.) *Ortega y la fenomenología*, ob. cit., p. 186; Cfr: también José Ortega y Gasset, “Marta y

4. Voluntad y fondo insobornable

Ortega tenía que repensar las funciones del intracuerpo y su espontaneidad frente al espíritu, afirmando, ya sin ambigüedad, una actividad para lo pasivo-sensible y, simétricamente, una pasividad en lo intelectual-volitivo. En efecto, el espíritu está animado por lo que está fuera de él, sea el alma o la vitalidad. Es más, lo que el entendimiento sintetiza en sus categorías o la voluntad quiere como sus fines viene ya discernido y hasta sopesado por el trabajo de los sentimientos y la espontaneidad. Ortega va más allá del lugar común que reconoce en la pasividad de lo sensible la fuente de todo contacto con el mundo. El acto de pensar y el resto de nuestra actividad interna dependen, de alguna manera, de nuestro cuerpo⁸¹. Además, lo activo del alma, su espontaneidad, no es visto ya como impulso ciego, amorfo, sino que se le confiere una cierta capacidad para producir sentido, si bien no con autonomía de las facultades superiores. Pero hay algo que nadie puede hacer por ella, y es, como hemos ya visto, expresar. La fuente de la capacidad expresiva del ser humano está en la espontaneidad. El sentimiento activo en que consiste el amor se nutre tanto de la imaginación como de la espontaneidad sentiente; ambas hunden sus raíces en el *humus* primordial del llamado “fondo insobornable”. Y en las facultades del espíritu, recíprocamente, descubre Ortega una pasividad determinante, pues el núcleo de claridad de la autoconciencia queda rodeado, cercado, por una espesura de la que recibe, por decirlo así, las órdenes para trabajar en sus síntesis y decisiones. La conciencia no puede reobrar sobre sí misma –tan imposible es eso como “ver el plano de tierra que pisan nuestros pies”– para determinar aquello que la determina a ella, la imaginación vinculada a los sentimientos y la espontaneidad: “Las ideas mismas de que la razón se compone nos llegan hechas y listas de un fondo oscuro, enorme, que está situado debajo de nuestra conciencia”⁸².

María”, Documentos de Archivo en *Revista de Estudios Orteguianos*, n. 5, 2002, pp. 11-41, en las cuales se destaca la presencia de Max Scheler y de Wilhelm Dilthey respecto al tema del valor del hombre y la mujer.

⁸¹ J. Ortega y Gasset, “La percepción del prójimo”, ob. cit. p. 160. “...La sensibilidad intracorporal subraya o apaga nuestros estados íntimos y hace que percibamos ahora estos y no los otros [...]. Para que un pensamiento llegue a destacarse ante nuestra percepción íntima, esto es, para que nos demos cuenta de lo que pensamos, es preciso que se produzca su expresión verbal, siquiera en forma embrionaria, merced a minúsculos movimientos de lengua y boca”

⁸² J. Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, OC. V, p. 602

Frente al utilitarismo y al rigorismo acaba Ortega por dibujar una nueva moral, más que vitalista, vitalizada, a la que se podría llamar, según la feliz definición de Pedro Cerezo Galán de “la plenitud vital”⁸³, porque reposa en la plenitud del querer. No es extraño que, cuando atravesase Ortega el idealismo ético neokantiano, y con la ayuda de la fenomenología gane la nueva costa del mundo de la vida, reaparezca de nuevo en *El tema de nuestro tiempo*, para afirmar la vida como principio y asentar en él la nueva moral de la vida creadora o ascendente frente a la vida ya hecha.

En esta concepción del carácter voluntarista de la ética orteguiana se ve la afinidad del planteamiento orteguiano con la *Ética nicomaquea* aristotélica, que prescribe el valor en sí de la actividad, al margen del resultado o del placer que pueda reportarnos. Y es que en una moral de la perfección cuenta más que el resultado la tarea misma. Ortega destaca la vida concentrada, vertida integralmente a su tarea, que logra unificar la extensión de su tiempo en el instante de máxima intensidad creadora. La ética de Ortega tiene que desembocar, como la de Husserl, en una íntima conexión entre el *ser* y el *hacer* o el *quehacer*, de modo que no sólo se es en tanto que se actúa o se hace el propio proyecto, sino que éste responde a una interna medida de ser. No es una ley, sino un *tener que ser*, que se impone como vocación, Husserl diría *Lebensberuf*.

La vida es por sí ética, porque, en cuanto vida personal, es una tarea única e intransferible. Esta fue la verdad que, según Ortega, vislumbró Goethe: “él siente que la norma ética originaria no puede ser una yuxtaposición a la vida, de la que ésta, en definitiva, puede prescindir. Entrevé que la vida es por sí ética, en un sentido más radical de este término: que en el hombre el imperativo forma parte de su propia realidad”⁸⁴.

La idea de una voluntad asociada al imperativo vital de ser sí mismo es propia de la ética fenomenológica y está ligada a la fenomenología de los actos intencionales.

El *querer ser sí mismo* de la voluntad orteguiana supone que hay un “sí mismo” o arquetipo del yo, en que éste encuentra su figura verdadera o auténtica de existencia. La precisión vendrá en 1916, bajo la influencia de Max Scheler, cuando Ortega habla de “la silueta moral” de sí mismo: ella precisa lo que en su carácter individual sería en perfección. En efecto, frente al racionalismo formalista, Scheler había reivindicado una

⁸³ Véanse, Pedro Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 352.

⁸⁴ José Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, en OC. IV, p. 406.

ética personalista, basada en la “individualidad espiritual”. En cuanto realizadora de valores, cada persona constituye una unidad axiológica última, no deducible e intransferible, o un ejemplar moral en que se realiza en una figura propia el mundo del valor. A la esencia axiológica de carácter a la vez espiritual e individual Scheler la designa también por la expresión de “salud personal”. Hay también ciertamente una obligación individual, un vivir por propia experiencia, el ser obligatorio de un contenido, de una conducta, de un acto, de una obra, que yo debo llevar a cabo, y que llegado el caso yo solo, en tanto que tal individuo, estoy obligado a realizar. El carácter de esta obligación, que ya ha perdido la forma de un imperativo abstracto, lo caracteriza Max Scheler como una “llamada dirigida a la persona, y a ella sola”. Según Cerezo Galán:

Éste es, sin duda, el antecedente de la idea orteguiana de la vocación, sólo que en Ortega se formula como una respuesta al problema de la “originalidad práctica” buscando una alternativa tanto al utilitarismo como al formalismo ético, es decir, frente a la moral de la presión social y a la de la obligación formal respectivamente, y en general, frente a toda moral cerrada, a la que viene a superar la moral de la vocación con el doble motivo de la inspiración originaria y la aspiración a su cumplimiento.[..] El nudo aporético residirá ahora en la misma trama de libertad y necesidad en el seno de la acción humana. ¿Cómo puede ser querido y elegido libremente algo que ya, antes de todo querer, está actuando desde la raíz de nuestra condición?⁸⁵.

El problema, como el mismo Cerezo Galán, ha esclarecido, es soluble si se identifica, como en Nietzsche, el ser con la voluntad de poder, pues sólo puede querer desde atrás o desde la raíz de sí misma, una libertad que existe como voluntad de poder; pues en todo querer lo otro no busca más que el desarrollo y la confirmación de su capacidad originaria. La voluntad de poder se quiere a sí misma, o bien, según la expresión orteguiana, ser héroe consiste en querer ser sí mismo, y sólo en y por este querer de sí, puede ser querido todo lo demás. Por tanto, en tanto que esta voluntad crea –y no puede por menos que crear, si es verdadera voluntad–, se encuentra a sí misma en su obra, y sólo así puede autenticar su propio querer como algo que merecía ser querido en plenitud, porque estaba ya en la raíz del propio poder ⁸⁶.

⁸⁵ Pedro Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, ob. cit., p. 357.

⁸⁶ *Ib.*, p. 538.

Es el concepto de *enteléchia* aristotélico el que permite el pasaje de la voluntad a la vocación según su pura versión ético-metafísica, tramada en una concepción ontológica de ascendencia helénica. Este concepto permite la conexión entre el plano del arte, de la estética y el de la ética. En todos los ensayos sobre el mundo del arte, los ensayos estéticos, sobresale una evidente conexión del tema de la voluntad, del fondo insobornable y de la vocación que son auténticas señales de una ética y psicología fenomenológica.

A este tema, Ortega ha dedicado unas precisas y luminosas páginas en “Sobre la leyenda de Goya”. Como buen fenomenólogo quiere partir en este asunto de algún dato primitivo, originario, dejando a un lado las distintas conceptualizaciones del yo, porque éstas son hipótesis interpretativas, pero no el fenómeno mismo, tal como se muestra: “Aquí nos importa lo que podemos controlar porque nos es patente. Y nos es patente que nuestro yo es en cada instante lo que sentimos “tener que ser” y en el siguiente y tras éste en una perspectiva temporal más o menos larga. No es, por tanto, el yo ni una cosa material ni una cosa espiritual: no es cosa ninguna, sino una tarea, un “proyecto de existencia”⁸⁷.

El yo aparece, pues, vinculado a la acción y no como su soporte sustancial, ni siquiera en la condición de principio activo, sino en cuanto obra por hacer, que determina el sentido unitario de la actividad. En cuanto actividad en obra, el yo no es más que una figura de tiempo, pero su unidad no se produce secuencialmente en la memoria, sino consecucionalmente en la imaginación, a instancias de la voluntad, como aquella unidad interna que define el proyecto como un todo unitario y lo impele a su consumación. La compleja relación entre voluntad y yo esta aclarada en estas afirmaciones:

El yo actúa en regiones mucho más profundas que nuestra voluntad y nuestra inteligencia, y es, desde luego, no un “querer o desear ser tal” sino un “necesitar ser tal”. Se parece a la voluntad en su carácter imperativo. Se diferencia en que el imperativo del acto de voluntad se apoya siempre en “razones”. El yo, en cambio, nos manda a nosotros, manda sobre nuestra voluntad, aunque ésta puede con una dolorosa subversión desobedecer el mandato⁸⁸.

⁸⁷ José Ortega y Gasset, “Sobre la leyenda de Goya”, en OC. VII, p. 549.

⁸⁸ *Ib.*, pp. 549-550.

La relación entre voluntad, yo, libertad, razones de la voluntad y causas de la voluntad, parece cercana al planteamiento que Alexander Pfänder, psicólogo de la escuela fenomenológica de Múnich, nos ofrece en un texto de 1911 titulado *Motive und Motivation*⁸⁹.

En este ensayo Pfänder habla del motivo y de la motivación del acto de la voluntad y del acto del querer, es decir, de las decisiones y de las elecciones como procesos de la vida de la persona. Definir la esencia del motivo y de la motivación como fenómenos constitutivos de la voluntad, significa identificar la diferencia esencial entre causas y motivos, e identificar en la decisión el acto en el cual nos afirmamos como sujetos. *Elegir* es parte del contenido fenomenológico del vivirse como un yo. La psicología fenomenológica de Pfänder consiste en hacer aflorar el paisaje interior de la vida de la persona, hacer visible lo invisible, destacar analíticamente las instancias que la constituyen y seguir la estratificación de los movimientos –el yo-céntrico, el yo-cuerpo, movimientos centrípetos y centrífugos, las tensiones hacia o contra, el “oído interior”.

Según mi opinión, Ortega, en sus ensayos sobre la creación artística, los objetos estéticos y también en los ensayos de la madurez, cuando se profesa muy lejos de Husserl y de su presunto idealismo solipsista, dibuja una ética fenomenológica a través de los retratos de las vidas y de las obras de los artistas. A través de los objetos artísticos, Ortega encontraba aquella categoría de la irrealización o de objetos irreales, en que el artista o el filósofo, suspendiendo fenomenológicamente las comunes posiciones de existencia históricas, políticas, crea un orbe estético, tal vez, una obra de arte o un *ensayo* filosófico, según la definición de ensayo orteguiana, en la cual los momentos cualitativos de los sentimientos están transfundidos en ellos, les dan valores porque son los momentos sobre los cuales constituir el sí afirmativo de la persona, en la cual la persona con sus dinámicas internas, se concretiza en su *quehacer*, es decir, *decide su proyecto de vida*. Se trata de una actitud originalísima, que pone en tela de juicio algunas opciones dogmáticas, que permite a Ortega elaborar una ética del *Lebenberuf*, de la “vida en forma”, según una modalidad descriptiva y fenomenológica

⁸⁹ Alexander Pfänder, *Motive und Motivation* (3ª ed.), en H. Spiegelberg, Verlag, Johan Ambrosius Barth, München, 1963; tr. ingl. *Phenomenology of Willing and Motivation*, H. Spiegelberg (Ed.) Northwestern Univ. Press, 1967.

del retrato *in statu nascendi*, como algunos análisis de Merleau-Ponty. En el retrato del artista nosotros encontramos todas las opciones del yo que hacen *a aquel yo su verdadero yo*, es decir, *su persona*, con sus motivos, sus sentimientos, sus elecciones; descubrimos en el retrato el ejemplo de cómo su sensibilidad se ha dejado motivar por sus motivos y porque su querer fue aquél y no otro y como ha sido que ha devenido aquella persona en la cual se ha sustanciado su *Lebensberuf*.

Por eso sus retratos poseen una riqueza de intuiciones muy cercanas a las de la psicología fenomenológicas: a Ortega las sugerencias pfänderianas (el esquema del alma y el tratado sobre la psicología de *Gesinnungen*, es decir de las disposiciones afectivas, ligadas a los valores, a una actitud de la persona, a una convicción moral) fueron motivos inspiradores de una ética de la “vida en forma” o del estilo propio de una vida.

En los años veinte, particularmente, Ortega dirigió su atención sobre la intersubjetividad de la obra de arte, sobre las conexiones entre los sentidos, los valores, las expresiones, la historia y la sociedad, a través por un lado de la elaboración de la teoría psicológica de los sentimientos y de la caracterología de Pfänder, por otro, a través de la teoría del amor de Max Scheler.

“Zur Psychologie der Gesinnungen” de A. Pfänder, aparecido en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* I, (1913), III (1916) es la fuente descubierta por N. R. Orringer del ensayo de los años Veinte “Vitalidad, alma, espíritu”⁹⁰. Una distinción fundamental que Ortega recibe de Pfänder es la distinción entre sentimientos (*Gefühle*) y estados del alma (*Gesinnungen*).

Según Pfänder, los estados del alma no conectaban el sujeto al objeto, ni podían moverse en dirección centrífuga, ni brotaban al exterior del sujeto al objeto, sino que permanecían neutros y sin objeto. Entre las varias formas y modificaciones de sentimientos, Pfänder analizaba los sentimientos inauténticos, los suspendidos, los estéticos y los reprimidos. En la segunda parte del estudio sobre los sentimientos, Pfänder esbozaba una teoría de la personalidad relacionada a las otras clases de sentimientos. Fue Orringer quien destacó que los sentimientos suspendidos o los que, sin ser inauténticos, carecían de un peso en la realidad psíquica, interesaron mucho a

⁹⁰ Nelson R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, ob. cit., cap. VII, pp. 235-264 (*Psicología sentimental en Pfänder y Ortega*)

Ortega. Pfänder había imaginado la psique como un órgano dividido en dos partes: el Yo-céntrico (*Ich-Zentrum*) y el *Sí mismo* (*Selbst*) o alma (*Seele*). Del *Ich-Zentrum*, punto situado en el medio de la psique, parten todas las actividades del intelecto y de la voluntad. Los sentimientos, por otra parte, brotan desde una circunferencia de puntos que forman la periferia de la psique. El *Ich-Zentrum* en los sentimientos positivos ejecuta la unión interna entre sujeto y objeto y afirma el ser del objeto; en los sentimientos negativos, en cambio, produce la alienación y niega el ser del mismo objeto. Sin tales movimientos del Yo, el sentimiento no puede llegar a la plenitud de su desarrollo⁹¹. En el ensayo “Vitalidad, alma, espíritu” (1924), Ortega analizaba la constitución de la psique considerada como un órgano que produce o reprime los sentimientos, y la estructura de la personalidad humana del filósofo madrileño parecía muy similar a la de Pfänder, destacada en *Struktur der menschlichen Persönlichkeit*. El término vitalidad del título orteguiano, según Orringer, corresponde al *Leib* del fenomenólogo de Múnich, al cuerpo vivido por el sujeto. Esta decisión de atribuir igual importancia a lo corpóreo y al alma refleja la continuidad metodológica del imperativo fenomenológico *suum cuique tribuere* expresado por Ortega en sus *Investigaciones Psicológicas*. Así, casi involuntariamente, el filósofo español se unía a Pfänder y a Husserl contra cierto psicologismo de Lipps, que aplicaba mecánicamente las leyes de la naturaleza al análisis de la psique. En concordancia con Pfänder, Ortega afirmaba que una parte de la psique vive fundida en el cuerpo; pero, también bajo el influjo de Scheler, el madrileño admitía que era necesario diferenciar la percepción externa de la interna del cuerpo⁹². El filósofo madrileño establecía la antítesis entre espíritu y alma: esta antítesis era análoga a la dibujada por Pfänder entre el yo céntrico y el alma⁹³.

⁹¹ Ob.cit., p. 247-255. Orringer señala que Ortega utilice muchas distinciones de Pfänder, *in primis*, la distinción entre sentimientos auténticos, inauténticos activos y pasivos; también la referencia a las modas sentimentales de Ortega sería un préstamo de la obra pfänderiana. Parecían influencias por la psicología de los sentimientos de Pfänder las siguientes obras de Ortega: *Para una psicología del hombre interesante* (1925, IV, 467); *Facciones del amor* (1926, V, 557); *Amor en Stendhal* (1926, se trata del único ensayo que cita expresamente Pfänder) y *La elección en amor* (1927.)

⁹² Sobre la relación entre Max Scheler y Ortega Cfr: Manuel Durán, “Dos filósofos de la simpatía y el amor: Ortega y Max Scheler”, en *La Torre*, n. 15-16 (julio-diciembre 1956), pp. 103-118; Ciriaco Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Alcalá, 1968.

⁹³ Nelson R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, ob. cit., p. 257: “Tanto el yo céntrico de Pfänder como el «espíritu» orteguiano pueden trasladarse al punto de origen de un sentimiento; pueden contemplar pasivos los sucesos sentimentales; pueden fomentar o estorbar el desarrollo de los sentimientos; pueden, por último, presidir activamente su despliegue. No pueden crear ni destruir de modo directo un sentimiento que acaso brota. Con todo, si uno mana de un punto dado del volumen

Según Orringer, Pfänder y Ortega conciben la psique como una esfera en cuyo centro reside la inteligencia y de cuya periferia brotan los sentimientos. La imagen geométrica de Ortega se diferencia de la de Pfänder, porque el filósofo español cree que el cuerpo interno es una película que circunda el globo del alma y puede adherir a la parte externa del cuerpo. El ensayo “Vitalidad, alma, espíritu” revela desde el punto de vista estético la atención de Ortega a los estudios de psicología de la creatividad y de la expresión. Después de haber ilustrado la estructura de la personalidad, el filósofo madrileño dibuja un panorama de la historia del alma, de la vitalidad y del espíritu en el arte, así que describe en términos de intersubjetividad cultural e histórica la relación entre expresión y significación del arte. El objetivo de Ortega en este ensayo parece ser el de fundar una nueva antropología basada sobre las capacidades significativas y expresivas de la personalidad, en cuyo centro permanezca la teoría del *objeto estético* elaborada anteriormente. La investigación sobre la esencia del objeto estético empieza por el objeto de experiencia u objeto primario, la *palabra*, por su constitución morfológica, como significación y expresión. Si en una primera etapa de investigación estética Ortega había preferido la función reflexivo-cognoscitiva (el tema desde el punto de vista de la teoría de la personalidad, del espíritu), en este ensayo el filósofo enfoca la intuición, según la cual el objeto estético hace evidente la intimidad del hombre. Esta intimidad del hombre, según la estructura de la personalidad orteguiana, podía ser expresada solo por su alma, que puede realizar esta empresa, gracias al papel desarrollado por el *intracuerpo*. Puesto que el alma es expresiva, el objeto primario, la palabra tiene que *mirar* a una expresión. El objeto estético como significativo tiene que ser sobre todo sentido, y eso implica una descripción de las vivencias de los sentimientos y de la vida empatizada, o de la expresión del alma. Esta distinción todavía no era radical –porque para Ortega cada radicalización de las diferencias representaba una utopía– sino operativa. La palabra consiente ambas direcciones. En el fenómeno palabra se dan ambas posibilidades. En los ensayos sobre el amor, Ortega hace residir en el amado los caracteres expresivos, los que derivan del alma, comunes al objeto estético. La fruición estética y el sentimiento de amor revelan correlaciones significativas. Según Ortega, hay objetos estéticos expresivos en medida diferente según

ánimico, el espíritu o el yo céntrico pueden cerrar el resto de la psique para impedir la difusión de ese sentimiento a través de la persona”.

las diferentes épocas históricas. La fruición estética es una contemplación, que por un lado tiene su origen en el espíritu que analiza el significado de este, y que, *después haberlo mantenido a distancia*, puede verlo plenamente; por otro lado, es un momento emocional y un sentimiento, una experiencia excepcional, en la cual un objeto reduce la distancia entre sí y el mundo y hace sentir la intimidad del hombre con el mundo. A partir de esta duplicidad de la fruición estética, resulta evidente la duplicidad del valor: por un lado, el valor es objetivo e irreal, y se impone al sujeto que lo reconoce y lo acoge; por otro lado, eso puede ser sentido por el alma e implica una descripción de los actos constitutivos del valor no solo en términos cognoscitivos. Esta última atención a los modos, gracias a los cuales el valor puede ser sentido, implica un enfoque de las correlaciones entre percepción y valor, y entre alma y sensación. Solo mirando la obra, mientras se constituye con sus valores, es posible, para Ortega, y también para Pfänder y Geiger, individualizar las correlaciones y las diferencias de los planos desde los cuales el arte brotaba, el plano de la significación y de la expresión. Contemporáneamente, Ortega se dirige al contexto que acoge la obra, que siempre es intersubjetiva: la comunidad y la historia.

IV CAPÍTULO

ORTEGA Y SCHELER: YO-PERSONA.

ÉTICA DE LOS SENTIMIENTOS, FONDO INSOBORNABLE

1. Persona-mundo/ Yo-circunstancia

Ese yo está ahí pronto a escucharme o a evitarme, porque hace unas horas o hace unos días resolvió ser el que vendría aquí [...] Es decir; que el yo de cada cual, en cada instante, está constituido por todo un programa íntegro de vida, de modo de ser hombre que ha adoptado. Eso, constituido por un programa vital íntegro, que tiene que ser en todo su futuro y que hoy está ahí, en una forma más o menos detallada; esa figura o personaje que tiene que ser eso es la “persona”, la persona de cada uno de nosotros¹.

A partir del primer estudio sistemático de Ciriaco Morón Arroyo de 1968, donde por primera vez se hacía referencia a la lectura orteguiana de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* de Max Scheler² hasta los trabajos de Philip Silver Warnock³, Nelson R. Orringer de 1984⁴ y también de Cerezo Galán⁵ del mismo año, la

¹ J. Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, OC. XII, p. 213.

² Ciriaco Morón Arroyo, *El sistema de Ortega*, Alcalá, Madrid, 1968, p. 132 y s.

³ Philip Silver Warnock, *Fenomenología y razón vital*, Alianza, Madrid, 1978, p. 89-90 que ha enfocado la atención sobre el parentesco de la crítica al idealismo fenomenológico husserliano de Ortega y de Scheler.

⁴ Nelson R. Orringer, *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía?*, Instituto Superior de Filosofía “Luis Vives”, Madrid, 1984, pp. 12-18, en las cuales está escrito que en la biblioteca de Ortega abundan libros de Max Scheler, que la doctrina scheleriana de los valores entra en la filosofía de Ortega a partir de 1914, que donde más se nota el influjo de Scheler es los ensayos de Ortega escritos entre 1920-1927 y afectados por la aspiración de Scheler a una antropología filosófica y hasta a una metafísica que resulta ser una metantropología, según la definición de A. Pintor -Ramos, *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978, p. 81. Según Orringer, a Scheler Ortega debe la doctrina de que los cambios históricos obedecen al *ethos*, al variable sistema de preferencias del hombre. La doctrina del *ethos* ha afectado a la célebre teoría orteguiana de las generaciones, la cual, a su vez, incorpora a su sociología del saber. Con Scheler Ortega ve la crisis en las ciencias como un factor negativo para explicar el regreso de la filosofía. Según el autor: “De las dos teorías sobre el origen del conocimiento filosófico, la más temprana, derivada de Husserl, de Scheler y de Hartmann, contradice la otra derivada de Heidegger, de Scheler y de Hartmann. A partir de la lección IV, el influjo de Scheler mengua sin desaparecer y el de Hartmann aumenta. Siguiendo a Hartmann, Ortega acentúa lo problemático de la empresa filosófica, definida con Scheler, con Husserl y con Aristóteles como conocimiento del Universo o Multiverso. Si Scheler da a Ortega el contraste entre problemas teóricos y problemas prácticos, Hartmann le ofrece ideas sobre los límites de la razón” (p. 17). En realidad, el autor reconoce la presencia de Scheler en otras lecciones, lo que hace imposible un estudio meramente textual de las fuentes filosóficas orteguianas. Para revisar el impacto de Max Scheler en

presencia de Max Scheler en el pensamiento orteguiano ha sido destacada como clave de comprensión de los escritos del filósofo madrileño del período 1924-1931, la etapa llamada antropológica. En realidad, el enfrentamiento de Ortega con Scheler y con las corrientes más heterodoxas de la fenomenología acompañó a Ortega hasta el *iter* especulativo de *El Hombre y la Gente* de 1949-1950, obra en cual Ortega trabajó haciendo referencia a Scheler, al Husserl de *Meditaciones Cartesianas* y a Heidegger.

El primer encuentro de Ortega con la fenomenología scheleriana ocurrió en 1913, es decir el año del primer número del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* y el año de publicación de le *Ideen* de Husserl en la misma revista. Ortega lee Scheler y Husserl simultáneamente y empieza a darse cuenta de las críticas a la fenomenología husserliana.

A su vez, Scheler mismo en el *Prólogo* a la tercera edición del *Formalismus* hace referencia a Ortega y Gasset, como receptor de la ética material de los valores:

En España, J. Ortega y Gasset, Profesor de Metafísica en la Universidad de Madrid, se ha mantenido muy leal de modo muy amplio a las partes epistemológicas y sociológicas del *Formalismus* (cfr. en la *Revista de Occidente*, año I, número 4, el artículo 1. *¿Qué son los valores?*; más allá las dos obras de Ortega *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Calpe, 1923, y *El Espectador*, T. 1-3, Madrid, 1921)⁶

En los ensayos, indicados por Scheler, Ortega manifiesta efectivamente un interés hacia la interpretación scheleriana de la fenomenología, una fenomenología realista, cuyo tema principal es el hombre concreto y no el yo trascendental de las *Ideen* husserlianas. La etapa 1913-1928 revela que Ortega está elaborando temas éticos y antropológicos y que la lectura de Scheler le ayuda a construir una filosofía de la vida *more phaenomenologico*. Particularmente los ensayos de *El Espectador* I-III revelan el influjo scheleriano de *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühl und von Liebe una Hass* (1913), obra donde Scheler construye una fenomenología de los

Ortega según Orringer, véanse p. 29-42. y también Ignacio Sánchez Cámara, “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores” en *Revista de Estudios Ortegaianos*, n. 1, 2000, pp. 159-170.

⁵ Pedro Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, ob. cit., p. 296-301, que reconoce que ambas críticas de Ortega y de Scheler al idealismo fenomenológico ponen de manifiesto la incompatibilidad del “mundo de la vida” con la reducción fenomenológica, que todavía tocan diferentes registros. “Scheler habla del factor de realidad y su génesis. Ortega, en cambio, de la realidad de la conciencia, tal como se experimenta inmediatamente en la ejecución de los actos espontáneos de la vida” (p. 297)

⁶ Max Scheler, *Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik un die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethisches Personalismus*, Bouvier, Bonn, 2000, p. 24.

sentimientos de amor y de odio. Aquí se desarrolla una teoría del amor como expresión superior e irreductible que Ortega en los años veinte desarrollará en *Estudios sobre el amor*, ensayos que se ponen el intento de una fundación antropológica del ser-en-el-mundo del hombre⁷. Consonancias schelerianas por lo que se refiere al *Formalismus* se encuentran ya en *Meditaciones del Quijote*: el contenido *a priori*, según Scheler, es un contenido intuitivo, no se da en un concepto y es evidente y Ortega, en la primera parte de *Meditaciones del Quijote*, desarrolla este tipo de análisis de esencia como método para llegar a las cosas mismas; pero lo que importa destacar es que no se puede hablar de influencia directa de Scheler sobre Ortega en *Meditaciones del Quijote*, sino de co-influencia de Husserl-Scheler-Schapp en esa obra, lo que hace de la fenomenología orteguiana un método original⁸.

Ortega está muy cerca de Scheler en intentar eliminar el dualismo entre razón y sensibilidad y en destacar el papel de la intuición en el conocimiento.

Las lecturas de la primera parte del *Formalismus* y de *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle de Max Scheler*, del ensayo *Zur Psychologie der Gesinnungen y Grundprobleme der Charakteriologie* de Alexander Pfänder y del ensayo *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses* de Moritz Geiger sobre el sentimiento estético ofrecían a Ortega la estimulación de una aplicación del método fenomenológico al campo concreto del *Gefühl*. En este sentido se puede afirmar que la filosofía de Scheler en estos años podía corresponder a las preguntas de la meditación orteguiana más orientada hacia una antropología general que a una ontología o una gnoseología.

Otro aspecto de la filosofía de Scheler que influye sobre la reflexión orteguiana es el rasgo individual que caracteriza al concepto de “persona”: su unidad de ser concreto y, en sí misma, ser esencial de actos de diferente naturaleza, actos que se dan en sí, antes

⁷ Cfr: Jean Claude Lévêque, “Ortega y Gasset e Scheler di fronte alla fenomenologia”, en F. Moiso, M. Cipolloni, J-C. Lévêque (eds.), *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell’Europa*, Cisalpino, Istituto Editoriale Universitario, Milano, 2001, pp. 71-96.

⁸ Cfr: sobre este punto Javier San Martín, *Ensayos sobre Ortega*, ob. cit. p. y *Fenomenología y cultura*, ob. cit., donde el autor defiende y aclara la influencia de Husserl sobre Ortega en *Meditaciones del Quijote* y en otras obras; Cfr: Philip Silver Warnock, *Fenomenología y razón vital*, ob. cit., en la cual se defiende la fenomenología orteguiana como fenomenología realista en consonancia con la de Scheler, interesada al apriori material, y en consonancia con la fenomenología de Merleau-Ponty; Cfr: Nelson R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, ob. cit., p. que intenta un enfrentamiento textual entre las obras de Ortega y de Husserl, de Schapp, de Pfänder; mientras en *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía?* Propone un influjo conjunto de Husserl, Scheler, Hartmann.

de cada diferencia esencial de acto y antes de la percepción interior y exterior, entre voluntad interior y exterior, entre sentir, amar, odiar, en la intimidad o en la esfera de la alteridad, porque el ser de la persona funda todos los actos pormás que sean esencialmente diferentes⁹.

La persona entera da su asentimiento a todo el acto y así es completamente responsable individualmente. Aquí se encuentra la diferencia entre “persona” y “yo”: la persona actúa, el yo, como concepto teórico, no puede hacerlo. El yo puede ser considerado como objeto y por eso puede ser objetivado, una persona nunca más lo puede: “A la esencia de la persona pertenece el hecho de existir y vivir únicamente en el proceso de cumplimiento de actos intencionales. Por esencia, ésta no es un objeto y, por eso, cada actitud objetivadora (es decir, el percibir, representar, el pensar, recordar, esperar), hacen trascendente el ser de la persona”¹⁰.

Parece que el yo de Ortega, el Yo del “Ensayo de estética a manera de prólogo”, que, como hemos visto, no puede ser nunca *cosa*, tiene rasgos similares a la persona scheleriana. Es decir, el yo de Ortega, comparado con el yo de Scheler, tiene más competencias. De todos modos, lo que del *Formalismus* influyó mucho sobre Ortega fue la modalidad de la relación entre la persona y el mundo: en Scheler Ortega encuentra el mundo como correlato efectivo de la persona y lee que a cada persona individual corresponde un mundo individual. Por otro lado, cada mundo se presenta en su constitución esencial como conectado a priori a sus relaciones eidéticas y estructurales que existen entre las esencias de las cosas. Entonces, cada mundo es contemporáneamente un mundo concreto porque es mundo de una persona¹¹.

⁹ Cfr., Max Scheler, *Der Formalismus...*, ob. cit., párrafo 382-383. “[...] *Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens*, die an sich (nicht also *prós emàs*) allen wesenhaften Aktdifferenzen (insbesondere auch der Differenz äußerer und innerer Wahrnehmung, äußeren und inneren Wollens, äußeren und inneren Fühlens und Liebens, Hassens usw.) vorhergeht. *Das Sein der Person “fundiert” alle wesenhaft verschiedenen Akte*”.

¹⁰ *Ib.*, párrafo 389-390. “D. h. *zum Wesen der Person gehört*, dass sie nur existiert und lebt *im Vollzug intentionaler Akte*. Sie ist also wesenhaft kein “Gegenstand”. Umgekehrt macht jede gegenständliche Einstellung (sei sie Wahrnehmen, Vorstellen, Denken, Erinnern, Erwarten) das Sein der Person sofort transzendent”.

¹¹ *Ib.*, párrafo. 392. “Als das Sachkorrelat der Person überhaupt nannten wir die *Welt*. Und also entspricht jeder individuellen Person auch eine *individuelle Welt*. Wie jeder Akt aber zu einer Person gehört, so “gehört” auch jeder Gegenstand wesensgesetzlich zu einer *Welt*. Jede Welt aber ist in ihrem wesenhaften Aufbau a priori gebunden an die Wesenszusammenhänge und Strukturzusammenhänge, die zwischen den Sachwesenheiten bestehen. Jede Welt aber ist gleichzeitig eine konkrete Welt nur und nur als die *Welt einer Person*”.

¿Esto significa que la correlación scheleriana persona-mundo es igual a la yo-circunstancia? No exactamente. La correlación entre persona y mundo de Scheler recuerda la orteguiana entre yo y circunstancia: el yo, el primer yo de la fórmula “Yo soy yo y mi circunstancia”, como la persona en Scheler, es totalmente responsable de sus acciones dentro su circunstancia vital o dentro su mundo, como conjunto de facilidades o dificultades. Según Ortega, también la correlación yo-mundo es imprescindible y toma parte de la esfera de lo *Vortheoretisch*, de lo preteórico, y en ambos el mundo no es algo meramente presupuesto, postulado, sino algo concreto, un “ser absoluto” individual.

Lo individual, es decir, la individualidad esencial, es la categoría fundamental en los análisis schelerianos, y Ortega aquí descubre una singular convergencia con su intuición de la vida como realidad radical. Además, Ortega descubría en Scheler una revalorización de la esfera corpórea, del cuerpo-propio, y ese descubrimiento será determinante para el desarrollo de su filosofía, también después del encuentro con Heidegger.

Todo esto lleva Ortega a ocuparse en serio de la estructura sensible del yo, así como habían hecho Scheler y otros fenomenólogos; tenemos que recordar que, en relación con la estructura sensible del yo, ya en 1913, en “Sobre el concepto de sensación” Ortega había escrito: “Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo, que entra a formar parte de él, es una vivencia. Como el cuerpo físico es una unidad de átomos, así es el yo una unidad de vivencias”¹².

Es, en efecto, el concepto de *Erlebnis* en el centro de la reflexión sobre el yo: antes de la lectura de Dilthey, Ortega encuentra en Scheler una descripción de la totalidad de los actos de la persona que le ayuda en la definición de la condición del hombre como ser-finito y simultáneamente abierto a la multitud de experiencias. La persona se define justo en relación con esta totalidad de vivencias inmediatamente presente en su integridad¹³.

Hemos ya tratado el tema de la intuición sensible en el pensamiento de Ortega. Aquí es suficiente recordar que la intuición en el pensamiento orteguiano es base y

¹² J. Ortega y Gasset, “Sobre el concepto de sensación”, ob. cit. p. 257.

¹³ Max Scheler, *Der Formalismus*, ob. cit., párrafo 392. “Nur die *Person* ist niemals ein “Teil”, sondern stets das *Korrelat* einer “Welt”: der Welt, in der sie sich erlebt “Cfr: el concepto de vivencia en Ortega que investiga el yo en su totalidad en *Papeles sobre Velázquez y Goya*, Alianza, Madrid, 1986.

fundamento de todo conocimiento racional, tanto sensible como inteligible –en los tres campos en los que Ortega admite la intuición: lo sensible, los valores y el prójimo–, pues es el momento inicial del proceso perceptivo, por tanto, una reacción emocional anterior a cualquier modo del conocimiento. En el pensamiento de Ortega, la intuición se constituye como la vivencia ejecutiva –sentida– de una “realidad” –sensible o inteligible– presente a un sujeto, acto primario de conciencia que se manifiesta en el ámbito preconceptual, que precisa ser conceptualizado y expresado simbólicamente –obra de arte o concepto– si queremos transformar dicha vivencia en verdadera interpretación de las circunstancias personales de cada ser humano concreto, según su sensibilidad individual, en cada momento histórico o biográfico en el que se desarrolle su vida.

Ortega reconoce dos facultades: sensibilidad y entendimiento. La sensibilidad para el Ortega del “Ensayo de estética a manera de prólogo” resulta de la conjunción de los sentidos corporales –internos y externos– y de la emotividad valorativa, pues se constituye como el medio mediante el cual el ser humano reacciona ante la presencia de una imagen objetiva que entra en nuestra conciencia o parte de ella¹⁴; esta imagen, producida como reacción subjetiva, es la actuación ejecutiva de cada ser humano, a la cual llamamos sentimiento, y que Ortega identifica con el acto mismo de la percepción: “A lo que toda imagen es como estado ejecutivo mío, como actuación de mi yo, llamamos sentimiento [...] Toda imagen objetiva al entrar en nuestra conciencia o partir de ella, produce una reacción subjetiva [...] esa reacción subjetiva no es sino el mismo acto de percepción, sea visión, recuerdo, intelección, etc.”¹⁵.

Ha sido destacado por Orringer que Ortega, al definir como sentimiento “toda imagen que es como estado ejecutivo mío, como actuación de mi yo”, sigue Natorp y Geiger hasta los años 20¹⁶. Lo que no ha sido bastante analizado es la función que la naturaleza de este sentimiento-intuición produce sobre el yo y la persona en el pensamiento de Ortega y su efecto ético. Por tanto, según Ortega, en el nivel de la sensibilidad –nivel inicial básico, estético– se constituyen los contenidos primarios de la

¹⁴ J. Ortega y Gasset, “Ensayo de estética a manera de prólogo” “Ensayo de estética a manera de prólogo”, *op. cit.*, p. 260 “Toda imagen objetiva al entraren nuestra conciencia o partir de ella, produce una reacción subjetiva”.

¹⁵ *Ibidem*

¹⁶ *Cfr.* Nelson R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, ob. cit., p. 246.

conciencia, que son generados como reacción subjetiva y emocional, preconceptual y no reflexivo, de los sentidos ante la presencia inmediata de un objeto que afecta –sensible y emocionalmente– a un sujeto: “De este modo llegamos a una observación archiimportante: que la ejecutividad es un punto de vista –llamémosle ahora así– distinto *toto coelo* de la objetivación. Para objetivar algo o verlo como objeto tenemos que no verlo ejecutivamente¹⁷ .

En este primer nivel de la vivencia “sentimiento” se llevan a cabo dos tipos de actos llamados téticos en *Investigaciones Psicológicas*, actos que, referidos al sentido de la vista, se corresponden con los actos de ver y mirar, o con los de oír y escuchar desarrollados en *Meditaciones del Quijote*¹⁸. El ver sensible y pasivo es simple afección emocional –impresión de lo patente, de lo superficial, acto pre-noético y no objetivador– y se corresponde con la interpretación dada por Ortega al concepto de intuición sensible; sin embargo, en el mirar existe reconocimiento de la presencia del objeto, descubrimiento de su tercera dimensión, su interioridad, lo oculto, latente o la “estructura de relaciones que mi mente interpone entre unas sensaciones y otras”¹⁹.

En sentido estricto, este ver primordial es el contenido primario de la conciencia y constituye lo que se ha determinado como la gran innovación metafísica de Ortega: el yo ejecutivo. Lo que importa destacar es que, sobre las dos formas de encarnar o concebir nuestros estados emocionales, es decir, la obra de arte y el concepto, el entendimiento realiza otros dos actos más: pensar y juzgar. Para Ortega pensar no es juzgar, aunque ambos tienen una característica común: el ser actos sintéticos, atributivos o articuladores. Pensar y juzgar están inscritos en el orden del pensamiento, pero no reclusos en él, existe una íntima conexión entre ellos y la sensibilidad, pues las cosas que mi pensamiento piensa son las presentes en la percepción y no otras. Los actos del pensar son sintéticos, que pueden ser efectuados en el fondo de la conciencia, sin que sea necesaria su manifestación externa. La expresividad externa, por medio de palabras o frases, es una de las condiciones necesarias para la constitución del juicio; además en el juicio añadimos el “es” a los actos atributivos del pensar. Según esta ordenación progresiva, el pensamiento es posterior al “yo ejecutivo”. La ejecutividad, por tanto, es

¹⁷ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, Alianza, Madrid, 1984, p. 37.

¹⁸ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 336.

¹⁹ *Ib.*, p. 335.

puro acto, puro hacerse, constante fluir de sentimientos. El “ver” ejecutivamente no es un pensamiento sino una convicción que se manifiesta en el nivel preconceptual del sentimiento. Para pensar un objeto tenemos que abandonar nuestro punto de vista ejecutivo, distanciarnos de nuestra vivencia y adentrarnos en el nivel del pensamiento; de esta manera transformamos nuestras convicciones en objetivaciones y el mundo desaparece como tal, para transformarse en objetos de mi pensamiento. Sin embargo, esta prioridad del yo ejecutivo sobre el pensamiento no hace que se constituyan como actos independientes y separados, sino que, como las dos caras de una moneda, son dos convicciones necesariamente unificadas: convicción de lo sentido y convicción de lo pensado. La convicción de lo pensado está fundamentada en las impresiones, en las intuiciones y, al no haber reflexión en el yo ejecutivo, lo pensado se constituye a partir de lo sentido, por ello, la presencia consciente, noética, es posterior a la conciencia sentiente, ejecutiva, intuitiva, prenoética.

Teniendo en cuenta el contenido del pensamiento de Ortega en los cursos impartidos entre 1928 y 1933, es posible establecer cuatro modos de relacionarse el ser humano con las cosas: sentirlas, pensarlas, vivirlas y conocerlas.

El primero se desarrolla, según hemos visto, en el nivel primario de la sensibilidad, el nivel estético, –el aspecto de la persona que individualiza al ser humano– y constituye el acto de conciencia determinado por Ortega como “acto ejecutivo” o “convicción-sentimiento”.

2. Sentimiento y simpatía en Ortega, Scheler y Pfänder

Ortega, muy probablemente, leyó *Liebe und Hass* en el mismo año de publicación, es decir, en 1913, y leyó también la segunda edición de este ensayo, que había aparecido en el volumen *Wesen und Formen der Sympathie*. Los ensayos de Ortega que se ocupan del amor remontan al 1926-1927 y fueron reunidos por primera vez en un volumen en Buenos Aires en el 1939.

En “Facciones del amor” Ortega subrayaba cómo el sentimiento amoroso significa “abandonar la quietud”; amar es un “constante estar emigrando”, un salir de sí mismo para ir hacia el otro. El sentimiento opuesto del amor es el odio y Ortega, como Scheler, juzga ambos sentimientos siempre presentes.

El amor y el odio actúan constantemente: aquél envuelve al objeto en una atmósfera favorable, y es, de cerca o de lejos, caricia, halago, corroboración, mimo, en suma. El odio le envuelve, con un menor fuego, en una atmósfera desfavorable; lo maleficia, lo agosta como un siroco tórrido, lo destruye virtualmente, lo corroe. [...] Yo aludo ahora a la intención que en el odio va, a ese hacer irreal que constituye el sentimiento mismo²⁰.

Los sentimientos interesan en su pureza, en su esencialidad, no en su ser-empírico; se trata de una purificación a través del análisis fenomenológico para destacar su específica intencionalidad. La acción interesa en su intencionalidad. Este ensayo no se olvida de la teoría de la intuición emocional de los valores desarrollada por Scheler en el *Formalismus...* y, por eso, la actividad del amor es, como había escrito Scheler, “dar vida a otro”:

Amar una cosa es estar empeñando en que exista; no admitir, en lo que depende de uno, la posibilidad de un universo donde aquel objeto esté ausente. Pero nótese que esto viene a ser lo mismo que estarle continuamente dando vida, *en lo que de nosotros depende*, intencionalmente.

Amar es vivificación perenne, creación y conservación intencional de lo amado, odiar es anulación y asesinato virtual –pero no un asesinato que se ejecuta de una vez, sino que estar odiando es estar sin descanso asesinando, borrando la existencia al ser que odiamos²¹.

A este propósito Ortega cita al Pfänder de *Zur Phänomenologie der Gesinnungen* publicado también en el *Jahrbuch* del 1913 y conocido bien por el mismo Scheler. Como ha analizado Orringer (1979), este artículo sirvió a Ortega como modelo para sus meditaciones²². De Pfänder ha aprendido Ortega que tanto el amor como el odio se presentan con una “temperatura psíquica”, que falta al pensamiento y a la voluntad, y recalca Ortega el sentido ontológico de las metáforas de Pfänder, al decir que el amante se siente unido en su ser con el ser de lo amado, y que el aborrecedor experimenta una “disensión metafísica”, una alienación radical del ser de su adversario. Esta acción de los sentimientos permite a Ortega, siguiendo a Pfänder, distinguirlos de los meros estados sentimentales. Ortega elabora una fenomenología del sentimiento amoroso,

²⁰J. Ortega y Gasset, “Facciones del amor”, OC. V, p. 559.

²¹ *Ib.*, p. 556-557.

²² *Cf.*: Nelson R. Orringer, *Ortega y sus fuentes*, ob. cit. p. 248-252.

describiéndolo en sus diferentes componentes de “amor por la perfección”, “atención” y “manía”, “enamoramiento, éxtasis e hipnosis”²³.

Pero es necesario destacar el papel de Scheler con su investigación profunda sobre los dos sentimientos humanos, el amor y el odio.

Ortega, en efecto, trata aquí de una fenomenología del enamoramiento, pero también en su introducción hace referencia al amor a la patria y al amor de Dios como formas superiores de amor, adelantándose así a las posiciones schelerianas del período personalista. En Ortega no encontramos una distinción entre amor y simpatía como en Scheler: Ortega traduce con simpatía dos términos diferentes en Scheler, *Sympathie* y *Einfühlung* y hace una síntesis de los rasgos característicos de ambos en una teoría del amor, en una gramática del amor o del sentimiento.

En el estudio del año siguiente “La elección en amor”, de 1927, Ortega, en una nota, hace referencia explícita a la edición del 1922 de *Wesen und Formen der Sympathie*. Aquí la presencia del análisis scheleriano está clara en la definición de “proximidad” de nuestras relaciones con el otro.

Ortega niega que sea posible separar el cuerpo del alma en la percepción amorosa del otro: “No sólo en la convivencia humana, sino aun en el trato con cualquier otro ser viviente, la visión física de su forma es a la vez percepción psíquica de su alma o casi alma (...) Carne es esencial y constitutivamente cuerpo físico cargado de electricidad psíquica; de carácter, en suma”²⁴.

Ortega había desarrollado el tema del *Mitgefühl* y de la *Sympathie* en el ensayo “La percepción del prójimo” (OC. VI). Según Scheler, el rasgo característico del amor y del odio consiste en ser sentimientos primarios que, diferentemente del con-sentimiento, no poseen carácter esencialmente social, sino que son actos íntimos del sujeto²⁵.

²³ J. Ortega y Gasset, *Facciones del amor*, p. 576, en que Ortega traza la distinción ente sentimientos activos y pasivos.

²⁴ J. Ortega y Gasset, *La elección en amor*, OV, p. 600.

²⁵ Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Francke Verlag, Bern, 1973, p. 153. “Vor allem aber ist zu beachten, dass Liebe und Hass schon *als* Akte von allen anderen Akten und unter sich verschieden sind; d.h., dass sie nicht erst *werden*, was sie sind, in Relation sei es auf ihre Träger, sei es auf ihre Objekte, sei es auf ihre möglichen Wirkungen und Leistungen. Gegen nichts vergehen sich herrschende Denkgewohnheiten so sehr wie gegen diesen Satz. In dem Gesagten liegt erstens, dass Liebe und Hass *nicht etwa relativ* sin auf die Beziehungspunkte “Ich” und der “andere”. D. h. Liebe und Hass sind *keine wesentlichen sozialen* Verhaltensweisen, wie es z. B. die Funktionen des Mit-fühlens sind. Man kann z. B. “sich selbst lieben und hassen”; nicht aber kann man mit sich mit-fühlen”

También Ortega reconoce que el amor consiste en un movimiento intencional hacia el otro, en buscar en el otro los valores más altos: “Pero el amor se dirige fácticamente de modo originario a objetos de valor, y también al ser humano solamente en la medida y hasta el punto en que es portador de valores y en que es capaz de un aumento de valor”²⁶.

En Ortega no aparece la misma insistencia en la altitud de los valores que el amor tiene como objetivo, pero las citas de Platón nos ponen en guardia contra posibles equivocaciones: las citas platónicas son mediadas por las obras de Scheler. En efecto, también según Ortega el amor lleva los valores, aunque el filósofo español no elabora sistemáticamente la forma de amor más alta, la de Dios; en cambio, en los dos apartados dedicados a la mística es posible destacar una huella de esta preocupación y un intento de definir la experiencia mística como “pérdida de sí”, anulación de sí en el Otro. Las analogías entre el enamoramiento y el fenómeno de la hipnosis, así como las experiencias místicas dependen, según Ortega, de la manera de poner *atención* o *concentración* a algo. El fenómeno de la atención, como *apriori* psicológico, y el de la contemplación y del interés, de la “concentración hacia dentro y hacia fuera”, se remontan a los estudios de Pfänder²⁷ y de Moritz Geiger²⁸, y se conectan con la experiencia estética como experiencia para penetrar el sentido esencial de la trascendencia.

En *Ideas sobre la novela* Ortega afirmaba que contemplación e interés son dos formas polares de la conciencia interrelacionadas: “La atención es una preferencia que subjetivamente otorgamos a unas cosas en perjuicio de otras. No se puede atender a aquellas sin desatender a estas. Viene a ser, pues, la atención un foco de iluminación favorable que condensamos sobre una zona de penumbra y desatención”²⁹. Según Ortega, la pura contemplación pretende ser una rigurosa imparcialidad de nuestra pupila, que se limita a reflejar el espectáculo de la realidad, sin permitirse el sujeto la

²⁶ *Ib.*, p. 157.

²⁷ *Cfr.* Alexander Pfänder, *Motive und Motivation*, Verlag Johann Ambrosius Barth, Múnich, 1911 (II ed. dirigida por H. Spiegelberg), 1963

²⁸ *Cfr.* Geiger, “Beiträge zur Phänomernologie de ästhetischen Genusses”, ob. cit.; Id, “Das Bewusstsein von Gefühlen”, en *Münchener Philosophische Abhandlungen. Th. Lipps zu seinem 60 Geb.*, Leipzig, 1911, número monográfico que Ortega cita dos veces en su obras en relación a Adolf Reinach y a Theodor Conrad.

²⁹ J. Ortega y Gasset. *Ideas sobre la novela*, OC. III, p. 405.

menor intervención ni deformación de él. Pero tras ella, como supuesto ineludible, funciona el mecanismo de la atención que dirige la mirada desde dentro del sujeto y vierte sobre las cosas una perspectiva, un modelado y jerarquía, oriundos de su fondo personal. No se atiende a lo que se ve, sino al contrario, se ve bien sólo aquello a que se atiende: “La atención es un *a priori* psicológico que actúa en virtud de preferencias efectivas, es decir, de intereses [...] Esto indica que la situación prácticamente óptima para conocer [...] es intermediaria entre la pura contemplación y el urgente interés”³⁰. En el mismo período de *Investigaciones Psicológicas*, Ortega proyectaba un diccionario filosófico, del cual afortunadamente nos queda la voz abstracción y abstracto, que nos ayuda en comprender lo que Ortega entiende con el fenómeno de la atención:

Llámesese atención esa peculiar fijación de la visión psíquica sobre una parte del contenido presente ante ella. Es un fenómeno evidente –sea cualquiera la explicación que se le dé– la existencia, en el campo de toda conciencia actual, de una zona periférica y como un acento; es destacada sobre el resto de lo presente. Esa mayor acentuación, decíase, se manifiesta en el contenido por una como separación más o menos relativa de lo que le rodea³¹.

Y en las páginas dedicadas al término apercepción, cuando describe la textura de la conciencia escribe que darse cuenta de algo equivale a aparecer su fenómeno en el “campo visual de la conciencia” y que este darse cuenta puede ser más o menos *claro y distinto*. El máximo de claridad significaría como un punto central de la visión psíquica dentro del campo de la conciencia. Un peculiar “sentimiento de actividad” acompañaría siempre a esa claridad central y Ortega llama a tal fenómeno *atención*³². Según Pfänder, en la orientación de la atención se prefigura una parte de la constitución individual de la persona ligada a una estructura afectiva y a un sistema de preferencia de valores. La noción de *Zuwendung* se encuentra en el segundo libro de *Ideen* de Husserl. Pfänder llama muchas veces “oído interior” (*geistiges Gehör, geistiges Hinhören*) la actitud del sujeto que orienta la atención. Por eso el mecanismo psicológico de la atención según Pfänder, y también Ortega, es importantísimo: del yo visto, por Pfänder y Ortega, como un yo-céntrico (*Ich-Zentrum*), pueden partir diferentes movimientos centrífugos hacia el objeto que está ahí delante. Uno de estos movimientos es la atención, que según Pfänder

³⁰ *Ib.*, p. 405-406.

³¹ J. Ortega y Gasset, “Para un diccionario filosófico”, OC. XII, p. 462.

³² *Ib.*, p. 480.

es el rayo centrífugo de la luz de la conciencia hacia el objeto, y que es diferente del darse cuenta de algo, seleccionar, abstraer, distinguir, reunir. El objeto hacia el cual el yo en la conciencia del objeto se dirige centrífugamente puede suscitar una tendencia que, sin embargo, es diferente de un acto de voluntad. El acto de voluntad es diferente de la tendencia, de la mera conciencia del objeto, de la orientación de la atención, porque es siempre un acto céntrico, está hecho por el yo-céntrico, que es no sólo el sujeto o punto de partida, sino el autor original del acto. En el cumplimiento del acto de la voluntad el yo se propone una cierta actitud, es decir, quiere hacer o no hacer algo. Esta actitud que el yo se propone hacer es el proyecto.

Según Geiger, en la experiencia estética, el goce estético se presentaba como goce en la contemplación desinteresada en la plenitud del objeto [*Geniessen in der uninteressierten Betrachtung der Fülle des Gegenstandes*]³³ y la estética misma se configuraba como una experiencia de una relación con el valor y también con el sentir: el uno-en-otro del placer y del gusto, o el gusto placentero [*Genießender Gefallen*], experiencia que hace referencia a la felicidad³⁴.

En conclusión: a la atención pertenecen las cualidades de la visión psíquica; lo que Ortega denomina yo-céntrico- espíritu es el autor de la perspectiva y de un peculiar sentimiento de actividad, que brota del alma. De aquí el interés de Ortega hacia este fenómeno psíquico de la atención y del amor que había sido analizado también por otros fenomenólogos. El mismo Scheler había escrito sobre la atención: “[La atención] supone aquella distancia original al objeto que solo antes del surgimiento del acto emotivo hace posible un juicio valorativo; ella también debe tener presente en una intención especial el valor del objeto que intenta conseguir”³⁵.

El sentimiento estético, así como el amor hacia otra persona, hacia el arte o hacia Dios, es un amor que no es anulación de sí mismo en el objeto amado o contemplado, sino un amor hacia los valores intencionados por el objeto amado o contemplado.

Lo que nos interesa es la capacidad de Ortega de elaboración de estas fuentes fenomenológicas para estructurar una gramática del sentir. También el amor hacia otra

³³ Moritz Geiger, *Beiträge...*, ob. cit., p.665.

³⁴ Moritz Geiger, “Die Bedeutung der Kunst”, en *Id, Zugänge zu einer materialen Wertästhetik*, Fink, München, 1976.

³⁵ Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, ob. cit. p. 152.

persona puede transformarse en anulación de sí mismo, lo que no siempre lleva consecuencias positivas, puesto que se trata de un sentimiento finito y no de un perderse en el infinito amor de Dios de la mística.

Hay en Ortega como en Geiger, Pfänder y Edith Stein una tendencia a considerar la experiencia del conocimiento personal como algo complejo, porque en él intervienen sentimientos intencionales, el fenómeno de la atención y el de la evaluación del valor.

Según Ortega y Scheler, el amor es la respuesta más alta a la llamada de otra persona; es también la manera fundamental para conocer al otro, cuyo conocimiento, sin amor, se quedaría impedido. De aquí la importancia de la simpatía, del sentir junto en el compartir, y la determinación de ambos en contraponer una lógica del amor a la lógica formal y a la gnoseología, para dar cuenta de las relaciones con el otro.

Según Ortega y Scheler, sobre el nivel primario de la sensibilidad, o nivel estético, se constituyen los contenidos y actos del entendimiento: pensar y juzgar. En este nivel la conciencia lleva a cabo la objetivación, distanciamiento y simbolización de las imágenes originadas en el nivel primario que se transforman en conceptos, expresados a través del lenguaje.

Ambos modos de relación –sentir y pensar– se desarrollan de manera conjunta y unificada según actos fundantes y actos fundados, pero unificados en la conciencia: se manifiestan como convicciones unificadas, por lo que tan importante es llenar de sentimientos-intuiciones los conceptos como tratar de conceptualizar las intuiciones. En este nivel se elaboran los materiales específicos de las llamadas ciencias. El tercer nivel sería el modo inmediato de relación con las cosas del mundo y de la vida según una actitud pragmática. En él se establece un modo de relación pre-teorética, ya que se piensa y se reflexiona sobre las cosas en cuanto utilidades. Según Ortega, en este nivel de relación, no hay pregunta por el ser de las cosas, sino que, en aplicación de su cuarta ley estructural, ordenamos las cosas del mundo vital según campos pragmáticos graduados según asuntos e importancias³⁶.

³⁶ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, OC, VII, p. 130: “Y esta es, por ahora, la última ley estructural del mundo que enuncio, a saber: nuestro mundo, el de cada cual, no es ningún *totum revolutum*, sino que está organizado en “campos pragmáticos”. Cada cosa pertenece a alguno o a alguno de esos campos donde articula su ser para con el de otros, y así sucesivamente”. No puede escapar a la atención del lector y del investigador la consonancia entre esta afirmación de Ortega y la teoría de los actos lingüísticos y del pragmatismo de Wittgenstein, Véanse, Pedro José Chamizo Domínguez, “Ortega ante el lenguaje”, en *Repertorio de Ensayistas y filósofos*, 1998 formato electrónico; Juan Navarro San

Lo que resulta más importante destacar sobre la relación entre Ortega- Scheler es la referencia al el mundo de los valores.

En el curso de 1921-1922, publicado con el título *El tema de nuestro tiempo*, Ortega hace, por primera vez, algunas referencias al el mundo de los valores, bajo la influencia directa de la axiología de M. Scheler. Estas referencias vienen expuestas en sólo dos páginas y están dirigidas a estructurar una nueva valoración de la vida; para ello, apoyándose en el principio establecido por Scheler –al que Ortega no hace referencia– de que las cosas no sólo sonsino que también valen, sostiene:

cada objeto goza, por tanto, de una especie de doble existencia. Por una parte, es una estructura de cualidades reales que podemos percibir; por otra, es una estructura de valores que sólo se presentan a nuestra capacidad de estimar. Y lo mismo que hay una experiencia progresiva de las propiedades de las cosas –hoy descubrimos en ellas facetas, detalles que ayer no habíamos visto– hay también una experiencia progresiva de los valores, un descubrimiento sucesivo de ellos³⁷.

Esta doble existencia –ser y valer– hace que se constituyan dos experiencias en nuestra relación con las cosas del mundo: por una parte, la percepción de los elementos reales que componen lo que un objeto es; por otra, la aprehensión de las cualidades de tipo irreal que constituyen lo que un objeto vale. Según Ortega, en esta obra, la primera es una percepción o intuición sensible, la segunda es una percepción o intuición estimativa. Todo esto lleva nuestra atención a una ley estructural ya analizada: la ley de la contaminación sensitiva. El insistir en el carácter de doble existencia del fenómeno es una elaboración de la ley de la contaminación sensitiva. Las experiencias de la percepción o intuición sensible y la percepción o intuición estimativa avanzan independientemente la una de la otra y, a veces, somos ciegos para los valores, aunque

Pio, “De la vida y del lenguaje”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, n. 8-9, 2004, pp. 219-232, que destaca latentes afinidades conceptuales, por ejemplo el concepto de límite, circunstancia y creencia, y también del mismo Autor, “On Life and Language: Limit, Context and Belief in Wittgenstein and Ortega y Gasset”, en *Pre-Proceeding of the 26th Internationale Wittgenstein Symposium*. Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg, 2003, pp. 257-259; Cfr., José Luis Abellán, *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Editorial Tébar, pp. 118-125 y Astrid Wagner, “Etnología y antropología filosófica en Ortega y Wittgenstein”, en *Seminario Ortega y Wittgenstein, 25 años Instituto de Filosofía*, jueves 3 de noviembre 2011, Centro de Ciencia Humanas y Sociales, Madrid, pp. 1-10; José María Ariso, “Urbegründeter Glaube bei Wittgenstein und Ortega y Gasset. Ähnliche Antworten auf unterschiedliche Probleme”, en Ed. Lütterfelds, Wilhelm Majetschak, Stefan Raatzsch, Richard Vossenkuhl, 2011, pp. 219-248 y sobre la consonancia entre Ortega y Wittgenstein respecto al “mirar al través” véanse, Giuseppe D'Acunto, “Ortega y Gasset. La metáfora come parola esecutiva”, en Eds, Mario Faraone e Gianni Ferracuti, *Studi Interculturali*, n. 2/2014, pp. 39-51.

³⁷ J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, OC. III, p. 180.

nos sea perfectamente conocida una cosa en sus elementos reales. Estos valores –cualidades irreales– se constituyen según una jerarquía rigurosa de rangos fijos o inmutables, aunque nuestro espíritu, al preferir entre ellos, puede equivocarse y anteponer lo inferior a lo superior, “lo mismo que nos ocurre equivocarnos en las cuentas sin que ello anule la verdad rigurosa de los números”³⁸.

Las páginas que componen *Introducción a una estimativa* constituyen una ampliación de la referencia hecha en *El tema de nuestro tiempo*, al tema de los valores y, al mismo tiempo, una “superación” de lo mantenido en ellas. La gran diferencia entre un planteamiento y otro consiste en el modo de acceso a los valores³⁹.

No son, pues, los valores un don que nuestra subjetividad hace a las cosas, sino una extraña, sutil casta de objetividades que nuestra conciencia encuentra fuera de sí como encuentra los árboles y los hombres. Hay, sin embargo, una radical diferencia entre la manera como vemos las cosas y la manera como percibimos los valores. Ante todo, es menester distinguir los valores de las cosas que valen. Las cosas tienen o no tienen valor, tienen valores positivos o negativos, superiores o inferiores, de esta clase o de la otra. El valor no es, pues, nunca una cosa, sino que el cuadro es bello, contiene o posee el valor belleza. Del mismo modo, el traje elegante es una cosa valiosa, es decir, una realidad en que reside un valor determinado: la elegancia⁴⁰.

Los valores son “objetividades intencionales” colocadas en una esfera “otra” respecto a la realidad sensible. La irrealidad de los valores les hace similares a las esencias husserlianas, porque los valores no se dan a un sujeto desprovisto de la facultad estimativa. El estimar, el evaluar son funciones psíquicas reales, son actos noéticos caracterizados por la intencionalidad respecto al objeto-de-valor. Ortega aquí parece aceptar la distinción husserliana, y, en parte scheleriana, entre “mundo natural” y Yo

³⁸ *Ib.*, p. 181.

³⁹ Este ensayo de Ortega se propone más directamente de glosar el pensamiento de Scheler para fundar una ética basada sobre la intuición emocional de los valores. A partir de la centralidad que los valores tuvieron en la filosofía alemana del siglo XX (Brentano, Meinong, Ehrenfels, Scheler), el ensayo presenta una *pars destruens*, típicamente fenomenológica, en la cual se explicita lo que los valores no son, y una *pars construens* en la cual se comenta el dictado scheleriano para construir una jerarquía de valores como estos se proponen a la conciencia. Para Ortega los valores superiores son los ideales, “lo que aún no se ha realizado” y son algo objetivo, que el acto de valoración (esto sí subjetivo) reconocemos: “Se nos presenta, pues, el valor como un carácter objetivo consistente en una dignidad positiva o negativa que en el acto de valoración reconocemos. Valorar no es dar valor a quien por sí lo tenía; es reconocer un valor residente en el objeto. No es una *quaestio facti*, sino una *quaestio juri*. No es la percatación de un hecho, sino de un derecho. La cuestión es la cuestión de derecho por excelencia. Y nuestro derecho en sentido estricto representa sólo una clase específica de valor: el valor de justicia”. J. Ortega y Gasset, “Introducción a una estimativa”, OC. VI. p. 327.

⁴⁰ *Ib.*, p. 328.

puro; también, el mundo de los valores está caracterizado por la pureza, en sentido fenomenológico, respecto al mundo-ambiente. La experiencia de los valores es independiente de la experiencia de las cosas y del mundo y por eso se puede tener una experiencia de los valores con la misma evidencia de la intuición de los objetos matemáticos: “lo irreal –un número, un triángulo, un concepto, un valor– son naturalezas *transparentes*”⁴¹.

El *leitmotiv* de la transparencia es importante porque destaca la inmaterialidad, intemporalidad, irrealidad del valor y nos remonta a la “transparencia del cristal”, metáfora del objeto estético, que nos permite el contacto con el mundo y el tránsito al otro, y hace referencia al tema de la conciencia intencional, que mirada directamente se hace opaca o se espectraliza. Si en *El tema de nuestro tiempo* la facultad mediante la cual se aprenden los valores es la intuición, en “Introducción a una estimativa”, Ortega la convierte en una especie de “visión” – “visión” inteligible, percepción intelectual o intelección– diferente de la percepción sensible, también situada en el nivel de la sensibilidad, según la ampliación que, según hemos visto, Ortega lleva a cabo en el “Ensayo de estética a manera de prólogo y que Ortega denomina “facultad estimativa”. Dicha facultad estimativa cumple funciones semejantes –pero no idénticas– que la intuición en el pensamiento de Scheler y que habían sido indicadas por Ortega en la obra a la que hemos hecho referencia. Por ello, al igual que en el planteamiento inicial, mediante esta nueva facultad estimativa se perciben, se sienten los valores, como un tipo determinado de cualidades de los objetos:

Los valores son un linaje peculiar de objetos irreales que residen en los objetos reales o cosas [...] No se ven con los ojos, como los colores, ni siquiera se entienden, como los números y los conceptos. La belleza de una estatua, la justicia de un acto, la gracia de un perfil femenino no son cosas que quepa entender o no entender. Sólo cabe sentirlas, y mejor estimarlas o desestimarlas⁴².

En este breve ensayo, a diferencia del conocimiento de las cualidades propias de los objetos sensibles, que es cada vez más aproximado, pero nunca perfecto, el conocimiento de los valores, como la experiencia de los números, es absoluta y casi matemática, por lo que Ortega propondrá la elaboración de una ciencia de los valores.

⁴¹ *Ib.*, p. 331.

⁴² *Ib.*, p. 330.

Este tipo de conocimiento casi matemático, y por tanto, no perfectible –como planteaba en *El tema de nuestro tiempo*–, a la altura de 1947, sólo le es posible a aquellos individuos dotados de facultad estimativa, mediada por la sensibilidad de cada individuo y el momento histórico en el que vive, según un “sistema de preferencias a cuyo servicio pone el resto de su ser”⁴³. Este “sistema de preferencias” se constituye como problemática “sensibilidad a priori de los valores”⁴⁴, que condiciona la vocación y posibilidades de cada uno de los individuos, según las vigencias colectivas en cada espacio social y en cada momento histórico, y hace posible, según el decir de Ortega en este momento de su pensamiento, que se pueda llevar a cabo una sistematización de los gustos y sentimientos, que durante siglos se ha hallado abandonados al capricho.

La conferencia pronunciada en 1919, publicada con el título “La percepción del prójimo”, constituye el primer momento de la proximación a este tema. En ella, siguiendo la estructura metodológica indicada, Ortega delimita el asunto como problema y expone las diferentes soluciones dadas, incluida la teoría de Max Scheler, a las que Ortega hace algunas objeciones, en su intento de determinar las insuficiencias de las mismas. Pero, en esta conferencia, Ortega deja el tema sin solución definitiva, pues al plantear las objeciones, referidas a la posibilidad de percibir al prójimo como otro yo, e indicar que las teorías al respecto –“razonamiento por analogía” e “introyección” – dejan sin resolver el asunto –pues parten de dos exageraciones que son dos errores: la proximidad que cada cual tiene de sí mismo y nuestra distancia del prójimo– Ortega se desvía del tema y concluye la conferencia desarrollando una teoría sobre la *feminidad*.

Sólo en 1925, en “Sobre la expresión fenómeno cósmico”, y tras haber establecido en “Vitalidad, alma, espíritu” los tres elementos constitutivos de la estructura individual que conforman la *persona* –módulo individual de existencia, forma concreta de humanidad según una estructura dinámicamente abierta– como la había definido Pfänder, Ortega plantea la interrogante de si “cuando vemos el cuerpo de un hombre, ¿vemos un cuerpo o vemos un hombre?”⁴⁵.

⁴³ J. Ortega y Gasset, *Velázquez*, OC. VIII, p. 566.

⁴⁴ *Ib.*, p. 565: “El problema de la sensibilidad *a priori* de los valores, que es una de las más sorprendentes potencias del hombre y la creadora por excelencia”.

⁴⁵ J. Ortega y Gasset, “Sobre la expresión fenómeno cósmico”, OC. II, p. 577.

Para dar respuesta a la misma, Ortega establece la percepción –interna y externa– como fundamento de nuestro saber del mundo, e indica las diferencias en el modo de percibir un objeto material y un ser vivo; diferencias que, en el caso de un hombre, se complican, pues además de percibir su corporeidad, nos comunica o parece que percibimos otro yo, otro ser semejante a nosotros que siente, sufre, ríe, piensa... como nosotros.

Esta diferencia de percepción se debe, según Ortega, a que en el caso del ser vivo prevemos algo más de lo que vemos.

Lo interno de un ser vivo, en efecto, es pura intimidad, es un verdadero dentro a lo que llamamos vida, que nos hace adoptar una diferente actitud. En el caso del hombre, esa intimidad de lo vital se incrementa de manera sustancial, merced a la existencia añadida de su alma. El cuerpo nos remite al alma, es signo de ella. La forma del cuerpo, los gestos, son metáforas esenciales, pantomimas del alma⁴⁶. Ortega radicaliza la posición scheleriana porque atribuye al cuerpo una función originaria en la mediación entre exterior e interior y en la fundación de la afectividad; el filósofo madrileño parece en algunos momentos adelantar las posiciones del Merleau-Ponty de *Phénoménologie de la perception*, aunque Ortega, comparado con Merleau-Ponty, no desarrollará sistemáticamente el análisis de la corporeidad y de la fundación de una fenomenología de la relación yo-cuerpo-mundo. Scheler adelantó a Ortega la noción de cuerpo que le ayudó a poner las bases de una estructura de la vida emotiva en la experiencia del conocimiento de la vida como realidad radical.

Esta funcionalidad simbólica es la que transforma el cuerpo en metáfora somática, en esa relación alma-cuerpo, que no es física, sino cósmica. Estos gestos, a través de los cuales exteriorizamos las emociones y de los que la mirada es el más expresivo, constituyen todo un repertorio de actitudes y movimientos que se repiten dentro de una forma genérica, pero individualizadas en cada uno de los seres humanos.

Esta variedad y unidad de los gestos hace que Ortega proponga la elaboración de una “semiótica universal”⁴⁷, mediante la cual podemos conceptualizar, analizar y ordenar el tesoro de las intuiciones fisiognómicas recibidas en esa primera impresión –saber primario–, que nos queda en nuestro primer contacto con todo ser humano,

⁴⁶ *Ib.*, p. 579: “El gesto, la forma de nuestro cuerpo, es la pantomima de nuestra alma”

⁴⁷ *Ib.*, p. 589.

aunque la censura que ejercemos⁴⁸ sobre ella, o la imposibilidad de comunicarlo, le impide llegar a la perfección. Esta capacidad de estar “viendo” ante nosotros abierta el alma de aquel con quien conversamos, es un modo de intuición que brota de nuestra mente y que, según Ortega, al igual que la facultad estimativa, unos seres humanos poseen en mayor medida que otros:

Cuando hablamos con alguien estamos “viendo” su alma como un mapa marino abierto ante nosotros. Y elegimos lo que se puede decir y excusamos lo que se debe callar, esquivando así los arrecifes de aquella alma, cuya figura nos parece palpar con unas manos místicas que de nuestra mente brotan. Y no es sino una prueba más de que esta intuición es constitutiva de la psique humana el hecho de que unos la poseen en mejor medida que otros y haya ciegos y zahoríes en la percepción del alma ajena⁴⁹.

Si en “Sobre la expresión fenómeno cósmico”, Ortega propone la elaboración de una semiótica general, en “Para una psicología del hombre interesante”, la propuesta es la constitución de una nueva disciplina que denomina *Conocimiento del hombre o Antropología filosófica*⁵⁰. Ortega quiere analizar en este ensayo el modo, la facultad mediante la cual percibimos las diferentes configuraciones humanas, la perspicacia. La perspicacia es un tipo especial de intuición que consiste en esa primera “impresión” mediante la cual sentimos las diversas configuraciones íntimas de cada persona⁵¹, que nada tiene que ver con la inteligencia y que suele darse más en la mujer que en el hombre.

La posesión de tal facultad es el primer talento, la primera condición que Ortega pone como ingrediente del amor de enamoramiento⁵² –que es el amor considerado

⁴⁸ J. Ortega y Gasset, “silencio, gran brahmán”, OC. II, p. 628: *Et*: “La censura que automáticamente ejercemos sobre nuestra mejor sabiduría, sobre nuestro saber del prójimo, le impide llegar a su perfección. La imposibilidad de comunicarlo hace que al recibir una “impresión” del prójimo no nos esforcemos en formularla [...] La expresión verbal, aunque sólo sea la endofasia o hablar interno, precisa y purifica todo saber primario o no expreso. Sobre todo, es condición para que pueda ser luego sometido a las grandes elaboraciones, sin las cuales no alcanza ningún saber su plenitud. La principal de estas elaboraciones es la sistematización”

⁴⁹ J. Ortega y Gasset, “Sobre la expresión fenómeno cósmico”, ob. cit. p. 589.

⁵⁰ J. Ortega y Gasset, “Para una psicología del hombre interesante”, OC. IV, p. 467.

⁵¹ *Ib.*, “Con más o menos claridad, según la perspicacia de cada uno, percibimos todos en el trato social, esa diversa configuración íntima de las personas, pero nos cuesta mucho trabajo transformar nuestra evidente percepción en conceptos claro, en pleno conocimiento. Sentimos a los demás, pero no lo sabemos”.

⁵² *Ib.*, p. 478: “Y tal perspicacia es ya el primer talento y dote extraordinaria que actúa como ingrediente en el amor. Se trata de una especial intuición que nos permite rápidamente descubrir la intimidad de otros hombres, la figura de su alma en unión con el sentido expresado por el cuerpo. Merced

auténtico, “prototipo y cima de todos los erotismos”⁵³ – junto a las condiciones o talentos, de emoción y de constitución. Ciertamente pueden darse estas condiciones y se puede carecer por completo de la tercera, en este caso el amor echará en falta la carencia y no llegará a constituirse de manera definitiva. En todo caso la perspicacia es imprescindible, pues nos hace patente la persona del prójimo, que es donde el sentimiento halla las razones para nacer o aumentar, si nuestra constitución está preparada para ello. Por eso, el amor no es ciego para Ortega, no nace porque sí, sino que tiene su fuente en las calidades del objeto amado que percibimos de manera clara y distinta –si somos perspicaces. Otro caso es que padezcamos error por carecer de las condiciones precisas para ser perspicaz o porque lo amable no sea tal; en este caso el error no está en nuestro convencimiento de creer, o sentir que lo amado es, en efecto, amable, sino en nuestro propio error de percepción –al igual que podemos errar al pensar que la realidad es de una manera determinada y equivocarnos en nuestra apreciación.

La perspicacia comparte, con la visión corporal, el ser otro modo de “ver”; con la facultad estimativa, el ser otro modo de intuición; y con la inteligencia, el poder errar. Esta posibilidad de errar es el motivo de que muchos casos de anomalía amorosa sean confusiones en la percepción de la persona amada, originadas, a veces, por nuestras propias necesidades y deseos, que nos producen ilusiones y espejismos no más extraños que los que cometemos con nuestros ojos al percibir el mundo que nos rodea, o equivoquemos la ordenación de los valores, orientados por nuestras preferencias personales, sin que por ello nos declaremos ciegos, ni para lo uno ni para lo otro. Por lo mismo, aun reconociendo que se equivoca, a veces, propone Ortega devolver al amor el atributo de la visión⁵⁴.

a ella podemos “distinguir” de personas, apreciar su calidad, su trivialidad o su excelencia, en fin, su rango de perfección vital”

⁵³ *Ib.*, p. 471.

⁵⁴ *Ib.*, p. 480: “Precisamente porque el amor se equivoca a veces tenemos que devolverle el atributo de la visión”.

Es interesante destacar cómo el motivo de la visión y del amor había aparecido también en *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass* de Max Scheler⁵⁵.

Según José González-Sandoval Buedo, si la solución precedente la lleva a cabo Ortega desde la superación del pensamiento de Max Scheler contenido en *Wesen und Formen der Sympathie*, en *El hombre y la gente*, lo hace desde el pensamiento de Husserl contenido en *Cartesianischen Meditationen*. Lo que resulta claro es que la estructura de la persona en Ortega procede de la elaboración fenomenológica del concepto de intuición sensible y estética y del concepto de valor: en un primer momento, Ortega interpreta la problemática según el pensamiento o campo que pretende “digerir”, desde sus presupuestos previos; en las obras en las que se concreta este momento Ortega utiliza el término intuición en referencia a Kant y Husserl para la intuición sensible, según el significado que de él dan los autores que está analizando, y utiliza el término intuición del prójimo según el significado scheleriano y husserliano, y el término intuición de valores, según la terminología scheleriana⁵⁶.

Desde este contexto, Ortega estructura, por segunda y última vez, su teoría de la percepción de los otros seres humanos, pero en esta ocasión teniendo en cuenta las nuevas aportaciones de Husserl sobre el tema. Esta nueva ordenación, o nuevo modo de percibir al “Otro”, posee un carácter “cósico” y lógico, en detrimento de la perspicacia humana y emotiva que era considerada facultad humana mediante la cual percibimos la intimidad de las personas. De esta manera, el ser humano, en vez de ser percibido perspicazmente como persona, en su intimidad más absoluta, pasa a ser percibido como

⁵⁵ Max Scheler, *Wesen und Formen*, ob. cit., p. 160-161. „Kohl darf man sagen, echte Liebe öffne die geistigen Augen für immer höhere Werte des geliebten Gegenstandes: sie macht sie *sehen*, und macht nicht etwa “blind” (wie ein sehr unsinniges Sprichwort, das offenbar bei Liebe nur an sinnliche Triebleidenschaft denkt, sagt). Was “blind” macht, ist nie die *Liebe* in der empirischen Gemütsbewegung, sondern die sie stets begleitenden sinnlichen *Triebe*, die die Liebe faktisch hemmen und einschränken. Aber es ist dieses “die Augen öffnen” eben nur eine *Folge* der Liebe, die sie hinsichtlich der Gradabstufung von “Interesse”, “Aufmerksamkeit”, “Bemerken”, “Beachten” usw. hat. Sie selbst aber ist kein “suchendes Verhalten” nach neuen Werten an dem geliebten Gegenstande. Im Gegenteil! Ein solches Herumsuchen nach “höheren” Werten wäre zweifellos ein Zeichen eines bestehenden *Mangels* an Liebe. Es wäre zugleich ein gesteigertes Interesse für die “Vorzüge” und ein herabgemindertem Interesse für die “Fehler” des Gegenstandes; das heißt aber, es befände sich die Verhalten zum mindesten auf dem Wege zur *Illusion*. Die Echtheit der Liebe bekundet sich aber durchaus darin, dass wir die “Fehler” der konkreten Gegenstände wohl sehen, aber sie mit diesen Fehlern lieben”.

⁵⁶ Cfr. José González-Sandoval Buedo, *La intuición en el pensamiento de Ortega*, ob. cit., p. 147-148.

“cosa”, percibida su intimidad a través sus gestos, así como el objeto estético podía ser sentido como metáfora y percibido como objeto y valor en el “Ensayo de estética a manera de prólogo”. Los individuos perspicaces se transforman en hombres experimentados e intelectualizados, y son las propias experiencias conceptualizadas las que permiten elevarnos del grado cero de intimidad, al grado máximo⁵⁷. El “otro” –entendido como intimidad absoluta– no está presente como tal, sino compresente a través de experiencias previas y por medio de sus gestos y movimientos⁵⁸.

Esta intuición directa e individual, a la que de manera definitiva llega Ortega en su obra, no es facultad especial alguna –como lo era la perspicacia–, sino simple “visión” de su cuerpo y de sus gestos concretos; a ella es preciso añadir lo que es dado en las experiencias personales, a través del trato directo con los hombres, previamente conceptualizado y mantenido en la memoria; la conjunción de ambos elementos –visión directa e individual y experiencia de la vida– es la que, según el Ortega de *El hombre y la gente*, permite ascender desde el grado cero a otros grados más positivos y elevados de intimidad. Gracias al concepto de intuición sensible relacionada con el campo del valor y de las objetividades espirituales, Ortega continúa estudiando el tema de la persona.

No es casual en efecto que, en un artículo de 1917, “Para la cultura del amor”, en un contexto en el cual Ortega está describiendo el amor en su plenitud o en su fase más aguda, cuando el amante siente que la *persona amada* se encuentra fundida en sus células, poseída por él, se encuentre esta nota: “La noción de *persona* es una de las víctimas del siglo XIX. Se ha borrado de la cultura usual. ¿Cuántas personas tienen hoy

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, OC. VII, p. 183. “Precisemos, pues: del puro otro, en grado cero de intimidad, no tengo más intuición directa que lo que de su presencia y compresencia momentánea me viene, no tengo más que la visión de su cuerpo, de sus gestos, de sus movimientos, en todo lo cual creo ver un Hombre, pero nada más. Creo ver un hombre desconocido, un individuo cualquiera, no determinado aún por ningún especial atributo. A esto añado algo que no es intuición directa de él, sino la experiencia general de mi trato con los hombres hecha de generalizaciones sobre el trato instintivo con muchos que me fueron más próximos, por tanto, algo puramente conceptual, diríamos teórico –nuestra idea genérica de lo humano–. Esta comprensión del prójimo, formada por dos fuentes distintas de conocimiento- la intuitiva de cada individuo y la racional, teórica, resultado de mi “experiencia de la vida”- van a aparecernos en todos los otros grados más positivos de intimidad; quieto decir que no son como el estudiado, el caso extremo de intimidad cero, sino que mientras en éste la intuición del otro individuo está reducido al mínimo y nuestra comprensión de él gravita principalmente sobre nuestro saber teórico o experiencia general e intelectual del Hombre, en los casos de mayor intimidad cede este factor y crece el intuitivo e individualizado”.

idea clara de qué es ser *persona*? Y, sin embargo, de esa noción depende todo un jirón del porvenir”⁵⁹.

Ortega, también se refiere a la persona en diferentes contextos: en un contexto artístico, por ejemplo, cuando hace una distinción muy importante entre el hombre y el escritor –distinción también que estará presente en *Das Literalische Kunstwerk* (1931) de Roman Ingarden– enfoca el tema sobre la vocación y las profundas raíces de la persona, como ha destacado Julián Marías:

Es evidente que la condición de escritor, en forma estricta y profesional, sólo puede asumirse normalmente por radical vocación [...] Esa vocación emerge de las más profundas raíces de la persona, de estratos menos levantados, pero acaso más básicos aún que los que determinan la vocación intelectual. El escritor es siempre escritor irremediamente, movido por un impulso en que convergen su condición psicofísica y su programa vital. Si la expresión “espíritu encarnado” tiene sentido plenamente comprensible, es el escritor. Y por eso el estilo, es la letra que es espíritu⁶⁰.

En otro contexto, cuando Ortega habla de vocación personal como algo que somos y de la decisión o voluntad de que la verdad posea determinado sentido en torno a los veintiséis años, leemos: “Esa decisión, que nosotros no nos sentimos responsables de haber tomado, sino que la hallamos en nosotros, constituyendo como el suelo mental sobre el que habremos de vivir, es el nivel vital que constituye a cada generación en el proceso evolutivo de la historia humana. Por eso no es algo que se nos ocurre, sino precisamente algo que somos”⁶¹. Pero también Ortega trata la cuestión de la persona en relación con la de la circunstancia: este sector de realidad circundante forma la otra mitad de mi persona; sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo⁶². Ortega indica claramente que la persona no es sólo yo, sino que incluye la realidad circundante; y, por tanto, yo sólo soy plenamente mí mismo en forma circunstancial, es decir, integrándola con y en mi circunstancia. Julián Marías ha

⁵⁹ J. Ortega y Gasset, *Para la cultura del amor*, OC. II, p. 141. Cfr: Julián Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, pp. 319-329, según el cual la filosofía de Ortega representa el más denotado esfuerzo por entender al hombre como *persona*.

⁶⁰ Julián Marías, *Ortega...*, *op. cit.*, p. 431.

⁶¹ J. Ortega y Gasset, “Prólogo para alemanes”, OC. VIII, pp. 46-47.

⁶² J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, *ob. cit.*, p. 322. “El hombre empieza a conocerse por las cosas que le pertenecen. El pronombre posesivo precede al personal. La idea de “lo mío” es anterior a la del “yo””

explicado la cuestión perfectamente: según él la palabra “yo” tiene dos funciones: sólo el primero es rigurosamente real, es la totalidad de mi persona, y comprende la “otra mitad” de ésta, a saber, la circunstancia. El segundo yo es “insuficiente”: es sólo un elemento o ingrediente, inseparable de la circunstancia, justamente el momento de yoidad del hombre, que no agota su realidad. Este segundo yo, que según Marías podría identificarse con el “yo” del idealismo, es el sujeto del vivir, centro de una circunstancia; ésta, en efecto, está constituida por estar en torno a un yo: su modo de ser es circundar o pues, es el yo quien da a la circunstancia cierto carácter unitario, y, en suma, vital; pero la circunstancia sólo se constituye en torno a un yo que no está simplemente definido por ser “centro” suyo, que no es un yo cualquiera, sino un yo mismo, capaz de entrar en sí, y que es alguien:

Ni el momento de “yoidad”, ni el de “subjetividad” agotan mi realidad personal. Yo, en el sentido real del término, no soy mero sujeto o soporte de la circunstancia, no soy sólo “el que” vive en ella, sino quien hace su vida con ella, dando a ese quien su riguroso sentido personal. Es decir, el hombre, además de ser un “yo” y el “sujeto” de sus actos vitales, soporte de su mundo, es también persona, y esa su condición es precisamente circunstancial⁶³.

3. Vocación y fondo insobornable

Después del capítulo anterior en el cual analicé el tema de la voluntad en relación con el fondo insobornable y en el cual he dibujado la *moral del que hacer*, del *Lebensberuf o de la vocación*, resulta con suficiente claridad el papel de la voluntad del yo en Ortega.

Lo que Marías no había destacado suficientemente era, en efecto, el papel de la voluntad del yo, sistematización que Ortega recibe de Scheler. Ortega, a partir de la lectura de Nietzsche y después de la de Fichte mediada por Lassalle⁶⁴, comprende que el concepto de voluntad es esencial para determinar la relación del hombre con el mundo o con el mundo-ambiente. El hombre para el joven Ortega es un ser esencialmente “agente”: el actúa por un impulso de la voluntad y se desencuentra con los obstáculos que el mundo opone a su acción. Los obstáculos limitan al hombre en su voluntad de transformación del mundo, de actuar “éticamente” en el mundo. Si para el joven Ortega

⁶³ Julián Marías, *Ortega...*, ob. cit., p. 408-409.

⁶⁴ *Cfr.* José Luis Molinuevo, *El idealismo de Ortega*, ob. cit., parte II.

el yo con sus representaciones es todavía el principio superior de la realidad y de los valores, a través del encuentro de la fenomenología y del intento de superar el idealismo el tema de la voluntad en relación con el mundo no desaparece.

El análisis scheleriano de la ética del suceso en la primera parte del *Formalismus* contribuyó a determinar la superación del idealismo y a incrementar la atención de Ortega hacia el mundo-ambiente como correlato de la unidad personal. Es verdad que en Ortega no encontramos una estratificación analítica y una diferenciación de los planos así elaborada como en Scheler, sino una síntesis en el yo como correlato del mundo, de los conceptos schelerianos de yo y persona. Esta síntesis orteguiana del yo correlato del mundo depende del interés del filósofo que está dirigido hacia el mundo como preexistente a los posibles intereses del hombre. Nosotros estamos ya en relación con el mundo antes de cualquiera determinación conceptual o de cualquiera intervención activa en este; desde aquí nace la metáfora de los *dii consentes*. Hay, por eso, un momento de pasividad que pre-existe a nuestra acción sobre el mundo y esto nos pertenece y nosotros pertenecemos a él y no es posible pensar algo más originario que esta correlación.

La presencia de Scheler es visible también en algunos ensayos de los años 1929-1935, signo de que Ortega, a pesar del encuentro con Heidegger, no había cesado de pensar en la fundación de una antropología filosófica inspirada en Scheler y en su proyecto de una sociología del saber. La lectura de Heidegger enfatizó en la antropología filosófica orteguiana el componente existencial. En su ensayo *Meditación de la técnica* de 1933 Ortega define al hombre como “ser-menesteroso”, concepto que será tratado con mayor atención en la conferencia “El mito del hombre allende la técnica”, pronunciada en Darmstadt en 1951, en presencia del mismo Heidegger al cual el ensayo estaba destinado. En ambos ensayos Ortega recupera a Scheler, particularmente una idea del hombre scheleriana desarrollada en un ensayo aparecido en el primer volumen de la obra *Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze* de 1915, pero seguramente anterior a esta fecha, cuyo título era *Zur Idee des Menschen*. En este ensayo el filósofo alemán expresaba la idea del hombre como “animal enfermo”⁶⁵.

⁶⁵ Max Scheler, “Zur Idee des Menschen” en Id., *Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze* –5. Aufl., Francke Verlag, Bern 1972.

El hombre, según Scheler, es el ser indefinible; él es sólo un *Zwischen*, un límite, un “entre”, definiciones que Ortega utiliza en todas sus lecciones de los años treinta. El hombre no dispone de algún lugar suyo, por eso es un *desterrado*, pero esta es su fuerza: “Tenemos ante nosotros ahora el problema de enfrentarnos con un ser, el cual, considerado desde el punto de vista de la naturaleza, ha enfermado, pero que no ha muerto, sino que intenta, enfermo, seguir viviendo, lo cual ha conseguido al menos por algún tiempo; este algún tiempo significa el millón de años que, al parecer, ya viene durando el hombre”⁶⁶. El hombre saca de su enfermedad y carencia la capacidad de adaptación a todos climas y condiciones geográficas. Su “no ser definido”, su trascender el ambiente (*Umwelt*) en el que vive le ha provisto de las capacidades para imponerse sobre otras especies animales y poder transformar por medio de la técnica la naturaleza circunstante. Mientras el animal está totalmente proyectado hacia el mundo externo y está listo para agredir a su presa o a defenderse de un ataque enemigo, el hombre tiene la posibilidad de volver a sí mismo, de neutralizar desrealizándolo el mundo-circunstante para proyectar su vida futura.

El hombre es por eso un animal reflexivo y fantástico porque puede imaginar situaciones posibles y puede pensar sin finalidad; no es prisionero de sus instintos sino abierto al mundo e, incluso, a mundos posibles. Scheler había definido en ese ensayo el lenguaje como una emergencia cualitativamente única respecto a las vivencias físicas o psíquicas: con el nacimiento del lenguaje se abre un mundo nuevo, diferente del *Umwelt* del animal; aparece la inteligencia del hombre, que le hace un *unicum* respecto a otros animales. La palabra representa una distancia respecto a la inmediatez del *Erlebnis*; se pone sobre otro plano: a través de ella el hombre se aleja del habitual mundo animal, ejercita el arte de tomar distancias del mundo circunstante y proyecta su propia realidad: el hombre puede volver a sí mismo, encontrar soluciones nuevas a las dificultades de la vida; él es un *animal technologicus*, capaz de suplantar su falta de especialización a través la construcción de utensilios que le permiten forjar la realidad. Ortega se quedará siempre fiel a esta definición del hombre, trabajando a la vez en una teoría de la historia

⁶⁶ J. Ortega y Gasset, “El mito del hombre allende la técnica”, en Id., *Meditación de la técnica*, Alianza ed., Madrid, 1996, p. 103.

y en una antropología filosófica que pudiera explicar el puesto que el hombre ocupa en el mundo y el sentido de su ser contingente frente a la eternidad del cosmos⁶⁷.

Huellas schelerianas se encuentran también en *¿Qué es filosofía?*, ciclo de lecciones impartido por Ortega en 1929, después de la lectura de *Ser y tiempo*⁶⁸. Ortega toma la definición scheleriana del hombre como ser-en-medio, *Zwischen*, ni bestia, ni Dios, sino continua tensión hacia trascendencia⁶⁹. La tarea del hombre es conocer el Universo y esto es todo lo que es; pero, el hombre, cuando empieza su trabajo teórico, no está seguro de poder llegar a un conocimiento verdadero; sólo puede formular hipótesis que no recibirán nunca confirmación definitiva.

Rodeados por la realidad cósmica, intentamos continuamente buscar soluciones satisfactorias a los problemas que nos persiguen; en el plano de la cotidianidad es posible interpretar de manera satisfactoria lo que nos rodea, nuestra situación vital. Todavía, hay un fondo que no se deja reducir a nuestras categorías interpretativas, que se encuentra “más allá” de nuestra *conditio humana*: el trascendente con que nos damos cuenta de que somos criaturas finitas, limitadas.

El hombre como “ser-menesteroso” tiene que comprender que su propia situación vital tiene que tener en cuenta la trascendencia que Ortega llama “destino”. Resulta así que el fondo insobornable, que es nuestro verdadero yo, es el destino y que el destino es trascendencia. Ortega, al definir la filosofía, se funda sobre la misma definición aristotélica a la cual hace referencia Scheler: el hombre es sólo una parte del proceso trascendente, pero una parte fundamental, a pesar de su limitación.

4. Yo como futurización

Otro aspecto común entre Ortega y Scheler es la dialéctica entre vocación y fatalidad; la fatalidad ejerce una función limitante respecto a la vocación y acción del hombre en el mundo. Para Ortega el límite en el hombre le obliga a tener en cuenta el destino, la parte de su circunstancia vital que resulta no modificable y contra la cual el hombre no puede luchar: el hombre es un ser abierto a la circunstancia, pero está

⁶⁷ Cfr. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Otto Reichl, Darmstadt, 1930, p. 63.

⁶⁸ José Ortega y Gasset, *Meditación de nuestro tiempo*, Madrid, FCE, 1996, p. 199.

⁶⁹ *Ib.*, p. 86.

parcialmente pre-determinado en su proyectar y en su acción por una necesidad, una pre-determinación de su ser. También, Scheler desarrolla esta dialéctica entre vocación y destino en el ensayo *Ordo amoris* publicado póstumamente en 1933.

Entonces, para Ortega y Scheler, el imperativo de la situación es céntrico y en este se inserta el tema de la vocación. El hombre para vivir auténticamente tiene que saber corresponder a su “llamada” (*Ruf*), que es directa sólo a él; tiene que comprender su circunstancia vital, “ir al blanco” como decía Ortega.

Finalmente, en la cuarta lección del curso *Sobre la razón histórica* escribe que, a la pregunta qué soy yo, hay que responder que el yo no es un cuerpo, ni el alma, ni un súper-cosa que intenta unir ambos. Yo no soy una cosa sino una persona⁷⁰ y una de las pocas ideas que puede compartir con Scheler es la intuición según la cual la persona es sólo el sujeto de los actos como tales⁷¹; pero, según Ortega, la definición de persona de Scheler no dice nada de qué es realmente el yo. En realidad, Ortega no entiende bien lo que Scheler destacaba con esta definición.

Persona en Scheler es la concreta, esencial unidad de ser de actos de diferentes esencias, es decir, la persona es el centro de actos intencionales, y como tal la persona no puede ser nunca objetivada, no puede devenir objeto de un acto intencional. En el hombre la persona constituye su carácter de individualidad, como irreductibilidad a un universal y, por eso, su libertad. En esta cuarta lección Ortega interpreta en sentido ejecutivo el mismo concepto de persona scheleriano, porque para él la persona es algo que es siempre un alguien:

Resulta, pues, que el *algo* que es la persona es un algo que resulta ser un alguien. Así, el yo de cada uno de ustedes consiste, por lo pronto ahora, en tener que escuchar la palabra inmediata que yo voy a pronunciar [...] el yo de cada uno de ustedes es el que tiene que existir en el momento siguiente [...] la consistencia del yo es sumamente extraña, porque tiene que existir, y existir de un cierto modo determinado, el mío en el futuro próximo y remoto⁷².

Y para indicar que tenemos que pasar a la categoría de la motivación, que es la de la persona, añade que el yo de cada uno de nosotros, en cada instante, está constituido

⁷⁰ J. Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, OC. XII, p212.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ib.*, p. 213.

por todo un programa íntegro de vida, de modo de ser hombre que ha adoptado.⁷³. Cuando el yo individual entra en relación con la circunstancia, que es un repertorio de facilidades y dificultades se crea una figura o un personaje⁷⁴. Lo que no resulta completamente claro es cómo el yo, al hacerse persona o personaje, no pierda su rasgo de libertad y continúe siendo un yo auténtico; pero, según Ortega, se trata precisamente de que el yo pueda seguir mañana con su peculiar perfil. Todo esto depende de una decisión: “Cada uno de ustedes –repito– es el que tiene que escuchar mi próxima palabra; y esto, porque mañana tiene que hacer *tal otra* cosa, y así sucesivamente, en vista de todo el programa de su vida, de la figura de ser humano que ha resuelto y trazado ser. De modo que el hombre comienza por ser “el que aún no es como tal”⁷⁵. Parece por lo tanto que el hombre sea su aspiración.⁷⁶

El tratado sobre el goce estético de Geiger, la psicología de los sentimientos de Pfänder, la ética de los valores materiales y la teoría de la persona de Scheler fueron utilizados por Ortega para elaborar una teoría de la experiencia de la persona humana, en la cual la racionalidad se hace “fuerte” porque abraza en sí los aspectos de la sensibilidad, y no les excluye del campo del conocimiento. Simultáneamente, Ortega acentúa el carácter problemático de la relación yo/mundo a través de la categoría de la futurización, descubriendo así una noción de persona fluctuante entre yo ejecutivo, personaje (yo virtual), sin excluir, por eso, la posibilidad de la libertad de la persona, a través de la categoría de la motivación.

Es evidente que en Ortega existe una caracterización de la moral como estructura. Al no venimos dada hecha nuestra vida, sino que tenemos que hacerla nosotros, podemos vivir mejor o peor, correcta o incorrectamente. De manera que la moralidad no

⁷³ *Ibidem*. “Eso, constituido por un programa vital íntegro, que tiene que ser en todo su futuro y que hoy está ahí, en una forma más o menos detallada; esa *figura o personaje* que tiene que ser *eso* es la “persona”, la persona de cada uno de nosotros”.

⁷⁴ *Ib.*, p. 214. Así Ortega dibuja esta dinámica: “El perfil de cada *yo* oprime, pues, para subsistir a la circunstancia con las facciones que le constituyen; y la circunstancia responde de diversas maneras, según sean esas facciones, esos alabeos y gálibos del yo que a cada cual nos constituye”.

⁷⁵ *Ib.*, p. 215.

⁷⁶ *Ib.*, p. 215-216. “Nuestra aspiración existe ahora realmente, pero lo que al existir ella existe es: lo que aún no es, eso a que se aspira, lo inexistente como tal. Lo propio pasa con el futuro porvenir. El futuro no existe sino en el presente, porque existir y ser presente son lo mismo. Pero lo que existe como futuro es, precisamente, lo aún inexistente. De ese futuro sólo existe ahora “nuestro esperar” y “nuestro temerlo”. Y como el hombre es, ante todo, futurición; es, ante todo, un enjambre de esperanza y temores. [...] Pero, he aquí que el hombre es primariamente “el que no es aun lo que es” sino que tiene que esforzarse en serlo, en luchar para existir, y para existir según su programa y aspiración”

es algo que sobrevenga sobre ciertos actos y decisiones nuestros, sino una dimensión esencial de la estructura de la vida humana. El método de Ortega, al analizar el mundo de los valores, es auténticamente fenomenológico a partir de la crítica a la teoría de Ch. Ehrenfels en su *System der Wertheorie* (1898): no son valiosas las cosas que deseamos, las que no existen. El valor sería, en este caso, el ideal ausente. El deseo sería la palanca creadora del valor. También, en este caso el valor procedería del sujeto y no de la realidad. Ortega defiende, de manera explícita, la tesis de la objetividad de los valores. El problema, para él, no consiste en determinar qué es lo deseado o deseable, sino qué merece ser deseado.

Resumiendo: es extrínseco al valor suscitar en nosotros sentimientos, servir de meta a nuestro deseo y ser fin de la voluntad. Sobre todo, ello muy bien Scheler, en *Der Formalismus in der Ethik* [...] Valorar no es dar valor a quien por sí no lo tenía; es reconocer un valor residente en el objeto. No es una *quaestio facti*, sino una *quaestio iuris*. No es la percatación de un hecho, sino de un derecho. La cuestión del valor es la cuestión de derecho por excelencia⁷⁷.

Los valores son así cualidades irreales residentes en las cosas; son objetividades que nuestra conciencia encuentra fuera de sí⁷⁸. Lo que queremos destacar en estas afirmaciones orteguianas es la relación profunda entre conocimiento y virtud, entre conocimiento de los valores morales y virtudes: el conocimiento de los valores morales es el fundamento del ser moral de la persona. Por eso Ortega añade: “El estimar es una función psíquica –como el ver, como el entender– en que los valores se hacen patentes. Y viceversa, los valores no existen sino para sujetos capaces de comparar. En este sentido y sólo en este sentido, puede hablarse de cierta subjetividad del valor. La Estimativa o ciencia de los valores será asimismo un sistema de verdades evidentes”⁷⁹. Por otra parte, en Ortega se pone el tema del sentimiento en el ética; si es extrínseco al valor suscitar en nosotros sentimientos, sin embargo, el filósofo madrileño afirma que la ética, la estética, las normas jurídicas entran en una nueva etapa de su historia: “Surge de pronto la posibilidad de restaurar las normas trascendentes de lo emocional y se

⁷⁷ José Ortega y Gasset, “Introducción a una estimativa”, en OC. VI, p 327 y

⁷⁸ *Ib.*, p. 328 n. 1.

⁷⁹ *Ib.*, p. 330.

acerca el momento de cumplir el postulado que Comte exigía para hacer entrar de nuevo en caja la vida de los hombres: una sistematización de los sentimientos”⁸⁰.

Nuestra tesis es que Ortega no sólo se ocupa del problema epistemológico del conocimiento de los valores, como objetos irreales, sino que quiere definir qué tipo de conocimiento es estimar, qué género de acto es el que permite entrar en relación con el mundo de los valores morales. Ortega parece diferenciar entre conocimiento en un sentido fuerte del término, es decir, una actitud fundada sobre un componente teórico y también sobre un fundamento de experiencia, y un tomar conocimiento intuitivo y directo, como acto constitutivo de cada conocimiento, diferente en relación al tipo de objeto al cual se refiere –la categoría de los actos originalmente ofrendas. El modo específico de tomar conocimiento de los valores, de captarlos intuitivamente, es el *sentir los valores, en un sentido no subjetivista y relativista. Sólo en el sentir que estamos viviendo los valores, que hacemos experiencia de ellos, que ellos se hacen valores para nosotros*. Todo eso nos introduce en el nuevo enfoque de Ortega al tema de la complejidad de la persona: Ortega define la capacidad de captar los valores en términos de *clarividencia*, en cambio, la situación, en la cual falta esta *clarividencia*, es “ceguera” a los valores.

Según Ortega “la percepción de una cosa como tal y la percepción de sus valores se producen con gran independencia una de otra. Quiero decir que a veces vemos muy bien una cosa y, sin embargo, no “vemos” su valores [...] Otras veces, inversamente, tenemos clara conciencia de ciertos valores sin necesidad de “verlos” realizados en cosa alguna”⁸¹.

Resumiendo, con palabras de Ortega: todo valor, por tener un carácter de cualidad, postula el ser referido a alguna cosa concreta. Pero, en ocasiones, vemos la cualidad sin conocer bien su substrato, la cosa que la posee y de quién es. En el caso de los valores la independencia es mayor. “«Sentimos» con perfecta claridad la justicia perfecta, sin que hasta ahora sepamos qué situación real podría realizarla sin resto [...] La experiencia de valores es independiente de la experiencia de cosa, [...] pero es de

⁸⁰ *Ib.*, p. 328.

⁸¹ *Ib.*, p. 331. Sobre este punto, es decir, sobre las diferencias entre atribución del valor y preferencia, hay analogías evidentes entre Ortega, Scheler y Husserl (particularmente en *Aufsätze und Vorträge*, 1922-1923, ed. publicada en la revista *Kaizo* 1924, (en el párrafo titulado *La renovación del hombre como problema de la ética individual*, pp. 2-31).

índole muy distinta”⁸². Parece que los valores como los objetos estéticos son naturalezas irreales y transparentes. Las vemos de una vez en su integridad y la naturaleza genuina de los valores aparece con mayor claridad cuando se adviertan sus propiedades, es decir que el valor tiene tres dimensiones: su cualidad, su rango y su materia y en la materia de nuevo aparece el tema de la emoción y del sentimiento porque: “Sólo puede ser moralmente bueno un ser capaz de acciones, es decir, que sea sujeto causante de sus actos. Esto es lo que llamamos «persona». Quedan, pues, excluidos como substratos de este valor todos los objetos físicos y todos los animados exentos de voluntad”⁸³. Ortega, por tanto, afirma que los valores tienen su “materia” diferencial y no sólo formal. En la experiencia del valor en cuanto acto del entender se cumple la ley de la contaminación sensitiva, por eso el sentimiento del valor es importante en el sentido de que, como no se puede obligar a nadie a amar, así no se puede obligar a nadie a ser moralmente bueno, el sentimiento tiene una relación profunda con el valor, pero es extrínseco al valor suscitar una emoción o sentimientos (agrado, entusiasmo) porque el valor no se puede confundir con un estado psico-físico. Este sentimiento propio del valor, de quien habla Ortega, es el característico de una determinada profundidad que depende del nivel del valor, es decir, del rango que él ocupa en la escala de los valores⁸⁴.

Por eso, como ha explicado Ignacio Sánchez Cámara en un ensayo, en el cual describe cómo Ortega superó el relativismo ético, sin caer en una ética de la autenticidad y fidelidad a la vocación:

En ningún caso puede afirmarse que, para Ortega, baste con la autenticidad y la fidelidad a la vocación para cumplir el ideal moral. Existen formas de vida, acciones y vocaciones de desigual rango, formas más o menos valiosas de vida y, por lo tanto, contenido material objetivo valioso de las personas y de sus acciones y hábitos. La ética de Ortega es una ética material, cuya materia viene determinada por el contenido de los valores”⁸⁵.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ib.*, p. 333.

⁸⁴ Tenemos destacar las consonancias evidentes entre esta perspectiva y la de Dietrich von Hildebrand (1889-1977), discípulo de Husserl y de Scheler, promotor del círculo fenomenológico de Gotinga con E. Stein y Adolf Reinach, en “Sittlichkeit und ethische Wertkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme” en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, V, 1922, pp. 462-486.

⁸⁵ Ignacio Sánchez Cámara, “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores”, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2000,1, *op. cit.*, p. 169.

CAPÍTULO V

DEL YO AL HOMBRE

1. La teoría del yo en *¿Qué es filosofía?* y en *¿Qué es conocimiento?*

El yo necesita salir de sí mismo [...] el yo es intimidad: ahora se trata de que salga de sí conservando su intimidad. ¿No es esto contradictorio? [...] esa contradicción no nos asusta, porque sabemos ya que todo problema es una contradicción bicornes que se nos planta delante.

En vez de limarle el doble cuerno agresivo, fingiendo que no hay tal contradicción, la formulamos con toda su fiereza [...]. La conciencia no es reclusión, sino el contrario, es esa extrañísima realidad primaria, supuesto de toda otra, que consiste en que alguien, yo, soy yo precisamente cuando me doy cuenta de cosas, de mundo [...] La conciencia sigue siendo intimidad, pero ahora resulta íntimo e inmediato (sic) no sólo con mi subjetividad, sino con mi objetividad, con el mundo que me es patente¹.

A través de un *saltus* temporal necesario para nuestro análisis del concepto del yo, de la persona, de la vocación y del fondo insobornable, llegamos a un ensayo que, como *Meditaciones del Quijote* representa un punto de referencia esencial en todo pensamiento orteguiano. El *saltus* está determinado por la referencia de algunos temas sobre el yo ya analizados en otras obras antecedentes. Toda teoría del yo en Ortega, como en todos filósofos del siglo XX y particularmente en los fenomenólogos, como ya hemos en parte visto, implica la crítica de la duda metódica y la superación del idealismo. Para llegar al dato del Universo, Ortega ha seguido la ruta de Descartes, superando las tesis del pasado con la esperanza de que se le revele una verdad

¹ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, OC. VII, pp. 390-391-403. Cfr. también “1. yo soy el que aún no se ha realizado= soy mero proyecto; 2. yo soy el que aspira o pugna por ser realizado= yo soy proyección; 3. yo soy el que inexorablemente exige ser realizado, aunque sea imposible su realización= yo soy...vocación” J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 137.

apodíctica e inédita. La superación de que le gusta hablar traduce la *Aufhebung* hegeliana².

Como hemos visto ya en los apartados antecedentes, Ortega descubre la consistencia del yo, es decir, su dimensión personal y su riqueza, a través del debate neokantiano y fenomenológico sobre la relación subjetividad/objetividad, sujeto/objeto, que suponen el cuerpo a cuerpo no sólo con el yo kantiano sino con el yo de Descartes.

Descartes, escribe Ortega, descubre la subjetividad, como dato universal y como un ente con un modo de ser diferente del modo de ser de los de más entes³ y analiza la significación de “estar ahí” en términos del ser de las cosas existentes:

” Ahí significa “ahí en el mundo”, ahí en el Universo –en el ámbito general de las realidades. Este teatro existe –es decir– es trozo de Madrid, se apoya en la gran cosa tierra de Castilla, que a su vez se apoya en la otra cosa mayor llamada planeta..., etcétera. La existencia de las cosas en cuanto “estar ahí” es un apoyarse las unas en las otras, por tanto, en ser las unas *en* las otras... Su existir es, en este sentido, algo estático, casi posar y yacer la una sobre la otra⁴.

Pero, a diferencia de la estática *res extensa*, se revela a Descartes un ente con un modo de ser dinámico, que es el pensamiento. Hartmann también en *La lógica platónica del ser*, encuentra esta intuición ya en Platón, que en el Fedro 245 c-e concibe el ser del alma, de la psique, como un moverse. La psique, según esto, es algo que se mueve a sí mismo (ἀυτὸκινῶν). No puede detener su movilidad por abandonarse a sí misma. No sólo es movimiento, sino también la fuente y origen del mismo. Ortega pues escribe:

Si por cosa entendemos algo, al cabo, más o menos estático, el ser del pensamiento consiste en pura actuación, en pura agilidad, en autógeno movimiento. El pensamiento es el verdadero, el único, automóvil⁵, traducción exacta de las palabras del *Fedro*, como ha mostrado Orringer, que hace una comparación textual entre el texto de Ortega y algunos ensayos de Hartmann⁶. Ortega ha aprendido de la psicología de Natorp y también de la crítica al psicologismo de Husserl que “hay en el pensamiento una dualidad o duplicidad:

² J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, o. cit., pp. 369-370. “En historia toda superación implica una asimilación: hay que tragarse lo que se va a superar, llevar dentro de nosotros precisamente lo que queremos abandonar. En la vida del espíritu sólo se supera lo que se conserva”. Sobre la relación de Ortega y Hegel, ver Clementina Cantillo *La ragione e la vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel*. Soberia Manelli, Rubbettino, 2012, especialmente, por ejemplo, p. 73 s.

³ *Ib.*, p. 326

⁴ *Ib.*, p. 375

⁵ *Ib.*, p. 376

⁶ Nelson R. Orringer, *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía? De Ortega*, Madrid, Reus, p. 86-87.

el pensamiento reflejado y el pensamiento reflejante”⁷. Pero si, como ha razonado Descartes, un espacio de alucinación no se diferencia del espacio auténtico, luego todo lo percibido, todo objeto, existe dentro del sujeto perceptor y pensante. Para Descartes, indica Ortega, “ver no es salir el sujeto de sí mismo y ponerse mágicamente en contacto con la realidad misma. El teatro de alucinación y el auténtico existen ambos, por lo pronto, sólo en mí... Toda otra realidad de las cosas más allá de la que tienen como ideas nuestras es problemática y, en el mejor caso, derivada de esta primaria que poseen como contenidos de la conciencia”⁸.

Otra consecuencia de este idealismo es la noción de que el sujeto, única realidad permanente, es señero y solitario, más acá de la conciencia ajena de las cosas, reducidas todas a la representación de la conciencia pensante. Bien lo dice Ortega: “La conciencia está siempre consigo, es inquilino y casa a la vez... soy Universo, pero, por lo mismo, soy uno... solo”⁹.

Ortega busca un compromiso entre el realismo y el idealismo para depurar la idea de ser. Afirma con el realismo la realidad del mundo exterior y con el idealismo la del sujeto, sólo que, como Hartmann, insiste en la coexistencia de ambas realidades, su dependencia mutua, para componer el dato universal que es la vida de cada cual¹⁰.

En *¿Qué es filosofía?* Ortega repite la historia de la idea del sujeto ya expuesta en el ensayo “Las dos grandes metáforas” (1924, II, 398-400), donde se ve que el yo, en Descartes, es la primera verdad filosófica, en Leibniz se hace un microcosmos o *petit Dieu*, en Kant legislador de la naturaleza y en Fichte, para decirlo con Natorp, todo lo existente.

Según Orringer:

De Hartmann aprende Ortega la soledad del yo del idealismo como única realidad indubitable. Hartmann, empero señala la importancia de la pregunta que el idealismo pasa por alto, por el yo ajeno o como expresa Ortega, por “otros yos diferentes con quienes conversar” (VII, 390). Además, escribe Hartmann “El estar-fuera-de-sí del sujeto “es necesario, porque conocer es aprehender algo trascendente; y, al mismo tiempo, es imposible porque el sujeto es conciencia (pág.94). Reconoce también Ortega que “el yo necesita salir de sí mismo” (VII, 390), que el yo “es intimidad: ahora se trata de que salga de sí conservando su intimidad. ¿No es esto contradictorio? (VII, 391 [...]). Como Hartmann, asevera Ortega que “esa contradicción no nos asusta, porque sabemos ya que todo problema es una contradicción bicorne que se nos planta delante... En vez de limarle

⁷ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* ob. cit., p. 376.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ib.*, p. 377.

¹⁰ *Ib.*, p. 404. *Cfr.* Nelson R. Orringer, ob. cit., p. 88.

el doble cuerno agresivo, fingiendo que no hay tal contradicción, la formulamos con toda su fiereza (VII, 391)”¹¹.

Todo este argumento lleva consigo el problema del yo y de sus contenidos de conciencia, es decir, no sólo la crítica del *cogito*, sino la del *cogitatum*.

Según Hartmann, el subjetivismo es indiferente a la realidad de lo patente y a la de lo hipotético frente a la indubitable del sujeto, de donde Ortega ha inferido que el teatro en que da la conferencia, como el teatro de una alucinación, tiene una existencia problemática. Ortega se pregunta ¿De dónde tendrá esta existencia? (VII, 400). ¿Qué significa en verdad el “contenido de la conciencia” al cual el idealismo reduce el objeto? Ortega había leído en Hartmann sobre la antinomia del objeto, es decir: que la trascendencia es apariencia, o que el ser dado es apariencia; y había leído que el idealismo suprime la trascendencia del objeto. Entonces, desde el punto de vista fenomenológico, Hartmann había puesto en tela de juicio la idea de la conciencia como cautiva de sí misma, pues no tenía sentido decir que la conciencia puede aprehender sólo su propio contenido, siendo falso el concepto del contenido: toda conciencia es intencional, existe en el aprehender de algo, situándose siempre más allá del acto en el objeto intencional del mismo. Así Ortega, apunta el absurdo de hablar del contenido, puesto que, si pienso en un teatro, mi pensamiento no tiene los atributos del teatro. Ni cabe ver con Schopenhauer el mundo como mi representación, que confunde el acto de representar con el objeto representado (VII, 401).

Según Orringer, Ortega está bajo el influjo de Hartmann, para el cual

pensamientos, fantasías, representaciones no son situaciones del yo. Tienen el carácter de objetos, quieren decir objetos, es decir que son auténticos objetos intencionales (pág. 115). El abuso de la psicología idealista, en opinión de Hartmann (pág. 115) ha falsificado los significados de los conceptos de la trascendencia y de la inmanencia. En el sentido epistemológico, la trascendencia significa la independencia del acto cognoscitivo, y la inmanencia la intencionalidad. Por ello, cuando Ortega pregunta dónde se encuentra el teatro en que da su lección, contesta que “no está dentro de mi pensamiento formando parte de él, pero tampoco está fuera de mi pensamiento si por fuera se entiende un no tener que ver con él-está-junto... a mi pensarlo, ni dentro ni fuera, sino con mi pensamiento” (VII, 401)¹².

¹¹ *Ib.*, pp. 93-94.

¹² *Ib.*, pp. 97-98.

El problema de la dualidad del sujeto planteado por el realismo, el idealismo y el monismo no existe: según Hartmann –pero no sólo según él, sino según muchos fenomenólogos– sujeto y objeto están acoplados ya originariamente; sujeto y objeto están incrustados en una esfera común del ser, rodeados, apoyados y condicionados por sus múltiples relaciones, de las cuales la relación cognoscitiva forma tan sólo una. Ni el sujeto agota su condición de ser sujeto para el objeto, ni el objeto la suya de ser objeto para un sujeto. A través de esta independencia de cada uno, logran su característica común que los vincula, el ser. Su aislamiento, su independencia, pues, no es sino relativa, en cuanto coexisten frente a frente en una sola esfera de realidad. La *ratio*, la razón pura, no alcanza la comprensión de esta coexistencia, sólo aprehensible cuando caemos en la cuenta de que semejantes relaciones no necesitan gozar de mayor racionalidad que los substratos del ser, pues existen tan indiferentes a su opacidad cognoscitiva como todos los demás entes en sí¹³.

Así Ortega leyendo *Metafísica del conocimiento* de Hartmann puede discrepar con Husserl al afirmar la aniquilación del jardín cuando el contemplador cierra los ojos. El ver y el jardín visto nacen, mueren y renacen juntos y también puede decir:

soy frente a este teatro, soy con el mundo –somos el mundo y yo [...]; el mundo no es una realidad subsistente en sí y con independencia de mí- sino que es lo que es para mí o ante mí; [...] como el mundo es sólo lo que me parece que es, será sólo aparente y no hay razón ninguna que obligue a buscarle una sustancia tras de esa apariencia ni a buscarla en un cosmos sub-stante, como los antiguos, ni a hacer de mí mismo sustancia que leve sobre sí... las cosas que veo y toco¹⁴.

Sin embargo, si, como arguye Hartmann, el sujeto constituye un ente entre otros entes y no el único como ha querido el idealismo, otros entes condicionan y determinan a ese sujeto, lo mismo piensa Ortega frente al idealismo, que ha cometido el error de no notar que mi subjetividad depende también de que existan objetos¹⁵.

De todo este raciocinio Ortega saca en limpio que el dato del Universo puede definirse como mi percatación, anterior a cualquier teoría, de mi coexistencia con el mundo. Como ha escrito Hartmann en *Metafísica del conocimiento* las relaciones ópticas de sujeto y objeto están en general a mano e incuestionables. Recalca, además,

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, op. cit. p. 402.

¹⁵ *Ibidem*.

que la reclusión del sujeto, de la conciencia dentro de sí misma no significa su aislamiento ante otros entes, sino sólo su vinculación con un tipo determinado de referencia, vale decir, su capacidad de aprehender sólo lo que en ella está reflejado. De donde colige Ortega: “la conciencia no es reclusión, sino al contrario, es esa extrañísima realidad primaria, supuesto de toda otra, que consiste en que alguien, yo, soy yo precisamente cuando me doy cuenta de cosas, de mundo”¹⁶.

Por eso, yo es yo cuando es persona, cuando pasa del plano de las objetividades materiales, en el reino de la causalidad, a la región espiritual de la motivación, de los significados y los valores.

Según Orringer, Ortega permanecería más cerca del idealismo que Hartmann, en cuanto hace que la conciencia siga siendo el presupuesto de toda otra realidad e intenta comprobarlo comparando citas de ambos. La interpretación de estas citas, no es exacta o no es completa¹⁷.

La definición de la conciencia de Ortega parece la más próxima a la de persona o espíritu. En esta definición de conciencia se evidencia el vínculo entre espíritu y persona. En Ortega, así como en Geiger y Pfänder, se puede hablar de una Persona-Espíritu, que es esencialmente el sujeto de actos que ejerce las diferentes funciones según las leyes de la motivación. Pfänder y Scheler habían destacado el aspecto receptivo y habían analizado los actos que pertenecen a la percepción afectiva. Así se explica cómo la capacidad del espíritu personal –el corazón en Scheler, el oído interior en Pfänder– son capacidades espirituales.

Todo esto nos lleva la atención al interrogante que Ortega se pone en “Vitalidad, alma, espíritu”: ¿cuál de los tres “yo” somos, en definitiva. Al explicar la región del entendimiento y voluntad, del pensar y del querer, que pertenecen al espíritu, Ortega escribe:

Lo que parece claro es que, al pensar o al querer, abandonamos nuestra individualidad y entramos a participar de un orbe unitario, donde todos los demás espíritus desembocan y participan como el nuestro. De suerte que, aun siendo lo más personal que hay en nosotros- si por persona se entiende ser origen de los propios actos- el espíritu, en rigor, no vive de sí mismo, sino de la Verdad, de la Norma, etc., etc., de un mundo objetivo, en

¹⁶ *Ib.*, p. 403.

¹⁷ N. R. Orringer, ob. cit. p. 99. “El sujeto ya tiene que ser determinado por el objeto, y éste ya de alguna manera (transcausal) tiene que haber engendrado su imagen en el sujeto si el sujeto aprehende mediatamente el objeto de la imagen” (p. 328).

el cual se apoya, del cual recibe su peculiar textura. Dicho de otra manera: el espíritu no descansa en sí mismo, sino que tiene sus raíces y fundamento en ese orbe universal y transubjetivo¹⁸

La conciencia, según el Ortega de *¿Qué es filosofía?*, es intimidad e inmediatez –“absoluta presencia”, según la expresión de “Ensayo de estética a manera de prólogo”– de subjetividad y objetividad, es un yo como soledad que se *ensimisma (como Dios) y al mismo tiempo que tiene que alterarse, precisamente en el otro de sí, en el mundo*¹⁹.

La correlación primaria yo-mundo es la síntesis de la región de la causalidad y de la de la motivación que hace de un yo una persona. Lo que quiere subrayar Ortega es aún más el componente empático de la relación cognoscitiva, que alude a una proximidad, con el componente existencialista presente en la fenomenología misma y particularmente en Scheler, Geiger, Pfänder y Edith Stein. Con esto se explica definitivamente la superación de los caracteres idealistas y abstractos de la conciencia por parte de Ortega y el contacto con Dilthey que, todavía, no es una sustitución del término conciencia con “mi vida”.

Conciencia en Ortega no es, como escribe Orringer, mi vida, porque así sería imposible una cualquier forma de pensamiento reflejante. Para comprender lo que Ortega entiende con yo y conciencia tenemos que analizar el curso *¿Qué es conocimiento?* En este curso de los años 1929-1931, Ortega propone una definición de yo como persona, a la luz de su teoría del ser ejecutivo, acentuando el dramatismo del carácter del yo como vocación y empresa, así como será evidenciado en *Sobre la razón histórica*.

Como ven ustedes vamos poco a poco precisando la consistencia (= de consistir) de los dos términos cuya implicación integra nuestra vida: la circunstancia o mundo, y yo. Aquella consiste en el sistema de facilidades y dificultades que encuentra el yo viviente, y éste es el proyecto o programa de vida que se ve obligado a realizarse dentro de la circunstancia. Yo puedo querer no ser, es decir, no realizar el yo que tengo que ser, pero no porque pueda evitar su realización de ser inexorablemente el proyecto que soy²⁰.

¹⁸ J. Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, ob. cit., p. 466-467.

¹⁹ Cfr. J. Ortega y Gasset. “Ensimismamiento y alteración”, OC. V.

²⁰ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 136.

Podemos decir que Ortega está componiendo en estos años su teoría de la experiencia a partir de la intuición fundamental de *Meditaciones del Quijote* sobre el yo/ circunstancia y sobre una teoría de la conciencia y de la cultura como seguridad de ascendencia husserliana.

Cuando Ortega acentúa el tema de la ejecutividad del yo, se ve el perfil del dramatismo, la figura del yo como aspiración o vocación, el yo como quién se hace otro, se altera en la relación con la circunstancia en el intento de quedarse fiel a su yo auténtico que es el del fondo insobornable o de la vocación. Cuando, en cambio, habla del yo como intimidad, habla del yo como conciencia, y acentúa el carácter de un yo como conciencia o espíritu. Así Ortega escribe: “1. yo soy el que aún no se ha realizado= soy mero proyecto; 2. yo soy el que aspira o pugna por ser realizado= yo soy proyección; 3. yo soy el que inexorablemente exige ser realizado, aunque sea imposible su realización= yo soy...vocación”²¹.

La vocación anticipa toda una vida con todos sus lados, facetas y dimensiones, pero no anticipa lo que procede de la circunstancia. Anticipa integralmente el que tengo que ser, pero no anticipa el que luego, en choque con la circunstancia, resulto ser. “Por eso, «yo» no soy la circunstancia sino precisamente lo otro que ella. Por eso, toda vida es trágica en su esencia: porque es tener que realizar mi vocación que soy yo en lo que no soy yo, en el mundo, en el contra-yo. En este sentido, puede decirse que la vida es traición esencial y enajenación: vivir es hallarse entregado al enemigo, al mundo”²².

Por eso Ortega concluye que la vocación es sentirse llamado a ser el ente individualísimo y único que en efecto se es: “Toda vocación es, hablando con rigor, vocación para ser yo mismísimo, me *ipsum*”²³.

2. El hombre de *El hombre y la gente*: el oído interior y la atención

A medida que Ortega profundiza su teoría del sentir, del yo que descubre en sus *haberes* lo que verdaderamente es, en su lucha contra su fondo insobornable o su tarea o destino, el filósofo madrileño conjuga un modelo de hombre y de sociedad con una idea ética muy profunda y muy vecina a la de Husserl.

²¹ *Ib.*, p. 137.

²² *Ib.*, p. 138.

²³ *Ibidem*.

Lo social, según Ortega, está constituido por acciones o comportamientos humanos: es un hecho de la vida humana. Ésta, sin embargo, es siempre la de alguien: la vida individual o personal y consiste en esto: el yo, que cada uno de nosotros es, se encuentra con tener que existir en una circunstancia –la que llamamos mundo– para rendir cierta su misma existencia. El conjunto de estos “haberes”, acciones o comportamientos es nuestra vida. Así que humano y auténtico es sólo lo que hago por mí mismo y mis fines. El hecho humano, por lo tanto, es siempre personal²⁴.

Ortega nos dice: “¿Quién es el sujeto originario de quien esas acciones provienen? ¿Por qué las hacemos, ya que no las hacemos ni por nuestra invención ni con nuestra espontánea voluntad? [...] ¿Quién es el sujeto originario y responsable de lo que se hace?”²⁵.

Ninguna respuesta sensata, según el filósofo, puede ser intentada sin tener en cuenta la *circunstancia* o el mundo en el cual al hombre cabe vivir. Sí, porque al hombre le es dada la tarea de tener que estar haciendo siempre algo, pero, de antemano y de una vez para siempre, no le es presente lo que tiene que hacer. Porque lo más extraño y azorante de esa circunstancia o mundo en que tenemos que vivir consiste en que nos presenta siempre, dentro de su círculo y horizonte inexorable, una variedad de posibilidades para nuestra acción, variedad ante la cual no tenemos más remedio que elegir, y, por tanto, ejercitar nuestra libertad.

El rasgo fundamental de la vida de la persona se externaliza en su capacidad de elección: “Y lo más grave es conseguir que el hacer elegido en cada caso sea *no uno cualquiera*, sino lo que hay que hacer –aquí y ahora–, que sea nuestra verdadera vocación, nuestro auténtico quehacer”²⁶.

El hombre de *El hombre y la gente* está definido por su corporeidad fenomenológica y a través de la relación con los Otros, como hemos ya destacado en el capítulo sobre el cuerpo propio. Lo que, a nuestro modo de ver, es importante subrayar es que, a lo largo de toda su vida, Ortega ha debatido el “ensayo de su vida”: los interminables ecos entre yo y circunstancia, entre transcendencia o alteración hacia el mundo y ensimismamiento o fidelidad a sí mismo, para elegir *no uno cualquiera*, sino

²⁴ Cfr: José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, ob. cit., 74-75.

²⁵ *Ib.*, p. 76.

²⁶ *Ib.*, p. 104.

lo que según Ortega había que hacer –aquí y ahora– su auténtica vocación, el ser de su vida. En este ensayo la “vitalidad, alma, espíritu” están actuando en el conjunto del hombre y Ortega dibuja todo el horizonte de la acción del hombre en su circunstancia, para hacer comprender a sus lectores que en cada uno de nosotros hay un estilo de vida, y que este estilo es un perfil ético, un retrato de su *quehacer*.

Otro aspecto fenomenológicamente importante es que para elegir es necesario orientar la *atención*. No hay duda de que la atención había representado un fenómeno esencial en la descripción introspeccionista de la conciencia a finales del siglo XIX. Por ella parecía pasar el eje mismo de la conciencia. De Wundt a Husserl, pasando por James o por Ribot, el análisis del fenómeno de conciencia encontraba ahí una dimensión estructural fundamental. También fenomenólogos de Múnich, como Pfänder, y Edith Stein, destacan que orientar la atención (*Zuwendung*) es la forma elemental de la motivación en virtud de la cual el hombre está interesado en un elemento en el horizonte actual de la experiencia. En la orientación de la atención se presenta una parte de la constitución individual de la persona ligada a su estructura afectiva y a su sistema de preferencia de los valores. Esta misma noción se encontraba ya en el II libro de *Ideen* de Husserl. En cambio, Pfänder define como el “oído interior” (*geistiges Gehör- geistiges Hinhören*) la disposición del sujeto que orienta la atención.

En varias ocasiones, Ortega centró su mirada sobre el tema de la atención, yendo a ello desde cursos de pensamiento bien diversos, pero siempre en un marco fenomenológico y destacó el papel del intracuerpo, es decir, de conexión entre alma, cuerpo y espíritu. Una primera dimensión reconocida y tenida por él en cuenta es, naturalmente, la perspectiva cognitiva del tema, es decir, la relación esencial que parece guardar la atención con las funciones del conocimiento. Ortega no ha podido dejar de recoger lo que son las dos notas más habituales a la hora de considerar el fenómeno de la atención: la evidente limitación de la capacidad mental, y la naturaleza selectiva de la captación de información por parte de los sujetos. Limitación, porque según Ortega “la mente humana es angosta: en cada momento caben en ella sólo algunos objetos”²⁷. Y junto a la limitación, la necesidad de selección: “El atender unas cosas es, a la par, desatender otras”²⁸. O como dice en otro momento: “No se puede atender a un punto sin

²⁷ José Ortega y Gasset, OC. II, p. 494.

²⁸ *Ibidem*

crear en torno a él lo que yo suelo llamar en mis cursos universitarios una zona de desatención”²⁹.

Esta limitación es en muchos casos el reverso de una correlativa condición activa: “no podemos ver sin mirar, y mirar es fijar unos objetos con el rayo visual, desdeñando, *des-viviendo* los demás”³⁰.

La atención, por lo tanto, supone una función de ordenamiento y jerarquización, que lleva directamente hacia el concepto de estructura perceptual: hay pluralidad de planos, relacionados entre sí, con un primer plano, y un amplio círculo de la periferia vagamente tenida en cuenta, “en una forma de presencia secundaria, a manera de coro y de fondo”³¹. En otras ocasiones escribe: “La atención es la facultad jerárquica y organizadora por excelencia”³², establece preferencias³³, marca planos, crea estructura, en suma.

En definitiva, lo que organiza son las impresiones con que se construye el mundo. La estructura de la que aquí se habla es la del mundo perceptivo, un mundo que, en un primer momento, aparece sin orden ni perspectiva, que no puede ser visto con claridad sino confusamente, precisamente por carecer de primer plano. Pero en cierto momento entra la atención, la actividad en la percepción y las impresiones que aparecen empiezan a ordenarse.

La organización del conjunto de impresiones empieza en la estructuración de foco y fondo, y prosigue hacia las ideas, las formas de interpretación de lo percibido, según indica en las *Meditaciones del Quijote*. Mediante la atención, acaba por pasar el conocimiento de la impresión al concepto. Primero el objeto es visto, intuitivo; luego, el concepto es concebido. En la intuición hay muchos elementos juntos; en el concepto unos pocos elementos, que han sido separados, extraídos, abstraídos: “Esta trasmutación de lo visto en lo concebido se obtiene mediante una actuación mental sencilla. En lo visto y, más en general, en lo intuitivo, nuestra atención *fija* uno o varios elementos, es decir, se *fija* en cada uno de ellos. Luego nuestra mente *abstrae* de todo lo demás que en lo intuitivo hay, y extrae los elementos fijados, dejando el resto. El concepto es así

²⁹ José Ortega y Gasset, OC. II, p. 338.

³⁰ José Ortega y Gasset, OC. II, p. 494.

³¹ José Ortega y Gasset, OC. V, p. 578.

³² José Ortega y Gasset, OC. II, p. 338.

³³ José Ortega y Gasset, OC. III, p. 405.

extracto de la intuición”³⁴. Así lo presenta en *La idea de principio en Leibniz*, pero esta idea ya está en *Investigaciones Psicológicas*, donde se lee: “La abstracción es el resultado rendido por el acto psíquico de la atención”, y añade: “Llámesese atención esa peculiar fijación de la visión psíquica sobre una parte del contenido presente ante ella”³⁵. Ha sido la atención, precisamente la función que ha ayudado a cumplir tal faena y con ello ha abierto la vía para el conocimiento intelectual.

Pero es un rasgo a subrayar en el tratamiento que hace Ortega de la atención su carácter multidimensional, su varia significación, no sólo cognoscitiva, en relación con una compleja imagen de la realidad del hombre. La atención aparece como un mecanismo esencial en el aparato psicológico humano. Hemos visto su sentido estrictamente cognoscitivo, al hacer posible el funcionamiento del sistema consciente en medio de su limitación. Pero tiene una función más amplia, cuando se examina su significación desde la perspectiva de la vida psíquica total, en relación a las elecciones, o a la evaluación y juicio, o a la esfera de los sentimientos.

Escribe Ortega:

Propiamente nuestra vida de alma y de espíritu es sólo la que se verifica en esa zona de máxima iluminación. En el resto –la zona de desatención consciente, y más allá, lo subconsciente, etc.– es sólo vida en potencia, preparación, arsenal o reserva. Se puede imaginar la conciencia atenta como el espacio propio de nuestra personalidad. Tanto vale, pues, decir que atendemos a una cosa, como decir que esa cosa desaloja un cierto espacio en nuestra personalidad³⁶.

Parece, entonces, que el concepto de atención en la psicología de Ortega tiene los mismos caracteres de la orientación de la atención en E. Stein o la misma capacidad intencional del “oído interior” de Pfänder. Recuérdese que alma y espíritu son, junto con la vitalidad, las tres capas de la intimidad psicológica que Ortega admitió en el trabajo muy fenomenológico “Vitalidad, alma, espíritu”. Alma y espíritu concentran las funciones mentales de la afectividad y del conocimiento. Son funciones que hacen posible la vida, el trato mío con la circunstancia, En ese tratar con la circunstancia, aquello que directamente me ocupa, aquello que constituye el eje de mi persona es, en un momento dado, precisamente lo atendido. Ortega, unas líneas más adelante, en el

³⁴ José Ortega y Gasset, OC. VIII, p. 100-101.

³⁵ José Ortega y Gasset, *Investigaciones psicológicas*, en OC. XII, p. 171.

³⁶ José Ortega y Gasset, “Vitalidad, alma, espíritu”, en OC. V, p. 578

mismo texto recién citado, hace referencia al pensamiento de San Agustín acerca del peso con que mi “amor” me lleva hacia donde quiera que yo me oriente (*Amor meus, pondus meus*); el peso de que ahí se trata está directamente relacionado con la atención que nos hace gravitar en una dirección u otra³⁷.

Semejante relación de la atención y el amor no es ocasional ni accidental en el pensamiento orteguiano. Precisamente, su teoría del enamoramiento va a consistir, por uno de sus lados, en la evolución de cierto proceso atencional. El enamoramiento, piensa Ortega, consiste, en sus comienzos, en su estrechamiento del horizonte de la conciencia, que se centra y fija en torno a la persona amada, ni más o menos. Habría, pues, un mecanismo psicológico –el cual tendría por función producir una cierta “obsesión “o absorción de la atención– en la base del proceso amoroso de una persona hacia otra. Un caso de hipnosis que Ortega explica como parálisis de la atención³⁸.

Correspondería, pues, a la atención marcar el régimen de selección de nuestros intereses y orientaciones, los que forman precisamente la trama de la estructura dinámica de la personalidad. Es, pues, una pieza esencial del sistema psicológico ideado por Ortega para entender el funcionamiento y desarrollo de las actividades mentales. El cuadro resultaría incompleto si supusiéramos que una función mental como ésta, que regula las actividades psicológicas del individuo, pudiera tener tan sólo un valor “intra-psíquico”, en un sentido estrictamente individual.

El sistema de mundo en perspectiva que Ortega elabora en *El hombre y la gente* depende esencialmente de ese *a priori* que es el sistema de intereses. La atención va movida por afectos y valores: “Aun en una operación de conocimiento tan elemental como el ver, que por fuerza ha de ser muy semejante en todos los hombres, vamos dirigidos por un sistema previo de intereses, de aficiones, que nos hace atender a unas cosas y desatender a otras”³⁹.

Ortega recuerda varias veces que el mundo no ofrece el mismo paisaje ante todos, y que el cazador, el pintor y el labrador, no verán lo mismo nunca ante la misma geografía. También, aquí aparece nuestro tema: “La atención es un *a priori* psicológico

³⁷ *Ib.*, p. 580

³⁸ También sobre esto, Ortega había leído y además traducido el texto de M. Geiger, “La «Christian Science» en América”, en *Revista de Occidente*, VIII, 1925, pp. 58-99, en el cual Geiger analizaba el suceso de la secta americana como un caso de parálisis de atención por parte de los discípulos de Mrs. Eddy.

³⁹ José Ortega y Gasset, OC. VI, p. 151.

que actúa en virtud de preferencias efectivas, es decir, de intereses”⁴⁰. El interés, el amor de cada cual, sus sistemas atencionales hacia la realidad condicionan y prefiguran la estructura que ésta pueda llegar a tener. Los motivos de cada cual le guían en su conocimiento. Por eso, hay en la obra de Ortega reiteradas protestas de su convicción de que el intelectualismo, el idealismo, en general, es un error. Habría aquí una prioridad de lo afectivo y atencional sobre lo cognitivo, de los motivos y del dinamismo entre el concepto y la representación. Somos cada uno de nosotros un sistema de preferencias, lo que llama en alguna ocasión un “corazón”, que se manifiesta situacionalmente, en forma de una más o menos precisa “pretensión” frente a la cual el contorno aparece primariamente como facilidad o dificultad. Ello nos lleva, directamente, al núcleo metafísico de su idea de la realidad humana y a la visión dinámica que de la realidad personal ofrece esta filosofía.

Ciertamente, “una parte de ese sistema de preferencias nos es común a todos los hombres, y gracias a ello reconocemos la comunidad de nuestra especie; pero, sobre esa base común, cada raza y cada época y cada individuo ponen su modulación particular del preferir”⁴¹. Más, todavía, la atención no es una pura cuestión intersubjetiva, social, de los intereses, de las preferencias, que constituye en realidad un auténtico sistema atencional supraindividual. Y como una época es para él un conjunto de generaciones en interacción, ese sistema irá variando al compás de las modulaciones que las sucesivas generaciones introducen en el campo social.

La generación es la unidad mínima del cambio histórico. Su cambio tendrá por fuerza que ser, en algún modo, un cambio en la perspectiva de los intereses y, en general, del sistema atencional. Cuando, hablando sobre la historia del amor, sostiene que “cada época posee su estilo de amar”, añade poco más lejos: “En rigor, cada generación modifica siempre, en uno u otro grado, el régimen erótico de la antecedente”⁴². Pero está claro que el régimen amoroso es sólo una de las facetas, si bien de las más importantes, de ese sistema atencional que gobierna la orientación de los hombres de una época en su mundo. Cada individuo tiene su mecanismo atencional, crea su perspectiva, selecciona su porción de universo. Tal vez habría que añadir aquí

⁴⁰ José Ortega y Gasset, OC. III, p. 405

⁴¹ José Ortega y Gasset, OC. VI, p. 152.

⁴² José Ortega y Gasset, OC. III, p. 440.

que ocurre algo parecido, según Ortega, en “cada sexo”, como indican los fenomenólogos de la vida interior E. Stein y A. Pfänder. En todo caso, no se puede olvidar la estrecha conexión que con esto guarda su idea de que el cuerpo femenino posea una “relativa hiperestesia de las sensaciones orgánicas” y que necesitaría ser extendida también al varón. El hombre y la mujer, en definitiva, irían en parte regidos por sistemas atencionales similares, pero diferencialmente organizados. Más en general, y como resumen de esa manera de ver las cosas, dirá Ortega que cada individuo tiene el carácter de un órgano insustituible de percepción de la realidad. En esta doctrina se mantiene una prioridad de lo dinámico, incluso de lo afectivo, sobre lo estrictamente cognitivo.

Como hemos destacado, sin duda, hay que notar que es una afinidad que apunta hacia las reflexiones de una psicología próxima a la fenomenología. Descriptiva, hermenéutica, pero colocada en la actitud natural, ejecutiva, lejos, por tanto, de toda epojé y reducción trascendentales⁴³. Se trata de una proximidad prometedora de fecundos intercambios entre ambos puntos de vista, de una enriquecedora y posible cooperación entre psicólogos y fenomenólogos.

Pero en el ensayo *El hombre y la gente* nos interesa la dimensión ética de la atención en la motivación u orientación de la elección.⁴⁴

Se halla el hombre, no menos que el animal, consignado al mundo, a las cosas en torno, a la circunstancia. En un principio su existencia no difiera apenas de la existencia zoológica; también, él vive gobernado por el contorno, inserto entre las cosas del mundo como una de ellas. Sin embargo, apenas los seres en torno le dejan un respiro, el hombre haciendo un esfuerzo gigantesco, logra un instante de concentración, se mete dentro de sí, es decir, mantiene a duras penas su atención fija en las ideas que brotan dentro de él, ideas que han suscitado las cosas, y que se refieren al comportamiento de éstas, a lo que luego el filósofo va a llamar “el ser de las cosas. [...] Mas, ni las cosas en torno le permiten vacar mucho tiempo a esa concentración, ni aunque ellas lo consintieran sería capaz este hombre primigenio, de prolongar más de unos segundos o minutos esa torsión atencional, esa fijación en los impalpables fantasmas que son las ideas. Esa atención hacia dentro, que es el ensimismamiento, es el hecho más antinatural, más ultra biológico⁴⁵.

⁴³ Lejos de toda epojé y reducción trascendentales, porque la psicología fenomenológica siempre necesitará una epojé psicológica, con su consiguiente reducción psicológica. Cfr: J. San Martín, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, 1986, cap. IV.2, pp. 92 ss.

⁴⁴ Cfr: H. Carpintero, “Ortega y la psicología: el caso de la atención” en *Revista de Occidente*, n. 36, 1984, pp. 49-59.

⁴⁵ José Ortega y Gasset, *El Hombre y la Gente*, ob. cit., p. 87.

Según Ortega, hay tres momentos diferentes que cíclicamente se repiten a lo largo de la historia humana en forma cada vez más compleja y densa: primero, el hombre se siente perdido, náufrago en las cosas; es la *alteración*; segundo, el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira en su intimidad para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el *ensimismamiento, la vida contemplativa*; tercero, el hombre vuelve a sumergirse en el mundo para actuar en él conforme a un plan preconocido; es la *acción, la vida activa, la praxis*⁴⁶.

El destino del hombre es, pues, primariamente, *acción*. No vivimos para pensar, sino al revés: *pensamos para lograr pervivir*⁴⁷.

Lejos de haber sido regalado al hombre el pensamiento, la verdad es que se lo ha ido haciendo, fabricando poco a poco merced a una disciplina, a un cultivo o cultura, a un esfuerzo milenario, sin haber aún logrado terminar esa elaboración.

A diferencia de los otros seres del universo, el hombre no es nunca seguramente hombre, sino que ser hombre significa precisamente estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura [...] El hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse [...] al hombre le pasa a veces nada menos que no ser hombre. Y esto es verdad, no sólo en abstracto y en género, sino que vale referirlo a nuestra individualidad. Cada uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el sí mismo, único e intransferible que es. La mayor parte de los hombres traiciona de continuo a ese sí mismo que está esperando ser, y para decir toda la verdad, es nuestra individualidad personal un personaje que no se realiza nunca del todo, una utopía incitante, una leyenda secreta que cada cual guarda en lo más hondo de su pecho⁴⁸.

Con esta expresión Ortega quiere hacer referencia a la relación tanto de origen como de función que lo social tiene en lo humano y *personal*. Sólo mediante esa implicación –en la que la convivencia sirve de puente, en cuanto es la manifestación personal de la apertura radical– se puede establecer la necesaria articulación de la doctrina orteguiana de la sociedad con la fenomenología de la estructura vital. Es decir, junto a la dimensión de lo social como factor de “deshumanización”, riesgo siempre presente en el hombre y causa de inautenticidad, es necesario percatarse también del

⁴⁶ *Ib.*, p. 88

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ib.*, p. 89.

otro lado de la humanización y progreso histórico, y de condición de posibilidad de la vida personal⁴⁹.

3. El hombre de *La idea de principio en Leibniz*

Según Ortega, el conocimiento es siempre contemplación de algo a través de un principio⁵⁰. Consecuentemente a su teoría de los *a priori* materiales, lo que constituye a un principio no es su verdad propia, sino la que él produce; no su condición inmanente, “egoísta” de ser por sí verdadero, sino en virtud transitiva, “altruista” de verificar otras proposiciones, de suscitar en ellas el carácter de “verdad”⁵¹. Según estas notaciones metodológicas, y a partir de lo que hemos desatacado hasta ahora, un principio de la filosofía orteguiana sería este:

El hombre es un animal inadaptado, es decir, que existe en un elemento extraño a él, hostil a su condición: este mundo. En estas circunstancias, su destino implica, no exclusiva, pero sí muy principalmente, el intento por su parte de adaptar este mundo a sus exigencias constitutivas, esas exigencias precisamente que hacen de él un inadaptado. Tiene, pues, que esforzarse en transformar este mundo que le es extraño, que no es el suyo, que no coincide con él, en otro afín, donde su cumplan sus deseos —el hombre es un sistema de deseos imposibles en éste mundo—; en suma, del que pueda decir que es su mundo. La idea de un mundo coincidente con el hombre es lo que se llama felicidad [...] El hombre es el ente infeliz y, por lo mismo, su destino es la felicidad. Por eso, todo lo que el hombre tiene para transformar este mundo es la técnica, y la física es la posibilidad de una técnica infinita. La física es, pues, el órgano de la felicidad, y por ello la instauración de la física es el hecho radicalmente peligroso. La capacidad de construir un mundo es inseparable de la capacidad de destruirlo⁵².

La idea de principio en Leibniz representa la cumbre del pensamiento de Ortega y contemporáneamente es la posibilidad de pensar totalmente su misma obra filosófica, es decir, la posibilidad de releer toda su filosofía a la luz de un principio, y descubrir todas las consecuencias éticas y psicológicas de su pensamiento. El capítulo titulado “El sensualismo en el modo de pensar aristotélico”⁵³ representa el capítulo clave para

⁴⁹ Cfr. sobre este punto Guillermo Suárez Noriega, “El círculo humano de lo social. La continuidad convivencia-sociedad en el pensamiento de Ortega”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, n. 2. 2001, pp. 231-241 que destaca muy bien la continuidad de la teoría social orteguiana y el papel de lo social en la vida personal.

⁵⁰ José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, p. 15.

⁵¹ *Ib.*, p. 26.

⁵² *Ib.*, p. 56.

⁵³ *Ib.*, pp. 173-192.

entender la noción de sensación y el papel de la estética y de la ética en Ortega con su enfrentamiento con Husserl.

Ortega explica que la noción aristotélica de sensación es mucho más amplia que la actual y que tenemos que emparejarla con toda una serie de términos hoy en uso. Sensación es la sensación de un color, por ejemplo, pero lo es también la percepción de una cosa singular y lo es también la representación del movimiento y el reposo, figura y magnitud, número y unidad. Por eso sensación es asimismo la función mental en virtud de la cual decimos ante un encerado: “Esto ahí es un triángulo”; esto significa que la sensación es una capacidad de discernir, de distinguir o juzgar. “Me parece más justo que traduzcamos el término *aísthesis* por «intuición sensible o sensual» [...] En Aristóteles [...] la sensación no es «algo ahí», sino que es un sentir, un hacerme cargo de este color, de este sonido; o inversamente: es el color colorándome y el sonido sonándome. La «intuición sensible» es el primer «hacerme cargo» o entender o conocer. Por eso la he llamado noética”⁵⁴. Ortega insiste mucho en destacar que el más puro inteligible *noetón*— que el entendimiento pueda concebir, es algo de lo que nos hicimos cargo ya en la sensación, y no es, por casualidad, que Ortega señale que en la *Psicología* de Aristóteles se establece una maravillosa y evidente continuidad entre la función mental que presenta como inferior —el “sentir”— y la que considera más elevada —el pensar de los principios—; el pensamiento no piensa nunca sin imágenes, las cuales, a su vez, no son más que precipitados de sensaciones. En la sensación nos “hacemos cargo”, nos “damos cuenta” o entendemos una cosa singular sensible. Una parte de esta es conservada en la imaginación. En aquella o en esta la mente fija ciertos componentes o abstrae de los demás; aquí, escribe Ortega, Aristóteles piensa que esta fijación sea un efecto de la atención⁵⁵.

Según lo que hemos destacado sobre el caso de la atención en el pensamiento orteguiano, podemos comprender profundamente qué consecuencias atribuye a los asuntos aristotélicos, dentro del principio del hombre como animal inadaptado.

El hombre, en su trato con las cosas sensibles que le rodean está encadenado a ellas como el forzado al banco de la galera [...] Mas como el forzado mientras está atado al banco

⁵⁴ *Ib.*, p. 177.

⁵⁵ *Ib.*, p. 179.

“ambos manos en el remo” puede imaginar que está libre de la galera [...] Esta capacidad para imaginarse libre de la galera, por tanto esta imaginaria libertad significa ipso facto una efectiva libertad de imaginación frente a las cosas sensibles [...] Las sensaciones se precipitan en imágenes memoriosas; pero con estas imágenes memoriosas, tomadas como material, puede el hombre construir imágenes “originales”, nuevas y, en el sentido fuerte, de la palabra “fantásticas” [...] Merced a la fantasía puede el hombre fabricarse frente al tejido de las cosas sensibles en que está prisionero, un mundo de cosas fantásticas⁵⁶

Según Ortega, que interpreta Aristóteles orteguianamente, las cosas sensibles en que está preso el hombre no constituyen un mundo. En rigor, no son cosas, sino “asuntos” de la vida, articulados unos en otros formando una perspectiva pragmática. Se convierten en cosas cuando las libertamos de esa perspectiva y les atribuimos un *ser*; una consistencia propia y ajena a nosotros. Por eso Ortega puede afirmar que la razón no es sino un modo, entre muchos, de funcionar la fantasía⁵⁷: “El hombre es libre para interpretar las cosas en que fatalmente (no libremente) está inserto. Al decir que puede formar imágenes «originales» entiéndase toda imagen que no sea tal cual la sensación la deposita en la memoria”⁵⁸. Hemos visto ya que la única actividad inteligente originariamente, “el único hacerse cargo “o “darse cuenta “es la sensación, sobre todo liberada en forma de imaginación, y aquí Ortega explica magníficamente el nexo entre sensación y razón inteligente, es decir, *nous* aristotélico. Según Ortega, el famoso *noetón* o inteligible no consiste sino en aquel primitivo extracto sensual o imaginación y el intento de Aristóteles en su tercer libro *Sobre el alma* de discernir inteligencia pasiva y activa o agente no es sino un intento inspirado en un admirable sentido de la responsabilidad sistemática⁵⁹.

La voluntad de sistema de Aristóteles, que necesita divinizar el pensamiento, es juzgada por Ortega como un “deber”, una continuidad y la metáfora del Estagirita, que pinta al intelecto agente como una luz, no es apenas metáfora, según él, porque significa el poder de hacer manifiesto el sentido de los conceptos; esto es, que nos demos cuenta de ellos, que entendamos lo que hay que entender.⁶⁰

⁵⁶ *Ib.*, p. 181.

⁵⁷ *Ib.*, p. 182.

⁵⁸ *Ib.*, p. 182- 183.

⁵⁹ *Ib.*, p. 186. Escribe Ortega: “Aristóteles se atropelló aquí por querer acordar su psicología, que es una ciencia natural, con su teología y su ética. Por supuesto, que este deseo de acordar aquella con estas disciplinas no era arbitrario, sino, por el contrario, inspirado en un admirable sentido de la responsabilidad sistemática, que es la obligación definitoria del filósofo”.

⁶⁰ *Ib.*, pp. 187.

Según Ortega, Aristóteles en su sistema había privilegiado la abstracción y la generalización y, por eso, no había tenido en cuenta la fecundidad del término sensación. De hecho, la sensación en Aristóteles ejerce una porción de funciones intelectuales, que suelen atribuirse exclusivamente al discurso y a la razón o entendimiento. Es ella un juicio, solo que ante-predicativo. Por segunda vez, Ortega cita a Husserl y a *Erfahrung und Urteil*:

Sería esclarecedor comparar *esta teoría de Aristóteles* [cvas. L. C.] con el análisis de la percepción que hace Husserl en el último libro preparado para su publicación antes de su muerte: *Erfahrung und Urteil*. Muestra éste como 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*⁶¹.

En efecto, el análisis orteguiano del término experiencia y del problema de la evidencia está relacionado con en el ensayo de Husserl; ya Husserl había escrito que hablar de evidencia, de donación evidente, significa hablar de la *autodonación*, es decir, del modo en el cual un objeto puede ser designado por la conciencia en su donación como presente en sí [*Selbst da*], “presente en carne y hueso” [*leibhaft da*], en oposición a su pura re-presentación. Cada especie de objetos tiene su propio modo de darse en sí; es decir, de *evidencia*. En esta donación evidente de un objeto no se debe incluir alguna forma predicativa, según Husserl. Pero, añade él que un juicio predicativo sobre esto no es posible, si este mismo no está dado en evidencia. Ahora bien, según Husserl y Ortega, que lo anda siguiendo paso a paso, la relación de fundación no pertenece sólo a los juicios fundados sobre la experiencia, sino a cada posible juicio predicativo evidente en general, y así también a los juicios de la lógica, con su evidencia apodíctica, que se creen validos “en sí”, sin aplicación a un determinado círculo de substratos. Todo el análisis sobre el carácter de la evidencia objetiva se hace en Husserl y en Ortega investigación de la donación evidente de los individuos. En el sentido más amplio, la evidencia de los objetos individuales constituye el concepto de experiencia. La experiencia en sentido máximamente primario es definido en tal modo como una referencia directa al individual. Por tanto, los juicios en sí primeros, como juicios con

⁶¹ *Ib.*, p. 177-178 n. 2

sustratos individuales, son los juicios de experiencia. Ellos son precedidos por las donaciones evidentes de los objetos individuales de experiencia, es decir, de su donación antepredicativa. La evidencia de la experiencia sería, además, esa evidencia última y originaria que nosotros buscábamos y por eso el punto de partida para la explicación de los juicios predicativos. La teoría de la experiencia antepredicativa, es decir, de la experiencia que ofrece los sustratos más originarios en la evidencia objetiva, constituye la parte en sí antes de la teoría fenomenológica del juicio⁶².

Además, la interpretación de las fórmulas aristotélicas que se refieren a la inteligencia o razón, según Ortega, impulsó las investigaciones más importantes del siglo relacionadas con la “abstracción” y una vez más alude a los estudios de Husserl; parece de acuerdo con Husserl en el análisis sobre la abstracción (la teoría del todo y las partes y de los objetos concretos o abstractos); pero, según él, no resulta claro finalmente si la “especie” es o no lo mismo que el “momento abstracto” del objeto individual. Caería Husserl, según Ortega, en la misma complicación que los escolásticos, para los cuales, en definitiva, y por una u otra vuelta, al perder individuación la “especie” tenía que cargarse de nuevo carácter de generalidad y, a través de él, de universalidad, siquiera sea *fundamentaliter et in potentia*. Pero Ortega está convencido de que la abstracción radical no modifica lo más mínimo lo abstracto, no lo trasmuta o transustancia, y menos aún lo dota de universalidad:

La verdad es que el término “inteligible” –*noetón*– tan desafortunadamente empleado por Platón y Aristóteles, debe ser arrumbado, precisamente para emplearlo en otro sentido mucho grave y vivaz, precisamente porque hay que resolverse, por fin, a hacer lo que, aunque parezca increíble, nunca se ha hecho, y es preguntarse perentoriamente por qué hay en el universo algo –sea lo que sea– que nos obligue a llamarlo “inteligible”; por tanto, en qué consiste la inteligibilidad de lo inteligible, *a parte rei*⁶³.

Ortega se apoyó a la interpretación aristotélica de Temistio que a su vez inspiró la interpretación de S. Tomás⁶⁴. Según Ortega, Teofrasto, Dicearco y, sobre todo, Estratón han avanzado mucho más el naturalismo corporalista, porque han destacado que toda

⁶² Cfr. Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Klassens Verlag, 1948, pp. 18-25.

⁶³ *Ib.*, pp. 188-189 n. 1

⁶⁴ *Ib.*, p. 189. “Según esta, el entendimiento paciente, que es el entendimiento en su sentido más propio y más controlable, vendría a ser una y misma cosa con la imaginación. Pero la imaginación en Aristóteles no se diferencia materialmente de la sensación más que por una razón que no afecta a nuestro asunto; a saber: que la sensación reclama, un objeto extra mental preexisten, y la imaginación no”.

causa eficiente es inseparable de la materia, y en tal sentido es material. Por tanto, ellos han establecido que el alma, las funciones psíquicas, son movimientos en la materia y que el alma, es, pues, una capacidad del cuerpo:

Pero lo más interesante y decisivo en que termina todo este proceso es la idea de Estratón según la cual, inversamente, la sensación implica inteligencia, de modo que es desde luego la función psíquica esencial. No tiene sentido distinguir entre razón y sensación. No hay sino una función noética, que es el “hacerse cargo” o “darse cuenta” [...] Así formalmente, en la *Eth. Nic.*, 1143 a 36 ; “καί γάρ των πραπτων όπως και των εσχάτων νους εστι” Esta razón singularmente es estimativa; distinguir lo mejor de lo peor para decidir nuestras acciones, Pero es el caso que esta función es encomendar en los animales a la sensación, y el paso donde lo dice Aristóteles (*De gen. Anim.* I, 23, 731 a 24) es el antes citado, donde declara por ello que la sensación es un modo de conocimiento⁶⁵.

Todo este razonamiento de Ortega resulta sumamente importante, puesto que el filósofo, también en el curso *El hombre y la gente*, atribuirá a la sensación y particularmente a la atención un papel de orientación de jerarquización y de orden ético. Todo el recorrido sobre el pensamiento de Descartes, Leibniz, Kant, es una meditación sobre la modernidad y sobre el intento de estos filósofos de combatir apasionadamente el sensualismo y el empirismo. A Ortega ahora le toca insistir sobre la noción de experiencia que ya ha sido tematizada y analizada por Husserl: “Experiencia, *empeiría* – *ἐμπειρία*– es una palabra que en griego, como en latín, vive de la raíz *per*. En las lenguas germánicas existe igualmente *per* en forma de *Fahr*. Por eso, experiencia se dice *Er-fahrung*”⁶⁶.

A través del examen semántico (a través de la razón semántica que para Ortega es la razón histórica) el filósofo madrileño individua la raíz de la experiencia en la raíz *per*; *Fahr*, *portus*, *periculum*, *para* describir su idea del hombre más adecuada a esta fenomenología del ser humano, o del hombre orteguiano, y es que “en *per* se trata *originariamente* de viaje, de caminar por el mundo cuando no había caminos, sino que todo viaje era más o menos desconocido y peligroso. Era el viajar por tierras ignotas sin guía previa, el *ὁδός* (*hodós*), sin el *μέθοδος* (*méthodos* o guía).”⁶⁷.

⁶⁵ *Ib.*, p. 191-192, n. 1.

⁶⁶ *Ib.*, p. 202-203.

⁶⁷ *Ib.*, p. 205.

Después haber debatido sobre la evidencia del principio aristotélico de no contradicción y afirmar que la evidencia de este principio es una pasión subjetiva⁶⁸, Ortega destaca que la evidencia del principio de contradicción no tiene, pues, nada que ver con las exigencias de una teoría pura, sino que pertenece a las *idola fori* o *idola tribus*; otra vez, después del análisis de la fantasía cataléptica de los estoicos, Ortega explica el carácter convincente o impositivo de las sensaciones y de ciertas proposiciones máximas, como el principio de no contradicción, que es *verdad tradicional, uso colectivo*.

Aquí tenemos el eslabón que nos faltaban para explicar el desarrollo de la teoría del yo viviente sensitivo juzgante con la del hombre como ser humano, hombre de una comunidad e histórico:

El hombre, en cuanto viviendo los usos colectivos, es un autómatas dirigido por la sugestión social; vive en perpetua *catalepsia*. Esta no es un efecto de la percepción, sino un efecto sociológico de la sociedad sobre el individuo. No, pues, esta sensación que ahora tengo me cataleptiza, sino la creencia general en que de antemano estoy de ser fehaciente los sentidos es lo que me entrega “hipnotizado” a estos. [...] La relación del hombre con su creencia y ante ella no es de libertad. Es un “no poder menos” de creerla. La creencia penetra en nosotros y se apodera de nuestra subjetividad antes de que el contenido de la creencia sea visto o entendido. No lo creemos, pues, porque nos es patente, perspicuo, entendido, sino al revés, nos parece patente, diáfano y con absoluto sentido, porque ya éramos sus prisioneros⁶⁹.

Pero esta afirmación permite a Ortega reflexionar sobre el sentido de la filosofía, sobre la historia misma de la filosofía y de su filosofía. En efecto, según Ortega, una filosofía es siempre dos: la expresa, constituida por lo que el filósofo “quiere” decir, y la latente; latente no sólo porque el filósofo se la calle, no nos la diga, sino porque tampoco se la dice a sí mismo, y no se la dice porque él mismo no la ve. La razón de esta extraña realidad doble es que todo “decir” es una acción vital del hombre; por tanto, que lo propio y últimamente real en un “decir” no es lo “dicho” o “dictum”—lo que ha llamado el ideoma—, sino el hecho de que alguien lo dice y, por tanto, con ello actúa obra, y se compromete (“s’engage”). Si repensamos, escribe Ortega, en su integridad ese sistema de ideomas, encontramos que no termina en sí mismo, que las ideomas expresados en él implican, sin que el autor lo advierta, otros de que nunca se ha dado

⁶⁸ *Ib.*, pp. 251-252.

⁶⁹ *Ib.*, t. II, pp. 71-72.

cuenta, pero que son precisamente los supuestos activos en él como hombre, y que le han llevado a “decir” y a decir precisamente esa su filosofía y no otra. De aquí que una filosofía tiene, bajo el estrato de sus principios patentes e ideomáticos, otros latentes que no son ideomas manifiestos a la mente del autor, justamente porque son el autor mismo como realidad viviente, porque son las creencias en que está.⁷⁰

Aquí tenemos el papel del *fondo insobornable* que tiene el carácter coincidente con la creencia. El fondo insobornable en cada uno de nosotros coincide con los supuestos activos en nosotros como hombres, es lo que nos ha llevado a “decir” y decir en aquel modo y no otro modo; por eso el fondo insobornable no puede manifestarse o evidenciarse, sino se hace estilo de una vida, estilo propio de motivación a la vida. El aspecto invisible es una componente del fondo insobornable que todavía opera en nosotros:

Una “creencia” no es un ideoma sino un draoma, una acción viviente o ingrediente invisible de ella. Mirada desde sus causas latentes, una filosofía es, no un sistema de ideomas, sino un “sistema” de acciones vitales –de draomas– y este tiene sus principios propios, distintos de los patentes, y que son por esencia latentes⁷¹.

Mientras los principios teóricos ejercen su función, que es meramente lógica, Ortega destaca que, en el sobrehaz de nuestra persona, que es la reducida región de nuestra mentalidad consciente, aquel principio de la sensación es operante en las recónditas vísceras de nuestra vida. Ciertamente la conciencia es una parte de nuestra vida. Teorizar es a su vez sólo una parte de esa parte. Pero no vale contraponer la “vida” a su teoría, como si teorizar no fuera un modo de vivir, hasta en el sentido más vil de ser con frecuencia un modo de ganar los hombres su vida. Lo que somos, mientras y en tanto teorizamos, representa una tenue película en comparación con los fondos abisales de nuestra vida integral⁷².

La ocupación de la filosofía que nace de la ignorancia originaria, del no saber quehacer, es lo que nos fuerza a forjarnos una idea de las cosas y de nosotros mismos, a averiguar qué “es lo que hay”, a fin de poder proyectar con seguridad, esto es, con suficiente sentido, nuestra conducta y salir de aquella originaria ignorancia:

⁷⁰ *Ib.*, t. II, p. 85.

⁷¹ *Ib.*, p. 86.

⁷² *Ib.*, p. 89.

Pero si en la ignorancia precede la práctica a la teórica, en el saber pasa lo contrario: el sistema de nuestros quehaceres es secundario al sistema de nuestra teoría, de hacer, de nuestras convicciones sobre lo que las cosas son, el “saber” que hacer” se funda en el “saber qué es [...] Esta es la razón por la cual no cabe perfección de la vida- esto es, seguridad felicidad- si no se posee claridad, si no se está en claro sobre el Universo. El saber perfecciona el quehacer, el placer, el dolor, pero viceversa, estos impulsan y dirigen τελειων a aquel. Por eso, cuando la filosofía [...] va a partir formalmente en su histórica travesía de milenaria continuidad se constituye en la Academia Platónica como una ocupación primordialmente con la Ética. Paladinamente la filosofía implicó siempre el “primado de la razón práctica” . Fue, es y será, mientras sea, *ciencia de quehacer*⁷³

Otro aspecto que quisiéramos destacar es que tenemos delante en Ortega como en Husserl una amplificación del concepto de experiencia porque los dos filósofos no entienden sólo la autoidad de lo existente individual puro y simple, es decir, la autodonación en la certeza del ser, sino también el modo de esta certeza, la cual puede mutarse en la probabilidad; también la misma experiencia del modo “como si”, la donación del individual en la fantasía que, en correspondiente cambio de actitud libremente posible, se hace experiencia posicional de un individuo posible⁷⁴.

Otra convergencia de opiniones entre Ortega y Husserl se verifica cuando ambos analizan la cuestión de la εντελέχεια. Husserl en *Erfahrung und Urteil* escribe que antes de cada movimiento cognoscitivo está ya el objeto del conocimiento como δύναμις que tiene que devenir una εντελέχεια⁷⁵.

Cuando Husserl dice que el objeto precede quiere decir que el objeto nos afecta, en cuanto, al entrar en nuestro campo de conciencia, se coloca en su fondo o que este está ya en primer plano, está captado, pero, en el mismo instante, suscita en nosotros el interés cognoscitivo. Afectar significa aflorar de un ambiente que es compresente, tirar a sí el interés, particularmente el interés cognoscitivo. Otra coincidencia entre Husserl y Ortega se encuentra en la cuestión de la creencia.

El ambiente es compresente como dominio de pre-donación, de una pre-donación pasiva, y cada actividad cognoscitiva presupone este dominio, está precedida cada vez por un mundo como suelo universal. Y este suelo universal de la creencia del mundo está presupuesto en cada praxis, sea en la de la vida, sea en la teórica del conocer. La conciencia del mundo es conciencia en el modo de la creencia cierta, es decir, no

⁷³ *Ib.*, p. 102-103.

⁷⁴ *Cfr.* E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, ob. cit., p. 25-26.

⁷⁵ *Ib.*, p. 27.

obtenida mediante un acto, creencia que está en el contexto de la vida, de posición de ser, acto de aprehensión de un existente, o de un juicio existencial predicativo⁷⁶.

Cada experiencia de una cosa individual posee su propio horizonte interno –horizonte en Husserl significa lo que rodea la experiencia y que pertenece esencialmente a cada una de ellas y le es inseparable– pero también posee un horizonte, de objetos coexistentes, externo abierto al infinito⁷⁷. En el pasaje de un cierto complejo de apercepciones singulares establecidas a un complejo nuevo domina una unidad sintética; el nuevo apercebido posee un horizonte, en un primer momento, vacío y sin un contenido determinado, de anticipación de valideces [*Vorgeltungen*], un horizonte que crea después plenitudes de sentido y está ya dibujado, pero no aún especificado. Por eso a cada percepción singular le es inherente una *trascendencia de sentido*, que por un lado afecta a la potencialidad constantemente anticipada de nuevos posibles reales y enteros grupos reales de experiencia en futuro, en el proceso de pasaje desde el mundo de la conciencia; por otro lado, como horizonte interno, de cada objeto real que ya se presenta en el complejo de las cosas notadas pero aún no percibidas⁷⁸.

El regreso a la experiencia antepredicativa y la visión del estrato más profundo e últimamente originario de la experiencia antepredicativa poseen por ambos filósofos el significado de una justificación de la *doxa*, que es el dominio de las evidencias últimamente originarias, no aún exactas e idealizadas en la manera de la física matemática. Por eso, se ve también que el dominio de la *doxa* no es dominio de evidencias de orden inferior al dominio de la *episteme*, es decir del juicio con sus sedimentos de sentidos, sino que es propio el dominio de la última originalidad a la que se refiere por su sentido el conocimiento exacto, cuyo carácter de ser está visto como un puro método, y no un camino hacia el conocimiento que pueda procurar una cosa en sí⁷⁹. Por esos ambos filósofos, cada uno en sus ensayos, insistieron mucho sobre el concepto de ἀίσθησις porque creían que la ἀίσθησις era el eslabón entre la pura observación sensible y la acción del juicio, es decir, el pasaje que nos permite captar las cosas como gozadas, útiles, antes que por causas particulares. El interés que se activa en la percepción es la activación del ἀίσθησις fundamental, de la *doxa* pasiva originaria, es

⁷⁶ *Ib.*, p. 28.

⁷⁷ *Ib.*, p. 30.

⁷⁸ *Ib.*, pp. 31-32.

⁷⁹ *Ib.*, p. 42.

decir, del estrato fundamental que está en la base de cada experiencia en sentido cognoscitivo. Por eso a la percepción externa le corresponde la superioridad, puesto que en ella las cosas están percibidas en modo tal que aquí, antes que en otro lugar, puede estar satisfecha la tendencia propia del juicio, a establecer algo⁸⁰.

El impulso ético también, como veremos en el último capítulo, es el otro rasgo común de ambos filósofos, aquel rasgo que, de facto, abraza todo el movimiento fenomenológico.

4. El hombre, Naturaleza e Historia

Cada ensayo de Ortega es una porción de pensamiento dirigido hacia la realidad, en búsqueda del sentido del hombre y de la vida humana. Como acertadamente escribió Julián Marías, “un fondo interno de pensamiento reúne todos los ensayos orteguianos en un mundo homogéneo de pensar”⁸¹.

Ese fondo interno es el hombre y la vida humana, particularmente la libertad del hombre y su relación con la naturaleza humana, a partir del enfoque fenomenológico.

El hombre se halla, sin saber cómo ni por qué, teniendo que hacer algo en una determinada circunstancia. Esta circunstancia nos presenta siempre diversas posibilidades, frente a las cuales tenemos que decidir, ejerciendo nuestra libertad, y así hacernos responsables de nuestras decisiones. El ser del hombre aparece, así, como un *quehacer*, como un drama y problema, porque el hombre está siempre en peligro de no ser sí mismo, de no ser hombre. El hombre es *quehacer, decisión, drama, ejercicio de libertad*, y esto es posible sólo si reconocemos el peso que la teoría de la *evidencia originaria, de la atención y del concepto de entelécheia* tienen en el pensamiento orteguiano.

Al decir que la existencia humana es un *quehacer*, no se quiere decir que se trate de una actividad por oposición a una cosa estática. No toda actividad es un *quehacer*. Éste se define por un por qué y para qué: es algo que yo hago por algo y para algo. Cuando decimos que el hombre es *quehaceres*, no se trata de que se encuentre con

⁸⁰ *Ib.*, p. 58. Para nuestro análisis, sobre este punto particularmente resultaron fundamentales los ensayos de Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 89-117 e Id., *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 177-190.

⁸¹ Julián Marías, *Filosofía española actual*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1948, p. 73.

quehaceres, sino que no consiste en otra cosa que en quehacer. El hombre tiene que hacerse a sí mismo y además tiene que determinar lo que va a ser. Para el hombre existir no es ya, sin más ni más, existir como hombre, sino mera posibilidad de serlo. A diferencia de todo lo demás, el hombre, al existir, tiene que hacerse su existencia. De ahí que nuestra vida sea pura tarea e inexorable quehacer. El hombre tiene que hacerse a sí mismo⁸².

Su modo de ser es formalmente ser difícil, un ser que consiste en problemática tarea. Frente al ser suficiente de las cosas el hombre es “el ser indigente, el ente que lo único que tiene es, propiamente, menesteres”⁸³. Pero el hombre no sólo tiene que hacerse a sí mismo, sino que además tiene que determinar lo que va a ser. El hombre es imposible sin la capacidad de crear y determinar lo que va a ser. Frente a las posibilidades que le presenta la circunstancia, el hombre proyecta, “idea” el personaje que va a ser. Es novelista de sí mismo, tiene que hacer su yo, su individualísimo destino⁸⁴.

Bajo esta perspectiva, la existencia humana es esencialmente problema y drama, porque es tener que hacer algo, decidirse en cada instante y, además, una lucha frenética por ser de hecho lo que somos en proyecto, es decir, lo que hemos determinado ser⁸⁵. El drama no es un ser estático, sino lo que pasa: es un pasarle algo a alguien, es lo que acontece al protagonista mientras le acontece. No se trata de que en la vida acontezcan dramas, sino que el ser del hombre es esencialmente y sólo drama, porque ante el abanico de posibilidades que le presenta la circunstancia, tiene siempre que decidir, y una de estas posibilidades es decidir no-ser, sea en absoluto, dejando de vivir, sea relativamente, abandonándose a una vida inauténtica. Es esencialmente drama, porque “el ser hombre no tolera preparación ni ensayo previo. La vida nos es disparada a quemarropa”⁸⁶. El atributo más esencial de la existencia humana es su perentoriedad: la vida es siempre urgente.

El hombre tiene que hacer siempre y en cada instante algo para seguir siendo él mismo, y esa tarea no le es impuesta por las circunstancias, sino que el hombre tiene

⁸² José Ortega y Gasset, *Meditación sobre la técnica*, en OC., V, p. 341.

⁸³ José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, VI, p. 33.

⁸⁴ *Ib.*, p. 34.

⁸⁵ José Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, OC. VI, p. 407.

⁸⁶ José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, ob. cit., p. 102

que decidir por sí mismo en cada instante lo que va a hacer, es decir, lo que va a hacer en el futuro. Esta decisión es irrenunciable; nadie puede sustituirme en esta faena de decidir mi ser hombre: “Vivir es sentirse fatalmente forzado a ejercitar la libertad, a decidir lo que vamos a ser en este mundo. Ni un solo instante se descansa nuestra actividad de decisión. Inclusive cuando desesperados nos abandonamos a lo que quiera venir, hemos decidido no decidir”⁸⁷. Lo ineludible de la libertad proviene de la esencia humana, que es quehacer, y el elegir se impone al no ser dado al hombre un ser determinado, dejándolo a merced de su propia decisión. Las diversas posibilidades de ser que nos presenta la circunstancia, nos obligan a “ejercer, queramos o no, nuestra libertad. Somos a la fuerza libres”⁸⁸.

Entre las posibilidades tengo que elegir. Por tanto, soy libre. Pero, entiéndase bien, soy *a la fuerza libre*, lo soy quiera o no. La libertad no es una actividad que ejercita un ente, el cual, aparte y antes de ejercitarla, tiene ya un ser fijo: “Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado. [...] Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre, es su constitutiva inestabilidad”⁸⁹.

Por eso la libertad es privilegio tremendo y gloria de que el hombre goza y sufre, porque es lo que hace a su ser dramático. De toda circunstancia cabe evasión; de lo que no cabe evasión posible es de tener que hacer algo y, sobre todo, de tener que hacer lo que es más penoso: elegir, decidirse. El hombre es forzosamente libre, porque no tiene su vida hecha, sino que tiene que hacérsela instante tras instante, decisión tras decisión. Y como decidir es preferir una posibilidad a otra, tiene que justificar el porqué de su elección y hacerse responsable de ella.

La libertad impone al hombre la obligación de justificar su elección; justificación tanto más urgente cuanto que el hombre posee contados los momentos de su vida y no puede ilusionarse con realizar más tarde lo que al presente sacrifica. Justificación y elección desembocan en la responsabilidad del hombre ante sus acciones: “Al estar condenado a tener que elegir su propio ser, está condenado a hacerse responsable de ese

⁸⁷ José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, en OC., VI, p. 171.

⁸⁸ José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, ob. cit., p. 114 y *Cfr: Misión del bibliotecario*, en OC. t. V, p. 211.

⁸⁹ José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, ob. cit., p. 34.

su propio ser”⁹⁰. El hombre al hacer su hacer “hace algo, por algo, para algo, con algo”⁹¹. Lo que acontece en nosotros sin intervención de la libertad, no puede considerarse propiamente humano; sólo es propiamente humano lo que pienso, quiero y ejecuto, si al pensar me percató de lo que significa, y al ejecutarlo lo hago como autor y responsable de ellos. La existencia humana es *quehacer*, pero no se trata de hacer cualquier cosa: “Lo más grave es conseguir que el hacer elegido en cada cosa sea no uno cualquiera, sino lo que hay que hacer –aquí y ahora–, que sea nuestra verdadera vocación, nuestro auténtico *quehacer*”⁹².

Lo que el hombre tiene que ser, no le es impuesto, sino que le es propuesto. Pero este privilegio es tremebundo, pues implica que, en cada instante de su vida, el hombre se encuentra ante diversas posibilidades de ser, y que es él mismo quien, bajo su exclusiva responsabilidad, tiene que decidirse por una de ellas. Esta elección, para ser auténtica y responsable, tiene que conducirle a una acción que en aquel instante es la que más realidad da a su ser, la que posee más sentido, la más suya. Si no elige ésta, sabe que se ha engañado a sí mismo, que ha falsificado su propio proyecto vital. Esto que el hombre tiene que hacer es su vocación, su proyecto, su misión. “Misión significa, por lo pronto, lo que un hombre tiene que hacer en su vida”⁹³. La misión es algo exclusivo del hombre. Cada acción debe brotar de nuestra vocación, derivar del proyecto general para nuestra existencia y acercarnos a su realización. Tenemos que realizar nuestra vocación, nuestro programa vital, nuestro auténtico yo, porque el yo de cada cual no es sino ese programa concreto de existencia., La vida humana, el ser del hombre es vocación, posee voz y nos dice: ¡Tienes que *ser*! Y no vale decir que ya estoy siendo, puesto que actúo sin cesar. “No basta con *actuar*. Tienes que *hacer* tu *yo*, tu individualísimo destino”⁹⁴. Cada hombre está determinado por una vocación. La vocación es un proyecto de lo que he de ser, mi verdadero yo. Mi verdadero yo es un proyecto que abarca mi pensamiento, mi voluntad y mi acción, determinando su valor y su autenticidad. Nada merece ser tan propiamente llamado yo como ese personaje programático. Pero el proyecto vital, por lo general, está oculto y sólo tenemos de él un vago conocimiento. Tenemos que buscarlo

⁹⁰ José Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal*, en OC. IX, p. 14.

⁹¹ José Ortega y Gasset, “Apuntes sobre el pensamiento...”, en OC. V, p. 526.

⁹² José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, ob. cit., p. 104.

⁹³ José Ortega y Gasset, “Misión del bibliotecario”, en O.C., t. V, p. 210.

⁹⁴ José Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, ob. cit., p. 415.

con *fidelidad*. Podemos traicionarlo, falsificarlo. Él, sin embargo, sigue como una norma inexorable dominando y juzgando nuestra vida. No lo realizaremos jamás enteramente. Nuestra vida real nunca responde completamente a la vida ideal, al proyecto que somos: “Toda vida es, más o menos, una ruina entre cuyos escombros tenemos que descubrir lo que la persona tenía que haber sido”⁹⁵.

Esto no es un fracaso, sino la condición misma del hombre. El verdadero fracaso es falsificar la vida y renunciar a la propia vocación:

El que hace algo, el que hace mucho, pero no precisamente lo que hay que hacer; ese sí falsifica su vida. Éste es el vicio de la laboriosidad. El hombre que trabaja en cualquier cosa soborna su conciencia vital, la cual le susurra que no es cualquier cosa lo que debería hacer, sino algo muy determinado [...] muchos hombres se dedican a ella como al opio para acallar la inquietud radical e su vida que *sotto voce* –la voz de la vocación– les exigiría un quehacer más intenso y dramático⁹⁶.

A la aceptación de la vocación está ligada la cuestión de mi autenticidad personal. Puedo ser de hecho una u otra cosa, pero, solamente siguiendo mi vocación, seré lo que debo ser. Éste es el ingrediente más extraño y misterioso del hombre. Por un lado, es libre: no tiene que ser por fuerza nada, y, sin embargo, ante de su libertad se alza siempre algo con un carácter de necesidad, porque cada hombre, en sus varios seres posibles, encuentra siempre uno que es su auténtico ser. Y a la voz que le llama a ese auténtico ser es lo que llamamos “vocación”.

Por eso el hombre es originariamente libertad y como tal tiene que explorar la circunstancia, *trascenderse, en sentido husserliano*, es decir, descubrir la riqueza latente de posibles actividades, proyectarlas, escoger entre ellas y realizarlas. Proyectando su mundo y actuando en él, se hace a sí mismo. Por ser el hombre ese acontecimiento que él hace de sí mismo, la estructura propia de su ser es la *historicidad*. El hombre es un ser histórico, no tiene naturaleza, sino historia. Esta es la gran tesis de Ortega que deriva como corolario del principio orteguiano que se he expuesto en *La idea de principio en Leibniz*:

El hombre es un animal inadaptado, es decir, que existe en un elemento extraño a él, hostil a su condición: este mundo. En estas circunstancias, su destino implica, no

⁹⁵ *Ib.*, p. 401.

⁹⁶ José Ortega y Gasset, “Goethe el liberador”, en OC. IV, p. 422.

exclusiva, pero sí muy principalmente, el intento por su parte de adaptar este mundo a sus exigencias constitutivas, esas exigencias precisamente que hacen de él un inadaptado. Tiene, pues, que esforzarse en transformar *este* mundo que le es extraño, que no es el suyo, que no coincide con él, en otro afín, donde su cumplan sus deseos- el hombre es un sistema de deseos imposibles en éste mundo-; en suma, del que pueda decir que es su mundo. La idea de un mundo coincidente con el hombre es lo que se llama *felicidad* [...] El hombre es el ente infeliz y, por lo mismo, su destino es la felicidad. Por eso, todo lo que el hombre tiene para transformar este mundo es la técnica, y la física es la posibilidad de una técnica infinita. La física es, pues, el órgano de la felicidad, y por ello la instauración de la física es el hecho radicalmente peligroso. La capacidad de construir un mundo es inseparable de la capacidad de destruirlo⁹⁷.

Si tenemos juntos estos dos principios, tenemos junto el sistema de Ortega, su *res gestae*.

En *La idea de principio en Leibniz* Ortega iba siguiendo y deconstruyendo el pensamiento occidental a través una continua referencia a Husserl y particularmente a *Erfahrung und Urteil*; según Ortega mal podía la razón físico-matemática, en su forma crasa de naturalismo o en su forma beatífica de espiritualismo, afrontar los problemas humanos. Por su misma constitución, no podía hacer más que buscar la naturaleza del hombre Y, claro está, no la encontraba. Porque “el hombre no es cuerpo, que es una cosa: ni su alma, psique, conciencia o espíritu, que también es una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama”⁹⁸.

Ortega encuentra la causa profunda del fracaso de la razón físico-matemática en el hecho de que “el hombre no es una cosa, que es falso hablar de la naturaleza humana, que el hombre no tiene naturaleza”⁹⁹.

El sentido atribuido por Ortega al término naturaleza no deja lugar a dudas: “naturaleza” es el conjunto de lo que nos es regalado y que poseemos *a nativitate*¹⁰⁰. Lo que tiene naturaleza posee un ser idéntico, estático, previo y dado¹⁰¹. Este modo de pensar es constante en Ortega. Ya en *Adán en el Paraíso* (1910) contrapone la

⁹⁷ José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, ob. cit., 56.

⁹⁸ José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, ob. cit., .32.

⁹⁹ *Ib.*, p. 24.

¹⁰⁰ José Ortega y Gasset, “Apuntes sobre el pensamiento...”, ob. cit., p. 530.

¹⁰¹ Véanse José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, ob. cit., p. 30

naturaleza como el reino de lo estable, de lo permanente, a la vida humana como lo absolutamente pasajero e individual¹⁰².

La naturaleza es una cosa, y es propia de las cosas, de las *res*. Cualesquiera sean las diferencias entre las cosas, tienen todas un carácter radical común, el cual consiste en que las cosas *son*, tienen un ser. Y esto significa no sólo que existen, que las hay, que están ahí, sino que poseen una estructura o consistencia fija y dada. El ser del hombre es quehacer, acontecer, y la inteligibilidad del hombre es la estructura comprensible de ese acontecer, esto es, su historicidad: “En suma, que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia*. O lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia –como *res gestae*– al hombre”.¹⁰³

Ortega no niega una estructura psicofisiológica en el hombre; así, admite lo que tradicionalmente se llama naturaleza humana: unidad de cuerpo y alma; algo dado. Al contrario, intenta buscar un modelo de estructura psicofisiológica dentro de la tradición fenomenológica, de procedencia pfänderiana, porque la considera la más vecina a su modelo de hombre. Y elige la estructura de la persona pfänderiana porque sabe que Pfänder no considera esa naturaleza dada lo que constituye el ser del hombre, porque el ser del hombre, y esto también según los fenomenólogos analizados, no es algo fijo. Las relaciones entre vitalidad, alma y el cuerpo, y el papel del intracuerpo o la teoría de que es la carne la que expresa, no están contradichas por esa fórmula: “el hombre no tiene naturaleza, sino historia”, porque la estructura del yo, con sus dinámicas y sus relaciones, en Ortega, es tan importante como esta última teoría de la historicidad del hombre y además los estudios fenomenológicos sobre la estructura de la persona y sus valores le impulsaron al dinamismo de una ética fundada sobre los *a priori* materiales. Por eso, entendemos lo que dice Ortega cuando afirma que el ser de la cosa es su naturaleza, porque él quiere destacar que el hombre en su “cosidad” pertenece al mundo de las objetividades materiales; pero, también, entendemos lo que Ortega dice cuando afirma que el ser del hombre es su acontecer, y la vida humana es lo que acontece y lo que le pasa al hombre. Por eso, según mi opinión, el filósofo madrileño en el intento de la superación de la oposición idealismo vs realismo, alma vs cuerpo encontró en los

¹⁰² José Ortega y Gasset, “Adán en el Paraíso”, en OC. t. I, p. 483. *Cfr.* también Ramón Lucas, “Naturaleza humana y libertad humana (Reflexión antropológica en torno al pensamiento de José Ortega y Gasset.)”, en *Revista Agustiniana*, n. 38, 1997, pp. 1093- 1121.

¹⁰³ José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, ob. cit., p. 41.

estudios de los psicólogos fenomenológicos la estructura de la persona humana que iba buscando. Los actos que permiten el cumplimiento de la significación o del juicio se dan ya a partir de la evidencia de lo dado: pero no se agotan en la evidencia misma, sino que también brotan de un “exceso” de su evidencia material.

Los psicólogos fenomenólogos ofrecían a Ortega la complejidad necesaria para entender lo que hace de la vida de un yo, de sus peculiares condiciones psicofenomenológicas, una persona.

“Ya saben ustedes lo que para mí significa sustancialmente el hombre: no un alma y un cuerpo con sus caracteres psíquicos y físicos, sino un determinado drama, una precisa tarea vital”¹⁰⁴ y también “la vida humana es verdaderamente histórica porque “la historia es el modo de ser propio de una realidad, cuya sustancia es, precisamente la variación; por lo tanto, lo contrario de toda sustancia”¹⁰⁵.

La vida del hombre no se agota en la actitud natural; pero sin la constitución de las objetividades materiales no se dan sentido ni valor; en la evidencia originaria, nosotros encontramos el perfil del yo como “cosa” del mundo de la vida; pero sabemos ya que el yo no es una cosa; es en la historia del yo, precisamente en su variaciones, en la que encontramos su sustancia, es decir, su sentido y valor. Y con eso Ortega entra en el campo de la axiología de los valores materiales: el aparato de la atención del hombre, que ya es jerarquización, con sus afectos, con sus deseos, incluso los deseos imposibles, nos dice lo que el hombre quería decidir ser, lo que va a ser: puede estar en sintonía y en contraste con este aparato, puede destacar un principio de fidelidad a sí mismo o traicionarlo. Su realidad como hombre, su historia destaca el dinamismo o el drama de la persona. El no tener naturaleza, en un sentido tradicional sustancialista eleático, sino historia, permite al hombre gran capacidad de adaptación, y lo dota de posibilidades infinitas. Un ser hecho, estático, no puede progresar: “El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser «como usted quiera»”¹⁰⁶.

De nuevo, revuelve el concepto aristotélico de *εντελέχεια* según una interpretación husserliana-orteguiana que es de procedencia diltheyana:

¹⁰⁴ José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, en OC. t. V, p. 142.

¹⁰⁵ José Ortega y Gasset, “Vives”, en OC. t. V, p. 495.

¹⁰⁶ José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, ob. cit., p. 34.

“El hombre es histórico, en el sentido de que no tiene una constitución efectiva que sea inmutable, sino que, al revés, se presenta en las formas más variadas y diversas”¹⁰⁷

El ser histórico está proyectado hacia el futuro, pero no prescinde de lo anterior, sino que usar del pasado es lo característico del hombre frente al animal. El hombre aprovecha lo que sabe, sus errores y avanza; encuentra, en su circunstancia, otros hombres y la sociedad que entre ellos se produce.

¹⁰⁷ José Ortega y Gasset, “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, en OC., VI, p. 198. *Cfr.* también Hans Gadamer “Wilhelm Dilthey y Ortega y Gasset: un capítulo de la historia intelectual de Europa” en *Revista de Occidente*, 1983, mayo extraordinario, n. 24-25, pp. 77-88.

CAPÍTULO VI

CUANDO EL YO SE HACE PERSONA

1. Ortega ante Goethe.

La verdad, lo real, el universo, la vida –como queráis llamarlo- se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales se da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo. Y viceversa: cada hombre tiene una misión de verdad. Dónde está mi pupila no está otra. Somos insustituibles, somos necesarios¹.

Ortega elige a Goethe² porque en él, así como en Cervantes, veía la concreción de una individualidad esencial, la posibilidad para sí mismo de explicar la fórmula “Yo soy yo y mi circunstancia” y, sobre todo, la posibilidad de interpretar la crisis del mundo contemporáneo, un mundo en el cual el temor, el miedo, la preocupación devoran el alma.

El aspecto fundamental de esa relación entre Ortega y Goethe es la atención que Ortega mantuvo sobre el nexo arte/vida, representación/percepción, estética/ética, sensación/sentimiento³.

Lo que importa subrayar es que Ortega enfoca esas coplas dialécticas a partir de un concepto de experiencia y de conocimiento de ascendencia husserliana-scheleriana y a partir de los conceptos fenomenológicos de *Intentionen*, *Meinung* y *Einfühlung*.

El conocimiento del otro, en este caso de Goethe, según Ortega, se funda sobre la *Einfühlung*, es decir, sobre el sentimiento/vivencia/simpatía/re-conocimiento de que el

¹ J. Ortega y Gasset, “Verdad y perspectiva”, ob. cit. p. 19.

² J. Ortega y Gasset, “Sobre un Goethe bicentenario”, en OC. IX, p. 559. “Porque esta [Persönlichkeit] no es lo que en cada momento somos, sino algo, como la máscara, externo a nuestro ser actual y que necesitamos esforzarnos en realizar, como el actor se esfuerza en hacer vivir en la escena el personal imaginario, el papel que representa. La personalidad en el sentido goethiano tiene poco a nada que ver con la psicología. No denomina hecho de conciencia, cosas que pasan dentro de nuestra mente, sino el drama porque nos pasa fuera, en el tremendo y absoluto «fuera», que es el Universo”

³ Cfr: Wido Hempel, “Ortega y la literatura alemana: Goethe”, en *Revista de Occidente*, 1984, Madrid, pp. 115-134.

otro es otro de sí mismo y, sin embargo, está junto a nosotros. No se trata de una coincidencia o de un caso de unipatía [*Einsfühlung*] o de contagio psíquico, en el cual yo me identifico con el otro y me pierdo en él, como sostenía Theodor Lipps; es algo más complejo: el sentimiento/re-conocimiento del otro es la base de la existencia del nexo yo/mundo, la base de una teoría de la experiencia, en un sentido ni vitalista, ni idealista, sino según una nueva manera de entender la racionalidad, como racionalidad fuerte. La racionalidad se hace más fuerte si abraza otros ámbitos de la experiencia que no son estrictamente los “racionales”.

Ortega describe esa teoría de la experiencia a través de su relación con el otro, es decir, con Goethe; se trata de la relación de una individualidad, la orteguiana, que se construye en relación y vivencia con el otro de sí, Goethe, y que en esa manera se hace individualidad esencial, por eso adquiere sentido universal y se hace persona.

La elección de Goethe no es casual, así como tampoco lo fue la elección de Cervantes. En el caso de Goethe Ortega reconstruye la relación externa del hombre Goethe con su mundo, con su circunstancia, que fue minuciosamente elaborada, testimoniada, documentada como una obra de arte, quizás la verdadera obra de Goethe, la construcción ejemplar de su vida. Ortega se dio cuenta de que Goethe mismo había preparado para la posteridad esa trampa, confundiendo la estructura de la vida y de la obra de arte, percepción y representación. Pero lo que importaba, según Ortega, era la visión desde dentro del hombre que es capaz de eludir esa trampa, porque se da cuenta de la estructura compleja de la experiencia. Es este el modo que permite individualizar la relación de cada hombre con su propia vocación, la respuesta positiva o negativa que él tiene que mantener a la petición que su *futuro*, la abertura de posibilidad que está reservada a él “personalmente”, le impone inevitablemente. Desde aquí aflora la posibilidad, únicamente reservada al hombre, de falsificarse a sí mismo, no seguir el imperativo de autenticidad que significa la elección ética de una vida de vocación, como diría Husserl sobre la vida de vocación, *Berufsleben*⁴. La vida de vocación es una vida

⁴ Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Husserliana XXVII, Kluwer. Dordrecht/Boston/ London, 1989, p. 28: “Ein besonderer Fall ist also der einer Entscheidung für ein Berufsleben in einem prägnanten und höheren Sinn. Wir denken es bezogen auf eine Gattung von Werten, die für den betreffenden Menschen in «reiner» Liebe geliebte sind, ihm also in der Erzielung «reine» Befriedigung gewähren würden [...] Hier handelt es sich vornherein um echte und in ihrer Echtheit erkannte Werte, und zudem einer einzigen, ausschließend bevorzugten Wertregion. Die Berufung für sie, die Hingabe des Lebens ausschließlich an die Verwirklichung ihr zugehöriger Werte, besteht darin, dass

que un hombre ama por puro amor y del que extrae un “goce” puro. La vocación hacia esta vida, la dedición exclusiva de la vida a la realización de los valores que pertenecen a ella, consiste en el hecho que el sujeto está ligado cuerpo y alma a una región del espíritu (por ejemplo, a la región de la ciencia, del arte, o de los auténticos valores de la comunidad) por un amor personal. Es una diferencia esencial, según Husserl, que yo pueda respetar y estimar muchos valores, pero no amarlos. Así es el arte para el artista auténtico y la ciencia para el filósofo auténtico una vocación: es decir el ámbito de las actividades y de las operaciones espirituales al cual el hombre se sabe llamado y, en una manera tal que solo la creación de estos bienes le procura la más íntima y más pura satisfacción, es decir, la beatitud.

Lo que en Husserl y en Ortega aparece como esencial es la correlación entre yo, vocación, amor y valor y el intento de establecer una autorregulación ética, aun estando siempre presentes las dificultades, los impedimentos internos y una buena dosis de posibilidad de autoengaño. Escribe Husserl que la característica del hombre es poder abrazar con una mirada en cada instante la propia vida en cuanto unidad constituida por él *objetualmente*. Pero el hombre tiene también la posibilidad de considerar libremente la infinitud de su propia acción posible y la infinitud de los acontecimientos del mundo circunstante. Por eso, entonces, en el progreso del desarrollo individual no van a aumentar solo la variedad y el entrelace de los proyectos prácticos, de los planes y de las actividades a cumplir, sino también –y en medida siempre más creciente– la íntima inseguridad del hombre, la preocupación para los bienes auténticos ⁵.

betreffende Subjekt gerade dieser Wertregion- z.B. der der Wissenschaft oder der Kunst oder der der echten Gemeinschaftswerte –in einer persönlichen Liebe ausschließlich zugetan ist. Es zeigt sich ja ein wesentlicher Unterschied darin an, dass ich mancherlei Werte vollkommen achten und schätzen, aber doch nicht aus dem innersten Zentrum der Persönlichkeit –«mit ganzer Seele»– lieben kann: als die meinen, als diejenigen, zu denen ich, als der ich bin, untrennbar gehöre. So ist die Kunst für den echten Künstler, die Wissenschaft für den echten Wissenschaftler (den «Philosophen») «Beruf»; sie ist das Gebiet geistiger Tätigkeiten und Leistungen, zu dem er sich «berufen» weiß und so, dass nur Schöpfung solcher Güter ihm zu «innerster» und «reinsten» Befriedigung gereicht, ihm mit jedem vollen Gelingen das Bewusstsein der «Seligkeit» gewährt”.

⁵ *Ib.* p. 30-31: “Es ist die spezifische Eigenart des Menschen, dass er sein ganzes Leben (als für gegenständlich konstituierte Einheit) jederzeit überschauen kann. Dazu gehört, wie schon aus dem Früheren hervorgeht, auch die Möglichkeit, die Unendlichkeit des eigenen möglichen. Tuns und in eins damit die Unendlichkeit des umweltlichen Geschehens hinsichtlich der darin beschlossenen praktischen Möglichkeiten in freie Erwägung zu ziehen. Eben dadurch aber vergrößert sich im Fortgang individueller Entwicklung (und je höher ihre Stufe ist, umso mehr) nicht nur die Mannigfaltigkeit und die Verwicklung der praktischen Entwürfe, Pläne, ausführenden Tätigkeiten; sondern es vergrößert sich auch in steigendem Maße die innere Unsicherheit des Menschen, die bedrängende Sorge um echte, haltbare Güter, um Befriedigungen, die vor aller entwertenden Kritik und Preisgabe gesichert sind”.

Una reflexión similar debía pensar Ortega cuando escribió el ensayo sobre Goethe: lo más interesante no es la lucha del hombre con el mundo, con su destino exterior, sino la lucha del hombre con su vocación⁶. Ante Goethe, que se dedica a construir su monumento, a construirse a sí mismo como monumento, Ortega adopta una actitud compleja que hace referencia a su teoría del perspectivismo, que remonta a 1916 y está expresada en “Verdad y perspectiva”, preámbulo del *Espectador*, es decir, de quien mira a distancia, fenomenológicamente, de quien neutraliza las comunes posiciones de existencia. En este ensayo Goethe representa la oposición del “palpitante iris de la experiencia”, de la vida a la “gris teoría”⁷. La metáfora del iris nos destaca que cada uno de nosotros no puede ser sustituido en tener un punto de vista sobre el mundo, nuestra perspectiva. El ser humano puede ser vivido sólo entre todos los hombres. Significativamente, Ortega hace referencia a la monadología de Leibniz:

La verdad, lo real, el universo la vida –como queráis llamarlo- se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo. Y viceversa: cada hombre tiene una misión de verdad. Dónde está mi pupila no está otra. Somos insustituibles, somos necesarios⁸.

La crítica a Goethe, con ocasión de su bicentenario en 1932, se basa sobre esos desarrollos de *El Espectador*. Ahora bien, según Ortega, la autocelebración fue la manera con que Goethe quiso eludirse a sí mismo, a su propio destino, a su propia vocación. Y así la crítica acabó por caer en esa trampa proyectada por el mismo Goethe y así celebra sólo la forma exterior de Goethe y no sabe ver a *Goethe desde dentro*; porque desde dentro no hay forma, pues la forma solo es exterior⁹.

⁶ J. Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, OC. IX, p. 402. “¿Cómo se comporta frente a su inexorable vocación? ¿Se adscribe radicalmente a ella, o, por el contrario, es un desertor de ella y llena vida? Tal vez lo más trágico en la condición humana es que puede el hombre intentar suplantarse a sí mismo –es decir, falsificar su vida”.

⁷ J. Ortega y Gasset, “Verdad y perspectiva”, ob. cit., p. 17.

⁸ *Ib.*, p. 19.

⁹ J. Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, op. cit., p. 402. “¿No cree usted que merecía la pena de construir una vida de Goethe desde este punto de vista que es el verdaderamente *interior*? El biógrafo aquí entra dentro del drama único que es cada vida, se siente sumergido en los puros dinamismos, placenteros y dolorosos, que constituyen la efectiva realidad de una existencia humana. Una vida mirada así, desde su intimidad, no tiene «forma». Nada visto desde su dentro la tiene. La forma es siempre el aspecto externo que una realidad ofrece al ojo cuando la contempla desde fuera, haciendo de ella mero objeto. Cuando algo es sólo objeto, es sólo aspecto para otro y no realidad para sí. La vida no

Ortega quiere destacar en ese drama de Goethe y de su destino la contradicción íntima del hombre contemporáneo, de la cual él mismo fue también un ejemplo. La auto-celebración de Goethe, su manía de darse forma, la misma práctica del arte como búsqueda de forma y belleza y el riesgo de la esterilidad que le acompaña, reflejan, según Ortega, el verdadero problema de los contemporáneos, que no es un problema entre otros sino es *el problema de sí mismos*. Y en ese punto Ortega pasa a enfrentarse con Heidegger y con su concepto de *Sorge*: “Goethe se preocupa sin cesar de su vida sencillamente porque la vida es preocupación de sí misma”¹⁰. La vida es preocupación e inquietud, pero la cultura es seguridad y preocupación por la seguridad, como Ortega había escrito en el 1914 en *Meditaciones del Quijote*; el filósofo madrileño interpreta vida y razón como hendíadis y no como separación absoluta y esa visión del mundo se refleja también en su juicio sobre Goethe. En Goethe Ortega veía el conflicto entre caos y forma, conflicto que es el tema de nuestro tiempo¹¹. Lo que me parece importante destacar es que, a través de su relación con Goethe, basada sobre el concepto de *Einfühlung*, y a través de una *epojé* fenomenológica que suspende todos los juicios sobre el clasicismo de Goethe y su contemporaneidad, Ortega nos describe lo que es el yo y una identidad concreta a la luz de la crisis de la cultura y de la conciencia europea y occidental. “¿Podemos vivir hoy de nuestros clásicos? ¿No padece hoy Europa una extraña proletarización intelectual?”¹²

El pasado desaparece y se hace insobornable, pero lo posible, lo futuro, lo nuevo llega viviente y vivificador y acompaña al sentimiento de su desvanecer. Es la vida, el verdadero fondo insobornable que no obstante el transitorio hacerse insobornable del

puede ser mero objeto porque consiste precisamente en su ejecución, en ser efectivamente vivida y hallarse siempre inconclusa, indeterminada. No tolera ser contemplada desde fuera: el ojo tiene que trasladarse a ella y *hacer de la realidad misma su punto de vista*. De la estatua de Goethe estamos un poco fatigados. Entre usted dentro de su drama –renunciando a la convencional y estéril belleza de su figura. Nuestro cuerpo visto desde dentro no tiene eso que se suele llamar forma y que es, en rigor, sólo forma externa y macroscópica; tiene sólo *feinerer Bau*, estructura microscópica de los tejidos y, en última instancia, puro dinamismo químico”.

¹⁰ *Ib.*, p. 403, nota 1.

¹¹ Sobre este punto *Cfr.* Francesco Moiso, “Ortega e Goethe”, en F. Moiso, M. Cipolloni, J.-C. Lévêque (eds.), *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell’Europa*, ob. cit., pp. 22-23. El ensayo de Moiso sobre Ortega y Goethe enfoca la cuestión a partir de la oposición entre pensar y ser y entre naturaleza y razón, y Goethe le aparece el ejemplo dramático de esa condición de nuestro tiempo.

¹² J. Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, op. cit., p. 397.

pasado , aflora y trasforma las certezas en preocupaciones. Ortega habla del “fondo insobornable”, que luego ha llamado “yo auténtico”¹³.

Pero en “Goethe el libertador” había escrito que lo problemático es el fondo, nuestro fondo¹⁴. Los personajes de Goethe fueron los otros yos de Goethe. Nuestro fondo es más abismático de lo que suponíamos. Por eso no hay, según Ortega, medio de capturar nuestro “yo mismo” en la intimidad. Así como el objeto estético mirado directamente se hace opaco, así como es imposible mirar el bosque desde dentro, del mismo modo no se puede capturar nuestro auténtico yo. Así Ortega explica: “En vez de ponernos a contemplar nuestro interior, salgamos fuera. La vida es precisamente un inexorable ¡afuera!, un incesante salir de sí al Universo. Si yo pudiese vivir dentro de mí, faltaría a lo que llamamos vida su atributo esencial: tener que sostenerse en un elemento antagónico, en el contorno, en las circunstancias”¹⁵.Aflora aquí un elemento importantísimo: en *¿Qué es filosofía?* Ortega había definido el yo-conciencia como intimidad; ahora, en cambio escribe que nuestro yo íntimo no puede ser captado. No se trata de una contradicción: Ortega cree que el hombre

es un dentro que tiene que convertirse en un fuera. En este sentido, la vida es constitutivamente acción y quehacer. El dentro, el “sí mismo” no es una cosa espiritual frente a las cosas corporales del contorno. La psique no es sino una casi –cuerpo, un cuerpo fluido o espectral. Cuando miro, de espaldas al contorno físico, esa supuesta intimidad mía, lo que hallo es mi paisaje psíquico, pero no mi yo. Este no es una cosa, sino un programa de quehaceres, una norma y perfil de conducta¹⁶.

Ésta es la diferencia entre Dios y nosotros. Él está dentro de sí, flota en sí mismo; así se comprende por qué el yo resulta inaccesible cuando lo buscamos¹⁷.

El yo íntimo sino una cosa que se puede contemplar. Nuestro fondo insobornable, en cambio, no es nuestro pasado. Ortega lo pone en relación con nuestra vocación, es decir, con un programa que se realiza, con la estructura de la vida como futurización y como incertidumbre, inquietud causada por la duda. Ortega cree que la seguridad que

¹³ *Ib.*, p. 404, nota 1.

¹⁴ J. Ortega y Gasset, “Goethe el libertador”, OC, IX, p. 425.

¹⁵ *Ib.*, p. 426.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*. “Buscar es una operación contemplativa, intelectual. Sólo se contemplan, se ven, se buscan cosas. Pero la norma surge en la acción. En el choque enérgico con el fuera brota clara la voz del dentro como programa de conducta. Un programa que se realiza es un dentro que se hace fuera”

remonta de la convicción de que el pasado, el clásico, se queda sin cambios, es destructiva para el sentido más profundo de la cultura, que es la capacidad de vivir y afrontar los problemas. El fondo insobornable aflora en el momento de la crisis, es el futuro, un futuro potencialmente terrible e ignoto, que amenaza el “proletario” hombre contemporáneo. En el clasicismo de Goethe que no puede y no debe ser contemporáneo porque ese es un pre-juicio, un asunto metafísico e ideológico, queda la profundidad de un yo que no aflora en una luz objetiva, que no se hace tradición, sino que es como un náufrago en el mar de su tragedia vivida y es ese el desafío que la razón vital de Ortega asume con su responsabilidad:

La vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse. El pobre humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esa agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición, es la cultura –un movimiento natatorio. Cuando la cultura no es más que eso, cumple su sentido y el humano asciende sobre su propio abismo. Pero diez siglos de continuidad cultural traen consigo, entre no pocas ventajas, el gran inconveniente que el hombre se cree seguro, pierde la emoción del naufragio y su cultura se va cargando de obra parasitaria y linfática [...]. La conciencia del naufragio, al ser la verdad de la vida, es ya la salvación. Por eso yo no creo más que en los pensamientos de los náufragos. Es preciso citar a los clásicos ante un tribunal de náufragos para que allí respondan ciertas preguntas perentorias que se refieren a la vida auténtica¹⁸.

Si el retrato orteguiano de Goethe tiene un componente nietzscheano, es verdad que, sin el concepto de cultura como seguridad elaborado por Ortega, gracias a su encuentro con Husserl en *Meditaciones del Quijote* y sin las investigaciones schelerianas sobre la persona y los valores materiales, no se comprende el trasfondo ético del ensayo orteguiano dedicado a Goethe. El modelo ético que está representado por Goethe sirve a Ortega para presentar a sus lectores *en vivo* su teoría de la intersubjetividad ética: a través de la vida de Goethe Ortega aplica el concepto de *Einfühlung* que no es una *Einsfühlung*, es decir, una identificación acrítica o un contagio psíquico. Es a partir de una vivencia del otro como construimos nuestro sentido de la vida, así a través de la vivencia de Goethe Ortega construye su ética de la vocación o, mejor dicho, una ética material de los valores de marco scheleriano, en la cual juegan un papel esencial el yo y su circunstancia (los elementos de la temporalidad y de la finitud de la *Befindlichkeit*), la persona con sus componentes sensibles y espirituales.

¹⁸ J. Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, ob. cit., p. 397-398.

La verdad, según Ortega, no pierde su unidad localizándose e haciéndose historia y, por eso, no se puede tachar a Ortega de un relativismo ético que se limita a sumar, acumular los diferentes modos de representar. Como el bosque en *Meditaciones del Quijote* que puede ser observado desde muchos puntos de vista, manteniéndose como el mismo único bosque, así el paisaje de la verdad se mantiene el mismo y único, cuando el observador se mueve dentro de él porque no existe el punto de vista absoluto. Ortega nos ofrece así una teoría hermenéutica del conocimiento: la verdad se da sólo dentro las interpretaciones y la historicidad no es sólo inmanencia, sino un levantarse de lo trascendente dentro de su mismo ser-inmanente. Se entiende, pues, que sólo manteniéndose fieles a su localización los hombres pueden captar la verdad y hacer verdadero su propio ser biológico. Pero esa fidelidad no sería posible si los hombres se quedasen sólo en el plano zoológico-animal de la vida: se trataría de una construcción ciega, mientras la fidelidad es un “estar fuera”, reenviar a una trascendencia de nuestra propia donación natural que hace posible la deserción, el abandono del puesto propio. La razón pura se localiza sin dejar de permanecer en su trascendencia. La interpretación de la vida de Goethe permite a Ortega describir cómo una individualidad esencial como la de Goethe se enfrenta con su circunstancia y elabora una ética basada en el concepto de vocación. Solo una ética basada en una relación dinámica de circunstancia y vocación es una ética auténtica sin idealismos ni moralismos.

Ahora es posible entender qué signifique para Ortega la afirmación de que, por un lado, Goethe ha anticipado nuestro tiempo y, por otro, que nuestro tiempo lo vio como desertor, incapaz de seguir su vocación y víctima de una falsificación. El ensayo sobre Goethe, de 1932, destaca esto: el carácter poliédrico y diferenciado de las actitudes de Goethe representa un obstáculo para la realización de su vocación, de su destino: “A veces, la vocación no va en el sentido de las dotes, a veces va francamente contra. Hay casos –como el de Goethe– en que la multiplicidad de dotes desorienta y perturba la vocación”¹⁹.

Todo eso nos recuerda lo que Ortega decía a propósito del dinamismo entre yo y circunstancia, en *Meditaciones del Quijote*: no siempre las circunstancias son favorables a la realización de nuestro proyecto vital. Y en el caso de Goethe las circunstancias no

¹⁹ J. Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, op. cit., p. 411.

favorables eran de tipo interno y no externo. Además, la multiplicidad de dotes que puede desorientar y perturbar la vocación nos llama la atención sobre la mutua dependencia de los valores prácticos individualizada por Husserl. Porque las preocupaciones influyen sobre el estado del alma del hombre, es necesario destacar que existe una mutua dependencia funcional de los valores prácticos, que se basa en la esencia de la praxis racional posible, así como existe una forma esencial de la devaluación práctica, que se expresa en la ley de la absorción: donde hay muchos valores, el bien de más alto valor absorbe los bienes de todos los valores inferiores²⁰.

La circunstancia humana y artística de Goethe nos ofrece la posibilidad de reconstruir un cuadro unitario del poeta, pero sólo si se superan las continuas interrupciones y discontinuidades. La juventud preweimer se contrapone aquí con su conservación en sí mismo de los fermentos de toda Alemania, en la madurez del Consejero [*Geheimrat*]. Goethe revela su contradicción huyendo a Italia, pero volviendo después a pesar de todo a Weimer. Ortega se pregunta: ¿qué habría sido Goethe si hubiese seguido su sino, su vocación, el punto de vista que su tiempo y su personalidad le imponían? O, mejor dicho, ¿qué habría sido “Goethe sin Weimar”? ¿Un Goethe privado de la seguridad, de la monumentalidad cultural que es el reflejo del ojo divino puesto en ningún lugar? Weimer posee un efecto desecador sobre Goethe:

Aquí es donde yo propongo a usted que imagine una vida de Goethe sin Weimar –un Goethe bien hundido en la existencia de aquella Alemania toda en fermentación, toda savia inquieta y abiertos poros; un Goethe errabundo, a la intemperie, con la base material –económica y de contorno social- insegura, sin cajones bien ordenados, llenos de carpetas con grabados [...]; es decir lo contrario de un Goethe encerrado a los veinticinco años en el fanal estelarizado de Weimar y mágicamente disecado en *Geheimrat*. La vida es nuestra reacción a la inseguridad radical que constituye su sustancia. Por eso es

²⁰ Edmund Husserl *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, *Husserliana*, ob. cit., p. 31: “Besonders hervorzuheben ist hier [die bedrängende Sorge um echte, haltbare Güter, um Befriedigungen, die vor aller entwertenden Kritik und Preisgabe gesichert sind n.d.r.], als die menschliche Gemütslage und Praxis beständig erschwerend, die im Wesen möglicher Vernunftpraxis gründende funktionelle Abhängigkeit praktischer Werte aufeinander und die zugehörige allgemeine Wesensform der praktischen Entwertung, die sich in dem Absorptionsgesetz ausspricht: Wo mehrere Werte, von denen jeder von demselben Subjekt in demselben Zeitpunkt realisiert werden könnte, während ihre kollektive Realisierung (in Paaren und damit insgesamt) eine Unmöglichkeit ist, da absorbiert der Gutwert des höchsten dieser Werte die Gutwerte aller minderen Werte. Das heißt, jeden dieser “absorbierten” Werte zu wählen, ist verfehlt; sie sind überall da nicht praktisch gut, sondern schlecht, wo ein höheres praktisches Gut mit ihnen konkurriert”.

sumamente grave para el hombre encontrarse excesivamente rodeado de aparentes seguridades. La coincidencia de la seguridad mata a la vida²¹.

Como una estatua, el Goethe sin Weimer vive una “casi vida” y se separa de la primavera de la literatura alemana. Él vive efectivamente una vida separada de la suya propia: se hace *símbolo*, se hace pura forma que se afana por un contenido que le es indiferente²². El tema de “Goethe sin Weimar” vuelve en los escritos dedicados a las celebraciones de 1949. Se trata de dos series de conferencias en Aspen, Colorado, y en Hamburgo, tituladas respectivamente “Sobre un Goethe bicentenario” y, mucho más significativamente, “Goethe sin Weimer”. Ortega destaca que toda la obra de Goethe es *ocasional* y subrayar este lado ocasional, que contrasta con el clásico-intemporal, es, quizás, el mejor homenaje que se puede ofrecer a un nuevo Goethe que no ha cesado nunca de vivir en Europa y con Europa y que, en lo más trágico de los momentos europeos y alemanes, significa un nuevo inicio para toda la cultura occidental. La ocasión misma lleva a Ortega hablar sobre Goethe a los rivales de la segunda guerra mundial. Goethe parece profundamente actual. La ocasión –la *tyche*, el *kairós* – hace de Goethe el clásico, nuestro contemporáneo, el emblema de nuestro tiempo. “Porque entre Goethe y la hora presente se ha interpuesto un acontecimiento intelectual de máxima importancia: el estudio de frente y a fondo del fenómeno «vida humana». Aunque parezca mentira, esto no se había hecho nunca”²³. El patetismo de la vida, su drama es que esa –la vida– es siempre mía (Heidegger diría que la vida tiene un carácter de *Jemeinigkeit*). También aquí Goethe revela su actualidad y su problematicidad. La vida, como siempre mía, es irrepetible, pero Fausto es él que la repite, que tiene una segunda vida. Pero esa repetición parece una interrupción de la memoria, así que la segunda vida no es realmente tal. Fausto, así Ortega decía en 1949, es por un lado patético, porque es el poema de la vida, pero, por otro lado, es no patético, porque ya la estructura de la *repetición* aleja la vida de su unicidad e inmediatez. Se revisa aquí lo que Ortega explicará al público alemán en Hamburgo en septiembre 1949:

²¹ J. Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, ob. cit., pp. 411-412.

²² *Ib.*, p. 414.

²³ J. Ortega y Gasset, “Goethe sin Weimer”, ob. cit., p. 572.

Pero al interpretar la realidad que llamamos “Goethe” como “serenidad” ¿no padecen los historiadores la tenaz ilusión óptica que suele esterilizar casi todas las biografías y que consiste en confundir al hombre con su obra? En la obra de Goethe, en efecto, se nos hace manifiesta una enérgica intención de presentarnos un Universo hecho de serenidad. Pero esta serenidad de sus creaciones era lograda a costa de incesantes inquietudes, dolores, renunciadas²⁴.

La celebración de Goethe, empezada por él mismo, es un error respecto al nexo vida-obra, que es en parte el nexo nuestro contemporáneo. Este error se puede comprender en el horizonte histórico-filosófico, según Ortega, que cita, a tal propósito, a Fichte, un filósofo que lleva la filosofía de la vida y que declara que la filosofía es no-vida, y el vivir es no-filosofar. Así también para Goethe hay una “frontera mágica” entre vida y obra [*Leben* y *Werk*] y esa es la llave para comprenderle, es decir, su dualidad. Ortega identifica en la dualidad goethiana un aspecto importante: el del hombre suspendido entre dos épocas, la época del humanismo y de su herencia del siglo XVIII y la del tiempo nuevo, de la *Romantik*, del siglo XIX. Goethe es dual porque está a mitad camino entre la concepción greco-romana de una naturaleza dotada de alma, la *Weltseele*, y la contemporánea, en la cual el alma humana se muestra en su naturaleza, como tensión y drama. Su concepción de la persona, personalidad, es espejo de esa duplicidad. Por un lado, la persona se presenta como un tranquilo desarrollo similar a el de una planta, un devenir botánico: “De esta manera la vida del hombre aparece interpretada como algo análogo a la vida de la planta. La personalidad – *Persönlichkeit*– sería como una simiente, y el destino de la persona, es decir, su vida, como un proceso de evolución en que la simiente se desarrolla orgánica y dulcemente: *Geprägte Form, die lebend sich entwickelt*”²⁵.

Esta sería para Ortega la cara de Goethe hacia el pasado, hacia la herencia greco-romana, humanística: el formarse [*Sich Bilden*] como un proceso, natural por ser continuo y sin cambios violentos, en el cual el hombre se queda cerrado, sin esperanza de devenir adulto. A este punto Ortega liga el Goethe de la otra cara, la contemporánea, a la discontinuidad, a la heterogeneidad del hombre respecto lo simplemente zoológico. Pero eso conlleva que Ortega mismo, como su interlocutor de Weimar, el nuevamente vivo y actual Goethe, se encuentre *dual*. Heidegger, según su concepción del *Dasein* y

²⁴ *Ib.*, p. 577.

²⁵ *Ib.*, p. 582-583.

su manera de concebir el tiempo a partir del futuro, negaba a la animalidad ciudadanía en el mundo, así que la acción del hombre representa un ejemplo de no-dualidad del pensar. Ortega ve como característica de la humanidad contra el Goethe “contemporáneo “la salida de la naturaleza y la conquistada condición de *inadaptación*:

El hombre nos aparece hoy, por el contrario, como un ser que se escapó de la naturaleza, que discrepó del mineral, de la planta, de los demás animales, y se empeñó en empresas imposibles naturalmente. El hombre es el glorioso animal inadaptado. La naturaleza, tal como ella es, le contradice, le niega los medios para realizar sus más esenciales deseos. El, no obstante, decidió revolverse contra ella. El hombre es un rebelde, un desertor de la animalidad. Esta es su tragedia, pero es también su dignidad²⁶.

Hay un paralelismo entre el ser desertor del weimariano humanista Goethe y el ser desertor del hombre respecto a la animalidad. Se trata de un movimiento de duplicidad que es una oscilación del misterio de Goethe y del mismo Ortega. También en “Sobre un Goethe bicentenario”, de 1949, Ortega enfoca su discurso a partir del problema de la personalidad, que Goethe, *primus inter pares*, entre todos los contemporáneos, expone con toda su ambigüedad. Ser es para Goethe es ser auténticamente sí mismo, coincidencia consigo. Eso es la felicidad.

Para Goethe ser es ser feliz, y viceversa. *Höchstes Glück der Erdenkinder. Ist nur die Persönlichkeit*. El sentido contemporáneo de esta palabra nos viene de él. Personalidad es el destino individual del hombre. Nótese la genial paradoja que esto implica, en la cual Goethe anticipa lo que hoy estamos por nuestra propia cuenta y esfuerzo averiguando. Pues, significa que el auténtico ser de cada hombre no es una realidad que desde luego le constituye, sino una especie de figura imaginaria, de proyecto irreal, de inexistente aspiración que se ve comprometido a realizar- por tanto, que cada uno de nosotros es propiamente algo que aún no es, que se halla siempre en un futuro problemático: no es un *factum*, sino un *faciendum*; no es una cosa, sino una empresa²⁷.

El mismo carácter de la empresa es dual: dedicada a la *educación*, la *empresa* se construye sobre la *naturaleza* y condicionada por la *naturaleza* ella pide el trascender la *naturaleza* dentro de la *educación*. Ortega aquí enfoca la cuestión de la naturaleza de la *persona* como *empresa*. Para los antiguos *persona* era la máscara teatral que trae su nombre del antiguo dios etrusco *Porsen*, *Fersu*, equivalente itálico de Dionisos. Dionisos era –según la doctrina mística– idéntico a Plutón-Hades, el dios del infierno y

²⁶*Ib.*, p. 583.

²⁷J. Ortega y Gasset, “Sobre un Goethe bicentenario”, OC, IX, p. 558.

de los muertos y esposo de Perséfone-Proserpina. Para asegurar su destino el hombre viviente llevaba la imagen del dios infernal, la persona, haciéndose así una mezcla de hombre-dios a través de la asunción de una figura. La máscara-persona aparece, así como la *cara, os*, que siendo lo más individual que tenemos, se hace garantía de su propio destino para el figurante. Las máscaras se colgaban como signo de culto a un árbol sacro a merced del viento, que pasando entre ellas y haciéndolas oscilar, depuraba al consagrante de todo influjo negativo. Esa oscilación expresa toda la ambigüedad de la persona, suspendida entre ser y proponerse, como a merced del viento, de todo el universo, y sin embargo personalísima, única e individual:

Porque esta [*Persönlichkeit*] no es lo que en cada momento somos, sino algo, como la máscara, externo a nuestro ser actual y que necesitamos esforzarnos en realizar, como el actor se esfuerza en hacer vivir en la escena el personal imaginario, el papel que representa. La personalidad en el sentido goethiano tiene poco o nada a que ver con la psicología. No denomina hecho de conciencia, cosas que pasan dentro de nuestra mente, sino el drama porque nos pasa fuera, en el tremendo y absoluto “fuera”, que es el Universo²⁸.

La ambigüedad goethiana frente a esa “empresa”, en que la realización de la vida pasa necesariamente a través del reino de la muerte y de la pérdida de sí mismo, a través de Hades-Dionisos, se expresa, según Ortega, en la inquietud del poeta, en su angustia, en su *cura* que toma forma en la obra, en el *ergon*, aristotélicamente todo lo contrario de la entelequia mónada que habría debido y podido ser: “Él tenía su yo delante de sí como un preciosa obra de joyería del Cellini”²⁹. Pero, por otro lado, es esta obra preciosa de la realización de sí mismo, la personalización de todo el universo, que admite la interpretación de la obra goethiana como autobiografía, aunque no todo está preordenado, puesto que según Goethe en el nacimiento del hombre están presentes cuatro dioses, Daimon, o carácter propio de cada uno, Ananké, el destino, Eros la capacidad de entusiasmarse, y *Tyche*, el azar.

La lectura orteguiana de Goethe enfoca profundamente el problema del simbolismo, que es un tema fundamental de la visión naturalista de Goethe y que según Ortega marca el carácter de su obra como siendo otro objeto respecto a la vida que Goethe realiza construyendo su propia persona. Toda la vida se caracteriza, según el

²⁸ *Ib.*, p. 559.

²⁹ *Cf: Ib.*, p. 580-581.

Goethe orteguiano, como un fenómeno originario [*Urphänomen*] como una planta originario [*Urpflanze*] según el carácter botánico de la visión goethiana.

En *Pidiendo un Goethe desde dentro* Ortega describe la *Urpflanze* como pura forma indeterminada. Pero según Goethe es esta la verdadera vida: “Evidentemente algo que será a toda vida concreta lo que la *Urpflanze* (“proto-planta” es a cada planta- la mera forma de la vida, sin sus contenidos determinados”³⁰. Esta indeterminación se muestra por un lado como general nunca concreta, la conciencia en general de Kant y del idealismo, que Ortega refiere a la tradición intelectual abstracta puesta a las espaldas de Goethe, por otro lado, presenta un aspecto que no puede ser identificada con la visión de una forma-máscara fija y vacía de contenido concreto. Ortega, en efecto, contrapone la vida real que consiste en elecciones y contraposiciones a la “pronto-vida” de la *Urpflanze* goethiana que es pura posibilidad y que todavía no contiene en sí el futuro:

Porque vivir es precisamente la inexorable forzosidad de determinarse, de *encajar en su destino exclusivo*, de aceptarlo, es decir, resolverse a serlo. Tenemos, queramos o no, que realizar nuestro “personaje”, nuestra vocación, nuestro programa vital, nuestra “entelequia” [...] Esto significa que el vivir va constituido esencialmente por un imperativo opuesto radicalmente al que Goethe nos propone cuando nos incita a retirarnos de la periferia concreta en que la vida dibuja su dintorno exclusivo, hacia al centro abstracto de ella –hacia la *Urleben*, la proto-vida. Del ser efectivo al mero ser en potencia. Porque esto es la *Urpflanze* y la *Urleben*: potencialidad ilimitada³¹.

Así que, según Goethe, la vida no se deja reducir a forma determinada y “la verdadera vida es la *Urleben que renuncia (entsagen)* a entregarse a una figura determinada”³²; pero es verdad que la forma goethiana no es un abstracto, sino una ley inmanente que contiene en sí una pluralidad concreta. Y ¿qué son concepto [*Begriff*] e *idea [Idee]*? Ambos son una mezcla de fijo y mutante, de necesario y proteiforme. El problema del tipo, es decir, de la constante dentro del interior de sus mutaciones, es lo mismo que el de la generación o producción (*Hervorbringung*). Nótese: una forma abstracta no genera porque no está presente en los singulares casos que están bajo ella, pero un tipo en el sentido goethiano, como oscilación entre fijo y mutante es la

³⁰ José Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, ob. cit., p. 415.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

descripción misma de la generación, ya que produce individuos diferentes que tienen “un cierto aire de familia”.

Uno de los caracteres fundamentales del tipo es su oscilación entre determinación y azar, entre forma y transformación. Goethe, en efecto, extiende al hombre los que son aspectos generales de la naturaleza. Goethe, en *Urworte, orphisch*, de 1820, en lugar de los cuatro dioses de Macrobio y de los tres de Dilthey que presiden el nacimiento de los hombres y su interpretación como caracteres naturales, habla de cinco dioses: *Daimon, Tyche, Ananké, Eros, Elpis*; estos caracteres pueden ser ordenados en dos pares: la pareja de las constricciones, el daimon y la necesidad; y la pareja de la trasgresión de todo lo que está fijo, el azar y la esperanza. En el medio, para tener firme la estructura entera, el amor, el propulsor de todo que existe. Ortega, en la Conferencia de Hamburgo de 1949, distingue un lado generalmente natural al que pertenecen *Daimon y Ananké*, que representan la *entelequia* de todas cosas, y los otros tres caracteres: “Pero el Eros o entusiasmo, la *Tyche* o conciencia del azar y *Elpis*, la esperanza, son patrimonio exclusivo del hombre. La planta, por ejemplo, no espera nada: somos nosotros quienes esperamos que cada nueva primavera florezca [...]”³³.

Se puede ver que la *Naturphilosophie* goethiana corresponde al “Goethe sin Weimer” que Ortega esperaba poder salvar a la celebración. Así como la forma es en sí misma doble y aparece mucho más similar a la unidad de los opuestos, así Ortega reconoce que Goethe es uno y doble al mismo tiempo.

El balance biográfico que hace Ortega de la figura de Goethe sólo puede ser comprendido sobre la base de la dialéctica entre ideas y creencias, aplicando así la metodología que la razón histórica prescribe cuando se trata de analizar una vida humana. De hecho, la sensibilidad orteguiana hacia el dilema vital de Goethe refleja su honda preocupación en una hora de crisis radical de la civilización europea y, consecuentemente, su afán de entender los mecanismos subyacentes a los períodos de crisis cultural³⁴. Si es verdad que una biografía en el sentido orteguiano no debe reducirse al mero análisis de los mecanismos psicológicos que acontecen en un alma, sino que ha de atender al modo en que se resolvió aquella lucha y al grado de

³³ José Ortega y Gasset, “Goethe sin Weimar”, ob. cit., p. 586.

³⁴ Beatriz Larrea Jaspe, “Arqueología de un individuo”, en F. Moiso, M. Cipolloni, J-C. Lévêque, *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa*, ob. cit., p. 51-52.

realización de la propia vocación en el mundo; y si es verdad que la vida humana, como unidad dinámica entre el yo y su circunstancia, no es cosa que se desarrolle en una interioridad, y vivir es estar fuera de sí, realizarse, lo que todavía es importante destacar es que tanto Goethe como Ortega recurren al movimiento vital de exteriorización para entender al hombre; lo que subyace a ambos es que la estructura del conocimiento se basa en el concepto de *Einfühlung* y, por eso, del conocimiento del otro, es decir, la intersubjetividad es conocimiento de sí y descubrimiento del sentido original del mundo de la vida. Con eso se hace evidente que las categorías trascendencia/ inmanencia se ha transmutado, así como el concepto de yo, de tú y de persona a través del fondo insobornable que es la vida: “Nuestro fondo es más abismático de lo que suponíamos. Por eso no hay medio de capturar nuestro “yo mismo” en la intimidad. Se escapa por el escotillón, como Mefistófeles en el teatro. Goethe nos propone otro método, que es el verdadero. En vez de ponernos a contemplar nuestro interior, salgamos fuera. La vida es precisamente un inexorable ¡afuera!, un incesante salir de sí al Universo”³⁵.

El Goethe viviente, el hombre Goethe permanecía siempre oculto tras un Goethe monumental y como de plaza pública, desprovisto de todo dramatismo vital. Esa pretendida serenidad de sus creaciones era lograda –en opinión de Ortega– sobre la base de inquietud, renuncia y de dolor. Porque la vida –tal y como ya intuía Goethe vital y teóricamente– supone esa dramática necesidad de tener que hacerse doblemente: inventándose y realizándose.

La vida, como nexo dramático y originario con la circunstancia, es un brote de obstáculos, de ocasiones y de impulsos a la acción, que el proyecto deliberado y deliberante debe continuamente conquistar y agarrar. Cuanto más intenso es este impulso de esbozos y de significados, tanto más urgente y doloroso es el momento de la elección, porque el acto que está en la base del impulso no puede *ser salvado de* su raíz en ese impulso. La tarea es, por lo tanto, ineludible, intransferible y nos “obliga a ser libres”. Pero no todo *hacer* es la solución a esa especie de protoproblema, la respuesta adecuada a la pregunta de *qué hacer*. De todos los perfiles de la existencia, de todos los proyectos que la fantasía puede acariciar o inventar, sólo uno puede corresponder al *darse* de nuestra vida. Este proyecto, que es la elección de sí mismo, está edificado con

³⁵ José Ortega y Gasset, “Goethe libertador”, en *Obras Completas*, vol. IV, Madrid, Alianza ed., 1989, p. 426.

materiales sociales y colectivos, a través de formas impersonales, esquemas de vida ya vivida e institucionalizada; sin embargo, ese proyecto deberá poseer un timbre y una modulación únicos y encarnar la vocación de cada uno. El hombre, a pesar de todo, al que le queda íntegra su libertad, puede equivocarse a sí mismo, perderse en la “circunstancia”, alterado por la voz de los otros. La vocación es un imperativo inexorable y queda entregada a la responsabilidad de cada uno; ella tiene la cara absolutamente paradójica de la evidencia de un problema continuo y la tragedia del posible fracaso.

Ortega elabora una concepción ética de los valores materiales en sintonía con la doctrina de Max Scheler. Según Scheler, el hombre es capaz de preguntarse qué es una cosa en sí misma, es capaz de captar esencias, prescindiendo del interés vital que las cosas puedan tener para alguien en particular. En *El puesto del hombre en el cosmos* Scheler escribe que el hombre es capaz “de desvincularse del poder, de la presión, del vínculo con la vida y de aquello que le pertenece”. En este sentido es un ser espiritual, que ya no está atado a impulsos y al ambiente, y que se abre al mundo, o, más bien, así es como tiene un mundo. En la medida en que es un sujeto espiritual, el hombre es persona, centro de actos intencionales. La persona no es el “yo” trascendental kantiano, sino un individuo concreto, la unidad orgánica de un sujeto espiritual que se sirve del cuerpo, en calidad de instrumento para llevar a la práctica determinados valores³⁶. La persona, para Scheler, no es un sujeto que considera la naturaleza, desde un punto de vista pragmático, únicamente como objeto que hay que dominar. La persona, de un modo casi franciscano, sabe colocarse en una actitud extática de apertura hacia las cosas. Además, la persona se halla originalmente en relación con el “yo” del otro³⁷.

La vida, según Ortega, es siempre un problema de elección que exige una determinada respuesta. El vivir sólo es auténtico cuando no se pierde en la alteración de las cosas y de las costumbres impersonales, sino que se determina como obediencia a

³⁶ El yo trascendental kantiano no es individual mientras que el husserliano lo es en razón de ser un sujeto de hábitos, lo que lo hace girar hacia el concepto de persona. Cfr: Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Editorial Trotta, 2015.

³⁷ Tal relación abarca desde las formas inferiores de vida social hasta la culminación, consistente en la relación de amor. La forma inferior de vida social consiste en la *masa*, que surge del contacto emocional; luego viene la *sociedad*, que nace de un contrato; a ésta le sigue la *comunidad vital* o nación; tenemos luego la *comunidad jurídico-moral* (Estado, escuela, círculo de ideas); y por último, la *comunidad de amor*, la Iglesia.

una voz que nace de nuestro fondo. Esta voz consiste en una especie de “destino” que no podemos absolutamente inventar de manera arbitraria y que no depende de ninguna deliberación u operación intelectual. A esa voz podemos sólo decir sí o no; y si decimos no, nos trahicionamos a nosotros mismos y falsificamos nuestra vida. La realización de nuestro yo es la felicidad. La misión no pertenece a lo que somos, sino a quienes queremos ser y devenir; ni tampoco coincide con nuestras capacidades; quienes somos no pertenece a nuestro cuerpo o nuestra alma, sino que es una cuestión de elección y de proyecto.

Parece que el concepto de vocación tiene en Ortega dos significados diferentes: por un lado, parece que vocación es algo que nace dentro de nosotros y que nos empuja como una *vis a tergo*, que se explica en el contraste con la circunstancia; por otro lado, se configura como programa desencarnado, esencia prenatal, que vive en un reino platónico de valores. De aquí que la excesiva insistencia en la prioridad de la “voz interior” respecto a la concreción ejecutiva del vivir lleve consigo una cosificación latente de los momentos de una relación móvil: yo y vocación, vida y subjetividad. Una fractura sutil, pero insanable, se abre entre el que dice sí o no a su propio destino y el sí mismo auténtico, oscilante entre un yo profundo que tiene que aflorar a la superficie y una imagen superegoica, un yo ideal, a la cual estamos sometidos. La imagen del yo que aflora como un náufrago recuerda la relación entre el yo y el es, según Dante Argeri, que todavía no entiende cómo Ortega no ha relacionado su raciovitalismo con la psicoanálisis³⁸.

La imagen contradictoria del yo profundo que lucha con el yo auténtico necesita un enfoque sobre la relación entre ejecutividad del vivir y el drama del descubrimiento o de la pérdida de la vocación. La vocación no puede aparecer a través de un conocimiento objetivo o a través de un análisis psicológico introspectivo. La circunstancia puede darnos vagas sugerencias, un repertorio de facilidades o

³⁸ Cfr. José Ortega y Gasset, *Meditazioni sulla felicità*, Varese, Sugarco, 1994, introducción y edición por Dante Argeri, p. 19, p. 34, n.18. “Una frattura sottile, ma insanabile, si apre tra colui che dice sì o no al proprio destino, e che di questo dire consiste, e il sé autentico, oscillante tra un «io profondo» che deve giungere alla superficie e una immagine superegoica («io ideale») cui vivendo saremmo assoggettati [...] In particolare, l'immagine dell'io che emerge freneticamente nuotando dal gorgo della vita, ricorda da vicino il rapporto tra l'io e l'es (si tratta appunto di «ciò»- «es»- che io divento; la concezione del fondo insobornabile (incorruttibile) del vivere può essere paragonata alla realtà delle pulsioni, e via dicendo. Il mancato incontro del «raziovitalismo» con la psicoanalisi costituisce in certo qual modo un fatto lamentevole quasi inspiegabile”.

dificultades; pero, aun cuando intentemos conocernos a nosotros mismos, resolvemos el problema de “qué somos”, no de “quienes somos”; es decir, nuestra individualidad esencial queda en sombra. Así es el caso de Goethe que ha querido engañarse, sustituyendo al quehacer dramático de la búsqueda de sí mismo, problema en el cual no se puede eliminar el dolor y la *cura*, la pregunta abstractamente intelectual de “qué somos”, según una orientación pacíficamente evolutiva, “botánica”, de la vida. Cuando nos contemplamos a nosotros, no contemplamos nuestra *ipseidad*, sólo descubrimos nuestro “panorama psíquico”, que se hace más invasivo y opresivo cuanto más fija es nuestra atención hacia él, sin el recurso de la acción. En este caso, si sigue habiendo un estado de incertidumbre, se pierde la orientación y se produce desesperación, lo que riesgo de naufragio. Frente al sujeto reducido a un estado de escisión, aparece el espectáculo del yo “estrangulado y paralítico”.

Por tanto, la vocación no puede ser conocida, sino reconocida dentro de la inmanencia y la intencionalidad de la acción. Esta se configura como sentido y a apertura de un proyecto nuevo, consistiendo en un saber pre-discursivo que es un conjunto con el “sabor” de la vida. Viceversa, cuando estamos traicionando la vocación, no perdemos algo que continuaría subsistiendo de modo secreto, enterrado en lo profundo o desaparecido en el mundo, independientemente de que nos encontremos en el mundo, perplejos, angustiados o desesperados. La vocación está aún ahí, presente como falta de orientación, en esa angustia y en ese “estrangulamiento del yo” al que se hace referencia en el texto orteguiano sobre Goethe. Encontrarla de nuevo no es el resultado del tipo de reinvención típico de las cosas, sino que coincide con el reencontrarse a sí mismo, con el subitáneo aflorar del “mar de dudas”.

La dimensión del yo auténtico no tiene que ser fijada respecto al dinamismo del vivir, sino, al contrario, debe ser radicalmente pensada de nuevo a partir de este dinamismo. Este dinamismo es aquel diálogo dramático yo-circunstancia, que como ha destacado Julián Marías, “no es cosa ninguna”, non es nunca “*res*”. Vocación y autenticidad, según Ortega, no habitan en el yo ni en la circunstancia, sino en la viviente relación de ambos dos. La autenticidad consiste en la manera particularmente feliz en la cual el proyecto libremente bosquejado continúa existiendo sobre un fondo que se da como integral necesidad de articulación, y este movimiento hace “consistir” la voz que nos llama a nosotros mismos. Así es posible salvar ambas intuiciones de Ortega y

entender el yo como pura función del nexo circunstancial. El verdadero y auténtico yo, por tanto, es el que nunca preexiste al esfuerzo de emerger nadando en las circunstancias de la vida; el que al decir “yo soy yo y mi circunstancia” realiza la relación con el mundo, en la modalidad de la diferenciación del mundo. La relación con el mundo es por eso una modalidad de simpatía y diferenciación, modalidad que la fenomenología había definido como *Einführung*. El yo por eso no puede consistir en el núcleo profundo que lucha para venir a la luz, ni en una imagen ideal superegógica³⁹.

2. La realidad personal y el problema de la libertad en Ortega y Gasset

Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre, es su constitutiva inestabilidad⁴⁰.

En los apartados anteriores hemos visto cómo el hombre se halla, sin saber cómo ni por qué, teniendo que hacer algo en una determinada circunstancia. Esta circunstancia nos presenta siempre diversas posibilidades, frente a las cuales tenemos que decidir, ejerciendo nuestra libertad y así hacernos y ser responsables de nuestras decisiones. El ser del hombre aparece así como un quehacer, como un drama y problema, porque el hombre está siempre en peligro de no ser él mismo, de no ser hombre. *El hombre es quehacer, decisión, drama, ejercicio de la libertad*⁴¹. La vida humana me es dada, pero no me es dada hecha, sino al contrario, como quehacer; por eso, la vida da mucho que hacer. Vivir es tener que estar haciendo algo, es tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él. Pero al decir que la existencia humana es un *quehacer*, no se quiere decir que se trate de una actividad por oposición a una cosa estática. No toda actividad es un quehacer, como hemos analizado antes a propósito de la categoría de la acción en Pío Baroja. El quehacer se define por un por qué y un para qué: es algo que yo hago por algo y para algo. Cuando decimos que el hombre es quehacer, no se trata de que se encuentre con quehaceres, sino que no consiste en otra cosa que en quehacer.

³⁹ Cfr. *Ib.*, pp. 22-23.

⁴⁰ J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, OC. VI, p. 34.

⁴¹ Sobre la libertad y responsabilidad del hombre y la identificación en Ortega de libertad y existencia humana véanse Luciano Pellicani, *Antropología ed etica di Ortega y Gasset*, Guida, Napoli, 1971, pp. 51-59.

El hombre tiene que hacerse a sí mismo y además tiene que determinar lo que va a ser. Para el hombre, en efecto, existir no es ya existir como hombre, sino mera posibilidad de serlo. A diferencia de todo lo demás, el hombre, al existir, tiene que hacer su existencia. De ahí que nuestra vida sea pura tarea e inexorable quehacer. “El hombre tiene que hacerse a sí mismo”⁴². Su modo de ser es formalmente ser difícil, un ser que consiste en tarea problemática. Frente al ser suficiente de las cosas, el hombre es “el ser indigente, el ente que lo único que tiene es, propiamente, menesteres”⁴³. Pero, el hombre no sólo tiene que hacerse a sí mismo, sino que además tiene que determinar lo que va a ser. El hombre es imposible sin la capacidad de crear y determinar lo que va a ser. Frente a las posibilidades que presenta la circunstancia, el hombre proyecta, “idea” el personaje que va a ser. Es novelista de sí mismo, tiene que hacer su yo, su individualísimo destino⁴⁴. Bajo esta perspectiva, la existencia humana es esencialmente problema y drama, porque es tener que hacer algo, decidirse en cada instante y, además, una lucha frenética por ser de hecho lo que somos en proyecto, es decir, lo que hemos determinado ser.

Hemos analizado en el apartado anterior cómo el ser del hombre es decidir en cada instante lo que ha de hacer en el próximo y, para ello, tener que descubrir el proyecto mismo de su ser⁴⁵.

Por no estar dotado el hombre de un ser fijo, como el resto de las cosas del mundo, experimenta la necesidad de elegir su propio ser entre las diversas posibilidades que le presenta la circunstancia. Lo ineludible de la libertad proviene de la esencia humana, que es quehacer, y el elegir se impone al no ser dando al hombre un ser determinado, dejándolo a merced de su propia decisión.

Sobre todo esto incide nuestro punto de partida cuando hemos analizado por que el yo no es una cosa y por qué no podemos situarnos ante el yo como una cosa. El ser del yo como el del hombre es quehacer, acontecer, y la inteligibilidad del hombre es la estructura comprensible de ese acontecer, esto es, su historicidad.

⁴² J. Ortega y Gasset, *Meditación sobre la técnica*, OC. V, p. 341.

⁴³ J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, ob. cit., p. 33.

⁴⁴ *Cfr. Ib.*, p. 34.

⁴⁵ *Cfr. J. Ortega y Gasset, Pidiendo un Goethe desde dentro*, ob. cit., p. 407.

Al término cultura como claridad y seguridad del imperativo de la luz husserliano y scheleriano, Ortega sustituye el término de la historicidad como lo que da sentido. Como ya hemos dicho, Ortega no niega que se dé una estructura psicofisiológica en el hombre; así admite lo que tradicionalmente se llama naturaleza humana: unidad de cuerpo y alma, algo dado, como lo hemos visto en “Vitalidad, alma, espíritu”. Lo que niega es que esa naturaleza dada, que puede ser objeto de una psicología fenomenológica muy interesante e iluminadora, sea lo que constituye el ser del hombre, porque el ser del hombre no es algo fijo, dado, sino que se hace. El cuerpo y el alma, no es lo humano en el hombre. Es lo que tiene de antropoide. Su humanidad, en cambio, no posee un ser fijo y dado de una vez para siempre⁴⁶. Aclara este punto Ramón Lucas Lucas:

El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia”, quiere decir, que lo propiamente humano, aquello que constituye el ser del hombre, no es la naturaleza de que dispone, sino el quehacer dramático en el que está metido, en el cual no tiene más remedio que ejercer su libertad y actuar su proyecto vital. El ser del hombre no puede reducirse a una naturaleza de la cual sería una expresión. No se puede explicar y comprender desde un terreno permanente, en el que ya hubiera sido determinado de antemano. Se hace a sí mismo y no tiene otro ser que su propio acontecer actual. El ser de la cosa es su naturaleza; el ser del hombre es su acontecer, y la vida humana es lo que acontece y lo que pasa al hombre. Por eso, Ortega propone la vida humana como la verdadera naturaleza del hombre, en contraposición a la naturaleza tradicional: cuerpo-alma. El hombre no es su alma y su cuerpo sino su vida. El hombre es primariamente su vida. “Ya saben ustedes lo que para mí significa sustancialmente el hombre: no un alma y un cuerpo con sus caracteres peculiares psíquicos y físicos, sino un determinado drama, una precisa tarea vital. La vida humana es verdaderamente histórica porque la “historia es el modo de ser propio de una realidad, cuya sustancia es, precisamente, la variación; por lo tanto, lo contrario de toda sustancia”⁴⁷.

El no tener naturaleza, sino historia, permite al hombre gran capacidad de adaptación, y lo dota de posibilidades infinitas. Un ser hecho, estático, no puede progresar. El hombre sí. Porque su ser es mudadizo. “El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser “como usted quiera”⁴⁸.

⁴⁶ J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, ob. cit., p. 41.

⁴⁷ Lucas Lucas Ramón, *Naturaleza humana y libertad humana*, ob. cit., p. 1103-1104.

⁴⁸ J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, ob. cit., p. 34.

El ser del hombre no es una entidad que cambia accidentalmente, sino al revés, en él la substancia es precisamente cambio. Es un ser insubstancial. Para Ortega, la capacidad de ser, una tras otra, infinitas cosas diferentes, es el verdadero significado de la palabra hombre; y precisamente por ello “el hombre es histórico en el sentido de que no tiene una constitución efectiva que sea inmutable, sino que, al revés, se presenta en las formas más variadas y diversas”⁴⁹.

Ahora finalmente entendemos las oscilaciones del yo que hemos encontrado durante este trabajo y la polaridad yo-persona. Lo más importante que sobre el hombre y todo lo humano hay que decir es que nada en él está exento de cambio; hasta el punto de que, si algo en el hombre se presentara con carácter inmutable, bastaría esto para inferir que no pertenece a lo que en el hombre es humano. Si el sistema corporal o psíquico del hombre es hoy el mismo que hace veinte siglos, quiere decir que el cuerpo y la psique no es lo humano en el hombre. Su humanidad no posee un ser fijo y dado de una vez para siempre⁵⁰. La realidad específicamente humana tiene una consistencia histórica. Esto nos obliga a desnaturalizar todos los conceptos referentes al fenómeno integral humano, y someterlos a una radical “historización”. Nada de lo que el hombre ha sido, es o será, lo ha sido, lo es, lo será de una vez para siempre, sino que ha llegado a serlo. Por eso es el hombre libre, porque no poseyendo un ser dado y perpetuo, no tiene que elegirlo y decidirlo él mismo. De tal suerte que el hombre es libre... a la fuerza. No es libre de no ser libre⁵¹.

Veremos ahora cómo esta visión del hombre, sugestiva y atrayente está en relación con las oscilaciones del yo. El hombre puede decidir el sentido y valor de su vida, y esto implica en él cierta “imperfección sustancial”. La perfección no es un dato inicial. El tiempo del ser cerrado en sí ha pasado. El hombre cuya vocación es hacerse, surge de una indeterminación ontológica. La perfección humana presenta un doble aspecto, por una parte, es un don gratuito, un dato *a nativitate*; por otra, es fruto de la espontaneidad y de la libertad del sujeto. De este modo el hombre, ciudadano de dos mundos, presenta necesariamente una distancia metafísica entre la perfección obtenida *a nativitate* y la determinación del significado y valor de su existencia mediante el acto de

⁴⁹ José Ortega y Gasset, “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, OC. VI, p. 198.

⁵⁰ J. Ortega y Gasset, “Pasado y porvenir para el hombre actual”, OC. IX, p. 646.

⁵¹ *Cf.*: José Ortega y Gasset, “Vives”, OC. V, p. 495.

libertad. Dado que la decisión libre no se apoya en sí misma, sino en una naturaleza que la sostiene, encuentra frente a sí un dato que él no pone y que es lógica y ontológicamente anterior a ella: pero, por otra parte, el acto libre perfecciona al sujeto que lo hace y lo lanza más allá de lo que ya es. Concluye Ramón Lucas Lucas acertadamente:

La libertad humana se presenta, así como la mediación entre un dato que la condiciona y una espontaneidad que la hace posible. Es esta “imperfección sustancial”, es decir, la naturaleza espiritual, la que hace que el hombre pueda considerarse al mismo tiempo como sustentado por ella y como aquello que la supera. La naturaleza espiritual del hombre, aunque determinada y específica, está esencialmente constituida por una indeterminación fundamental, más aún, esta indeterminación fundamental es constitutiva del mismo dato determinado *a nativitate*. Esto quiere decir que la naturaleza humana es “naturaleza”- determinación-, pero naturaleza “abierta” –indeterminación-. Esta indeterminación fundamental no es un limitante, como en los seres infrahumanos, sino perfeccionante e iluminante; es apertura, espiritualidad, libertad fundamental. Mientras los otros seres son tranquilamente lo que son y no otra cosa, el hombre tiene en cierto modo que hacerse; dato que su naturaleza es abierta, tiene que decidirse, auto determinarse. El hombre aunque dotado de una naturaleza posee una indeterminación fundamental que es la raíz de su libertad⁵².

Cuando hemos analizado el problema en “Vitalidad, alma, espíritu” de quién manda en el hombre, hemos destacadas todas las dificultades de Ortega en establecer qué es el yo y hemos evidenciado la cuestión del yo / persona/máscara. La ética orteguiana no consiste sólo en ética de la vocación, como había escrito Aranguren⁵³, sino también en una ética de la libertad⁵⁴.

Esta libertad del yo puede o no realizarse en una circunstancia determinada, lo que hace nuestro yo feliz o infeliz⁵⁵. El hombre está condenado a ser libre, aunque rehuya o

⁵² Lucas Lucas Ramón, *Naturaleza humana y libertad...*, ob. cit., p. 1109-1110.

⁵³ Cfr. José Luis L. Aranguren, *La ética de Ortega*, ob. cit., p. 61: “La ética de Ortega consiste en ética de la vocación. Y esto es así –fundamento ontológico al que nos acabamos de referir, perfección como realización de la vocación- precisamente porque, en lo más profundo, “nuestro yo es nuestra vocación””.

⁵⁴ J. Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, ob. cit., p. 401. “El hombre-esto es, su alma, sus dotes, su carácter, su cuerpo-, es la suma de aparatos con que se vive, y equivale, por tanto, a un actor encargado de representar aquel personaje que es su auténtico yo. Y aquí surge lo más sorprendente del drama humano: el hombre posee un amplio margen de libertad con respecto a su yo o destino. Puede negarse a realizarlo, puede ser infiel a sí mismo. Entonces su vida carece de autenticidad “

⁵⁵ José Ortega y Gasset, OC. VI, p. 352. “Hay que hacer nuestro quehacer. El perfil de éste surge al enfrentar la vocación de cada cual con la circunstancia. Nuestra vocación oprime la circunstancia, como ensayando realizarse en ésta. Pero ésta responde poniendo condiciones a la vocación. Se trata, pues, de un dinamismo y lucha permanente entre el contorno y nuestro yo necesario”

no quiera saber de esa condena. Por eso inventa artificios y artilugios que le permitan no tener que asumir su libertad radical. El ser “interior” es tan “cosa” como el ser “exterior”; la libertad no es ni interior ni exterior; frente a éstos es “nada”. La libertad es la propia realidad humana en tanto que se hace a sí misma libremente. Existir humanamente es elegir, y lo que se elige es la “elección original”, para la cual no hay razones. En esta dirección, sin embargo, aflora un interrogante: ¿esta noción orteguiana de libertad no se limita a la noción tradicional de libre albedrío, de posibilidad de afirmar o negar un imperativo vital y concreto que todavía está siempre preformado respecto a la actualidad de la elección?

La cuestión ha sido aclarada muy acertadamente por Dante Argeri, según el cual la tensión nace del entrelace de dos necesidades, que, nacidas juntas, no pueden esclarecerse sino toman direcciones incompatibles. La primera dirección sería la de negar el axioma antiguo, según el cual la vida es un fin en sí misma, para afirmar que la vida es elección radical, hecho por sí mismo ético, tarea terrible y trágica. La segunda dirección sería el intento de superar toda sustancialización del hombre y del acto del vivir. Ambas las direcciones parecen encontrarse en la noción de un yo que está preocupado por su proyecto vital, que es un proyecto moral ⁵⁶.

Por eso Argeri escribe que continúa existiendo el riesgo de una reificación recíproca del yo y de la vida ⁵⁷.

⁵⁶José Ortega y Gasset, *Meditazioni sulla felicità*, Varese, Sugarco, 1994, introduzione a cura di Dante Argeri, p. 20.

⁵⁷ *Ib.*, p. 21. “Battendo infatti sul tema della libertà, Ortega finisce con l’accentuare troppo, o con lo scandire in modo troppo netto, l’impalpabile differenza tra la “datità” della vita, l’istante aurorale in cui scopriamo già situati o vincolati alla circostanza, e il momento della libera invenzione di sé. Sembra quasi che sorga un diaframma teoreticistico tra il “dato” e il “da-fare”, come se potessimo accertare la presenza del vivere indipendentemente dal già sempre incolto tentativo di dargli un senso (direzione e significato). Da questa forma quasi opposta alla precedente (ma ad essa del tutto simmetrica) di entificazione della vita rispetto alla scelta, si apre il rischio dell’arbitrarismo morale e della perdita o dell’attenuazione di alcuni aspetti significativi dell’intero discorso sull’autenticità. È chiaro che il nocciolo del problema sta sempre nello strano articolarsi della vita, come “realtà radicale” e dell’“io” come puro principio di scelta e di progetto. Se troppo si insiste nel carattere del tutto a-finalistico dell’*accadere* (*acontecer*) della vita, la scelta fondamentale di cui l’uomo consiste diventa “arbitraria” non solo nell’accezione positiva di “arbitra”, ma in quella negativa di “gratuita” di fronte a qualcosa che, ancora una volta, pare starle alle spalle. Se, viceversa, l’*accadere* è preinterpretato teleologicamente, allora l’incontro con la circostanza si chiude in uno scopo che precede l’attuosità del vivere. Tagliare questo nodo gordiano, infine, identificando *tout-cout* vita e attività, sembra riportarci a una versione idealistica del primato del soggetto, a un vanificarsi del “dramma” con la circostanza”

Sin duda, la cuestión es espinosa y nos remonta aún más a la lección de *Meditaciones del Quijote*, al concepto de salvación, a la misión luciferina del hombre y a la cultura como seguridad. Ya Julián Marías nos ha ayudado en comprender lo que significa en Ortega la salvación del yo o reabsorción de la circunstancia y el nexo entre reabsorción de la circunstancia y proyecto personal, vocación, empresa. La reabsorción de la circunstancia consiste en su humanización, en su incorporación a ese proyecto del hombre; es decir, éste se hace a sí mismo con las cosas que le están ofrecidas, hace con ellas vida, su vida, las asume proyectándoles sentido, significación, *logos*, en suma. El destino del hombre, de cada hombre, cuando es fiel a su situación, es decir, su destino concreto y circunstancial, es imponer a lo real su proyecto personal, dar sentido a lo que por sí solo no lo tiene, convertir eso que simplemente “hay ahí en torno mío” (circunstancia), en verdadero mundo, en vida humana personal.

En esto consiste la re-absorción de la circunstancia: el hombre, que por lo pronto se encuentra ahí, entre las cosas y con ellas, haciendo su vida con ellas como algo ajeno, ejecuta una apropiación de ellas, personalizándolas, “mundificándolas”, si vale la expresión, en virtud de su proyecto, que es el modo de realizar esa “vuelta táctica” en que “se echa la cadena al cuello de lo concreto” y así lo incorpora y “reabsorbe”. Por eso, la relación del yo con la circunstancia no es mera referencia intencional, ni siquiera una simple “coexistencia”, sino que es mutua pertenencia, sólo desde la cual tienen sentido- y realidad subordinada- cada uno de los términos. Y esa con-pertenencia no es inerte o estática, sino que es proyecto y ofrenda, y como consecuencia reabsorción; es decir, una empresa, una realidad, que, lejos de ser cosa, es realidad ejecutiva que acontece con las cosas y en función de la cual éstas cobran sentido⁵⁸.

Pero, también, el hombre y su proyecto está reabsorbido por la circunstancia: el peligro de una reificación recíproca existe; el hombre absorbe la circunstancia siendo a su vez absorbido por ella y la resultante de ese dramático diálogo entre ambos es precisamente la absorción de aquello que absorbe también, reabsorción. La realidad no se deja dominar fácilmente, en rigor no se deja dominar del todo nunca, es irreductible, por eso el hombre es un ser utópico, según Ortega. Esa realidad avanza frente al proyecto o frente al personaje con el cual en ese momento se funde el yo, que es su mismo ser y, como explica Marías

⁵⁸ Julián Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, ob. cit., p. 432.

en cierta medida, más o menos, solidifica, materializa esa intención aspirante, hecha de futuro. Dicho con otras palabras, mientras el hombre trata de “humanizar”, “personalizar” la circunstancia y hacer de ella un mundo- lo cual quiere decir un mundo humano-, la realidad “cosifica” al hombre, lo solidifica y así lo despoja de su carácter propiamente humano, el de invención y aspiración. Esta es la auténtica condición humana, la empresa siempre intentada y siempre frustrada, irrealizable e irrenunciable, que consiste en vivir, en pretender ser hombre”⁵⁹.

La realidad de la circunstancia avanza frente al proyecto vital o frente al personaje con el cual se funde el yo, que es su mismo ser. El hombre se solidifica por la circunstancia y se hace máscara, persona, personaje; por eso en *Meditaciones del Quijote* Ortega había insistido en la noción de personaje. El personaje es la clave del yo: el personaje es quien confiere su carácter de mundo a lo que sin él no lo tendría. Cuando Ortega considera realidad y ficción, mundo real y mundo imaginario en el retablo de Maese Pedro y dice que “Don Quijote es la arista en que ambos mundos se cortan formando un bisel”⁶⁰, está sacando las consecuencias concretas de la tesis central de las *Meditaciones* como ha aclarado Marías:

“mundo” es circunstancia, y esto quiere decir *mi* circunstancia, y *yo* soy “yo” y mi circunstancia. Con palabras quizá más claras, ambos mundos, el mundo real y el de la aventura, “comunican” en la vida de Don Quijote, porque son, los dos, circunstancia suya; por ello –aunque precariamente, porque Don Quijote está loco– constituyen un *mundo*. Vivir, en efecto, es estar en un mundo, justamente porque éste está definido primariamente por su carácter de circunstancia. Podríamos decir que el carácter de unidad del mundo en cuanto tal es *analítico*, hasta el punto de que el “otro mundo”, en la medida en que es ingrediente de mi vida, se integra en mi circunstancia, que por eso incluye una pluralidad de planos y estratos de realidad. Es, pues, la vida humana la que establece la conexión de todos los ingredientes de lo real como tal mundo; y esto quiere decir que en ella radican todos los diversos sentidos en que algo es “real”, y en ella se constituyen, en cuanto tales, todas las realidades. Esta es la justificación de la tesis ulterior de Ortega según la cual mi vida es la realidad radical⁶¹.

Al interrogante de si esta concepción del hombre y del yo puede comprometer la noción misma de verdad y producir un relativismo gnoseológico y también ético –puesto que el personaje coincide con el yo y con su carácter de ficción que interpreta la ilusión como realidad, anulándose así la posibilidad de una elección en sintonía con nuestro auténtico yo– tenemos que remontar a la noción de verdad expresada en

⁵⁹ *Ib.*, p. 434.

⁶⁰ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit. p. 127.

⁶¹ J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, ob. cit., p. 460-461.

*Meditaciones del Quijote*⁶². Ortega, por tanto, escribe que el hombre tiene una misión de claridad, que esta misión es la raíz misma de su constitución y esto implica, primero, que la raíz misma de la constitución del hombre es misión (idea que dominará como hemos visto ya las obras posteriores, y especialmente las obras escritas en torno a 1930); segundo, que la claridad no es algo que vaya dado automáticamente con el hombre, como una mera “facultad” o “dote”, sino que es misión, algo que el hombre tiene que hacer, que hacer. Es Marías quien supo encontrar el nexo entre la teoría de la verdad como *alétheia* y la posibilidad de que el proyecto personal del yo sea auténtico sin perderse en el carácter de ficción propio del yo.

El hombre ilumina la realidad, y esa luz es el concepto; es decir, la visión intelectual de lo real, que percibe o capta las cosas en sus límites, en contexto o [...] dentro del sistema de las realidades. Por eso la doctrina de la luz o claridad culmina en la idea de apertura sobre el mundo. El concepto hace que lo que antes era invisible y tácito se manifieste o patentice. Y cuando Ortega dice que una “idea aumenta la vida y dilata la realidad”, se expresa metafóricamente, pero con sumo rigor. Volvamos a la antigua tesis de la reabsorción de la circunstancia como destino del hombre: ser hombre es tener que reabsorber la circunstancia para poder vivir, incorporarla a su proyecto, humanizarla; y esto sólo puede hacerse “derramando luz” sobre ella, abriéndose sobre ella y haciéndola así visible y sonora. Con voz, con logos o sentido, aumentando de esta manera la vida al dilatar la “realidad en torno”, es decir, la circunstancia como tal. Esta es la manera concreta en que acontece el diálogo dinámico entre el yo y la circunstancia, los *dii consentes* de la tercera gran metáfora: el imperativo de la luz derramada sobre las cosas⁶³.

La clave de bóveda que enlaza la teoría de la vida humana con la de la verdad, del yo, del proyecto personal y de la vocación es el concepto de elección que se refiere como hemos visto a la categoría de la motivación, es decir, a la región de la persona, que está ligada a la cuestión de la libertad y de la realidad personal. En 1911, Ortega había presentado ya la vida como consistente en elección, en preferencia, y había señalado en ello una raíz de la infelicidad humana⁶⁴. Sólo cinco años después, en 1916,

⁶² J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., pp. 87-88. “El hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra. Esta misión [...] la lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución [...] Claridad no es vida, pero es la plenitud de la vida [...] Claridad dentro de la vida, luz derramada sobre las cosas es el concepto [...] Cada nuevo concepto es un nuevo órgano que se abre en nosotros sobre una porción del mundo, tácita antes e invisible. El que os da una idea os aumenta la vida y dilata la realidad en torno vuestro”

⁶³ Julián Marías, Ortega, *Circunstancia y vocación*, ob. cit. p. 485.

⁶⁴ J. Ortega y Gasset, “Tierras de Castilla”, OC. II, p. 44. “Alguien, al ponernos sobre el planeta, ha tenido el propósito de que sea nuestro corazón una máquina de preferir. Nos pasamos la vida eligiendo entre lo uno y lo otro. ¡Sí, tragedia!: porque preferir supone reconocer ambos términos sometidos a elección como bienes, como valores positivos. Y aunque elijamos lo que nos parezca mejor, siempre

cuando Ortega está bien instalado en los conceptos husserlianos y de una fenomenología realista, guiado por el imperativo husserliano *Zu den Sachen Selbst* y por una teoría del concepto como ciencia del amor y del sentir, establece la idea de proyecto como condición del hombre y medida de su realidad, es decir, la exigencia de autenticidad:

El deber no es único y genérico. Cada cual traemos el nuestro inalienable y exclusivo... Yo no puedo querer plenamente sino lo que en mí brota como apetencia de mi individual persona... Veíamos antes que el rostro individual es a la vez proyecto de sí mismo y realización más o menos completa. Así en la moralidad yo creo ver todo hombre que ante mí pasa como inscrito en una silueta moral de sí mismo: ella precisa lo que su carácter individual sería en perfección... No midamos, pues, a cada cual sino consigo mismo: lo que es como realidad con lo que es como proyecto⁶⁵.

Estas doctrinas, que hemos ido descubriendo en escritos que están dominados por un concepto de *aísthesis* profundamente fenomenológico, en el cual el yo está implicado como sujeto de experiencia del mundo, porque es un yo individual, es el fundamento de la ética orteguiana, ética que conjuga vocación y libertad, yo real y virtual, persona y personaje. Se trata de doctrinas que culminarán en la del fondo insobornable, expresión, como hemos ya visto, con la que Ortega designa la última realidad de nuestra vida, a saber, su autenticidad. Ortega hace referencia al fondo insobornable no sólo a propósito de Pío Baroja y de Goethe. En 1914 en “Vieja y nueva política” escribe: “nuestras verdaderas, íntimas, decisivas opiniones [...] de esas opiniones no expresadas e íntimas [...] de la exigencia de que cada generación, como cada individuo, sea fiel a sí misma [...]”⁶⁶. Y, poco después, en el mismo ensayo, al hablar de lealtad, habla de “ese fondo insobornable que no se deja desorientar nunca por completo”⁶⁷. En el estudio sobre Pío

dejamos en nuestra apetencia un hueco que debió llenarse con aquel otro bien pospuesto... La vida cobra sentido cuando se hace de ella una aspiración a no renunciar a nada”

⁶⁵ J. Ortega y Gasset, “Estética en el tranvía”, OC. I, p. 37.

⁶⁶ J. Ortega y Gasset, “Vieja y nueva política”, OC. I, p. 269-270. “un imperativo de verdad y una como repugnancia hacia lo fantasmagórico... Es la edad en que dejamos de ser lo que nos han enseñado, lo que hemos recibido en la familia, en la escuela, en el lugar común de nuestra sociedad... Ahora, de pronto, empezamos a querer ser nosotros mismos, a veces con plena conciencia de nuestros radicales defectos. Queremos ser, ante todo, la verdad de lo que somos, y muy especialmente nos resolvemos a poner bien en claro qué es lo que sentimos del mundo. Rompiendo entonces sin conmiseración la costra de opiniones y pensamientos recibidos, interpelamos a cierto fondo insobornable, que hay en nosotros. Insobornable, no sólo para el dinero o el halago, sino hasta para la ética, la ciencia y la razón”.

⁶⁷ *Ib.*, p. 278.

Baroja Ortega hablaba de lo que acontece a la vida al acercarse a los treinta años⁶⁸. Hay en esta idea de la autenticidad *in nuce* una teoría de la vida como realidad radical, tan afín a la idea de heroísmo y tragedia. Ortega se ocupa de la felicidad y advierte que “frente a las cosas es el sujeto una pura actividad. Llámesele alma, conciencia, espíritu o como se quiera, eso que somos consiste en un haz de actividades, de las cuales unas se ejecutan y otras aspiran a ejercerse”⁶⁹. Rechaza, por otra parte, que los deseos constituyan toda nuestra personalidad y nos llama la atención sobre la idea del ser ejecutivo que había expuesto en “Ensayo de estética a manera de prólogo”: “En cierto modo, vivir y sentirse vivir son dos cosas incompatibles”⁷⁰. Es la ecuación fondo insobornable = yo profundo de ascendencia bergsoniana que lleva Ortega a considerar el fondo insobornable como núcleo íntimo e individualísimo de la personalidad. El fondo insobornable o voz interior recuerda la teoría según la cual en la realidad distinguimos dos planos: uno, externo, aparente, manifestativo; otro, interno, sustancial, que en aquél se manifiesta. “Tiene aquella realidad la misión de manifestarse, exteriorizarse en aquella, si no es también farsa”⁷¹.

Tenemos que agradecer Marías por habernos advertido de que esto no es sino una aplicación a lo humano de la teoría general de las realidades superficiales y profundas, patentes y latentes, y de sus recíprocas relaciones⁷², expresada en *Meditaciones del Quijote*. Lo que resulta más importante es destacar que ya en el ensayo dedicado a Baroja aparece una noción de verdad, como descubrimiento, a la cual Ortega siempre se mantuvo fiel: “La verdad del hombre estriba en la correspondencia exacta entre el gesto y el espíritu, en la perfecta adecuación entre lo externo y lo íntimo”⁷³ y también en su curso *En torno a Galileo*, dado en la Universidad de Madrid en 1933, una de sus lecciones, que se publicó aquel mismo año, llevaba como título “La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo”. Ortega aplica en este curso una profundización y complemento de la idea de *alétheia*. Sobre todo, como ha destacado Marías, como aplicación de ella, específicamente, a la realidad humana: se trata, en

⁶⁸ J. Ortega y Gasset, *Ideas sobre Pío Baroja*, OC. II, pp. 72-73.

⁶⁹ *Ib.*, p. 78.

⁷⁰ *Ib.*, p. 82.

⁷¹ *Ib.*, p. 83.

⁷² Cfr. J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, ob. cit., p. 490.

⁷³ J. Ortega y Gasset, *Ideas sobre Pío Baroja*, op. cit., p. 83.

efecto, de una correspondencia, adecuación o coincidencia del hombre consigo mismo, de lo externo con lo íntimo del hombre.

Pero esa relación es intrínseca y obligada, pues el hombre consiste en *ambas cosas*; Ortega acaba de decir que una realidad tiene la misión ineludible de expresar o manifestar la otra, y ésta la de ser expresada, exteriorizada, manifestada por aquella. Esa adecuación no puede ser una mera adecuación, sino que pertenece a la vida humana esa constante revelación de su intimidad, es decir, la expresión y ejecución de los proyectos, la reabsorción de la circunstancia. La autenticidad, la coincidencia del hombre consigo mismo no es sino la manera adecuada de hacerse patente lo latente en el hombre; con otras palabras, la forma humana de la *alétheia*⁷⁴.

Todo esto nos llama la atención sobre un paso importantísimo del “Prólogo para alemanes” en que está traducida la dialéctica entre libertad y necesidad del proyecto personal en que consiste el yo verdadero del hombre⁷⁵.

El yo es auténtico cuando está de acuerdo consigo mismo y encarna su fondo insobornable, pero también es la circunstancia la que impone al yo cierta cosificación, o la coincidencia con un personaje o “persona” en el sentido etimológico de máscara con la que el yo coincide. El acuerdo se hace, es un quehacer, un proyecto personal que corresponde a una vocación: por lo tanto, el hombre es libre y necesitado al mismo tiempo.

Después del recorrido en torno al tema del hombre y su libertad tenemos que destacar una vez más que Ortega desarrolla su ética en términos muy parecidos a los de Husserl aunque obviamente nada sabía de ella. Según Husserl también, en el espacio ético, la libertad es el atributo esencial que manifiesta la identidad individual, la cual se forma a partir de la interacción de los horizontes que afectan todos a la atribución de sentido y a la constitución del mundo. Como aflora de los textos editados de Husserl, pero mucho más de los inéditos, el problema ético nace como preocupación metodológica y, después, resulta de una reflexión constante sobre el problema de la intersubjetividad, en el tema del “mundo de la vida”, donde la relación entre yo y el mundo no es abstractamente cognoscitiva, sino vital y originaria. El sujeto, la persona, que expresa los juicios, toma decisiones, manifiesta evaluaciones, y licita actos de una

⁷⁴ Marías, *Ortega...ob. cit.*, p. 491.

⁷⁵ José Ortega y Gasset, “Prólogo para alemanes”, OC. VIII, p. 44. “El sentido de la vida no es, pues, otro que *aceptar* cada cual su inexorable circunstancia y, al aceptarla, convertirla en una creación nuestra. El hombre es el ser condenado a traducir la necesidad en libertad”.

voluntad y reglas de comportamientos; tiene una actitud práctica y teórica hacia el mundo, una actitud que se exterioriza en una forma concreta y social de la intersubjetividad que es el lugar de la acción moral. Hay, por eso, una atención particular al discurso sobre el sentido del ética de las relaciones personales, así como sobre el sentido del valor que debe ser puesto dentro una perspectiva dada por el nexo entre sujeto y mundo, nexo llamado “mundo propio”, es decir, mundo que no es el de la naturaleza, ni nunca el de la abstracción científica, sino un “mundo personal”, donde el yo no encuentra sólo “cosas”, sino a otros sujetos, personas que se manifiestan en su “mundo propio”, a través de sus objetos, los mismos objetos que están en relación también con nosotros. La posibilidad de una relación ética con el otro está fundada sobre la comprensión que me permita de captar a los Otros como sujetos intencionales puestos en relación con sus mundos propios. Pero esta interdependencia entre personas necesita de una categoría esencial, la categoría de la motivación. El yo de la libertad es el yo que mira, que juzga, que estima, que se siente atraído y rechazado, un yo activo que toma posición, pero también hay un yo pasivo, que es estimulado, atraído por las cosas o su apariencia. En relación con esas cosas tiene que decidir el yo; tiene que dominarse a sí mismo; puede reflexionar sobre sus experiencias, sobre sus actos estimativos; el yo se distancia o se mira a distancia y aparece la persona. Según Ortega y también Husserl, los complejos los valores y del querer contienen necesariamente un momento de representación (que caracteriza la persona como sujeto de un mundo), pero también los complejos de valores nos destacan la circunstancia en la cual estamos nosotros implicados los primeros. Por eso, Ortega nos describe la persona como sujeto del mundo circunstante, pero no sólo como sujeto teórico, sino con los caracteres prácticos de nuestro mundo cotidiano. Ortega, se diría haber oído el eco de Husserl cuando escribe: “En cuanto persona, yo soy el que soy, en cuanto sujeto de un mundo circunstante”⁷⁶, mas en esa definición se entrelazan dos conceptos fundamentales: el de “lo mío propio”, por lo que se refiere a los actos, y el de una humanidad en referencia a los estados psíquicos y espirituales, de la vida personal, en cuanto realizaciones de la vida misma⁷⁷. La libertad es una expresión de las facultades y, sobre todo, de la toma de

⁷⁶ Edmund Husserl, *Hua IV*, p. 185.

⁷⁷ Cfr. Irene Angela Bianchi, “Autoscienza e libertà”, en *Id, Etica e persona, tra sentimento e ragione*, Milano, Franco Angeli, 2004, pp. 111-133.

posición crítica en relación con lo que se nos da delante a nosotros como dotado de valor, como tener que ser desde el punto de vista práctico, como fundamento de la decisión que tiene que ser tomada libre de restricción.

3. De la vocación de la filosofía, es decir, cuando la filosofía es ética

Razón práctica, ética, deseos, afectividad, existencia histórico-social son los horizontes dentro de los cuales se desarrolla la vida de cada persona individual, como es la de cada uno de nosotros. Por eso en la filosofía de Ortega y Gasset los problemas de la ética poseen un interés primario ineludible, en un mundo como el nuestro, difícil, complejo, en el cual no parece posible dibujar un cuadro sistemático de una ética que pueda pretender una universalidad y una forma definitiva. Por ética, sistematización del *ethos* –para acercarme a la terminología orteguiana⁷⁸–, aquí no entiendo ni la moral ni la filosofía; la ética, que tiene como su núcleo medular en el *ethos*, es el presupuesto de cada creencia y de cada convicción que tiene como objeto el reino de los deberes, de los derechos, de los comportamientos sujetos a juicio de valor o a juicio de aprobación o repulsa. El campo en el cual esa ética hunde sus raíces es en el mundo de los sentimientos, de los deseos, de los impulsos, de la estructura emocional de la persona humana. La moral está arraigada en la ética, y la conciencia moral asume valor si somos conscientes de este arraigo. El pensamiento de Ortega resulta ser una filosofía trascendental, en el sentido husserliano del término, así como la dibujó Husserl en *Die Krisis*. Para él la filosofía es una tarea de cara a profundizar o retroceder hasta los fundamentos mismos de nuestra vida cotidiana, hasta su capa de supuestos, convenciones, certezas y creencias en las que se apoya o funda la posibilidad de nuestro vivir. El mismo Husserl en *La Krisis* hablaba de un “retroceso a la ingenuidad de la

⁷⁸ Dice Ortega: “Entiendo por *ethos*, sencillamente, el sistema de reacciones morales que actúan en la espontaneidad de cada individuo, clase, pueblo, época. El *ethos* no es la ética ni la moral que poseamos. La ética representa la justificación ideológica de una moral, y es, a la postre, una ciencia. La moral consiste en el conjunto de las normas ideales que tal vez aceptamos con la mente, pero que a menudo no cumplimos. Más o menos, la moral es siempre una utopía. El *ethos*, por el contrario, vendría a ser como la moral auténtica, efectiva [506] y espontánea que de hecho informa cada vida”. (II, 505 s.). En este trabajo se prefiere hablar de ética como algo anterior a ese sentido escolar de ética que define Ortega en este texto. Por tanto, la ética en nuestro sentido, que incorpora el *ethos*, es condición de la moral como conjunto de normas ideales y utópicas, y de la ética en sentido escolar.

vida”⁷⁹ afirmando también que el mundo de la vida es ese “círculo de certezas ya familiares aceptadas como incondicionalmente válidas y comprobadas prácticamente”⁸⁰.

Con él, coincide Ortega cuando afirma que “la filosofía es la crítica de la vida convencional”⁸¹ o, lo que es lo mismo, una investigación crítica de la “doxa”; es decir, una investigación que va tras las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia cotidiana o convencional: “Por tanto quedan en suspenso nuestras creencias más habituales y plausibles, las que constituyen el supuesto o suelo nativo sobre que vivimos. En este sentido es la filosofía antinatural y, como dije, paradójica, en su raíz misma. La *doxa* es la opinión espontánea y consuetudinaria; más aún, es la opinión «natural». La filosofía se ve obligada a ir tras ella o bajo ella en busca de otra opinión, de otra *doxa* más firme que la espontánea. Es, pues, *para-doxa*”⁸²

El camino de Ortega no va a ser otro que el de hacer visible la estructura trascendental del mundo de la vida o, como dice, “la estructura general que tiene nuestra vida y que actúa idéntica en todos los lugares y en todos los tiempos”⁸³. Una estructura general (*Allgemeinstruktur*, la llamaba Husserl) de la humanidad, cuyos individuos tendrán mundos de vida diferentes, pero contruidos a partir de una estructura universal –en este sentido sería trascendental, en cuanto fundada no sobre el *Solus ipse*, sino sobre la intersubjetividad– que rige y hace posible todo vivir. El hecho de que hombres de distintas culturas puedan reconocerse, y sin entenderse totalmente reconocerse como humanos, es posible tan sólo porque, como afirma Ortega, entre todas esas diferencias, tiene que pasar una común estructura básica, una invariante sobre cuya existencia es posible un universal reconocimiento entre los humanos. Como sucedía también en Husserl, todo el camino de la fenomenología trascendental desemboca en la elucidación de las “estructuras generales” del mundo de la vida, que a la postre, tanto en Ortega como en Husserl, equivalen a las estructuras que nos posibilitan el ser sujetos racionales, sujetos dotados de una “racionalidad fuerte”, como ha magníficamente

⁷⁹ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Einleitung in die phänomenologische Philosophie 1954*, W. Biemel (ed.), La Haya, Martinus Nijhoff, 1962, p. 60

⁸⁰ *Ib.*, p. 441.

⁸¹ José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, ob. cit., p. 146.

⁸² José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, ob. cit., p. 357.

⁸³ José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, ob. cit., p. 20.

explicado Javier San Martín⁸⁴. En *Unas lecciones de Metafísica* Ortega afirma sobre la necesidad del momento: “Se trata [...] de dibujar la estructura permanente de la vida, lo que ésta es siempre”⁸⁵. Esta estructura permanente de la vida la forman en Ortega las categorías de la vida, serie de propiedades que todas las vidas tienen en común⁸⁶. Estas categorías de la vida no pueden ser destiladas a partir de una introspección psicológica –crítica de Ortega y también de Husserl a Dilthey⁸⁷–, sino a partir de un análisis fenomenológico de las objetivaciones de la vida, de los hechos o productos de la vida en el mundo concreto. Por esta razón, Ortega comprendió, ya a la altura de 1915-1916, cuando trataba fundar una auténtica ciencia psicológica en su *Curso público de Sistema de Psicología* (éste el título dado por Ortega a *Investigaciones Psicológicas*)⁸⁸ que el camino para una comprensión de los territorios explorados por una psicología experimental y positivista, habría podido empezar a través de una “ciencia fenomenológica de la razón vital” que permitiera explicitar las estructuras generales que hacen que la vida sea una vida de razón. Estas estructuras universales y necesarias son *leere Stellen*, “lugares vacíos–según la expresión de Ortega⁸⁹– es decir: formas que se han de llenar con unos contenidos definidos, con mundos vitales particulares y concretos. Estos contenidos son los que hemos destacado en todo el recorrido de esta tesis: son la vida que tiene como forma la corporeidad y su relación intersubjetiva con particular referencia a la esfera intencional afectivo-estimativa; la vida que experimenta el mundo bajo la forma de la evidencia; la vida que tiene como forma la temporalidad; la vida como vida condicionada por el sistema de las creencias; la vida histórica y social; la vida como proyecto o tarea; la vida como una vida siempre en una circunstancia. Estas estructuras son destiladas a partir del análisis de cada vida concreta.

⁸⁴ Javier San Martín, *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid, UNED, 1994. Cfr. también del mismo Autor, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. condición constituyente de la objetividad *Grundproblemevorlesung*, Hua, XIII, pp. 183). Del mismo modo, también todos los objetos culturales y pragmáticos remiten a otras subjetividades, por ejemplo, a quienes los hicieron o concibieron”.

⁸⁵ José Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica*, ob. cit., XII, p. 427.

⁸⁶ José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, ob. cit., p. 427.

⁸⁷ Cfr. “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, OC. VI, y Cfr. también Hans Gadamer “Wilhelm Dilthey y Ortega y Gasset: un capítulo de la historia intelectual de Europa”, en *Revista de Occidente*, 1983, mayo extraordinario, n. 24-25, pp. 77-88 y Ludwig Landgrebe, *Fenomenología e Historia*, Caracas, Edit. Monte Ávila, 1975, p. 23.

⁸⁸ Y con el que aparece en la nueva edición de las Obras completas, en 10 tomos.

⁸⁹ José Ortega y Gasset, *Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiúrgia*, en OC., V, p. 533, y Cfr. también, Id, *La razón histórica*, op. cit., p. 284.

Ortega parece indicar una dirección que nos recuerda más a Husserl que a Heidegger; él parece decir que existe una “lógica trascendental” de la vida, un conjunto de estructuras o formas necesarias y universales para toda vida. Así, que “toda vida se vive desde creencias” es un principio que vale para todas y cada una de las vidas. No se afirma cuáles son o no estas creencias, pues averiguar esto correspondería a un análisis fenomenológico empírico de la vida, que tendría como finalidad descubrir la estructura empírica, concreta, del particular sistema de creencias que cada vida individual puede tener. Ortega apunta a ambos tipos de estructuras de la vida: una estructura formal y una estructura concreta o empírica. Ya a partir de 1937, el filósofo madrileño tuvo la sorpresa en leer las primeras partes de la *Krisis*, tanto que había sospechado que no fuera Husserl el autor. Cuando Husserl escribe a Roman Ingarden una carta, en la cual se habla de una visita de Ortega que en aquella ocasión habría tenido el coraje de manifestar sus críticas al método de Husserl, Husserl mismo se quedó asombrado por Ortega y tuvo una gran sorpresa en constatar que en España Ortega había creado una escuela fenomenológica⁹⁰.

También en *Erfahrung und Urteil* Husserl había escrito que el campo universal de la creencia del mundo es lo que se presupone en cada praxis, sea en la vida, sea en la praxis teórica del conocer. La conciencia del mundo es conciencia en el modo de la creencia cierta, no obtenida por un acto que tiene lugar propiamente en el contenido de la vida, de posición de ser, acto de captación de un existente o de un juicio existencial predicativo⁹¹. Ortega había ya descubierto en 1935 la existencia de la “estructura empírica de la vida” y la había diferenciado claramente de la “estructura formal o analítica”:

La estructura de la vida es, por lo pronto, individual, concreta, la de cada vida. Pero hay, al mismo tiempo, una estructura formal de la vida que nos permite hacer afirmaciones

⁹⁰ Edmund Husserl, in *Briefwechsel*, Band III, die Göttinger Schule, *Husserl an Roman Ingarden*, 26.IX.1934, pp. 297-298. In der letzten Woche hatten wir einen sehr interessanten philosophischen Besuch: Ortega y Gasset, der uns eine große Überraschung brachte: Er ist ganz tief eingearbeitet in meinen Schriften. Es gab mit mir u. Fink täglich groß u. ernste Gespräche, seine Fragen in die schwierigsten Tiefen dringend. Er ist wirklich nicht nur als Publizist Erzieher des neun Spanien, sondern als Professor Leiter einer phänomenologischen Schule. Jetzt wird von ihm eine Übersetzung der “Meditationen” erfolgen u. dann der übrigen Werke (die *Logischen Untersuchungen* sind dort in der spanischen Ausgabe in aller Händen). Übrigens ein wundervoller Mensch”.

⁹¹ Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, ob. cit., p. 28.

generales como ésta: el hombre al vivir está siempre en algunas creencias referente a lo que le rodea y a sí mismo. Dicho de otro modo. Se vive siempre desde ciertas creencias⁹².

Ortega, como Husserl, tiene interés en hacer ver que estas estructuras o formas generales que gobiernan nuestro vivir –en este sentido podrían ser llamadas con todo rigor los *a priori del mundo de la vida*– nos son, por una parte, inmanentes y, por otra parte, no tenemos conciencia de ellas en nuestra actitud natural. Ignorancia, pues, por parte del hombre y de su auténtica condición, desconocimiento de lo que realmente lo condiciona y constituye: su vida trascendental; una vida trascendental que tiene su origen y raíces en la intersubjetividad y la historia: “El ingrato [...] olvida que la mayor parte de lo que tiene no es obra suya, sino que le vino regalado de otros, los cuales se esforzaron en crearlo u obtenerlo. Ahora bien, al olvidarlo, desconoce radicalmente la verdadera condición de eso que tiene”⁹³.

Todo esto implica que el filósofo ha de ser el individuo que supere este olvido y encuentre cuál es la verdadera condición de nuestro vivir: “percatarse de sí mismo y caer en la cuenta de lo que somos y de lo que es su auténtica y primaria realidad cuanto nos rodea consiste la filosofía”⁹⁴.

Nótese cómo el tema de la constitución del esquema de implicación de la experiencia del otro de Husserl también en Ortega es concebido como un proceso complicado de mutuos ajustes y referencias, un proceso que se inicia con los primeros pasos de la vida, hasta el punto de que el ser humano siempre adquiere conciencia en el seno de una comunidad, es decir, conociéndose en el seno del conocimiento de otros.

Por tanto, el ser humano vive en un horizonte social, un horizonte de otros, del mismo modo que vive en un horizonte temporal o en un ámbito corporal somático con un horizonte mundano. Se trata de la doctrina husserliana de las *representificaciones*. Aclara este punto muy importante Javier San Martín:

Así como el presente de la conciencia es solo el término (siempre modificándose, es decir convirtiéndose en pasado), de un pasado, que suelo actualizar en los recuerdos (volverlo a traer del corazón, recordar, en alemán *erinnern*, sacarlo del interior) que no son, en consecuencia, sino una apertura de una parte de ese horizonte de pasado, también yo soy un elemento de una colectividad, que se concretiza o materializa no solo en la

⁹² José Ortega y Gasset, *Aurora de la razón histórica*, en OC. XII, p. 336.

⁹³ José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, en OC. V, p. 398.

⁹⁴ *Ib.*, p. 399.

presencia efectiva de otros seres humanos, sino en la cultura, en los textos, en la multiplicidad de significados objetivados que se pueden encontrar en el mundo que nos rodea y que nos remiten a los seres humanos que los construyeron. Por eso la subjetividad es, según Husserl, una subjetividad temporal y social, es decir, intersubjetiva y necesariamente situada en un soma, por lo tanto somática en la medida en que solo por la mediación del soma-cuerpo es social⁹⁵

La superación de la actitud natural hace posible en Ortega la constitución de una reflexión propiamente trascendental, que lo primero que nos hace ver es que no estamos sobre “las cosas mismas”, sino que hemos de ganarlas en su originalidad a través de un complejo proceso “reductivo”. En Ortega, el ir “las cosas mismas” es una tarea, pues los hechos “Por sí mismos no nos dan la realidad, al contrario, la ocultan”⁹⁶.

La realidad ya no es un mero y simple dato, algo ya dado, regalado, sino que se compone de algo implicado, compresente. Ortega interpreta el lema husserliano “*Zu den Sachen Selbst*” como un trabajo de “desescombro”, o como ha destacado Javier San Martín, de deconstrucción (*Abbau*), cuando escribe: “en general se puede asegurar que uno de los objetivos de la fenomenología, el que quizás englobe a todos los demás, es desmontar o deconstruir (*abbauen*) la serie de prejuicios, presupuestos o interpretaciones no justificadas realmente, reduciéndolas a sus elementos originales y auténticos”⁹⁷. Algo semejante apunta Ortega cuando escribe en *El hombre y la gente* que “La filosofía no es, pues, una ciencia, sino, si se quiere, una indecencia, pues es poner a las cosas y a sí mismo desnudos, en las puras carnes –en lo que puramente son y soy– nada más. Por eso es, si ella es posible, auténtico conocimiento –lo cual no son nunca *sensu stricto* las ciencias, sino que son meras técnicas útiles para el manejo sutil, el refinado aprovechamiento de las cosas”⁹⁸.

El mundo de la vida no es, pues, un mundo “idiota”o privado, sino que nos es dado a cada cual como un mundo que hunde sus raíces en un suelo social y cultural; es decir, un universo de significaciones que el hombre ha ido creando y tejiendo en el contacto carnal y pragmático con el mundo. Este universo de significaciones tiene también su constitución, su particular historia, una génesis que solemos ignorar. Ortega lo define como una “segunda naturaleza” que está ahí desde siempre. Esta creencia se

⁹⁵ Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, op. cit., p. 108.

⁹⁶ José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, ob. cit., p. 15.

⁹⁷ Javier San Martín, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED, 1986, p. 280.

⁹⁸ José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, ob. cit., p. 145.

revela como tal, cuando comprendemos que el mundo de la vida es un mundo intersubjetivo, un mundo de hombres que se relacionan con otros hombres. Mundo de cultura, porque el mundo de la vida cotidiana flota en un universo de significaciones y sentidos sedimentados sobre el mundo por la labor continuada de una humanidad que, siglo tras siglo, viene interpretándolo. Es este el motivo por el que no ha de ser “la razón pura quien resuelve cómo es lo real”⁹⁹, sino una razón histórica, pues, en verdad, no podemos comprender un objeto cualquiera de nuestro ámbito vital o cultural si no lo referimos a la actividad humana en la que se originó. Esto es, pues, ver la cosa en *su status nascendi* como hará Merleau-Ponty en *L’oeil et l’esprit*¹⁰⁰.

Así que estamos de acuerdo con Nel Rodríguez Rial:

A la razón histórica le asigna Ortega, pues, la tarea fenomenológica de descubrir o desvelar el sentido de las cosas, evidenciando de paso cómo sobre ellas el hombre va sedimentando ese conjunto de ideas, creencias, prejuicios, costumbres, tradiciones y usos que conforman el tejido de la cultura de cada sociedad y alimentan nuestra realidad de hombres. La historia descubre el sentido sedimentado sobre la realidad, explicándonos su génesis. ¿No apuntaba a lo mismo la teoría husserliana de la reducción y la constitución? Piénsese que nuestro conocimiento actual de un objeto obedece a que en mí he sedimentado previamente experiencias mentales o corporales por las cuales en un determinado momento he construido de una vez para siempre (he “fundado”) el sentido nuclear y fundamental del objeto; es decir, he conocido el objeto. A esta herencia que pervive en las trastiendas de la memoria se refiere Ortega en *El hombre y la gente* con la singular expresión “desván del saber habitualizado”¹⁰¹.

Todo objeto tiene en mí su historia, su génesis y constitución; y es accediendo a ella, gracias a nuestra memoria –órgano de la razón histórica– como reconocemos un objeto. Todo conocer actual sería, pues, un reconocer, un re-activar un sentido o conocimiento en mí sedimentado bajo la forma de un *habitus* que reenvía siempre a “una primera vez”, a un tiempo pasado en el que ha tenido lugar su *Urstiftung* o fundación de su “originario sentido”. Por esta razón, piensa Ortega, la ontología tiene que ser en el fondo una *arqueología*: “El verdadero ser tiene el esencial carácter de un antes, de un *próteron*. Por eso, es principio –arché–, antigüedad. La ciencia del ser es...

⁹⁹ José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, en OC. III, p. 241.

¹⁰⁰ Véase, Maurice Merleau-Ponty, *L’oeil et l’esprit*, Gallimard, 1964.

¹⁰¹ Nel Rodríguez Rial, “La fenomenología de Ortega o la filosofía como indecencia”, en Javier San Martín, (Ed.) *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, ob. cit., p. 108.

arqueología”¹⁰². Tenemos que agradecer de nuevo a Nel Rodríguez Rial que en el ya citado ensayo destaca la contigüidad entre Ortega y Husserl sobre la continuidad de la palabra arqueología en ambos los filósofos.

Szilasi nos ha relatado cómo a Husserl “le gustaba usar la expresión “arqueología” en las conversaciones y en las clases para hacer referencia a la investigación de las condiciones trascendentales de la experiencia ingenua del mundo”¹⁰³. El mismo Fink nos dice algo semejante: “Husserl ha lamentado siempre, que un término perfectamente apropiado a la esencia de la filosofía estuviese ya ocupado por una ciencia positiva; el término Arqueología”¹⁰⁴.

Finalmente, llegamos al corazón mismo de la fenomenología genética orteguiana. El ser de una cosa tenemos que conquistarlo conociendo la génesis de su sentido. Es menester, pues, realizar un proceso arqueológico, ir hasta la fundación misma del sentido de la cosa: ver la cosa como en *in tatu nascendi*, proceso que define como reducirse de la “cosa” (lo dado), a la pre-cosa (lo fundado): “[...] esa pre-cosa es el ser de la cosa, y es lo que hay que buscar, porque ésta ya está ahí: no hay que buscarla. En cambio el ser y la definición, la pre-cosa nos muestra la cosa *in statu nascendi*, y sólo se conoce bien lo que, en uno u otro sentido, se ve nacer”¹⁰⁵.

La investigación fenomenológico-trascendental tendrá que ir hasta esa esfera de la habitualidad, que es la esfera de la propia historia del yo, de los actos de vida que han ido constituyendo a lo largo de nuestra existencia el sentido de cada sujeto, en cuanto vida que realiza una actividad trascendental o constituyente y que tiene, pues, una historia, y será, al mismo tiempo, una vida intersubjetiva, una vida que tiene una historia compartida, que tiene su génesis y realiza sus constituciones de sentido en el seno de un mundo social, en el cual mantiene un diálogo permanente con las otras vidas. Los otros, para Ortega, no son mónadas sin ventanas, sino subjetividades encarnadas como la mía que constituyen, gracias a una corporeidad que nos es común y a un mundo social que también compartimos, la realidad en gran medida como yo la constituyo. Mi

¹⁰² José Ortega y Gasset, “Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiúrgia”, en OC. V, p. 537.

¹⁰³ Cfr. W. Szilasi, *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 105 y 176)

¹⁰⁴ Cfr. E. Fink, *Studien zur Phänomenologie, 1930-1939*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1966, p. 119, ver Nel Rodríguez Rial, “La fenomenología de Ortega o la filosofía como indecencia”, ob. cit., ibídem.

¹⁰⁵ José Ortega y Gasset, *Meditaciones sobre la Técnica*, en OC., V, p. 356.

vida ha de estar *ab initio* abierta a otras subjetividades, a otras vidas, gracias a las cuales ratifico o desautorizo el sentido de mi propios actos constituyentes¹⁰⁶.

Lo que permite fundar una historia universal de la humanidad es que cada hombre es un ser de razón, un ser racional, un ser, cuyo vivir es un vivir con sentido; por eso la labor del historiador consiste en sorprender los supuestos, creencias, ideas, etc., desde los que esos actos aparentemente no sujetos a razones –a “nuestras” razones– obedecen a un mismo principio humano: el obrar con sentido.

Para realizar su labor, el historiador debe poner entre paréntesis las estructuras de su vida concreta, suspender el conjunto de ideas, creencias, prejuicios, usos, etc., que dan cuerpo a su vida y desde las cuales interpreta el mundo. Lo que debe hacer el buen historiador es aislar la estructura empírica de la vida del otro, ver los supuestos desde los cuales el otro vive e interpreta el mundo. Para ello no pueden desconocer, según Ortega, la estructura general o formal de la vida, que da, como sabemos, el marco común en el que ha de desarrollarse cada vida concreta. Por eso les dice Ortega a los historiadores en *En torno a Galileo*: “Lo que pido a los historiadores no es más sino que tomen en serio eso mismo que hacen, que de hecho practican y en vez de construir la historia sin darse cuenta de lo que hacen se preocupen de construirla deliberadamente, partiendo de una idea más rigurosa de la estructura general que tiene nuestra vida y que actúa idéntica en todos los lugares y todos los tiempos”¹⁰⁷.

Resulta sorprendente, por eso, a la par que admirable, la advertencia según la cual la racionalidad humana no es un don regalado al hombre con carácter permanente, sino más bien una conquista: el hombre no es un ser racional, sino que se hace racional. La afirmación de Ortega está en perfecta consonancia con su idea de que el hombre no tiene naturaleza, sino más bien historia; que la vida hay que hacerla, que es una tarea tanto personal como colectiva.

La fenomenología trascendental de Ortega fundada sobre los a priori materiales (que conforman las estructuras de la subjetividad trascendental) consiste en esto: la vida

¹⁰⁶ Cfr: Nel Rodríguez Rial, “La fenomenología de Ortega...”, ob. cit., p. 109-110, en la cual se hace referencia al papel de la historia en la obra *Die*

risis de Husserl y se destaca en ambos filósofos (Ortega y Husserl) como la historia es el movimiento viviente de unos con otros y de implicación mutua de la originaria formación y sedimentación de sentido.

¹⁰⁷ José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, ob. cit., p. 20.

cuando se estrena al nacer sólo es promesa de vida humana, de ahí que sea una tarea personal y colectiva el hacerla tal, el investirla de racionalidad. Hacerla vida de razón, es propiamente darle el aspecto y la consistencia de humana. Los otros, los demás no sólo son los que me dan un cuerpo, sino los que despiertan en cada uno de nosotros una vida que tiene como *telos*, como meta, el ser humano, el ser racional¹⁰⁸. Si una sociedad de hombres es, pues, una de las condiciones o a priori para que la vida humana se realice como tal, es decir, como una vida racional, parece lógico que, si la vida colectiva se degrada y se vuelve más y más irracional, se verá impotente para poder gestar en su seno nuevos individuos que puedan desarrollar una vida que tenga como atributo esencial la racionalidad.

Finalmente, tenemos que destacar que toda la filosofía de Ortega como la de Husserl es una “meditación sobre Europa”. Él quiso responder a la crisis cultural que vivía el Occidente, creando un pensamiento nuevo, una filosofía que permitiese al hombre, a través de la asunción y el ejercicio de una razón histórica, recuperar su memoria, tomar plena conciencia de su pasado y presente, proyectando un futuro que hiciese posible una vida libre y autor responsable¹⁰⁹. Se requiere una nueva concepción de la razón que aquí se presenta como razón “vital, histórica y narrativa”, sobre todo como “razón problemática” acorde con el problematismo propio del sujeto y de la realidad, de la vida y del mundo. La actitud filosófica requerida se expresa con la metáfora orteguiana de “matinalista”, porque se apresta al cambio desde un nuevo inicio, encara la crisis no como ocaso sino como aurora. Y también porque destaca la razón descubridora e ingeniosa opacada por la lógica deductiva de conclusiones pretendidas perennes. La “razón narrativa” es la concreción de la “vital” y de la “histórica”. La nueva razón ha de dar cuenta histórica y narrativamente de lo que está en el ocaso, ubicándola históricamente e integrándola en una nueva filosofía radical que parte de la vida y se expresa en narración crítica de la vida y la historia.

Ha de repensar la modernidad desde sus orígenes para comprender y superar su ocaso, ha de narrar su historia para comprender su naturaleza y abrir un nuevo rumbo de futuro. Es la tarea de hacerse cargo de la herencia de la modernidad para hacer la

¹⁰⁸ Hago referencia una vez más al concepto de fenomenología basada sobre una racionalidad fuerte, según la definición de Javier San Martín, *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, UNED, Madrid, 1994 y del mismo autor, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, ob. cit.

¹⁰⁹ Véanse, Nel Rodríguez Rial, “La fenomenología de Ortega...”, ob. cit., pp. 114-115.

historia del presente-futuro, para saber elegir los nuevos pasos del tránsito por el fluir ontológico que nos constituye y que incluye la crisis en su seno. La razón narrativa, que da cuenta de su historia, es un ejercicio crítico de la propia razón sobre el modo de razón que ocupó el trono del que previamente había desalojado a la teología y a la metafísica. Crítica que no niega ese modo de razón, sino que lo integra en el acto de destronarlo. Más bien que nueva, esta concepción de la razón problemática y narrativa es el desocultamiento de aspectos ya presentes en la modernidad desde sus orígenes.

La apelación a Vico, como ha destacado magníficamente José Manuel Sevilla, aquí es totalmente pertinente desde una perspectiva metodológica: conocer la naturaleza de la cosa, para el napolitano, es conocer las circunstancias de su origen, sus principios a la vez temporales y constitutivos. *Natura es nacimiento*. Como él buscaba los principios de la humanidad para entenderla, así habrá que buscar los principios de la modernidad para entender su ascenso y su ocaso. Y en esa búsqueda aparece con todo derecho él mismo como contenido, como parte del origen de la modernidad que, al incluirlo, muestra la complejidad y pluralidad de unos inicios que fueron amputados y marginados en la concepción que de sí misma hizo el modo de razón triunfante y que ahora urge “desocultar”. Vico, crítico del cartesianismo y fundador de una *scienza nuova* del “mundo civil”, representa así el “lado” de una modernidad que con él deviene poliédrica y problemática desde sus inicios y que ahora, reconocido como parte de la misma, es “motivo” para repensar su crítica y reiniciar otra andadura. Andadura que se articula con otro “motivo”, Ortega, que problematiza la modernidad ya en crisis y que a la razón histórica y narrativa ya presente en Vico añade la razón “vital”, compartiendo ambos, en la lectura de J. M. Sevilla, una concepción problemática o “problematista” de la razón, a cuya crítica se dirigen sus “prolegómenos”¹¹⁰.

¹¹⁰ Cfr: José M. Sevilla Fernández, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega* Presentación de E. Hidalgo-Serna, Barcelona, Anthropos, 2011.

CONCLUSIÓN

Gracias a San Martín, a Sánchez Cámara, hemos investigado los aspectos de la ética orteguiana que en el estudio de Aranguren no habían sido analizados¹ y, sobre todo, hemos relacionado la posición de Ortega con la de los psicólogos fenomenólogos intentando destacar las novedades del pensamiento ético de Ortega. Edith Stein, en su *Einführung in die Philosophie*², habla de un estilo propio personal (*persönliche Eigenart*) que es un núcleo indisoluble de la personalidad, es decir, lo que funda el yo es “el estilo propio” de la persona. Este núcleo es dado junto a la persona, la constituye en su esencia y, como tal, deja su huella sobre el mundo de los valores propios de la persona. Este núcleo no puede desarrollarse, sino sólo desplegarse en el carácter y en los actos. Lo que Ortega ha destacado en cada ensayo que hemos analizado a lo largo de este recorrido fenomenológico parece reflejar “su estilo propio” o *fidelidad a sí mismo en la trascendencia*.

En las “Notas de trabajo de José Ortega y Gasset” hay indicaciones sobre lo que Ortega entiende con el término “estilo”:

Todo estilo es una *pose*: el autor es un actor que se adjudica un papel y es el protagonista verdadero de toda su obra. Esta creación de sí mismo como personaje poético es lo que ha traído nuestra edad individualista. Cada vez más necesitamos sentir el timbre personal de la voz que nos narra. Lo narrado nos parece vago, inconcreto, esfumado, si no viene en una voz evidente³.

Parece evidente que el estilo propio está en relación con el tema de la evidencia de la verdad, una verdad personal, y una teoría de los valores materiales.

¹ Cfr. Javier San Martín, “La ética de Ortega: nuevas perspectivas”, *op. cit.*, Ignacio Sánchez Cámara, “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores”, *ob. cit.*, y José Luis Aranguren, *La ética de Ortega*, III edición, Madrid, Taurus, 1966.

² Edith Stein, *Einführung in die Philosophie*, en Edith Steins Werke, v. XIII, Freiburg, Verlag Herder. (1917-1933).

³ José Ortega y Gasset, “Las «Notas» de Ortega (Una presentación)” en *Revista de Occidente*, mayo 1992, n. 132, p. 51.

Sólo para aquellos más adentrados en estas cuestiones diré –hablando un instante teóricamente –que se trata de cómo puede darse en la mente humana la conciencia de los valores antes que la conciencia de las cosas, en que esos valores residen o van a residir; por tanto, el problema de la *sensibilidad a priori de los valores*, que es una de las más sorprendentes potencias del hombre y la creadora por excelencia. En efecto, la creación y el descubrimiento de nuevos valores son actos que, en el ser humano, preceden todos los demás, porque todos los demás funcionan suscitados como medios para realizar esos valores. Y esto acontece no sólo en el arte, sino en todas las dimensiones de la vida, en lo grande y en lo pequeño, en lo ilustre y en lo humilde, en lo solemne y en lo cotidiano. Cada hombre, cada pueblo, cada época es, antes que nada, un cierto sistema de preferencias a cuyo servicio pone el resto de su ser. La vida es siempre un jugarse la vida al naipe de unos ciertos valores, y, por eso, toda vida tiene estilo –bueno o malo, personal o vulgar, creado originalmente o recibido del contorno–. ...Es, en suma, nuestra “vocación” –palabra estupenda que describe exactamente esta vocecita insonora que en el fondo de nuestra persona nos llama en todo instante a ser de un cierto modo–. La vocación es el imperativo de lo que cada cual siente que tiene que ser; por tanto, que tiene que hacer para ser auténtico yo. Con máxima frecuencia desoímos esa llamada vocacional, somos infieles a nosotros mismos y, en vez de sernos, nos des-somos⁴.

Como hemos intentado destacar, en Ortega como en Edith Stein y los psicólogos fenomenológicos, el ámbito auténtico del carácter es el ámbito de la vida afectiva y de la voluntad. El carácter es el modo cómo se siente y es el impulso con el cual este sentimiento se transforma en voluntad y acción. Y este sentir es sinónimo de vivir los valores, puesto que es el modo en el cual los valores son dados a la conciencia, así como la percepción es el modo en cual le son datos los objetos de naturaleza; entonces, podemos decir que el carácter es la apertura (o eventualmente el cerramiento) al ámbito de los valores y al mundo en cual se moviliza por sus realizaciones. Podemos aclarar la constitución del carácter a partir de la esencia del valor y de la esencia del sentimiento. Los valores se introducen en una serie de ámbitos de valores puestos en una escala jerárquica⁵.

A las diferencias de valores corresponden diferentes grados de la conciencia en cuales ellos vienen a donación (la diferencia cardinal entre valores positivos y negativos o la distinción fundamental entre el ser atraído y el ser repelido), la importancia del valor, la “profundidad”, con la que ellos intervienen en la vida afectiva de la persona.

⁴ José Ortega y Gasset, “Hermenéutica. Vocación”, en José Ortega y Gasset, *El sentimiento estético de la vida (Antología)* José Luis Molinuevo, (ed.) Madrid, Tecnos, 1995, p. 453-454.

⁵ Cfr: Edith Stein, *Enführung in die Philosophie*, en Edith Steins Werke, v. XIII, Freiburg, Verlag Herder.(1917-1933) y también Cfr: Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik un die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bouvier, Bonn, 2000, p. 488 e s,

Con la jerarquía de los valores y del sentirlos se conecta la articulación de las cualidades del carácter. El ser aprehendido por un sentimiento, más o menos en profundidad, tiene un sentido particular. A cada sentir, a cada acción que da valor se conecta un sentimiento, o cada acto del género es, al mismo tiempo, un sentimiento, un estado del yo que toma el dominio del curso vital y reclama un cambio en su fluir. La jerarquía de los valores y la dependencia de la vida afectiva de los valores hace posible una norma de razón, es decir, una evaluación en términos de “justo” y “injusto” y, al mismo tiempo, también una evaluación del carácter. El estilo propio es lo que otorga a una persona la huella de la personalidad.

Como a cada objeto, en cuanto *eidōs*, observado en modo puro en su *quid*, corresponde una esencia de la vivencia, un acto que con una estructura general precisa – y eso aunque cada vivencia singular concreta, en el contexto de un flujo de conciencia, sea algo absolutamente único, absolutamente individual– al mismo tiempo acontece también con la estructura psíquica y del carácter. A cada valor corresponde una percepción de valor, un acto sentiente, dotado de una determinada esencia, a cada ámbito de valores corresponde un género de actos y un “lugar de recepción” mental: es lo que Edith Stein entiende como propiedad de carácter. Cada propiedad es, en su referencia al ámbito correspondiente de los valores, algo típico, algo que una multitud de personas tienen en común. El estilo propio es un *quid* que deja su impronta al carácter entero y a una vivencia singular. Eso da a la persona la huella de una “personalidad unitaria”, y esta es una ley de conexión, un principio de selección de las cualidades y de los estados que son posibles dentro de una “personalidad unitaria”⁶.

En Ortega hay una auténtica ética fundada sobre contenidos fenomenológicos que Ortega había profundizado y andaba elaborando según su estilo filosófico propio y original. Bajo el concepto de *Einfühlung*, así como lo hemos tematizado en E. Stein y Husserl –movimiento de apertura, que caracteriza la intersubjetividad, pero sin una identificación coincidente y acrítica con el Otro– Ortega observa fenomenológicamente que “cada realidad para ser bien vista exige ser mirada desde una distancia determinada

⁶ Cfr. Edith Stein, *Ib.*, pp. 200 y s.

[...] La personalidad es estilo –estilo es trayectoria– necesita bastante distancia. Hay que distanciar a los hombres para que sus personalidades intimen, se aproximen”⁷.

Como cada referencia al mirar es un homenaje a Husserl, así cada referencia a la vida emotiva es un homenaje a Max Scheler: “Husserl nos ha enseñado a ver pero –lo que es aún más importante, a saber cuándo no veíamos– Lo malo de los hombres no es que son ciegos sino que creen ver”⁸; “Es falso que el hombre aspire naturalmente sólo al placer”⁹. El período más intenso de elaboración y estructuración del análisis de los actos intencionales de la conciencia relacionados con la ética de los valores materiales ya está *in nuce* en su “Diario de lectura y estudios filosófico (septiembre 1914 –enero 1915)”, mientras está preparando el curso *Investigaciones Psicológicas* de 1916), en cual leímos:

[La] conceptualización es necesaria para “ver” el ser pero éste no se da en la forma mediata y subjetivísima del concepto (la intuición parece como una penetración del ser en el sujeto y no una transformación en sujeto). Lo que ocurre es, tal vez, vagamente lo entreveo. Que es necesaria para atender a esos “seres” más cimarrones, para ganar la “Einstellung” para ellos. Esto confirmaría mi sospecha de que atención es atención a un orden o jerarquización de la conciencia. Con lo que entraría de *nous*, Νοῦς en la atención [...]

Por todas partes me he ido tropezando con la necesidad de fijar definitivamente como previo a la comparación que crea la descripción, qué cosa sea “percepción interna” y “observación de sí mismo”. Con este motivo releo Scheler –Ueber Selbsttäuschungen– y se complica la cuestión con la de lo “psíquico y lo físico”. Leo una porción de trozos con este motivo y vengo a la decisión de hacer un estudio completo de ambos puntos que casi son uno y que merecen este trabajo pues resuelto él lo están en principio los siguientes:

Valor de la fenomenología

Valor de la Denkpsychologie

Qué es la “Beschreibung”.

Problema, método de la Psicología y a medio camino sobre el “pensar intuitivo puro”¹⁰.

⁷ José Ortega y Gasset, “Las «Notas» de Ortega (Una presentación)” en *Revista de Occidente*, Mayo 1992, n. 132, p. 62.

⁸ José Ortega y Gasset, “Notas de trabajo sobre Husserl”, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, n. 4, 2002, p. 13.

⁹ Ver Scheler *Formalismus*, 31. José Ortega y Gasset, “Marta y María”, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, n. 5, 2002, p. 12 n. 4. El párrafo de la página 31 a la cual se refiere Ortega decía “Ist dagegen ein Gefühl, z. B. die Lust an einer Speise, das Ziel eines Strebens, da vermag auch sie es nur zu sein vermöge des Wertes (oder Unwertes, z. B. auf Grund ihrer < Sündigkeit >, die sie für das Individuum hat. Sie ist dann nicht etwa der unmittelbare Zielinhalt, sondern ihr Wahr ist dieser)”

¹⁰ José Ortega y Gasset, “Diario de lectura y estudios filosófico (septiembre 1914-enero 1915)”, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, n. 1. 2000, p. 19; y pp. 24-25.

La referencia al ensayo de Max Scheler es interesante, en cuanto el fenomenólogo alemán en “Ueber Selbsttäuschungen”, de 1912, es siempre un investigador de los laberintos, revelador de los desengaños de la psique humana, como los importantes moralistas franceses Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld, y que meditó sobre la lección de Dostoievski, Balzac, Stendhal y Nietzsche, pero es siempre un fenomenólogo. Este ensayo, en efecto, está en el centro de la investigación fenomenológica y de los argumentos de “fundación” desarrollados en los trabajos contemporáneos de Husserl. Sólo en este marco puede perfilarse su fisonomía específica, así como la confrontación de Scheler con la psicología contemporánea, a partir de Lipps hasta Wundt y a los teóricos del asociacionismo y, también, las afinidades con las primeras investigaciones de Jaspers en el campo de la psiquiatría. Entonces, el ensayo se pone en sintonía con las investigaciones de Edith Stein sobre la fundación fenomenológica de la psicología y de las ciencias del espíritu¹¹.

Después de este recorrido por los contenidos de la ética de Ortega y después de haber destacado las influencias de la ética fenomenológica sobre él, hemos dibujado en la práctica en el ensayo sobre Goethe, así como en todas las biografías orteguianas, el tema de “la vida en forma” y la relación entre estilo propio, carácter, intuición, sensación y evaluación, historia y biografía.

Por fin es legítimo preguntarse: ¿Cuál es, según Ortega, la virtud principal que el fenomenólogo tiene que ejercitar en el análisis de la vida personal? La respuesta se encuentra en la definición de cortesía.

El hacer pasar a los demás nuestra individualidad, nuestra intimidad, lo personal nuestro es una operación delicadísima y peligrosa. Porque hay mucho de lo íntimo que jamás podremos transvasar en el prójimo y en torno a ese centro intransferible hay una zona de radio variable que significa lo que de nosotros, de nuestra peculiaridad, puede provechosamente ser ostentado ¿Cuál es la amplitud de ese radio, qué se puede decir, qué no? Exposición a la mala inteligencia. Por esto, hace falta primero que la individualidad se coloque a cierta distancia vital de nosotros y que desde luego se refiera sólo a lo más comprensivo que hay en nosotros (por eso, el arte, las letras, el plano usual de ostentación de lo personal). Además, hace falta que entre dos que quieren comunicar su intimidad haya un medio distanciador que desde luego les asegura de la extrema intimidad, un elemento que sea como un teclado indirecto donde se transporta lo personal. Lo personal

¹¹ En La Fundación Ortega y Gasset de Madrid hemos encontrado el ensayo original de W. Wundt und Th. Lipps *Die Apperzeptionstheorie und ihre Weiterführung in der Gegenwart von Dr. C. Müller*, Lagsalza, Hermann Beyer & Söhne, 1910.

tiene que ser una modulación de lo impersonal –la elegancia renuncia al exceso de individualidad¹².

No se puede renunciar a la dimensión histórica del yo porque el yo está enraizado en las creencias, en la conciencia dóxica que está presente en todas las sedimentaciones de sentido histórico-cultural; pero también, el yo no puede renunciar a la dimensión implícita en el concepto aristotélico de la *εντελέχεια*, un ser posible, en potencia, desconocido, oscuro, nuestro fondo insobornable, que nos llama. Por eso, en su “Notas de Trabajo” encontramos: “Resulta que don José soy yo. Tropezón mío con Don José. Efectos que esto produce en mi vida. Desdoblamiento de mi persona. Ello que fue y por tanto es (=es ya) y el que, al fin y al cabo, aún no es. Don José es el que fue y es: yo el que aún no es. Ensayo sobre senescencia.”¹³.

Ortega, siguiendo a Scheler¹⁴, Hartmann¹⁵, el último Husserl¹⁶ de *Erfahrung und Urteil*, intentó elaborar una teoría de los ordenamientos jerárquicos de los valores y una concepción de los apriori materiales, pero la dejó incompleta, porque se dio cuenta de que el valor tiene que estar unido a la persona; es decir, que el valor es lo que mantiene en salud y vivo mi ser e impide mi descenso hacia la negatividad y la nada. Sólo el punto de vista y la perspectiva del valor permite la unificación del ser en torno a núcleos y centros de sentido. Gracias a los valores, la unidad y las pluralidades pueden hacerse compatibles. La necesidad moral es una respuesta que nosotros dirigimos hacia los valores; se trata de la atención y del consenso hacia lo mejor, que no necesita una constricción, sino que, una vez acordados, son también necesariamente pedidos. La imperfección y la insuficiencia, la finitud o *Befindlichkeit* del hombre se instalan en nuestro ánimo como sentido profundo de desánimo, pero todo eso se hace tolerable cuando se confiere al valor la superioridad sobre el simple hecho de existir.

¹² José Ortega y Gasset, *Notas de trabajo*, ob. cit. p. 62-63.

¹³ *Ib.*, p. 67.

¹⁴ Sobre la clasificación de los valores de Ortega y Scheler, véanse Ignacio Sánchez Cámara, *Ortega y Gasset y la filosofía de los valores*, en “Revista de Estudios Orteguianos”, n. 1., 2000, p. 167.

¹⁵ Sobre las influencias de Hartmann, véanse N. Robert Orringer, *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía?*, Instituto Superior de Filosofía “Luis Vives” Madrid, 1984.

¹⁶ Sobre la influencia del último Husserl sobre Ortega (particularmente influenciado por *Krisis*), véanse Javier San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid, 1998.

La adhesión al valor y el sentido del valor permiten una respuesta que no nos es dada para siempre, sino que se extiende y avanza en el arco de una existencia entera a través de los actos individuales y a través de épocas larguísimas por las civilizaciones y las culturas y que siempre se expone al desafío de renovadas verificaciones¹⁷.

¹⁷Sobre este punto, véanse, Franco Bosio, *Esistenza e valore. Il conflitto tra ragione e passione*, en Irene Angela Bianchi (ed.), *Etica e persona, tra sentimento e ragione*, Milano, Franco Angeli, 2004, p. 17-29.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Ortega y Gasset, J., *Obras Completas*, I-XII, Madrid. Alianza Editorial, 1946-1983.

Otras ediciones de las obras de Ortega consultadas:

- *Sobre el amor, Antología*, Madrid, Editorial Plenitud, 1963, 2ª edición ampliada.
- *La deshumanización del arte y otros ensayos*, Madrid, Revista de Occidente, "El Arquero", 1964.
- *La idea de principio en Leibniz*, Madrid, Revista de Occidente, 1967.
- *¿Qué es conocimiento?*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- *Meditaciones sobre la literatura y el arte*, Madrid, Castalia, 1988 (Ed., introducción y notas de Inman Fox).
- *Para la cultura del amor*, Madrid, Ediciones el Arquero, 1988.
- *Meditazioni sulla felicità*, Sugarco, Varese, 1994, (Ed. Introducción y notas de Dante Argeri)
- *El sentimiento estético de la vida (Antología)*, Ed. José Luis Molinuevo, Madrid, Tecnos, 1995.
- *El mito del hombre allende la técnica*, en Id., *Meditación de la técnica*, Madrid, Alianza ed, 1996.
- *Meditación de nuestro tiempo*, FCE, Madrid, 1996.
- *La rebellión de las masas*, Madrid, Clásicos Castalia, Ed. introducción y notas de Thomas Mermall, 1998.

Índices y boletines consultados

Hernández Sánchez, Domingo, *Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset*, Madrid, Proyectos y Producciones Editoriales, S.A., 2000.

Boletín Ortegaiano (1989-1990), I, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 1991.

Boletín Ortegaiano (1991-1992), III, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 1993;

Boletín Ortegaiano (1992-1993), IV, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 1994;

Boletín Ortegaiano (1993-1994), III, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 1995;

Boletín Ortegaiano (1995-1997), III, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 1998.

Boletín fenomenológico de Louvain.

Revistas consultadas

Revistas de Estudios Ortegaianos

Investigaciones fenomenológicas

Revista de Hispanismo Filosófico

Revista de Occidente

Philosophical and Phenomenological Research

Actas de congresos y números homenaje a Ortega

Sur, n. 352-353, 1983.

Cuadernos Salmantinos de Filosofía, X, 1983.

Cuadernos Hispanoamericanos, n. 403-405, 1984.

AA.VV., *Attualità di Ortega*, Firenze, Le Monnier, 1984.

AA.VV., *Estética y creatividad*, Madrid, Reus, 1984.

AA.VV., *Un siglo de Ortega y Gasset*, Madrid, 1984.

AA.VV., *Centenario de Ortega y Gasset*, Madrid, 1985.

AA.VV., *Ortega cien años después*, Málaga, Narcea, 1985.

AA.VV., *Homenaje a Ortega*, Madrid, 1987.

AA.VV., *José Ortega y Gasset*, Eds. D. Marval- y Mc Nair N., New York, 1987.

- AA.VV., *Ortega y Gasset and the Question of Modernity*, Ed, Dust P.H., Minneapolis, 1989.
- AA.VV., *Man's Self-Interpretation-In Existence. Phenomenology and Philosophy of life: Introducing the Spanish Perspective*, Boston, 1990.
- AA.VV., *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED, (Ed. Javier San Martín), 1992.
- AA.VV., *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa*, Milano, Cisalpino, (Eds. F. Moiso, M. Cipolloni, J.-C. Lévêque), 2001.
- AA. VV., *Meditaciones del Quijote 1914-2014* en “*Revista de Occidente*” mayo 2014.

Bibliografía orteguiana consultada

- ANDREU, Agustín, “Sobre la percepción sensible en la idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva”, en *Revista de Estudios Ortegaianos* núm., 25, noviembre, 2012.
- ARANGUREN, José Luis L., *La ética de Ortega*, (tercera edición), Taurus, Madrid, 1966.
- ARISO, José María, *Unbegründeter Glaube bei Wittgenstein und Ortega y Gasset. Ähnliche Antworten auf unterschiedliche Probleme*, en Lütterfelds, Wilhelm Majetschak, Stefan Raatzsch, Richard Vossenkuhl (eds.), *Wittgenstein-Studien* (2011). Volumen 2, pp. 219-248.
- AVENDAÑO ALIAGA, María del Carmen y JANOVICH, María, “Arte y representación en la estética orteguiana del Quijote”, en *Revista de Estudios Ortegaianos* núm. 27, noviembre, 2013.
- CACHU VIU, Vicente, *Repensar el noventa y ocho*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.
- CANTILLO, Clementina, *La ragione e la vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel. Ortega y Gasset intérprete di Husserl*, Soberia Manelli, Rubbettino, 2012
- CARCHIDI, Laura, *III Jornadas de Hispanismo Filosófico di Madrid*, in *Spagna Contemporanea*, núm.,12, 1997, pp.223-224.
- “La esencia del cristal. Ortega y la estética de Moritz Geiger”, in AA.VV. *Estudios sobre Historia del Pensamiento Español. Actas de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Santander, Asociación Menéndez Pelayo de Santander, pp. 215-223.

- “L'essenza del cristallo. Ortega e l'estetica di Moritz Geiger”, in *Annali dell'Istituto Antonio Banfi-5-1998, Atti del convegno “Estetica fenomenologica”*, Reggio Emilia, 29-31 ottobre 1997, a cura di R. Poli e G. Scaramuzza, Firenze, Alinea Editrice, pp.375-386.
 - “Storia, poesia e filosofia nell'adesione di María Zambrano alla causa repubblicana” in *Spagna Contemporanea*, n.18/2000, pp.155-170.
 - “La conquista della forma. Pittori e quadri nella filosofia dell'arte di Ortega y Gasset”, in AA.VV., *XIX Convegno AISPI, Le arti figurative nelle letterature iberiche. Italiano e Spagnolo a contatto*, Padova Unipress, 2000, pp.239-246.
 - “VI Encuentros de filosofía en Gijón”, in *Spagna Contemporanea*, n.20/2001, pp. 343-344.
(ed.) ”Costruire l'empatia”, con el título *Linguaggi della differenza*, in *Il Segnale*, n.60 (anno XX), ottobre 2001, pp.8-21.
 - “Analisi fenomenologiche dell'esperienza del sentimento”, in *Fenomenologia e società*, n.2/2002, pp.39-59.
 - “La estética orteguiana: una posibilidad para penetrar en el sentido esencial de las transcendencias”, *El Basilisco*, núm. 32, enero-junio 2002, pp.63-68.
 - *Estudios sobre el amor. Radici letterarie e filosofiche del tema dell'amore in José Ortega y Gasset*. (Atti AISPI 2001), Messina, Lippolis, 2002, pp.71-79.
 - “Esilio e Italia nelle parole di María Zambrano. María Zambrano, *Le parole del ritorno*, Troina, (En) Città aperta edizioni, 2003,” in *Spagna Contemporanea*, n.27, 2005, pp.262-265.
 - “La tumba de Antígona”: María Zambrano e la figura del conflitto e della grazia, in *Scrittura e conflitto*”, *Actas del XXI Congreso Aispi, Catania-Ragusa 16-18 mayo* / coord. por Antonella Cancellier, Maria Caterina Ruta, Laura Silvestri, Vol. 1, 2006, pp. 67-78.
 - “Uso pubblico dell'idea di nazione orteghiana. Le letture del Venticinquennio”, in Alfonso Botti (Ed.), *Le patrie degli spagnoli. Spagna democratica e questioni nazionali (1975-2005)*, Milano, Bruno Mondadori, 2007. pp. 306-328.
- CARPINTERO, Helio, “Ortega y la psicología: el caso de la atención”, en *Revista de Occidente*”, n. 36, 1984, pp. 49-59.

CEREZO GALÁN, Pedro, *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona,1984.

- “Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio”, en Fernando H. Llano Alonso y Alfonso Castro Sáenz (eds.), pp. 625-645. Actualmente en Cerezo, 2001 (2005) pp.365-380.
- *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva/ Fundación Ortega y Gasset- Gregorio Marañón, 2001.
- CONILL, Jesús, “La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri”, en San Martín, 1992, pp.297-313.
- “Realidad virtual e irrealidad (desde Unamuno y Ortega a Zubiri)” en Lorenzo y Mingo Moreno, 2007, pp.77-89.
- CRUZ CRUZ, Juan, “Razón narrativa y razón histórica,” en *Relectiones*, núm. 14, 2014, pp.33-45.
- D’ACUNTO, Giuseppe, “Ortega y Gasset. La metáfora come parola «esecutiva»”, en Eds, Mario Faraone e Gianni Ferracuti, *Studi Interculturali*, n. 2/2014, pp. 39-51.
- DÍAZ, Jesús, “El seminario de Ortega y Gasset”, en *Boletín Informativo* tres, Sociedad Española de Fenomenología, 9-13, actualmente en *Investigaciones fenomenológicas* 0, 1991.
- *Husserl y la Historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, prólogo de Javier San Martín, epílogo de Javier Muguerza, Madrid 2003.
- DOMINGO MORATALLA, Tomás, “José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico”, en Llano y Castro, 2005, pp.373-410.
- FERNÁNDEZ ZAMORA, J.A., “La crítica de Ortega y Gasset a la fenomenología. Las influencias de Husserl y Natorp en la elaboración de las Meditaciones del Quijote”, en *Revista de Estudios Orteguianos* n. 28, mayo 2014.
- FOX, Inman, “Revelaciones textuales sobre las «Meditaciones» de Ortega”, en *Ínsula*, núm. 455, octubre, 1984, p.4.
- «Introducción biográfica y crítica» a *Ortega y Gasset*, 1988, pp.7-40.
- GADAMER, Hans, “Wilhelm Dilthey y Ortega y Gasset: un capítulo de la historia intelectual de Europa”, en *Revista de Occidente*, 1983, mayo, Extraordinario, n. 24-25, pp.77-88.

- GAOS, José, “Introducción a las «Meditaciones cartesianas» de Husserl” en *Obras Completas*, VII: *Filosofía de la filosofía e Historia de la filosofía*, prólogo de Raúl Cardier, México, UNAM, 1987 (1942), pp.285-300. También en Gaos, 2005.
- “La *Lebenswelt* de Husserl”, en *Simposio sobre la noción de Lebenswelt*, en *Obras Completas*, X, 1963, pp.73-78.
- «Historia y significado», *Introducción a Husserl*, 2005, pp. 17-39.
- *Introducción a la fenomenología*, seguida de *La crítica del psicologismo en Husserl*, ed. e introducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro 2007.
- GAOS, José y LARROYO, Francisco, *Dos ideas de la filosofía*, en José Gaos, *Obras completas*, tomo III: *Ideas de la filosofía (1938-1950)*, edición a cargo de Antonio Ziri6n, Nueva Biblioteca Mexicana, UNAM, M6xico DF, 2003.
- GARCÍA ALONSO, Rafael, *El naufrago ilusionado. La est6tica de Jos6 Ortega y Gasset*, Siglo XXI, Madrid, 1997.
- GIL VILLEGAS, Francisco Blas, *Los profetas y el Mes6a. Luk6cs y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la Modernidad (1900-1929)*, M6xico, El Colegio de M6xico/F.C.E., M6xico DF., 1996.
- GHIA Walter, *Nazioni ed Europa nell’et6 delle masse. Sul pensiero politico di Ortega y Gasset*, Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1996.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Eduardo, “El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, noviembre, n6m., 25, noviembre 2012.
- GONZÁLES-SANDOVAL BUEDO, Jos6, “La intuici6n en el pensamiento de Ortega”, en *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosof6a*, M6laga, Facultad de Filosof6a y Letras, 1996, I, pp.134-135.
- “*Sobre el amor*”, en *Revista de Estudios Orteguianos* n. 22, mayo 2011.
- GRAHAM, John T., *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*, University of Missouri Press, 1994.
- *Theory of history in Ortega y Gasset. The Dawn of Historical Reason*, University of Missouri Press, 1997.
- *The Social Thought of Ortega y Gasset*, University of Missouri Press, 2001.

- HEIDEGGER, Martín, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1ª edición en *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, actualmente en Gesamtausgabe, t. II, 1977 (1927).
- HEMPEL, Wido “Ortega y la literatura alemana: Goethe”, en *Revista de Occidente*, 1984, Madrid, pp.115-134.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo, *Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset*, Madrid, Proyectos y Producciones Editoriales, S.A., 2000.
- HOLMES, Oliver W., *Human Reality and the Social World: Ortega's Philosophy of History*”, Amherst, University of Massachusetts Press, 1975.
- LARREA JASPE, Beatriz, “Arqueología de un individuo. Para una interpretación orteguiana de Goethe”, en Moiso, Francesco, Cipolloni Marco, Lévêque Jean Claude, (eds.) *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa*, Cisalpino, Istituto Editoriale Universitario, Milano, 2001, pp. 51-70.
- LASAGA, José, “Sobre la superación de la dualidad cuerpo/espíritu en el pensamiento de Ortega”, en San Martín, Javier (ed.), *Ortega y la fenomenología. Actas de la Semana Española de Fenomenología*, Uned, Madrid, 1992, pp.193-202.
- “Cultura y reflexión: en torno a *Meditaciones del Quijote*”, *El Basilisco*, Oviedo, 2ª época, núm. 22, 1996, pp.77-82.
- *José Ortega y Gasset (1883-1955), Vida y filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- LASAGA, J., MÁRQUEZ, NAVARRO CORDÓN, J. M. y SAN MARTÍN J. (eds.) *Ortega en pasado y futuro. Medio siglo después*, Madrid, Biblioteca nueva, 2007.
- *La Escuela de Madrid: fractura y continuidad*, en Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán, V, 2010. *Pensamiento español contemporáneo: La fenomenología en España*, Calanda, Teruel, edita Fundación Mindá Manero 2010, pp.153-176.
- LERÍN RIERA, Javier, “Ortega y el método. Una interpretación fenomenológica de Ensimismamiento y alteración”, en Javier SAN MARTÍN (ed.), *Ortega y la fenomenología. Actas de la Semana Española de Fenomenología*, UNED, Madrid, 1992, pp. 117-125.

- LÉVÊQUE J.-C., “Ortega y Gasset e Scheler di fronte alla fenomenologia”, en Eds. F. Moiso, M. Cipolloni, J.-C. Lévêque, *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa*, Milano, Cisalpino, 2001, pp.71-95.
- *Forme della ragione storica. La filosofia di Ortega y Gasset come filosofia europea*. Torino, Tauben, 2008.
- LLANO ALONSO, Fernando H., y CASTRO SÁENZ, Alfonso, *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Editorial Tebar, 2005.
- LORENZO, Rafael, “Fenomenología de la creencia. La primera reflexión sobre el concepto de creencia en Ortega”, en *Studium: Revista de Humanidades*, 13 (ejemplar dedicado a Homenaje al profesor Rafael Blasco Jiménez), 2007, pp.141-170.
- “Apuntes del último curso de Ortega en la Universidad de Madrid”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 19, 2009, pp.187-204.
- LUCAS LUCAS, Ramón, “Naturaleza humana y libertad humana. Reflexión antropológica en torno al pensamiento de José Ortega y Gasset”, en *Revista Agustiniiana*, 1997, 117, pp. 1093-1121
- MARÍAS, Julián, *Historia de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1941.
- *La Escuela de Madrid. Estudios de filosofía española*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1959 a.
- “La razón vital en marcha”, 1959 b, en Marías, 1959 a, pp.197-215.
- “La primera superación orteguiana de la fenomenología”, 1959c, en Marías, 1959a, pp. 255-264.
- *Ortega. Circunstancia y vocación* (2 vol.), Revista de Occidente, Madrid, 1960.
- *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.
- *Acerca de Ortega*, Madrid, Espasa Calpe, 1991.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicente, “Estudio fenomenológico-lingüístico del «yo ejecutivo»”, en San Martín, Javier (ed.), *Ortega y la fenomenología. Actas de la Semana Española de Fenomenología*, Uned, Madrid, 1992, pp.167-180.
- MASSO LAGO, Noé, *El joven José Ortega y Gasset. Anatomía del pensador adolescente*, Castellón, Editorial El lago Editores, Colección Las Islas, 2006.
- MEREGALLI, Franco, “Introduzione” a *Ortega y Gasset*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

- MINGO, Alicia de, “I Semana española de Fenomenología”, en *Boletín Informativo tres*, Sociedad Española de Fenomenología, 15-20, actualmente en *Investigaciones Fenomenológicas 0*, 1991.
- MOISO, Francesco, “Ortega e Goethe”, en, Moiso, Francesco, Cipolloni Marco, Lévêque Jean Claude, (eds.) *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell’Europa*, Cisalpino, Istituto Editoriale Universitario, Milano, 2001, pp.15-50.
- MOLINUEVO, José Luis *El idealismo de Ortega*, Narcea, Madrid, 1984.
- MOLINUEVO, José Luis et al. (ed.) *Ortega y la Argentina*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- MONTESO VENTURA Jorge, “Ortega y la fenomenología de la atención”, en *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 36, núm. 2, junio, 2015, pp.47-66.
- MORENO, César “Solidaridad de soledades: caminos de la soledad e intersubjetividad en Husserl y Ortega”, en San Martín, Javier (ed.) *Ortega y la fenomenología. Actas de la Semana Española de Fenomenología*, Uned, Madrid, 1992, pp.45-66.
- MORENO, César, LORENZO, Rafael y MINGO, Alicia de (eds.), *Filosofía y realidad virtual*, edición de Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza/Instituto de Estudios Turolenses, 2007.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Ediciones Alcalá, 1968.
- MUÑOZ MACHADO, Santiago, «Prólogo» a Ortega y Gasset, *Sobre la caza*, Fundación Ortega y Gasset/ Fundación de Amigos de Fuentetaja, 2008, pp.15-55.
- NAVARRO SAN PIO, Juan, “De la vida y del lenguaje”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, Madrid, núm. 8-9, 2004, pp.219-232.
- “On Life and Language: Limit, Context and Belief in Wittgenstein and Ortega y Gasset”, en *Pre-Proceeding of the 26th Internationale Wittgenstein Symposium*. Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg, 2003, pp. 257-259.
- O’CONNOR, Robert, “Ortega’s reformulation of Husserlian Phenomenology”, en *Philosophical and Phenomenological Research*, 1979-80, pp. 53-63.
- OLMO GARCÍA, Francisco Javier, “Husserl en los textos de Ortega”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, XVIII, 1983, pp. 97-111.
- ORRINGER, Nelson R., *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1979.

- *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía?* Instituto Superior de Filosofía “Luis Vives” Madrid, 1984.
- “Ortega, psicólogo y la superación de sus maestros”, *Azafea*, I, 1985, pp.185-236.
- “Reducción fenomenológica y razón vital” en San Martín, 1992, pp.29-43.
- “La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 3, 2001, pp. 147-166.

ORTEGA SPOTTORNO, José, *Los Ortega*, Madrid, Suma de Letras, 2003.

PAREDES, M.^a Carmen, “Una vuelta mundana a las cosas: Prólogo a «Veinte años de caza mayor»”, en *Revista de Occidente*, 144, 1993, pp. 138-153.

- “Dimensiones fenomenológicas de la creencia” en *Estudios sobre la creencia en Ortega II. Seminario de Estudios Orteguianos*, Fundación Ortega y Gasset, 1994, pp.1-24.
- “Elementos para una teoría del paisaje” en *El primado de la vida (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 1997.
- “El simbolismo del paisaje en Ortega”, en Paredes (ed.), *El hombre y su medio. Perspectivas ecológicas de Ortega y Gasset*, Universidad de Salamanca, 1998.

PELLICANI, Luciano, *Antropología ed etica in Ortega*, Guida, Napoli, 1971.

PINTOR RAMOS, Antonio, *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.

- “Zubiri y el comienzo de la fenomenología en España”, en San Martín, 1992, pp. 285-295.

PINTOS PEÑARANDA, M.^a Luz, “Husserl y Merleau-Ponty. Schlüssel einer engen Beziehung“, en San Martín, 2005, pp. 111-125.

- “La realidad virtual y el papel del cuerpo en ella. Análisis fenomenológico”, en Lorenzo y Mingo Moreno, 2007, pp. 253-269.

RALEY, Harold C., *José Ortega y Gasset: philosopher of European unity*, Tuscaloosa, Alabama, University of Alabama Press [Trad. en español de Ernestina de Champurcin, *José Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*. Madrid, Revista de Occidente, 1971].

- “Phenomenological life: A new Look at the philosophical Enterprise in Ortega y Gasset”, en *Analecta Husserliana*, XXIX: *Man’s Self-Interpretation-In Existence*.

Phenomenology and Philosophy of life: Introducing the Spanish Perspective, Boston, 1990, pp.95-105.

REGALADO, Antonio, *El laberinto de la razón*, Madrid, Alianza, 1990.

— “Un selecto lector”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, 12/13, 2006.

RODIECK, Chrisof, *Ortega y la cultura europea*. Simposio hispano-alemán de la Universidad de Dresde (18-19 de octubre de 2005), Frankfurt am Main, Peter Lang, 2006.

RODRÍGUEZ, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio, *Verdad y Perspectiva*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.

— *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid, Breviarios de Educación, Ministerio de Educación y Ciencia, 2ª edición, edición de Jorge García- Gómez, prólogo de Javier Muguerza, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002 (1982).

RODRÍGUEZ RIAL, Manuel, “Ortega-Phenomenologist”, en *Analecta Husserliana XXIX: Man’s Self-Interpretation-In Existence. Phenomenology and Philosophy of life: Introducing the Spanish Perspective*, Boston, 1990, pp 107-134.

— “La fenomenología trascendental de Ortega o la filosofía como indecencia”, en San Martín, 1992, pp.93-115.

ROMERO, Francisco, “Ortega y la circunstancia española”, en *La Torre, Revista general de la Universidad de Puerto Rico*, 1956, pp.361-368.

ROMERO DE SOLÍS, Diego, “Una ciencia de la melancolía (Estética y poética del paisaje en Ortega)”, en *Revista de Occidente*, Extraordinario X, n. 38-39, 1984, pp.81-96.

SALAS, Jaime de, “Ortega lector de Simmel y el problema del individualismo”, en Rodieck, 2006, pp. 69-85.

SAN MARTÍN, Javier *La estructura del método fenomenológico*, UNED, Madrid, 1986.

— *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Editorial Anthropos, Barcelona, 1987.

— *Ortega y la Fenomenología*. Actas de la I Semana Española de Fenomenología. Editado por Javier San Martín. UNED, Madrid, 1991.

— *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994.

- *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, UNED, Madrid, 1994.
- *Fenomenología y cultura en Ortega*, Editorial Tecnos, Madrid, 1998.
- “Ortega y Husserl: a vueltas con una relación polémica”, en *Revista de Occidente*, mayo 1992, N° 132, pp. 107-127.
- "Ortega, política y fenomenología", en *Ortega y Gasset y la fenomenología*, Actas de la I Semana Española de Fenomenología, (ver n1 47), 1992, pp. 259-278.
- "Notas para un comentario a un ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset", en *Revista de Estudios orteguianos 12/13*, 2006, pp. 195-204.
- “Ortega, Inédito”, en *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 14-15, 2007, pp. 13-21. Comentario del tomo VII de las Obras Completas de Ortega y Gasset.
- J. Lasaga, M. Márquez, J. M. Navarro y J. San Martín (eds.), *Ortega en pasado y futuro. Medio siglo después*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. 2ª edición, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008..
- “La antropología de Ortega como filosofía primera”, En J. San Martín y Tomás Domingo Moratalla, *Las dimensiones de la vida humana*, pp. 69-79.
- “Tres análisis fenomenológicos orteguianos”, En *Revista de Estudios Ortegaianos*, 21, 2010, pp. 9-26.
- “La «nuova» visione della fenomenologia”, en *Logos. Rivista annuale del Dipartimento di Filosofia “A. Aliotta”*. Università degli Studi di Napoli Federico II, 6, 2011, pp. 3-31.
- *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.
- *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid, 2015.
- SAN MARTÍN, Javier y LASAGA, José (Eds.), *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*. Editorial Biblioteca Nueva y Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2005.
- SAN MARTÍN, Javier, DOMINGO MORATALLA, Tomás (eds.), *Las dimensiones de la vida humana Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset., Madrid, 2010.
- SAN MARTÍN, Javier, DOMINGO MORATALLA, Tomás (eds.) *La imagen del ser humano. Historia, literatura y hermenéutica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011.

- SAN MARTÍN, Javier, DOMINGO MORATALLA, Tomás (eds.), *Perspectivas sobre la vida humana. Cuerpo, mente, género y persona*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011
- SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio, “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, 2000, 1, pp. 159-170.
- SAVIGNANO, Armando, *Unamuno, Ortega, Zubiri*, Napoli, Guida editore, 1989.
- *Radici del pensiero spagnolo del Novecento*, Napoli, Edizioni Città del Sole, 1995.
- *Introduzione a Ortega y Gasset*, Bari-Roma, Laterza, 1996.
- “El proyecto filosófico de Ortega: el Epílogo de la Filosofía”, en Llano Alonso y Castro Sáenz, 2005, pp.233-258.
- SEVILLA FERNÁNDEZ, José M., *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*. Presentación de E. Hidalgo-Serna, Barcelona, Anthropos, 2011.
- SILVER, Philip Warnock, *Fenomenología y razón vital*, Alianza Editorial, Madrid, 1978.
- SPIEGELBERG, Herbert, *The Phenomenological Movement. An Historical Introduction*, 3ª edición revisada y ampliada, Dordrecht Kluwer Academic Publishers, 1982.
- STERN, Alfredo, “¿Ortega existencialista o esencialista?”, en *La Torre*, 1956, pp. 385-399.
- SUÁREZ NORIEGA, Guillermo, “El círculo humano de lo social. La continuidad convivencia-sociedad en el pensamiento de Ortega”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, n. 2. 2001, pp. 231-241.
- TUTTLE, Howard N., “Algunos puntos de la crítica de Ortega y Gasset a la teoría del Ser de Heidegger”, en *Revista de Occidente*, núm. 108, mayo 1990, pp.61-69.
- VÁZQUEZ, Francisco, “Ortega, descubridor e intérprete de Freud”, en AA.VV., *Estética y creatividad en Ortega (Volumen de homenaje a José Ortega y Gasset en el centenario de su nacimiento)*, Reus, Madrid, 1984
- WAGNER, Astrid, “Etnología y antropología filosófica en Ortega y Wittgenstein”, en AA. VV. *Seminario Ortega y Wittgenstein*, 3 de noviembre de 2011, pp.1-10.
- ZAHAVI, Dan, “Internalism, externalism, and trascendental idealism”, en *Synthese*, 160, 3, 2006, pp. 355-374.
- ZAMORA, Javier, *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza Janés, 2002.

Textos fenomenológicos consultados

- ANCESCHI, Luciano, *Autonomia ed eteronomia dell'arte*, Firenze, 1936.
- BIEMEL, Walter, "Zu Picasso", en *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart*, Haag, Martinus Nijhoff, 1968, *Phaenomenologica* 28. tr. it., W. Biemel, "Su Picasso. Tentativo di un'interpretazione della poliprospektività, en Gabriele Scaramuzza", *La fenomenologia e le arti*, Milano, Librerie Cuem, 1991.
- CONRAD, Waldemar, "Der ästhetische Gegenstand (eine phänomenologische Studie)" en *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 1908 y 1909, III.
- DESSOIR, Max, "Ästhetik und Kunstwissenschaft", en *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, II ed., 1923.
- GEIGER, Moritz, "Beiträge zur Phänomenologie der ästhetischen Genusses", en *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologie Forschung*, 1913, I.
- "Fragment über den Begriff des Unbewussten und die psychische Realität", en *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologie Forschung*, IV 1921.
- "La «Christian Science» en América", en *Revista de Occidente*, VIII, 1925, pp. 58-99.
- "Oberflächen und Tiefenwirkung der Kunst", en *Proceeding of the 6th International Congress of Philosophy* (Harvard, 13-17 September 1926), New York-London, 1927). traducción en español, "Acción superficial y acción profunda del arte", en *Revista de Occidente*, XXII, 1928, pp. 44-67
- "Die Bedeutung der Kunst", en *Zugänge zur Ästhetik*, Leipzig, Der Neue Geist, 1928.
- *Zugänge zu einer materialen Wertästhetik*, München, Fink, 1976.
- HARTMANN, Nicolai, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin, W. De Gruyter, 1933, tr. it. A. MARINI (Ed.), *Il problema dell'essere spirituale*, Firenze, La Nuova Italia, 1971.
- *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin, Gruyter, 1938.

- *Ästhetik*, Berlin, W. De Gruyter, 1953, tr. it. M. Cacciari (Ed.), *L'estetica*, Padova, Liviana Editrice, 1969, con un estudio introductorio de D. Formaggio, *Arte e possibilità in Nicolai Hartmann*.
- HILDEBRAND, Dietrich von, "Die Idee der sittlichen Handlung", en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, III, 1916.
- "Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis", en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, V, 1922.
- HOFMANN, Heinrich, *Über den Empfindungsbegriff*, en *Archiv für die gesamte Psychologie* XXVI (1913), pp.1-136.
- HUSSERL, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, editado por St. Strasser, M. Nijhoff, 1950. Husserliana I.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. 1954, W. Biemel (ed.), La Haya, Martinus Nijhoff, 1962. Husserliana VI.
- *Einleitung in die Erkenntnistheorie und Metaphisik (1887-1888)*, en *Studien zur Arithmetik und Geometrie (1886-1901)*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1983. Husserliana XXI.
- *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/1907*, herausgegeben von U. Melle, La Haya, M. Nijhoff. Husserliana XXIV
- *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, hrg. T. Nenon und H.R. Sepp, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague/Boston/Lancaster 1986. Husserliana XXV.
- *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, hrg. T. Nenon und H.R. Sepp, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague/Boston/Lancaster 1989. Husserliana XXVII.
- *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, hrg. Ulrich Melle, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1988. Husserliana XXVIII.
- *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesungen 'Transcendentale Logik' (1920-1921)* Boston/London, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000. Husserliana XXXI.
- *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Klassens Verlag, 1948.
- *Briefwechsel*, Band III, die Gottinger Schule, Editado por K. Schuhmann en colaboración con E. Schuhmann, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1976.

- LANDSBERG, Paul Ludwig, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt, Klostermann, 1934.
- “Quelques reflexions sur l'idée chrétienne de la personne”, en *Problèmes du personalism*, Paris, Seuil, 1952.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- *L'oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1973.
- PFÄNDER, Alexander, “Motive und Motivation”, en A. Pfänder, hrsg., *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von frühren Schülern*, Barth, Leipzig, 1911.
- “Zur Psychologie der Gesinnungen”, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* I, (1913), III (1916).
- PACI, Enzo, *Relazioni e significati*, Milano, 1965/66.
- REINACH, Adolf, “Zur Theorie des negativen Urteils”, en *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von frühren Schülern*, Barth, Leipzig, 1911.
- “Sittlichkeit und ethische Wertkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturproblem”, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologie Forschung*, V, 1922.
- SCHAPP, Wilhelm, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, 1910, Halle, Max Niemeyer, Frankfurt, Vittorio Klosterman, 2004 (reimpresión de la primera edición).
- SCHELER, Max, *Der Formalismus in der Ethik un die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethisches Personalismus*, Bouvier, Bonn, 2000;
- “Die Idole der Selbsterkenntnis”, en *Gesammelte Werke*, Bd. III: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, hrsg. von M. Scheler, Francke Verlag, Bern-München, 1955, pp. 213-292.
- “Zur Idee des Menschen”, en *Gesammelte Abhändulungen und Aufsätze* 5. Aufl.: Francke Verlag, Bern 1972
- *Wesen und Formen der Sympathie*, Franche Verlag, Bern, 1973.
- *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Otto Reichl, Darmstadt, 1930.
- STEIN, Edith, *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle, 1917.

- “Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften”, en *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologie Forschung*, 1922, V
- *Einführung in die Philosophie (1917-1933)* en *Werke*, XII, Herder Verlag, Freiburg- Basel-Vien, 1951.
- *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, en *Edith Stein Werke*, Lovain- Friburg, Herder, 1952-1999, VI.

Bibliografía fenomenológica consultada

- ALES BELLO, Angela, “L'etica nelle analisi fenomenologiche di Edmund Husserl”, en *Fenomenologia e Società*, 1991, pp.21-44.
- *Fenomenologia dell'essere umano: lineamenti di una filosofia al femminile*, Erice, Città nuova 1992.
- “Analisi fenomenologica della volontà. Edmund Husserl e Edith Stein” en *Per la filosofia*, 1994.
- ANGELUCCI, Daniela, *L'oggetto poetico. Conrad, Ingarden, Hartmann*, Macerata, Quodlibet, 2004.
- *Ideale, intenzionale, irreal: l'oggetto letterario secondo Conrad, Ingarden e Hartmann*, en Fabrizio DESIDERI e Giovanni MATTEUCCI (Eds.), *Dall'oggetto estetico all'oggetto artistico*, Firenze, University Press, 2006, pp.110-118.
- BESOLI, Stefano, e GUIDETTI, Luca (Eds.) *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quaderni di Discipline Filosofiche, Macerata, Quodlibet, 2000.
- BIANCHI, Irene Angela, *Etica husserliana*, Franco Angeli, Milano, 1999.
- *Fenomenologia della volontà. Desiderio, volontà, istinto nei manoscritti inediti di Husserl*, Milano, FrancoAngeli, 2003.
- (Ed.), *Etica e Persona. Tra sentimento e ragione*, Milano, Franco Angeli, 2004.
- BERNET, Rudolf, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Puf, Paris, 1994.
- COURTINE, Jean-Francois, “L'etre et l'autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl”, en *Les Études Philosophiques*, 1989, n. 3/4, pp.497-516.

- DE MONTICELLI, Roberta (Ed.), *La persona: apparenza e realtà. Testi fenomenologici 1911-1933*, Cortina, Milano, 2003.
- *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Milano, Garzanti, 2003.
- DONNICI, Rocco, “Le lezioni di Husserl sull'etica e sulla teoria del valore”, en *Giornale critico della filosofia italiana*, 1991, 1, LXX, pp.109-129
- FRANZINI, Elio, “Tempo immanente e soggettività”, en *Il tempo e l'intuizione estetica*, Unicopli, Milano, 1982, pp.161-210.
- IRIBARNE, Julia, *Theorie der Intersubjectivität*, Karl Alber, Feiburg, München, 1994.
- MAJOLINO, Claudio, “Analogia ed equivocità del desiderio. Brentano, Husserl”, en Irene Angela Bianchi (ed.), *Etica e Persona. Tra sentimento e ragione*, FrancoAngeli, Milano, 2004, pp.135-151.
- MELLE, Ulrich, “The Development of Husserl's Ethics”, en *Etudes Phénoménologiques*, 1991, 13-14 pp.115-135;
- Edmund Husserl. *Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit* (Februar 1923)”, en *Husserl Studies*, 1997, pp.201-235;
- “Ethics in Husserl”, en *Encyclopedia of Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1997, pp.180-185;
- MONTEVECCHI, Alessandro, “La formazione di Antonio Banfi e di José Ortega y Gasset”, en AA. VV, *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo, Atti del Convegno di Studi Banfiani*, Reggio Emilia, 13-14 maggio 1967, Firenze La Nuova Italia, 1969;
- PANGALLO, Mario, “L'intersoggettività husserliana”, en *Il problema filosofico dell'alterità*, Euroroma, Roma, 1989.
- PÉREZ CORNEJO, Manuel, *Arte y estética en Nicolai Hartmann*, Madrid, Universidad Complutense, 2001.
- PUCCI, Daniela, “Ortega y Gasset e la dialettica della ragione vivente tra neokantismo e fenomenologia”, in *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche* (Napoli), n. 102, 1991, p. 33-56,
- “Ortega's approach to Husserlian Phenomenology”, en *Analecta Husserliana*, Dordrecht, vol. 36, 1991, p. 387-394.
- SPAHN, Christine, “Der Ethische Impuls der Husserlschen Phänomenologie”, en *Analecta Husserliana*, 1988, LV, pp.25-81.