

La vida como diálogo en Ortega y en Theodor Lipps

Nelson R. Orringer

ORCID: 0000-0002-9347-850X

Resumen

Estudiamos en Ortega la evolución entre 1911 y 1950 de la teoría de la ocupación humana con el mundo como diálogo (*Zwiesprache*). Cuando enumeramos las variaciones a que somete Ortega esa teoría de Lipps, percibimos en escorzo todo su desarrollo filosófico a través de los años. Primero, expone la estética de Lipps y, después, refuta su subjetivismo. Con posterioridad, Lipps afecta a su lógica (1915), a su eudemonismo ético (1921), a su antropología filosófica (1924), a su madura metafísica de la vida humana (1928) y, por último, a su sociología de la vida interpersonal (1949-1950). En cada época, Ortega varía el tema de la vida como el diálogo con las cosas en armonía con su orientación filosófica del momento.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Lipps, empatía, exigencias del objeto, ética, psicología, metafísica, sociología de la vida interpersonal

Abstract

In Ortega's thought, we study the evolution, between 1911 and 1950, of Theodor Lipps's theory of human interaction with the world as a dialogue (*Zwiesprache*). When we enumerate the variations with which Ortega employs this metaphor of Lipps, we perceive a foreshortening of his whole philosophical development through the years. First, he exposes Lipps's esthetics and subsequently refutes its subjectivism. Next, Lipps affects his logic (1915), his ethical eudemonism (1921), his philosophical anthropology (1924), his mature metaphysics of human life (1928), and finally his sociology of interpersonal life (1949-1950). In every case, Ortega varies the theme of life as a dialogue with the objects in conformity with his philosophical orientation of the moment.

Keywords

Ortega y Gasset, Lipps, empathy, demands of the object, ethics, psychology, metaphysics, sociology of interpersonal life

La vida es, esencialmente, un diálogo con el contorno;
lo es en sus funciones fisiológicas más sencillas,
como en sus funciones psíquicas más sublimes.
Vivir es convivir, y el otro que con nosotros convive es el mundo en derredor.
José Ortega y Gasset, *Las Atlántidas* (1924)¹.

¹ José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, IV, p. 752. En adelante todas las referencias de Ortega remiten a esta edición con tomo en romanos y páginas en arábigos.

Cómo citar este artículo:

Orringer, N. R. (2018). La vida como diálogo en Ortega y en Theodor Lipps. *Revista de Estudios Orteguianos*, (37), 101-119.
<https://doi.org/10.63487/reo.230>



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 37. 2018
noviembre-abril

La actitud de Ortega hacia Theodor Lipps (1851-1914), filósofo, psicólogo y catedrático de Múnich, plantea un problema. Por una parte, le elogia como a uno de los filósofos alemanes más sabios de su época; por otra parte, ataca su psicologismo, su concepción, mantenida hasta sus últimos años, de todas las ciencias como meras ramas de la psicología². En esta ambivalencia, dista poco del Husserl del “Prolegómeno a la lógica pura” de las *Investigaciones lógicas*, que alaba a Lipps por su posición “original y consecuente”, al tiempo de refutar tajantemente su psicologismo³ y de aplaudir sus aciertos con menos entusiasmo que Ortega. Hoy es uso en el orteguismo medir el pensamiento de Ortega con la fenomenología de Husserl, casi negándole ideas propias⁴. Aquí propongo la suspensión de ese hábito, examinando en Ortega la

² José ORTEGA Y GASSET, *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* (1916), VII, 615.

³ Idéntica cita y opiniones sobre Lipps aparecen en Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, I, en *Gesammelte Schriften*, XVIII-XIX / 2. La Haya: Martinus Nijhoff, 1975-1984, §19, pp. 66-67, y en José ORTEGA Y GASSET, *Sistema de psicología* (1915), VII, 505 e *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* (1916), VII, 615-616. Lipps (n. Wallhaben, m. Múnich), descollaba como uno de los catedráticos más influyentes de su época. Como Simmel y Tönnies, no pertenecía a ninguna escuela ni a ningún “partido” concebido por Husserl como combatiente –el positivismo, el neokantismo, la fenomenología. Su prolífico pensamiento procedía de Kant, de Herbart y del empirismo inglés. En filosofía destacan su lógica, su ética y su estética; y en psicología, su problemática de las ilusiones ópticas, de lo cómico y de la sugestión. Los tres conceptos básicos de su psicología incluyen la apercepción como logro radical de la conciencia, la conciencia de cada objeto vivido como su exigencia y, el más célebre de los tres, la empatía como dato radical de la experiencia estética y de la intersubjetividad. Niels W. BOKHOVE y Karl SCHUMANN, “Bibliographie der Schriften von Theodor Lipps”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 45 (1991), pp. 112-130. Ortega había estudiado con Lipps en Leipzig: Jordi GRACIA, *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus, 2014, p. 45, cit. en Taro TOYOHIRA, “Theodor Lipps y el concepto de estilo en la estética orteguiana”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 35 (2017), p. 161, nota 1.

⁴ Taro TOYOHIRA, ob. cit., p. 163, nota 7, critica todas las lecturas ontológico-fenomenológicas del “Ensayo de estética a manera de prólogo” de José Ortega y Gasset (1914) que interpretan este ensayo como una crítica de la fenomenología en vez de como el “prólogo para el libro de poesía”. Por ejemplo, Julián MARÍAS, *Ortega. I. Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza, 1984, p. 392, ve el ensayo como prueba de que Ortega supera la fenomenología trece años antes que Heidegger; y Javier SAN MARTÍN, “¿La primera superación de la fenomenología?”, en Jacobo MUÑOZ (ed.), *Primado de la vida. Cultura, estética y política en Ortega y Gasset*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, pp. 109-121, emplea el ensayo como la demostración de que Ortega escribe vinculado a la fenomenología de Husserl. Para San Martín, a partir de 1913, lo mismo que en su madurez de 1929 en adelante, Ortega parte del nivel de análisis desvelado por la reducción trascendental de Edmund HUSSERL: *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED, 1994, p. 91. Sin embargo, sostengo con Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*. A Coruña: Mendauro, 2011, que después de descubrir a Husserl en torno a 1913, Ortega no sigue un camino recto hacia la fenomenología husserliana, sino que se desvía a menudo del camino y modifica la reducción trascendental de una forma original y sorprendente. Para argüir el husserlianismo de Ortega, San Martín tiene que confesar la mala lectura que hace Ortega de Husserl, confundiendo la mera reflexión mental descrita en sus *Investigaciones lógicas* con la

evolución entre 1911 y 1950 de la teoría lippsiana de la interacción con el mundo como un diálogo. Antes que nada, Ortega expone el subjetivismo estético de Lipps para refutarlo después. Con posterioridad, la noción de Lipps del diálogo con el entorno pesará en la lógica de Ortega, en su eudemonismo ético, en su metafísica madura de la vida humana y, por último, en su sociología de la vida interpersonal⁵. En Husserl, por el contrario, Lipps figura sólo como adversario en la lógica y como influencia en la fenomenología de la vida interpersonal. En un artículo reciente, aparecido en esta *Revista de Estudios Orteguianos*, Taro Toyohira ha iniciado el importante estudio del impacto de Lipps en la filosofía de Ortega. Toyohira analiza la presencia de Lipps en el tan controvertido “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914) del filósofo madrileño y, de paso, en otros escritos estéticos. Al mismo tiempo, Toyohira señala las diferencias entre los dos filósofos en sus nociones de la estética en cuanto ciencia. Seguimos el buen ejemplo del orteguista japonés en indicar siempre dónde acaba el pensamiento de Lipps y dónde comienza la meditación original de Ortega. Además, si Toyohira se limita discretamente a una reflexión sobre estética, aquí nos atrevemos a cubrir terreno filosófico más amplio, guiados por la presencia de Lipps en múltiples campos extraestéticos explorados por Ortega.

Así como Toyohira comienza su estudio sobre la estética de Ortega aludiendo a la idea fundamental de *Einfühlung* en Lipps, traducida por este crítico con ejemplar llaneza como “proyección o simpatía”⁶, nosotros también partimos de ese concepto lippsiano para historiar la idea de la vida como diálogo en

metódica puesta en paréntesis en las *Ideas* de Husserl: “¿La primera superación de la fenomenología?”, p. 119. Y para mantener el impacto de Husserl en la fenomenología de la percepción de Ortega, San Martín juzga el desarrollo de esa doctrina como incorrecto porque, a diferencia de Husserl, no parte de una idea del cuerpo humano: Javier SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, p. 93. A mi juicio, San Martín comete peticiones de principio en los dos casos considerados: Ortega tiene que ser un husserliano imperfecto para poder ser un husserliano de todas maneras. Sin embargo, con el fin de aclarar a Ortega, no me parece útil forzarle a decir lo que ha dicho Husserl, sino que es más veraz tratarle como a un pensador por su propia cuenta. Diríase, pues, que mientras que Marías incide en un reduccionismo de signo positivo, obligando a Ortega a ser un Heidegger *avant la lettre*, San Martín incurre en un reduccionismo de signo negativo, presentando a Ortega como a un Husserl deficiente. El trabajo presente demuestra que la idea de la vida como diálogo apunta a una figura ajena al movimiento fenomenológico, Lipps, que afecta a Ortega entre 1911 hasta 1950. Ortega siempre se mueve con independencia frente a Lipps, así como hace frente a Husserl, mostrando su constante afán de integrar múltiples fuentes de varias tendencias al afirmar sus propias posiciones. Creo que Toyohira, cuya visión de Lipps difiere de la mía, coincide conmigo en ponderar la originalidad de Ortega como sintetizador de muchos filósofos.

⁵ Sobre este aspecto del influjo de Lipps, ver Dan ZAHAVI, “Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding. From Lipps to Schütz”, *Inquiry*, LIII, núm. 3 (2010), pp. 285-310. No falta el examen de Husserl aunque sí el de Ortega, que ofrecemos en el estudio presente.

⁶ Taro TOYOHIRA, ob. cit., p. 169.

Ortega. Con todo, la plurivalencia de la *Einfühlung* nos obliga a matizar, y a precisar en cada caso cuál es el sentido en que empleamos la palabra. En el alemán corriente, *Einfühlung* significa “compenetración”, mientras que en psicología denota la “introyección simpática” en algo externo con el fin de conocerlo. Precisamente en la psicología de Lipps, se complica sobremanera el término, cobrando significados distintos. Su *Introducción a la psicología* (*Leitfaden der Psychologie*, 1903) distingue cuatro especies de empatía: (1.) la *empatía aperceptiva general*, o la capacidad para apercebir formas y ritmos. Esta acepción de la palabra denota mi experiencia de oír una serie de sonidos en que noto un ritmo, porque produzco ese ritmo; (2.) la *empatía del estado de ánimo ajeno*, o sea, la experiencia de vivir una actitud como derivada de algo ajeno a mí, cuando en realidad proviene de mí mismo como una autoobjetivación; (3.) la *empatía aperceptiva empíricamente condicionada*, vale decir, la percepción de algo sobre el cual proyecto sentimientos que ese objeto despierta en mí: veo una montaña cuya imagen se alza delante de mí, tratándose en realidad de mi experiencia de atribuir a ella el afán ascensional estimulado por ella en mí; (4.) la *empatía del otro*, o la percepción de las sensaciones de otro ser humano, sobre quien proyecto la conciencia de mi propia persona⁷.

En su artículo de 1911, “El arte de este mundo y el otro”, Ortega se ocupa del tercer tipo de empatía, la aperceptiva condicionada. Reseña la estética de Wilhelm Worringer, que acusa la importancia de la empatía en la estética alemana del momento, y que cita a menudo de Lipps.

Elogiando a Lipps sin reservas, Ortega le considera como “una de la figuras más gloriosas, más nobles, más sugestivas y veraces de la Alemania actual”. En Lipps, agrega Ortega, ha logrado su madurez el concepto de empatía, base de su propia estética⁸. Dentro de ese concepto, pese a sus reservas antipsicologistas, debidamente reconocidas por Toyohira⁹, Ortega descubre algo que le convence y le atrae. Trátase de la influencia mutua y alternante de sujeto y objeto, una relación que pasará al eje de su pensamiento maduro sobre la circunstancia. “Un objeto que ante nosotros se presenta”, parafrasea Ortega, “no es (...) más que una sollicitación múltiple a nuestra actividad: nos invita a que recorramos con nuestros ojos su silueta; a que nos percatemos de sus tonos, unos más fuertes, otros más suaves; a que palpemos su superficie.

⁷ Theodor LIPPS, *Leitfaden der Psychologie*. Leipzig: W. Engelmann, 1903, pp. 188-192. Aquí contamos con el resumen escueto aunque exacto de los cuatro tipos de *Einfühlung* expuestos en Pedro LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Alianza, 1983, p. 142. Para más información sobre el concepto de *Einfühlung*, ver Theodor LIPPS, “Zur Einfühlung”, en *Psychologische Untersuchungen*, II. Bd. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1913, pp. 111-385.

⁸ José ORTEGA Y GASSET, I, 439.

⁹ Taro TOYOHIRA, ob. cit., pp. 176-177.

(...) Si el objeto es angosto y vertical, (...) nuestros músculos oculares verifican un esfuerzo de elevación". Sintetizando el pensamiento de Lipps, concluye Ortega, "Somos nosotros mismos quienes gozamos de nuestra actividad (...) pero lo atribuimos al objeto, vivimos en él, simpatizamos"¹⁰.

Según el libro de Lipps *La contemplación estética y el arte plástico* (*Die Ästhetische Betrachtung und die Bildende Kunst*, 1906), presente en la biblioteca personal de Ortega¹¹, la empatía significa que yo me siento a mí mismo. Para mí "descansa" algo propio dentro de un objeto, un estímulo interno o psíquico. Un objeto sensible diferente de mí "expresa", o en alemán, *drückt aus*, exprime, algo íntimo o psíquico. Para mí "un gesto de dolor se expresa así"¹². Yo me expreso reaccionando con tristeza al estímulo. Esta expresión mutua constituye el intercambio necesario, según Lipps, para la contemplación estética del arte plástico. La visión de la vida como diálogo con los objetos ha de vertebrar siempre después la filosofía de Ortega, aunque para su propia estética resta el componente de autodelectación, conceptuándolo a partir de 1914 como tal¹³, y despreciándolo por impuro en el arte romántico¹⁴.

La inserción de este diálogo en el contexto de la vida humana constituye la aportación de Ortega al pensamiento de Lipps. En un extenso artículo de 1905, "Conciencia y objetos" ("Bewusstsein und Gegenstände"), Lipps escribe que un objeto posee un derecho legal sencillamente en cuanto tal objeto, sea o no objeto para mí. La exigencia está fundamentada dentro de él con independencia de mi percepción. Una obra de arte suscita el derecho legal y, de hecho, tiene el derecho de ser estimada de cierto modo aun sin ser contemplada ni

¹⁰ José ORTEGA Y GASSET, I, p. 440.

¹¹ Taro TOYOHIRA, ob. cit., que menciona también la presencia de otros dos libros de Lipps de temática estética: *Komik und Humor: Eine psychologisch-ästhetische Untersuchung*. Hamburgo / Leipzig: Leopold Voss, 1898, y *Ästhetik: Psychologie des Schönen und der Kunst*, vol. I. Grundlegung der Ästhetik. Hamburgo / Leipzig: Leopold Voss, 1903. Sin embargo, la biblioteca personal de Ortega muestra además su interés por temas no estéticos de Lipps. Por ejemplo, Ortega conoce su artículo "Bewusstsein und Gegenstände", en *Psychologische Untersuchungen*, I Band, 1 Heft. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1905, pp. 1-203, presente también en su biblioteca y tan influyente en su producción.

¹² Theodor LIPPS, "So drückt für mich eine Gebärde Trauer aus", en *Die Ästhetische Betrachtung und die Bildende Kunst*. Hamburg / Leipzig: Leopold Voss, 1906, pp. 1 y 2.

¹³ José ORTEGA Y GASSET, "Ensayo de estética a manera de prólogo" (1914), I, 671: "Según Lipps, proyecto mi yo en el trozo de mármol, pulido, y esa intimidad del *Pensiero* sería como el disfraz de mí mismo. Esto es evidentemente falso: me doy perfecta cuenta de que el *Pensiero* es él y no yo, es su yo y no el mío".

¹⁴ José ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte*, III, 852: "Durante el siglo XIX, los artistas han procedido demasiado impuramente. Reducían a un minimum los elementos estrictamente estéticos y hacían consistir la obra (...) en la ficción de realidades humanas". Sobre esta obra, ver Taro TOYOHIRA, ob. cit., pp. 183 y 184.

pensada. La percepción de la exigencia surge cuando yo pienso la obra y la interrogación, vale decir, cuando planteo la cuestión de su valor. Si percibo la exigencia o el derecho legal de un objeto, surge la pregunta por mi proceder con respecto al objeto. Puedo reconocer o rechazar su exigencia. En cualquiera de los dos casos, hago un juicio. Todos los juicios consisten en tales reconocimientos o rechazos. El juzgar es asunto mío, pero pertenece al objeto la reclamación de ser valorado. El juicio, así formado, presupone dos componentes: las exigencias o reclamaciones de valor por parte de los objetos y mi atender a los mismos, mi preguntar por ellos. Así se muestra mi pensar cuando considero el juicio como un múltiple “diálogo” (*Zwiesprache*) entre el objeto y yo. Primero, me dirijo a un objeto dado, implícito en un contenido intelectual. De este modo se convierte en objeto para mí. Después, me dirijo de nuevo a este objeto existente para mí y pregunto por él. Ahora, el objeto se me dirige y me exige. Por último, me comporto de nuevo hacia esa exigencia, reconociendo o rechazando su reclamación de valor¹⁵.

En *Sistema de la psicología* (1915), Ortega traduce estos pensamientos, y las pocas libertades que se da al verterlos al castellano indican en qué sentido piensa llevar el pensamiento de Lipps. La comparación pone de manifiesto su creatividad para vitalizar la idea lippsiana de diálogo, de interacción discursiva, y para hacer hincapié en la nota de intencionalidad, de transitividad, en la relación entre sujeto y objeto:

En uno de sus últimos libros dice muy delicadamente Lipps lo siguiente:

Las relaciones de mi conciencia con lo que es término de ella parecen como un múltiple diálogo entre mí y el objeto. Primero me dirijo a algo –por ejemplo, al abrir los ojos [ejemplo intercalado por Ortega mismo para aclarar el texto de Lipps]–, y merced a este dirigirme, ese algo se convierte para mí en objeto, en mi objeto. Luego me dirijo nuevamente a eso que es ya mi objeto y le interrogo –o lo que es lo mismo– lo relaciono con otros objetos, lo comparo, lo separo, lo ordeno entre otros, etcétera [nueva aclaración orteguiana]. Y al punto que hago esto, parece el objeto revolverse contra mí, dirigirse él a mí y exigirme. Entonces, ante estas sus exigencias, me comporto yo reconociéndolas o denegándolas¹⁶.

¹⁵ Theodor LIPPS, “Bewusstsein und Gegenstände”, *Psychologische Untersuchungen*, I Band, 1 Heft. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1905, pp. 56-57.

¹⁶ La cita de Lipps va integrada en la exposición hecha por Ortega de los cuatro grupos de juicios enumerados en Heinrich MAIER, *Psychologie des emotionalen Denkens*. Tübinga: J. C. B. Mohr, 1908, p. 143, que cita ampliamente de Lipps. Sostiene Maier que el juicio normal consiste en una imagen del sujeto, otra del predicado y una cópula (“Esta rosa es blanca”). Cuando, según Maier, la cópula (aquí “es”) expresa un juicio de valor, el ser o la cópula implica el reconocimiento del sujeto que juzga. En la descripción del cuarto grupo de juicios emotivos, se

En la misma obra, la visión dialógica de la realidad influye en el comentario de la conciencia en general. Tanto Paul Natorp, maestro neokantiano de Ortega, como Husserl, interlocutor de Natorp, apunta la fundamentalidad de la conciencia como tal. En *Introducción a la psicología* (*Einleitung in der Psychologie*, 4), Natorp escribe del “hecho de la referencia del contenido de la conciencia al yo” (*Bewusstheit*), el cual es “el hecho fundamental de la psicología” (*Grundtatsache*)¹⁷. En *Ideas para una fenomenología pura*, Husserl juzga la intuición originaria (*Anschauung*), o sea, la conciencia de algo, la evidencia inmediata de ello, como el “principio de los principios” (§24)¹⁸. Pronto veremos que las expresiones del castellano de Ortega se sitúan a medio camino entre el alemán de Natorp y el de Husserl. Pero más importa subrayar la consistencia de Ortega en referirse a la reciprocidad de conciencia y objeto, a diferencia de sus fuentes; llama a la conciencia:

El fenómeno fundamental [cfr. Natorp], (...) el fenómeno de los fenómenos [cfr. Husserl]. Pues todo aquello de quien quepa decir que “lo hay”, “que es” o “que existe” (...) queda incluido *ipso facto* en esa relación de la conciencia, en ese fenómeno fundamental de dirigirse un sujeto a un objeto, o viceversa de hallarse un objeto ante un sujeto¹⁹.

Sin duda, el énfasis en la esencia dialógica de la realidad, aprendida a todas luces en Lipps, mueve la pluma de Ortega aquí como en todas partes de sus obras posteriores a la lectura de Lipps.

La doctrina de nuestro diálogo con los objetos pasa después a múltiples ensayos y preocupaciones filosóficas de Ortega. La recurrencia de semejante concepción se debe en gran parte a su relevancia al concepto fundamental de circunstancia, al cual le presta una sólida dimensión ética en su evolución hacia la madurez de Ortega lograda en torno a 1929. Vemos este aspecto ético en el ensayo “Muerte y resurrección” (1917). Aquí inicia Ortega su práctica frecuente de sintetizar la doctrina de Lipps con la concepción del biólogo Jakob von Uexküll de la unidad del cuerpo del organismo y su medio, expuesta tres años antes en las *Meditaciones del Quijote*. En este primer libro íntegro publicado por Ortega, el autor recalca la propiedad que tiene la circunstancia de rodear

patentiza la presencia de Lipps en la exposición de su traductor Ortega: “Esto afirman las teorías del cuarto grupo: el juicio es un asentimiento o disentimiento, una aprobación o desaprobación, un reconocimiento positivo o negativo de la validez del juicio”, VII, 494.

¹⁷ Paul NATORP, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Friburgo: J. C. B. Mohr, 1888, p. 4.

¹⁸ Edmund HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, en *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, I, 1 (1913), p. 43.

¹⁹ José ORTEGA Y GASSET, *Sistema de la psicología* (1915), VII, 480.

al sujeto²⁰. En publicaciones posteriores, empero, ha de subrayar su interacción con el yo. Ortega escribe, pues, en 1917:

Todos nuestros actos, y un acto es el pensar, van como preguntas o como respuestas referidas siempre a aquella porción del mundo que en cada instante existe para nosotros. Nuestra vida es un diálogo, donde es el individuo sólo un interlocutor: el otro es el paisaje, lo circunstante²¹.

En “Muerte y resurrección” la fusión de Lipps con Uexküll ayuda a definir el heroísmo. Diferencia al héroe de nosotros su modo de mirar el entorno. En la vida cotidiana, según Ortega, percibimos las cosas como una red de medios para nuestros actos. Pero la voluntad heroica arranca cada objeto de la red o cadena utilitaria en que suele ir preso. Sin relacionarlo con nada ajeno, lo afirma para él mismo, en un acto de afirmación sobremanera ético para el kantiano Ortega, para quien el imperativo categórico hace de cada cual –o, por exten-

²⁰ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 756 y 757: “¡La circunstancia! ¡Circum-stantia! Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan sus tácitas fisonomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativa”. Este pasaje alegórico de Ortega, que pide más atención a las concretas cosas próximas y menos a las abstractas e ideales, parece lejos de las cosas de Lipps, más imperiosas con sus exigencias. En cambio, el texto de Ortega apunta al “próximo derredor”. Ver el estudio del fenomenólogo Wilhelm SCHAPP, cuya tesis doctoral, *Aportaciones a la fenomenologie de la percepción* (*Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*). Gotinga: Druck der Universitäts-Buch Druckerie von W. Fr. Kaestner, 1910, se encuentra en la biblioteca personal de Ortega. Escribe Schapp lo siguiente: “Die nächste Umgebung im Tagelicht gibt nicht Raum für Gespenster, auch für die Alten nicht” (“El próximo derredor a la luz del día no deja sitio para los fantasmas, ni siquiera para los antiguos”, pp. 59-60). *Circum-stantia* de Ortega puede traducir *Um-gebung* de Schapp, donde *gebung* expresa la idea de donación, la ofrenda de Ortega. Explica Schapp la importancia cognoscitiva de las cosas concretas: “Unsere Welt besteht aus Dingen; wie weit wir auch gehen, wir können nirgends zu etwas anderm als zu Dingen kommen, wie wir sie in unserer Nähe haben” (“Nuestro mundo consiste en las cosas; por lejos que caminamos, no podemos llegar a nada sino a las cosas tales y como las tenemos en nuestra proximidad”, p. 59). En Ortega la personificación de estas cosas obedecen al afán de polemizar con Unamuno, que por estos años aboga por la imitación de Don Quijote, héroe que persigue los ideales distantes. Ver Miguel de UNAMUNO, *Vida de Don Quijote y Sancho*, en *Obras completas*. Madrid: Escelicer, 1968, vol. III, *passim*, y Miguel de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, en *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*. Madrid: Tecnos, 2005, caps. 11 y 12. No existe el diálogo con las cosas en el pasaje en cuestión. La fecundidad de la lectura orteguiana de Schapp la ha puesto de manifiesto Jorge MONTESÓ VENTURA en “La atención como herramienta de cambio cultural en Ortega”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 35 (2017), p. 96, nota 17; p. 97, nota 22, y p. 99, nota 25 en la aportación de Schapp a la concepción importante de la atención en Ortega.

²¹ José ORTEGA Y GASSET, “Muerte y resurrección” (1917), II, 283.

sión, en el caso presente, a cada cosa— el fin de nuestros actos²². Bien lo ejemplifica el mártir San Mauricio de Tebas. En su biografía, el objeto que se convierte en el fin de sus actos es su vida entera. Pesa su propia vida cotidiana, y al verla como la cadena de medios utilitarios que es, la juzga carente de todo valor. Para depurarse, para autenticarse, prescinde de ella, deseoso de buscar una resurrección, una vida superior²³. Ortega aplica la misma lección a Don Juan Tenorio, héroe español. Recorre el mundo en busca de algo que merezca todo su amor. Va sopesando cada objeto de su entorno, este naipe, aquella mujer. Pero todo le parece insuficiente. Por ello se le antoja a Ortega un héroe trágico, “el héroe sin finalidad”²⁴.

En el ensayo “Introducción a un «Don Juan»” (1921), Ortega hace hincapié en la españolidad del heroísmo del Tenorio. El desarrollo forma parte de su programa, anunciado en las *Meditaciones del Quijote*²⁵, de revalorar y salvar la circunstancia española, las mejores creaciones de la patria. Sitúa el ensayo donjuanesco en Sevilla, ciudad natal del calavera, y recalca la pedagogía del paisaje sevillano, que dialoga en el sentido de Lipps sobre la figura de Don Juan con el ensayista: “¿Qué no tendrá que decir esa ciudad de tres mil años? Sevilla (...) tiene mucho que decir, y además no hay ciudad con lengua más suelta para decirlo. Porque en otros lugares suelen hablar sólo dos hombres; allí habla todo, la calleja sombría y la plazuela soleada, (...). De todas partes le llegan a uno voces, gestos, guiños”²⁶. El ensayista concluye que Sevilla parece una “integral gesticulación”²⁷.

El mensaje que comunica Sevilla consiste en el óptimo estilo de vida realizable en la ciudad, ejemplificado por Don Juan. Si, según Lipps, cada objeto representa su exigencia al sujeto, cada lugar impone para Ortega “un imperativo atmosférico sobre la raza que lo habita” para realizar un cierto destino humano. En Sevilla, ese destino consta del estilo de vida de Don Juan tal y como Ortega le reinterpreta (VI, 191)²⁸. Ya hemos visto en “Muerte y resurrección” que el ensayista percibe a Tenorio como a un héroe, dispuesto a sacrificar su vida por algo. Nada le satisface, y esa nada puede personificarse como la muerte. La vida de Don Juan es definible como un diálogo con la muerte, como señala Ortega en una manera poética al presentar al “mudo per-

²² *Ibidem*, II, 287.

²³ *Idem*.

²⁴ *Idem*.

²⁵ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 753.

²⁶ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Introducción a un Don Juan” (1921), en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, VI, 189.

²⁷ *Ibidem*, VI, 190.

²⁸ *Ibidem*, VI, 191.

sonaje” como la sombra de Juan, que le acompaña doquier con “boca esquelética” que “castañetea” hasta en el vaso de que bebe. Dispuesto a dignificar las negativas existenciales de Don Juan, deduce Ortega que la muerte es su “suprema conquista, la amiga más fiel que pisa siempre en su huella”. Como todo objeto dialogante de Lipps, la muerte presenta sus exigencias: “La inminencia constante de la muerte consagra sus aventuras [de Don Juan], dándoles una fibra de moralidad”²⁹. Si concebimos la muerte como símbolo de la inevitable derrota histórica, Don Juan emerge como símbolo de la historia humana:

La religión y el poder político, la ciencia y la justicia social... ¡cuántas cosas no han sido un momento para los hombres blancos de su entusiasmo (...)!... Mas, pasada la hora primera, la humanidad comprendía su error; notaba la insuficiencia del ideal propuesto y (...) ponía la proa hacia nueva costa imaginaria³⁰.

Otra aplicación menos alegórica a la historia de la idea de Lipps de la vida como diálogo aparece en el ensayo *Las Atlántidas* (1924), que se diferencia de los anteriores en ampliar la noción de Lipps al intercambio, no ya entre individuos, sino entre culturas. Trátase de un ejercicio de etnología dentro del contexto de la antropología filosófica. A mediados de los años veinte, afectado por la antropología filosófica del fenomenólogo de Múnich Max Scheler, Ortega decide lanzar una polémica contra el eurocentrismo (III, 770). En un ensayo de 1926, “Mensch und Geschichte” (“Hombre e historia”), Scheler mantiene que nunca han sido más problemáticas las teorías sobre el ser y los orígenes del hombre. Por eso Scheler afirma que ha dedicado todo su pensamiento al problema del hombre como tal. Ha deseado brindar una base filosófica a toda ciencia cuyo objeto es el hombre –las ciencias biológicas, la medicina, la arqueología, la etnología, la historia y las ciencias sociales, entre otras³¹. He aquí la inspiración de *Las Atlántidas* de Ortega, ejercicio de etnología. De acuerdo a su orientación antieurocéntrica, el ensayista contrasta el punto de vista del siglo XIX, cuyos historiadores absolutizaban, tomando la cultura europea por la única cultura de categoría, con la perspectiva de los ar-

²⁹ *Ibidem*, VI, 198.

³⁰ *Ibidem*, VI, 199.

³¹ Max SCHELER, “Mensch und Geschichte”, en *Philosophische Weltanschauung*. Bonn: Friedrich Cohn, 1929, pp. 15 y 16. Es cierto que Scheler escribe aquí una retrospectiva sobre sus escritos más recientes. Sin embargo, Ortega está muy al tanto de tales escritos. Por eso escribe a Ernst Curtius en carta del 9 marzo de 1925, “¿Qué hace Scheler? En su *Sociología del conocimiento* he encontrado las más sorprendentes coincidencias con mi último trabajo publicado algunos meses antes del de Scheler, que se titula *Las Atlántidas*”; Nemesio GONZÁLEZ, *Unamuno y Ortega. Estudios*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1987, p. 502.

queólogos de comienzos del siglo XX como Schultán, excavador de Numan-
cia, según Ortega, cuyos descubrimientos arqueológicos amplían el horizonte
europeo a nuevas dimensiones culturales. Por eso, diríamos, en vez del singu-
lar aplicado a Atlántida en el *Timeo* y el *Critias* de Platón, Ortega apela al
plural. Las excavaciones revelan no sólo una, sino múltiples civilizaciones en-
terradas bajo tierra. Escribe Ortega que, al querer profundizar sobre una vieja
civilización, hay que preguntar qué horizonte planetario guiaba a los hombres
de esa civilización. ¿Cuánto les era conocido, de qué otros pueblos sabían? En
la escala más reducida, cabe representar dos pueblos como dos individuos de
los mismos. Cuando se relacionan, según Ortega, notan enseguida la diferen-
cia entre sus horizontes mundiales. En este sentido también define Ortega la
vida como diálogo con el contorno. Para comprender un diálogo, añade, pre-
cisa “interpretar en reciprocidad los dos monólogos que lo componen”.
Orientado por el biólogo Uexküll, ofrece Ortega los ejemplos del ala del bui-
tre que reacciona al cielo libre como la pinza de la hormiga al grano cereal.
Cada ser tiene un paisaje propio que orienta su acción. El paisaje humano re-
sulta de la infinitud del universo, abarcando sólo una mínima parte del mismo.
Cada pueblo como cada época selecciona nuevos aspectos de la totalidad de
objetos humanos³².

Tras la aparición de Lipps en la antropología filosófica de mediados de los
años veinte, en 1928 el filósofo madrileño integra su noción de la vida como
diálogo en su madura metafísica de la vida humana, cuyos conceptos más fun-
damentales proceden de una síntesis original de Heidegger y Dilthey. En
“Notas de Trabajo sobre Heidegger,” dice Ortega, “Mi actitud representa una
integración, que es, a la vez, mutua corrección de D[ilthey] y H[eidegger]”³³.
En 1928, Ortega lo refiere todo, no ya a la conciencia como el fenómeno de los
fenómenos, sino a la vida humana como realidad radical (la *Grundtatsache* de

³² José ORTEGA Y GASSET, *Las Atlántidas* (1924), III, 752 y 753.

³³ José Luis MOLINUEVO y Domingo HERNÁNDEZ (eds.), “Notas de Trabajo sobre Heidegger. Primera parte”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 2 (2001), p. 24. Bajo el influjo de Heidegger, Ortega logra madurez completando y redondeando en conceptos intuiciones dispersas a través de ensayos anteriores. Las “categorías de la vida” expuestas en *¿Qué es filosofía?* ejemplifican esta maduración. Dilthey habla de *Kategorien des Lebens* (*Plan der Fortsetzung zum aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*. Stuttgart: B. G. Teubner, 1958, VII, p. 232), y aunque Ortega recoge la expresión de Dilthey, deben más a Heidegger los contenidos de sus categorías. La deuda nunca es absoluta, y en el caso de algunas de las categorías (las de la vida como transparencia y como decisión) es mínima la huella de Heidegger, mientras que, en lo que concierne a otras categorías (las de la vida como encontrarse en el mundo y las de las circunstancias) Heidegger deja una gran impronta. Ver José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 365-372. Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones de nuestro tiempo. Introducción al presente* (1928), VIII, 352-581, texto casi idéntico al primero citado.

Dilthey), dentro de la cual la circunstancia se define con precisión como un sistema de facilidades y dificultades para realizar el programa que es la vida de cada cual³⁴. Según *Ser y tiempo*, los griegos tenían un idóneo término para las “cosas”: *πράγματα*, es decir, aquello con que uno tiene que hacer algo en el trato solícito (*πράξις*)³⁵. Con palabras de Ortega,

el mundo en su realidad radical es un conjunto de algos con los cuales yo, el hombre, puede o tiene que hacer esto o aquello –que es un conjunto de medios y estorbos, de facilidades y dificultades con que, para efectivamente vivir, me encuentro³⁶.

Dilthey ha aclarado que en la multiplicidad de valores históricos, se adelanta la diferencia de las cosas, que son sólo valores de uso (*Nutzungswerte*), de los valores propios o del yo, que están ligados a la autoconciencia. Aquellos valores constituyen la materia del mundo histórico. Son como las notas de las cuales emerge el tejido de melodías del universo mental. Cada uno de ellos asume un lugar determinado en este tejido a través de la relación en que se halla con los otros. Mas tiene no sólo la exactitud de la nota en fuerza, en timbre, en extensión, sino también como individuo es algo indefinible, único, no sólo en la relación en que se encuentra, sino en su mismo ser. De ahí que la vida sea la plenitud, la multiplicidad, la interacción de la uniformidad en todo lo que experimentan estos individuos³⁷.

Semejante doctrina recibe su aclaración más gráfica en el prólogo de 1942 a *Veinte años de caza mayor*, del Conde de Yebes y, en concreto, en la parte del ensayo titulada, “De pronto, en este prólogo se oyen ladridos”. Todo el paisaje del cazador metamorfosea en interlocutor suyo, que representa el sistema de dificultades y facilidades para cobrar la pieza. Bien lo ha visto Julián Marías, que al parafrasear el pasaje comenta así:

³⁴ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 437. Cfr. de Wilhelm DILTHEY, “Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft,” *Gesammelte Schriften*. Stuttgart: B. G. Teubner; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, VII, p. 247: “La vida es ahora el hecho básico que tiene que formar el punto de partida de la filosofía. Es lo conocido desde dentro, es lo irreductible a nada más allá de ello mismo. La vida no puede ser llevada ante el tribunal de la razón” (“Leben ist nun die Grundtatsache, die den Ausgangspunkt der Philosophie bilden muss. Es ist das von innen Bekannte, es ist dasjenige, hinter welches nicht zurückgegangen werden kann. Leben kann nicht vor den Richterstuhl der Vernunft gebracht werden”).

³⁵ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, vol. II. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977, p. 92.

³⁶ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 168.

³⁷ Wilhelm DILTHEY, *Der Aufbau des geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*. Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft; 1958, VII, p. 256.

En la caza, el hombre vive cada elemento, cada ingrediente del paisaje, que se anima y adquiere para él una significación inmediata, en función del acontecimiento venatorio que en aquel momento constituye realmente su vida. (...) las cosas son vividas como facilidades y dificultades (...) frente a [las] cuales el hombre tiene que hacer aquella porción de su vida³⁸.

Una roca, por ejemplo, se convierte en posible escondite de la pieza o en posible apoyo para el rifle del cazador.

Ortega convierte la caza en narrativa, colocando una vivencia venatoria tras otra. Al comienzo, inmerso en la naturaleza como un vegetal, el cazador siente de repente “una vibración universal. Y a las cosas antes inertes y flácidas les han salido nervios, y gesticulan, anuncian, presagian”³⁹. Es deliberado el uso de la palabra “gesticulan”, el mismo verbo empleado para describir la interacción de la ciudad de Sevilla con el ensayista en su obra sobre Don Juan. Acumula Ortega expresiones referentes al acto de decir. Notemos en la descripción del perro las alusiones a la comunicación: al precisar la esencia del ladrido, Ortega distingue entre el aullido y el grito, atribuyendo al primero un origen involuntario y al segundo un acto de voluntad. El ladrido, como la palabra, parece a Ortega un “elemental decir”. La aproximación de un extraño provoca en el perro un ladrido que, si su amo conoce el “diccionario” de su animal, le permite saber múltiples detalles sobre el transeúnte. En la domesticación, Ortega saca en limpio, el perro ha venido a poseer un “casi-lenguaje”⁴⁰. En la caza en cuestión, “de pronto, un ladrido de can apuñala el silencio reinante”⁴¹. La violencia de la metáfora indica que se aproxima la matanza, y bien lo sabe el perro. El ladrido señala a la presa en línea recta. “Este ladrido (...) parece estirarse rápido en una línea de ladra. Oímos y casi (...) vemos correr suelto el ladrido (...). En un instante, sobre la placa del paisaje se ha trazado la raya del ladrido”⁴². En ningún otro pasaje de los ensayos de Ortega cobra tanto dinamismo la idea de la vida como diálogo con el contorno.

El prólogo al tratado de montería ofrece la penúltima variación del tema de la existencia como diálogo. La última aparece en la sociología de Ortega y en su curso de 1949-1950 *El hombre y la gente*. Aquí examina la vida interpersonal como diálogo, pero no es la primera vez que Ortega aborda el tema.

³⁸ Julián MARÍAS, “La razón vital en marcha”, en *La Escuela de Madrid*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1959, p. 209.

³⁹ José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del Conde de Yebes” (1943), VI, 302.

⁴⁰ *Ibidem*, VI, 305.

⁴¹ *Idem*.

⁴² *Idem*.

Ya en el ensayo “La percepción del prójimo” (1924), ha puesto fundamentos teóricos que variará posteriormente. Tanto aquí como después presenta este problema filosófico como un ejemplo idóneo de mi trato con las cosas como diálogo. La diferencia estriba en una aproximación psicológica a la percepción del otro ser humano en 1924, favorecida en la antropología filosófica del último Max Scheler, a diferencia de la sociología existencial de los discípulos de Martin Heidegger, preferida en *El hombre y la gente*. Escribe Ortega en 1924,

La vida es una constante preocupación y ocupación con las cosas que nos rodea, un dinámico diálogo con el contorno. De las cosas en derredor parten incesantes excitaciones que provocan en nosotros reacciones sobre ellas. Nos tienen puesto cerco apretado con sus innumerables fisonomías, que disparan sin descanso sobre nuestra sensibilidad, amenazándonos u ofendiéndonos, insinuándonos o atrayéndonos. Queramos o no, la tarea radical del hombre es esta lucha con las cosas, esta faena por dominar lo circunstante⁴³.

La psicología, según este raciocinio, invierte la dirección normal de la atención, y en vez de atender al entorno, intenta estudiar la intimidad humana. Existe en esta intimidad una zona de fenómenos psíquicos cuyos objetos se nos hacen inmediatamente presentes, a diferencia de las cosas meramente imaginadas⁴⁴. Ya en 1924 reconoce Ortega el interés sociológico que tiene el problema de la percepción de los demás seres humanos. “En ella hincan sus últimas raíces toda sociedad, lo mismo la (...) nación, que aquellas otras formas de sociedad mínima en que conviven dos personas y solemos denominar simpatía y amistad y amor”⁴⁵. Con todo, a la altura de 1924, Ortega deja incompleto el tratamiento de la percepción del prójimo. Descalifica por falsa la clásica teoría de que conocemos la existencia del otro en consecuencia de un razonamiento por analogía. A diferencia de la negación de nuestra posesión de una percepción inmediata de los otros seres humanos, sostiene Ortega que “El prójimo se nos presenta con la misma sencillez y tan de golpe como el árbol, la roca o la nube”⁴⁶. Hasta la teoría de la “introyección simpática” o *Einfühlung*, tan convincente para los seguidores de Lipps, deja de convencer a Scheler primero y a Ortega después. En “Los ídolos del autoconocimiento”, Scheler sostiene que es consecuencia de una epistemología errónea sostener que podemos comprender sólo de vivencias ajenas lo que nosotros mismos hemos experimentado

⁴³ José ORTEGA Y GASSET, “La percepción del prójimo” (1924), VI, 213.

⁴⁴ *Ibidem*, VI, 214.

⁴⁵ *Ibidem*, VI, 215.

⁴⁶ *Ibidem*, VI, 216.

antes⁴⁷, y que toda comprensión presupone una reproducción de nuestras propias vivencias⁴⁸. En *Ser y formas de simpatía*, comenta Scheler que percibimos del mundo exterior sólo un pequeño trozo que afecta a nuestro cuerpo interno⁴⁹, y lo mismo ocurre en la percepción interna. El cuerpo interno en su totalidad sirve como un “analista” tanto para lo que está dado en el mundo exterior, cuanto para lo que se destaca para el flujo psíquico de vivencias⁵⁰. Tras seguir a Scheler de cerca en todas estas posiciones, Ortega entra en los fenómenos de la percepción intracorporal, ora del varón, ora de la mujer, pero sin volver explícitamente al problema de la percepción del prójimo.

Tenemos que esperar hasta 1949 para que ate este cabo suelto teórico, guiado por Dilthey y por los discípulos de su admirado Martin Heidegger. El estudiante de Heidegger Karl Löwith escribe en su libro *El individuo en el papel del prójimo* (1928), “Eres otro, luego «Tú», no en la significación del «alius» latino, sino en el sentido del «alter» o «secundus», quien conmigo puede alternar como un «alter ego»⁵¹. En *El hombre y la gente*, Ortega le sigue al eliminar casos como la piedra y el animal, o sea, hechos en que la reciprocidad con el otro carece de claridad, de limitación, de evidencia. Contrapone a estas oscuridades el caso del otro ser humano. Cuando la reciprocidad es “clara, ilimitada y evidente”, el otro ser se muestra capaz de responderme en principio tanto como yo a él. Ortega presta precisión al pensamiento de Lipps empleando el contraste de Löwith:

Otron –alter en latín– es propiamente el término de una pareja y sólo de una pareja. *Unus et alter* –el alter es el contrapuesto, el paragón, el correspondiente al *unus*. Por eso la relación del *unus* –yo con el alter-otro se llama estupendamente en nuestra lengua alternar. Decir que no alternamos con alguien es decir que no tenemos «relación social». Ni con la piedra ni con la hortaliza alternamos⁵².

⁴⁷ Max SCHELER, “Die Idole der Selbsterkenntnis (Über Selbsttäuschungen)”, en *Gesammelte Werke*. Berne / Múnich: Francke Verlag, 1973, III, p. 280.

⁴⁸ *Ibidem*, III, p. 285.

⁴⁹ Max SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, en *Gesammelte Werke*. Múnich: Piper Verlag Gmb, 1973, vol. VII, p. 248.

⁵⁰ *Ibidem*, VII, p. 246.

⁵¹ “Ein Anderer bist «Du» also nicht in der Bedeutung des lateinischen «alius», sondern ein Sinne des «alter» oder «secundus», der mit mir also ein «alter ego» alternieren kann”: Karl LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Múnich: Drei Masken, 1928, p. 55. En el uso de comillas o de itálicas en las citas directas, seguimos siempre la preferencia del autor.

⁵² José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*. [Curso de 1949-1950], X, 205.

El hecho inicial calificable de social, pues, es la “reciprocidad”⁵³; y, al decirlo, Ortega sigue al Husserl de las *Méditations Cartésiennes*⁵⁴. El reciprocante que es el otro, según Ortega, conforme lo voy tratando, se me va precisando de los demás por su “consciente respuesta” a mí en el diálogo que, según Lipps, es la vida. La intensificación de este trato se llama “intimidad”. Para decirlo en los términos de Dilthey tan apreciados por Ortega, el otro se convierte en “Tú”, en un “sistema definido de posibilidades concretas y concretas imposibilidades” (X, 243)⁵⁵. Con todo, Ortega concibe al tú como resistencia ante todo: el trato con él consiste en “lucha y choque”. De tales forcejeos conmigo por parte de todos los tú en torno mío va emergiendo mi yo, a que Ortega llama un *alter tu*⁵⁶. O, dicho con los términos de su fuente inmediata Alfred Schütz, discípulo de Husserl, aunque la fuente remota es Lipps, “el «yo» real o efectivo soy yo sólo como posible tú de un otro”⁵⁷.

En *Historia como sistema*, Ortega parafrasea a Fontenelle a los cien años, para quien la vida consiste en cierta “difficulté d’être”⁵⁸. Evoluciona el sentido de resistencia que el mundo me opone en Ortega con la evolución de la concepción, tomada de Lipps, de la vida como diálogo con el entorno. En rigor, la noción se dinamiza, se flexibiliza a través de los años a medida que Ortega va entrepeinando y sintetizando la idea de Lipps con las nociones parecidas de otros pensadores. Repasemos los múltiples sentidos de esta *Zwiesprache*, de este coloquio entre dos. Hemos empezado en 1911 con el texto primitivo de Lipps, donde el otro es el contenido de la conciencia de un objeto cualquiera, sea esta mesa, o sea aquella obra de arte que reclama imperiosamente un juicio de valor. Después, hemos pasado en 1917 a la circunstancia española, donde la unión de Lipps con Uexküll produce el paisaje que constituye la otra mitad de mi persona y dialoga conmigo. Cuando el paisaje es sevillano, en 1921 reclama en el pensamiento de Ortega un estilo de vida óptimo, simbolizado por el de Don Juan, dialoguista con la muerte, o la insatisfacción con ningún ideal de la historia. Hemos visto que de todos los instantes en que incurre la visión de la vida como diálogo con el entorno, la campaña venatoria del prólogo de 1942 al tratado de montería del Conde de Yebes es el ejemplo más enérgico y más universal, convirtiéndose en el sistema de facilidades y dificultades –fusión de Lipps con Dilthey– para el proyecto vital que es la caza. En *El hombre y la*

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ Edmund HUSSERL, *Méditations Cartésiennes*. Saint-Germain-les-Corbeil: Willaume, 1931, p. 129.

⁵⁵ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*. [Curso de 1949-1950], X, 243.

⁵⁶ *Ibidem*, X, 254.

⁵⁷ Alfred SCHÜTZ, *Der sinnhafte Aufbau der soziale Welt*. Viena: Julius Spring, 1932, p. 143.

⁵⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Historia como sistema” (1934), en *Historia como sistema y Del Imperio romano*, VI, 65.

gente (1949), el paisaje se reduce a la persona ajena, un sistema de facilidades y dificultades para el descubrimiento de mi propio yo. En los términos de Lipps, cada cual dialoga con su ambiente para prestar validez a su yo. Ortega mismo en cuanto filósofo forma un caso ejecutivo de esa doctrina: “La involución del libro hacia el diálogo: éste ha sido mi propósito”⁵⁹.

Al final del libro X de *Verdad y poesía*, Goethe suspira con resignación sobre los límites de la palabra escrita: “Escribir es un abuso del habla, leer en silencio para uno mismo un triste subrogado de la palabra hablada”⁶⁰. Ortega apostilla que al decir así, profundizaba Goethe más de lo que parecía. La idea de por sí no existe. Lo real es el pensamiento de un ser humano en concreto en cuanto emana de la totalidad de su vida. Uniendo la noción de la vida como diálogo con el de Uexküll del organismo como interacción con su medio, Ortega saca en limpio, “Solo vista sobre el paisaje entero de su concreta existencia como sobre un fondo, es la idea propiamente lo que es”. El decir, o sea, el *lógos*, lo concibe Ortega como *diálogos*, “humanísima conversación”. Y, al revés, el diálogo lo ve desde la perspectiva del prójimo⁶¹. De donde resulta que la razón vital de Ortega equivale a la razón dialógica. ●

Fecha de recepción: 15/09/2017

Fecha de aceptación: 10/05/2018

⁵⁹ José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo para alemanes” (1934), IX, 127.

⁶⁰ “Schreiben ist ein Missbrauch der Sprache, stille für sich lesen ein trauriges Surrogat der Rede”: Johann Wolfgang von GOETHE, *Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit*. Zweiter Teil, Zehntes Buch. Tübinga: J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1812, p. 570.

⁶¹ José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo para alemanes” (1934), IX, p. 127.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOKHOVE, N. W. y SCHUMANN, K. (1991): "Bibliographie der Schriften von Theodor Lipps", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 45, pp. 112-130.
- DILTHEY, W. (1958): *Der Aufbau des Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaft*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII. Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- GOETHE, J. W. Von. (1812): *Aus mein Leben: Dichtung und Wahrheit*. Tübinga: T. G. Cotta'schen Buchhandlung. Dirección URL: http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/goethe_leben02_1812/?hl=Aus&p=7. [Consulta: 9 de septiembre de 2017].
- GONZÁLEZ CAMINERO, N. (1987): *Unamuno y Ortega. Estudios*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- GRACIA, J. (2014): *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus.
- HEIDEGGER, M. (1977): *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, vol. II. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- HUSSERL, E. (1913): "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Forschung", *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, I, 1.
- (1931): *Méditations Cartésiennes*. Saint-Germain-les-Corbeil: Librairie Armand Colin.
- (1975-1984). *Logische Untersuchungen*, I, *Gesammelte Schriften*, XVIII-XIX / 2. La Haya: Martinus Nijhoff. (Obra publicada en 1900).
- LAÍN ENTRALGO, P. (1983). *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Alianza.
- LIPPS, Th. (1903): *Leitfaden der Psychologie*. Leipzig: Wilhelm Engelmann.
- (1905): "Bewusstsein und Gegenstände", en *Psychologische Untersuchungen*, I Band, 1 Heft. Leipzig: Wilhelm Engelmann.
- (1906): *Die Ästhetische Betrachtung und die Bildende Kunst*. Hamburg: Leipzig: Leopold Voss.
- (1913): "Zur Einfühlung", en *Psychologische Untersuchungen*, II Band, 2 Hefte. Leipzig: Wilhelm Engelmann, pp. 111-385.
- LÖWITZ, K. (1928): *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. München: Drei Masken.
- MAIER, H. (1908): *Psychologie des emotionalen Denkens*. Tübinga: C. J. B. Mohr.
- MARIAS, J. (1959): "La razón vital en marcha", en *La Escuela de Madrid*. Buenos Aires: Emecé Editores, pp. 197-214.
- (1984): *Ortega I. Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza.
- MONTESÓ VENTURA, J. (2017): "La atención como herramienta de cambio cultural en Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, 35, pp. 87-109.
- MORÓN ARROYO, C. (2011). *El sistema de Ortega y Gasset*. A Coruña: Mendaur.
- NATORP, P. (1888): *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Friburgo: J. C. B. Mohr.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2001): "Notas de Trabajo sobre Heidegger. Primera parte". *Revista de Estudios Orteguianos*, 2, pp. 9-27.
- (2004-2010): *Obras completas*, 10 volúmenes. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.
- SAN MARTÍN, J. (1994): *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED.
- (1997): "¿La primera superación de la fenomenología?", en MUÑOZ, J., (ed.), *El primado de la vida. Cultura, estética y política en Ortega y Gasset*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 109-131.
- (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SCHAPP, W. (1910): *Beiträge zu Phänomenologie der Wahrnehmung*. Gotinga: Druck der Universitäts Buchdruckerei von W. Fr. Kaestner.
- SCHOLER, M. (1929): "Mensch und Geschichte", *Philosophische Weltanschauung*. Bonn: Friedrich Cohn, pp. 15-16.
- (1973): "Die Idole der Selbsterkenntnis (Über Selbsttäuschungen)", en *Gesammelte Werke*. Berne / Munich: Francke Verlag, vol. III.
- (1973): "Wesen und Formen der Sympathie", en *Gesammelte Werke*, vol. VII. München: Piper Verlag GmbH.

- SCHÜTZ, A. (1932): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Viena: Julius Springer.
- TOYOHIRA, T. (2017): "Theodor Lipps y el concepto de estilo en la estética orteguiana", *Revista de Estudios Orteguianos*, 35, pp. 161-187.
- UEXKÜLL, J. Von (1922): *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Madrid: Espasa-Calpe.
- UNAMUNO, M. de (1968): *Vida de Don Quijote y Sancho*, en *Obras completas*, vol. III. Madrid: Escelicer, pp. 51-256.
- (2005): *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*. Madrid: Tecnos, pp. 95-515.
- ZAHAVI, D. (2010): "Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding. From Lipps to Schütz", *Inquiry* (Oslo), vol. LIII, n.º 3, pp. 285-310.