ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

La visita de José Ortega y Gasset a Husserl en 1934: las objeciones de Ortega a la fenomenología

Javier San Martín
ORCID: 0000-0003-4786-6605

Resumen

El objetivo del presente ensayo es estudiar a fondo la visita de Ortega a Husserl en noviembre de 1934. De esa visita tenemos varias cartas de Edmund Husserl, así como tres relatos, uno de Miguel Germán, hijo de Ortega, que acompañaba a su padre e iba a quedarse a proseguir sus estudios de Medicina en Friburgo; los otros dos de Ortega. Por su parte, las objeciones que presentó este a la fenomenología de Husserl en esa visita constituyen una parte relevante del "Prólogo para alemanes", que Julián Marías, antes de ser publicado, utilizó en su Historia de la filosofía para difundirla por el mundo. En el primer apartado se presentarán las cartas de Husserl sobre la visita. En el siguiente expondré otros comentarios, así como aspectos interesantes del "Prólogo para alemanes", por ejemplo, la ausencia de la parte dedicada a la objeción a la fenomenología en la primera edición de ese texto en alemán en 1957. En el tercero me centraré en el sentido de las objeciones que aparecen en el "Prólogo" y en los dos relatos que sobre él hace Ortega.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Edmund Husserl, objetivo de la fenomenología, conciencia pura, conciencia primaria, conciencia refleja, epojé, idealismo

Abstract

The aim of the essay is to study Ortega's visit to Husserl in November 1934. There are several letters from Edmund Husserl about that visit, as well as three accounts, one by Miguel Germán, Ortega's son, who accompanied his father, for he wanted to continue his medical studies in Freiburg, the other two by Ortega. The objections he presented to Husserl's phenomenology on that visit constitute a relevant part of the "Prologue for Germans", which Julián Marías, before being published, used in his History of Philosophy to spread it around the world. In the first section Husserl's letters about the visit will be presented. In the following I will expose other comments as well as interesting aspects of the "Prologue for Germans", for example, the absence of the part dedicated to the objection to phenomenology in the first edition of that text in German in 1957. In the third I will focus on the meaning of the objections that appear in the "Prologue" as well in the two accounts Ortega wrote about it.

Keywords

Ortega y Gasset, Edmund Husserl, objective of phenomenology, pure consciousness, primary consciousness, reflective consciousness, epoché, idealism

Cómo citar este artículo:
San Martín, J. (2022). La visita de José Ortega y Gasset a Husserl en 1934: las objeciones de Ortega a la fenomenología. *Revista de Estudios Orteguianos*, (45), 123-155.
https://doi.org/10.63487/reo.93

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

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

1. Los relatos de la visita por parte de Husserl

Ortega fue a Friburgo a mitades de noviembre de 1934, acompañando a su hijo Miguel Germán, que, licenciado en Medicina, iba a continuar sus estudios en Friburgo. Miguel Germán había nacido en Marburgo (Alemania) en noviembre de 1911, por tanto, cuando vuelve a Alemania en el otoño de 1934 tenía 23 años. Alemania era por entonces el lugar al que había que ir a especializarse en lo que fuera, sobre todo en Medicina. Es interesante conocer todas las versiones que hay de esa visita. Aquí voy a traducir las cartas en las que Husserl menciona el encuentro. También aportaré algunas referencias de su mujer, Malvine. Pero empezaré por el relato que hace el propio Miguel Germán.

El hijo mayor de Ortega narra el viaje en estilo periodístico, propio de su libro *Ortega y Gasset, mi padre* (Miguel Ortega, 1983: 120-124), aunque solo hay una pequeña alusión al contenido de la visita. Miguel G. nos cuenta el viaje, que se fragua al darle a él una "pensión" por parte de la Junta para Ampliación de Estudios. Ortega padre aprovechó el viaje con su hijo para visitar viejos amigos, como en Colonia, donde se juntó con Heimsoeth; o Gotinga, donde encontró al matemático Hermann Weyl y su esposa Helene, su traductora. En Würzburgo, donde dice que estuvo con varios profesores amigos[1]; con su hijo visitó también Marburgo, lugar donde había nacido Miguel Germán; del mismo modo se detuvo en Fráncfort y Núremberg, donde quería que su hijo viese las fuentecitas de esa ciudad, que en su momento fueron motivo de un delicioso texto. Después de detuvieron en Stuttgart, para contactar con su editor. De esta ciudad se fueron a Tubinga. Este viaje de Ortega, desmesurado como viaje de acompañamiento a su hijo, era en realidad mucho más, nada menos que el cumplimiento de un deseo confesado a Helene Weyl el 24 de agosto de ese año: "…es evidente que estoy saturado de España y no encuentro ningún lugar en ella donde me sienta a gusto. Necesito un viaje largo. Veremos cuándo, cómo y adónde" (Märtens, 2008: 179).

Por fin llegan a Friburgo, después de varios días visitando todas esas ciudades y a los amigos citados. Miguel Germán nos habla de su estancia en la ciudad de la Selva Negra, en el hotel Zähringen Hoff. Quería él trabajar con el especialista en hígado Thannhauser, que vivía cerca de Husserl y que les invitó a comer con este y Malvine, su mujer. Después ya visitaron a Husserl en su casa de Loretostrasse, y recuerda de Husserl que «era un viejecito encantador, delgado, pequeño, vestido de oscuro con una barbita corta… Recuerdo que estaban encantados con los libros de mi padre. Los habían leído todos y de

[1] Aunque en la carta a Weyl (Gesine MÄRTENS, 2008: 182), escrita el 19 de noviembre de ese año desde Friburgo, le dice que solo ha querido visitar a Heimsoeth y a Kilpper, su editor de Stuttgart.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

ellos estuvieron hablando» (M. Ortega 1983: 122). Esta es la única referencia al contenido de la visita. Ortega padre aprovechó, según el hijo, "sin darse a conocer, para asistir a dos lecciones de Martin Heidegger", que por entonces leía sobre Hölderlin. Ortega se fue y su hijo, Miguel Germán, se quedó en casa de los Husserl y estuvo "viviendo con los dos viejecitos cerca de dos meses" (M. Ortega, ob. cit.: 123).

De la visita la primera carta que conocemos es la de Husserl a Roman Ingarden del 26 de noviembre de ese mismo año, por tanto, recién partido Ortega. Hace mucho que se conoce esta carta, exactamente desde que el filósofo polaco publicó su correspondencia con Husserl en *Briefe an Roman Ingarden*, en 1968. Nel Rodríguez Rial la tradujo para la ponencia que pronunció en Sevilla en 1986 y que luego, en 1990, se publicó en inglés en la *Analecta Husserliana* XXIX (Rodríguez Rial, 1990). El autor toma la carta de aquel libro. En su conferencia pone como lema la parte de la carta referida a la visita (ob. cit: 107). En la nota primera aparece la traducción al inglés. Después, la carta se recogió en el tomo III de la edición de las cartas de Husserl (*Briefe* III). En la página 298 está la parte referida a la visita. En la carta se hace una alusión a la traducción de las *Meditaciones cartesianas,* añadiendo ahí una nota, sin especificar más, de que esa traducción salió en 1942. La carta dice así:

> En la última semana hemos tenido una visita filosófica muy interesante: Ortega y Gasset, que nos produjo una gran sorpresa. Está profundamente versado en mis escritos. Hubo largas conversaciones con Fink y conmigo, sus preguntas penetran hasta las profundidades más difíciles. De hecho, no es sólo, como publicista, el educador de la nueva España, sino también, como profesor, líder de una escuela fenomenológica. Ahora seguirá una traducción suya de las *Meditaciones*, y más tarde las demás obras (la edición española de las *Investigaciones lógicas* está en manos de todos). Por lo demás, un hombre maravilloso.

Varios datos interesantes merecen ser subrayados, primero, que la visita de Ortega les sorprende, por encontrar en él un gran conocedor de la fenomenología en sus detalles. Segundo, que está educando a la "nueva" España. Es una denominación sobre la percepción muy llamativa de lo que estaba pasando en aquella España republicana. Evidentemente, el florecimiento de la España de la República había traspasado las fronteras. La generación de Ortega, y en ella especialmente Ortega como publicista, estaba educando a la "nueva" España. Tercero, que era *Leiter* –líder. sería la palabra actual– de una escuela de fenomenología. No sabemos qué le diría Ortega para que Husserl percibiera que en Madrid había tanto como una "escuela de fenomenología", lo cierto es que eso parece si contamos la dedicación que le dan a la fenomenología en la Facultad de Filosofía de Madrid, y que varios de sus profesores –Zubiri y Gaos en Madrid, Joaquín Xirau, en Barcelona, y los tres con Ortega– habían

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

hecho sus tesis sobre Husserl; lo cierto es que Husserl lo dice. Ese detalle de que las *Investigaciones lógicas* están en manos de todos ratifica lo de la "escuela". También Manuel Granell da esa impresión al hablar de la morosidad con que leían esa obra, explicada "al dedillo" por Gaos (ver *infra*, nota 2), que era el que junto con Morente la había traducido. En otras cartas veremos que Husserl es aún más preciso respecto a las *Investigaciones lógicas*.

El mismo día 26 le escribe una larga carta a Gustav Albrecht: sobre este le dice, a Felix Kaufmann, que se había interesado por él, que era "un amigo de confianza desde hace más de 50 años y un hombre espléndido". Con Albrecht Husserl intercambia correspondencia desde 1893 hasta el fin de su vida. De hecho, Husserl estudiaba en Berlín con su amigo Gustav Albrecht y a este su mentor le dijo que, siendo austríaco (era de la zona llamada Siebenbürgen), académicamente le iría mejor en Viena, y lo mismo pensó Husserl para su caso y por eso se fue también con su amigo a Viena a hacer la tesis con Könisgsberger, aunque luego retornó a Berlín con su maestro Weierstrass, al que dejó para volver a Viena con Brentano. En la carta a Gustav Albrecht le dice:

> En estos últimos días he tenido una sorpresa enorme y conmovedora. Me visitó el célebre español Ortega y Gasset, y hablamos intensamente varias veces. Es el auténtico líder espiritual de la España recién despertada. Me asombró saber que durante la segunda década ha estado viviendo íntegramente en mis escritos, aunque sus publicaciones no tienen ni quieren tener un carácter realmente científico –es un publicista que quiere influir literariamente sobre la juventud formada y, naturalmente, solo de esa manera lo puede hacer. Pero como profesor en Madrid también ejerce una actividad estrictamente científica, y hasta qué punto llega, Fink y yo lo vimos en sus preguntas, que se adentran en los problemas más delicados y profundos de la fenomenología. A él debemos agradecer la traducción al español de mis tres volúmenes de las *Investigaciones lógicas*, que deben de tener una influencia tremenda. Y de hecho (ya te escribí), se han vendido no menos de cuatro mil quinientos ejemplares (mucho más que en Alemania en las dos primeras décadas desde que se publicó en 1900). Está en proceso de traducir mis otras obras una tras otra, primero mis "Meditaciones" en francés, pero del texto alemán. Estos son hermosos signos de un nuevo tiempo, y se han ido acumulando en los últimos tiempos. En cualquier caso, pasarán muchos años antes de que la fenomenología llegue a una altura en que pueda en general influir en la práctica y en la cosmovisión, pero al principio modestamente hasta que en la práctica general de la vida de los pueblos haya ganado a una gran comunidad de trabajadores plenamente responsables (Husserl, *Briefe* IX: 111).

No es una carta cualquiera. Cuando le relata la visita de Ortega ya lleva escritas cuatro páginas, que traducidas a cuartillas de carta son el doble. Incluso, después del relato sobre la visita a Ortega, le dice cariñosamente a Albrecht que no cuente pronto con otra carta tan larga, pues no tiene ni idea de en qué

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

aprietos filosóficos está, acuciado por preguntas universales de filosofía de la historia, y que el tiempo del tercer Reich para trabajar no es como el del segundo Reich.

Empieza diciendo que ya no hay filosofía, y le hace una confesión sobre la importancia que tiene la filosofía, pues "La autonomía teórica del ser humano como ser humano racional, que se sitúa sobre sí mismo, y que no permite valer a nada que no haya fundamentado él mismo, es el fundamento de la autonomía práctica" (p. 107). En la Ilustración se dio:

> El gran impulso, la creencia en el progreso: la fe en la profesión de las ciencias (de la *universitas* de las mismas, por tanto, de la filosofía en sentido pleno), en la posibilidad y necesidad de configurar de nuevo y de modo puramente racional la existencia humana total en el sentido de la razón, un dominio sobre la naturaleza ambiental, sobre la vida humana en todas sus actividades políticas y culturales en el sentido de normas absolutamente racionales. Pero esta creencia se ha disuelto de modo escéptico y especialmente desde la Guerra la han perdido las nuevas generaciones. El racionalismo se ha convertido casi en un insulto (IX, 108).

La ciencia solo vale para implementar mejoras técnicas, y producir máquinas que nos sirven en la vida ordinaria, pero en ningún caso para "producir aquello que presuntamente debería ser producido: conocimiento de una verdad en sí, creación de un modo de ser humano autónomo que se eleva y satisface en esa autonomía" (*idem*). Pues bien, en una carta en la que desarrolla esos extremos le cuenta a su querido amigo de toda la vida la visita de Ortega. Quiere decir, primero, que verdaderamente le ha encantado y sorprendido; ha visto que, aunque los escritos de Ortega –que no es seguro que conociera– no persiguieran un rigor sistemático, las preguntas que Ortega les ha hecho han demostrado que conoce perfectamente la fenomenología, y que por tanto en su tarea docente opera con el máximo rigor. La prueba del interés es la cifra de ventas de las *Investigaciones lógicas*, teniendo en cuenta que se habían publicado en 1929. Pero lo más interesante del relato es que Husserl toma esa presencia de la fenomenología en España como una muestra de esa expansión de la fenomenología por el mundo antes de llegar a ese punto desde el que influir de modo decisivo.

El 28 y 29 del mismo mes escribe a su amigo Rudolf Pannwitz (*Briefe* VII: 223), filósofo y poeta, con quien Husserl empieza una relación epistolar a raíz de que el primero le enviara un libro en el que dedica a la fenomenología un capítulo. La correspondencia, que empieza en 1930, se intensifica, y a la postre a Pannwitz le escribe cosas muy interesantes, como cuando le confiesa en 1934 que:

> Desde finales del 32, y en especial desde la primavera del 33, empleo una parte de mi fuerza vital en la *posibilidad* de poder vivir en el reino de la espiritualidad trascendental y poder llevar a cabo la tarea vital que se le ha encomen-

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

> dado. El diluvio de la humanidad demasiado humana que le anega, el violento ser arrancado y lanzado a esta mundanidad (pues yo sin embargo solo puedo ser en la serenidad del alma del "espectador desinteresado", como funcionario [Functionär] puro de lo absoluto) exige continuamente nuevas superaciones, tensiones, pérdidas de fuerza (*Briefe*, VII: 218).

Un poco más adelante le comenta si puede pensar qué ha significado para él que le hayan quitado el derecho a llamarse filósofo alemán (p. 219). Pongo esto para indicar que Pannwitz, sin ser un amigo en sentido estricto, ha adquirido el estatuto de persona a la que puede escribir confidencias. Pues bien, en la siguiente carta es en la que le cuenta la visita de Ortega:

> Me ha sorprendido mucho Ortega, que ha discutido unos días con nosotros de forma intensa. Se siente como en casa en todos mis trabajos, planteó preguntas incisivas que llegaban hasta las últimas dificultades. Sumamente afable, muy serio. Ahora deben ser traducidas al español las *Meditaciones* y resto de escritos. Ahí tengo lectores que entran de modo apasionado[2] (la traducción española se ha agotado con cuatro millares y medio de ejemplares vendidos!!!)

El 27 de diciembre Malvine Husserl, la esposa de Husserl, escribe a su hija Elli y a su marido Jakob sobre las fiestas. Les habla de Patočka, que vive cerca pero hace todas sus comidas en casa de los Husserl, y ahí añade que «el primer día de fiesta estuvo en su casa invitado el joven Ortega» (*Briefe*, IX: 448). En la misma carta les dice, con ocasión de preguntarles a su hija y yerno por los planes de Erich, hermano de Jakob, que les interesa las opiniones políticas de un español (el joven Ortega), un vienés (el médico Hans Lassner) y uno de Praga (Patočka). El 5 del mes siguiente, por tanto, aún dentro de las fiestas de navidad, de nuevo le escribe a su hija sobre las fiestas, y le dice que también ellos (Edmund y ella) están contentos del final del año: "También nosotros estamos muy contentos con la despedida [Aktschluss] de 1934"; con más detalle se lo refiere en la carta al otro hijo, a Gerhard, que vale también para Elli y Jakob[3]. Y ahora sigue: "Naturalmente estamos (yo más que papá) algo cansados de la mucha sociabilidad, y aún queda algo por resolver", y luego cuenta que Patočka, "que les manda recuerdos, ya se ha ido; que el lunes están invitados a cenar una vez más el Dr. Lassner con Else Baumgarten y el joven Ortega", y el miércoles los Eucken y Funk (*Briefe*, IX, 451). Esto indica la familiaridad con que Miguel Germán iba a la casa de Husserl.

---

[2] Es muy posible que Ortega le refiriera cómo se estudiaban las *Investigaciones lógicas*, como lo cuenta Manuel Granell, refiriéndose a Gaos: "Las Investigaciones lógicas se estudiaban con Gaos al dedillo, analizando sus entresijos en cada página, desmontando el encaballamiento argumental". Cita en Expósito/Quepons, 2020: 125.

[3] De esa carta no he encontrado referencias.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Por fin, hay una referencia interesante en otra carta a Roman Ingarden, medio año después, el 10 de julio de 1935, en la que sigue el motivo que le ha explicado a Gustav Albrecht, sobre su consideración de la presencia de la fenomenología en España, como un ejemplo más de esa expansión de la influencia de sus escritos. Se vuelve a quejar del avance del escepticismo, y de que la idea de la filosofía como ciencia rigurosa pertenece al pasado, como la escolástica, pero que está seguro de que solo la fenomenología trascendental consigue la "última claridad y el únicamente posible camino para realizar la idea de una filosofía como ciencia universal en una figura necesariamente cambiada"; a continuación le dice que poco a poco va notando una *nueva* influencia de sus escritos "en diversos lugares capitales del mundo europeo", y aquí es donde se refiere una vez más al éxito de la traducción de las *Investigaciones lógicas*, a la que deben seguir "todos mis escritos (y los artículos del Dr. Fink)" (*Briefe*, III, 301). La frase termina con un "werden", de "deben ser traducidos", y aquí escribió Husserl, seguramente en una especie de anacoluto invertido "(Ortega se presenta como mi discípulo –estuvo una semana en Friburgo)". Pero, según las anotaciones críticas, esta frase está tachada (III, 579, 301 ad 26), porque evidentemente la frase no encaja para nada en el resto del texto. Por eso, no creo que la tachara porque Ortega no se presentara como su seguidor, sino porque no estaba hablando de eso. Por eso sería un anacoluto invertido, manifiesta lo que no viene a cuento.

También tenemos algunos relatos de la visita en español. El primero que cito es el de Javier Zamora:

> Ese año de 1934 vuelve Ortega a Alemania acompañando a su hijo Miguel, que se marcha allí a estudiar y se aloja durante unos meses en casa de Edmund Husserl, lo que muestra la buena relación que el viejo profesor mantenía con Ortega y el interés del español por la fenomenología. Durante esa estancia mantuvo largas conversaciones con el discípulo más aventajado de Husserl, Eugen Fink. Aprovechando el viaje, Ortega se reunió con Hella Weyl, su traductora al alemán; acudió a París, donde vio a Victoria Ocampo; y a Holanda, donde se entrevistó con Huizinga, que le invita a dar conferencias en la primavera de 1936 y Ortega acude. (Zamora, 2002: 396).

A continuación, describe el ambiente que Ortega se encuentra en Alemania, con Hitler ya de canciller y jefe del estado, al unificar los dos cargos ante la muerte de Hindenburg en 1934. Heidegger le había escrito en 1933 pidiéndole si podía colocar en España a Löwith y a Brock (Zamora, 2002: 591, n. 49).

También Jordi Gracia, en su biografía, se refiere a este viaje, pero le da una finalidad inventada, pues dice que Ortega fue a Alemania a presentar a Husserl su hipótesis sobre la fenomenología (ver Gracia, 2014: 500 ss. 506 ss.), lo que podría representar alguna tergiversación o exageración, pues el motivo fundamental era acompañar en el viaje a su hijo Miguel Germán y preparar su

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

estancia en Friburgo y, así, dar satisfacción al deseo de oxigenarse en una salida anhelada desde hacía meses. ¿Tenía Ortega *in mente* como motivo principal del viaje la intención de exponer a Husserl su objeción? Es una conjetura para la que no tenemos datos. En una de las cartas a Weyl, del 19 de noviembre de 1934, le dice que le escribe "desde Friburgo, andando con mi hijo mayor que va a quedarse a estudiar en Friburgo" (p. 182).

2. El "Prólogo para alemanes"

Como hemos visto, el "Prólogo para alemanes" lo escribe Ortega para la nueva edición en alemán de *El tema de nuestro tiempo*. Hay que suponer que en ella se han introducido los cambios que el filósofo ha hecho para la última edición en español, en la que se da un giro biográfico a la noción de vida, para eliminar el sentido biológico que tenía en las ediciones anteriores. La que lo tiene que traducir al alemán para esa edición es Helene Weyl, y Ortega le tiene muy al tanto de la redacción del "Prólogo". Sabemos ya que la visita de Ortega a Husserl se produjo a mitades de noviembre de 1934. Para esa fecha Ortega había escrito lo fundamental del "Prólogo para alemanes", que es una presentación de su relación con la filosofía alemana, y Hella Weyl ya lo había traducido. De hecho, ya estaba en el editor alemán, pues, como se dice en la edición de Garagorri, Ortega retiró la licencia de publicarlo a raíz del golpe contra Röhm en junio.

En la correspondencia con Helene Weyl, la escritura de ese prólogo tiene bastante presencia. Ya en enero de 1934 (Märtens, 2008: 167 y ss.), le dice refiriéndose al "Prólogo", que el texto tendrá cerca de 200 páginas. En marzo de ese año hay ya un manuscrito mecanografiado con correcciones autógrafas de 169 hojas[4]. El 13 abril de 1934, están las 100 primeras páginas, antes del *Wendung* (Märtens, 2008: 175)[5], previsiblemente, los números 1-3 del "Prólogo". El 10 de mayo ha ultimado la crítica al idealismo inmanente, el número 4, pero está desanimado sobre qué hacer. El 8 de enero de 1939, desde París (Märtens, 2008: 233), dice Ortega: "renuncié a terminarlo"; en efecto, el "Prólogo" quedó inconcluso e inédito, hasta que se imprimió de modo póstumo, primero en alemán, en 1957, pero con un importante corte que veremos luego y, también al año siguiente, en español, sin corte, pero ya póstumo. En esa carta de enero hay algo interesante. Dice Ortega:

> Su proyecto de que se forme un tomo con este ensayo "La Misión del bibliotecario" y el "Prólogo para alemanes" despierta en mí mayor agradecimiento que aceptación. Lo agradezco porque él revela el interés que pone usted en

[4] Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, B-141/5.* (IX, 1504)

[5] Llama la editora *Wendung* al giro de Ortega, del neokantismo a la fenomenología, y que es tema del relato el número 4 del *Prólogo*.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

> mis cosas, pero no puedo aceptarlo porque el "Prólogo para alemanes" en casi todo lo que no es propiamente filosófico –sistemático, histórico– me parece hoy muy mal, y aunque este juicio mío de ahora fuese un error, creo que si vuelve usted a meditar sobre el tema, notará que no tiene buen sentido publicar hoy esas páginas que tienen un tono de diálogo. No sé si recordará usted por qué razón histórica, sobrevenida poco después de haberlo usted traducido, renuncié a terminarlo. Ya veremos de salvar en otro trabajo más apropiado, lo que pueda haber de valioso en éste como es la historia de las generaciones filosóficas en el siglo XIX alemán, *la crítica del idealismo fenomenológico*, etc. (p. 233) (cursivas JSM).

Por parte de Ortega no tenemos ya ningún relato más que, primero, el póstumo de *La idea de principio en Leibniz*, en el que, en 1947, nos cuenta la objeción que hizo a Husserl, y, dos años después, el que plasma en un comienzo desechado a la lección V de *El hombre y la gente*. Cuando Ortega escribía el libro sobre Leibniz, el "Prólogo" estaba inédito, pero Julián Marías lo había aprovechado de lleno para su *Historia de la filosofía*, en la que expone la objeción que Ortega hacía a la fenomenología en el "Prólogo para alemanes". Tenemos, por tanto, dos relatos de la objeción y dos usos de la objeción. Los usos son, primero el presumible de Ortega en la visita, y el que hace Marías. El "Prólogo" se publicó póstumamente en 1958, en la Editorial Taurus de Madrid. Resulta curioso que la objeción que Ortega expone ahí y que debía de ser la traducida al alemán por Helene Weyl es al menos aparentemente diversa de la que exponía Ortega en *La idea de principio en Leibniz*.

Remárquese la frase anterior: "debía de ser", porque aún hay otro dato interesante. El año 1997 estábamos preparando la edición del libro de Ortega *Schriften zur Phänomenologie* (Ortega 1998), una recopilación de textos sobre fenomenología para su traducción al alemán, ya que eran desconocidos en esa lengua; como editor decidí añadir, por la importancia del texto, la traducción del "Prólogo". Este no estaba recogido en las *Gesammelte Werke*, aunque la traducción de Helene Weyl se había publicado como introducción a la edición alemana de *La rebelión de las masas* en 1958. Precisamente, la decisión de volverlo a traducir la tomé porque no me convencía la traducción de Helene Weyl. Pero al leer el "Prólogo", cuyo alemán fue muy tenido en cuenta, observé que en la traducción publicada faltaban todas las páginas dedicadas a exponer la objeción a la fenomenología, pero el corte era tan preciso que inmediatamente deduje que solo lo pudo hacer su autor, Ortega y Gasset. Este descubrimiento lo he comentado en varias ocasiones, pero al volver sobre él recientemente ha resultado sumamente extraño y se me ha pedido una confirmación del dato. Por eso aporto una fotocopia de la página tomada de la edición alemana de

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

La rebelión de las masas, de 1957[6], que es donde por primera vez se publica el "Prólogo", un año antes que en España. Como se puede ver el corte es perfecto. El lector no se percata de él, pero antes de descubrir el autor ese corte, alguien lo había notado porque en el ejemplar de la Biblioteca de la Fundación Ortega/Marañón hay una cruz justo en ese lugar. Por el registro de uso de libros, no hemos podido saber quién la hizo[7].

Para que se vea la precisión del corte, pongo los textos que traducidos van seguidos en alemán, pero sabiendo que entre ellos en la edición española están las páginas 155, 4.º párrafo-160, 1.er párrafo.

> Pensar es *poner* algo el sujeto. En vista de ello, el filósofo busca una instancia frente a toda posición subjetiva. Esa instancia tendrá que consistir en algo que él no pone, sino que, al revés, le viene *impuesto*, en algo, por tanto, *puesto por sí*, lo "positivo" o "dado".
>
> Lo "puesto por sí", lo impuesto al pensamiento del filósofo, es aquello de donde éste viene, que lo engendra y, por lo mismo, queda a su espalda. El hacer filosófico es inseparable de lo que había antes de comenzar él y está unido a ello dialécticamente, tiene su verdad en lo prefilosófico.

En 2010 se publicó, como texto póstumo, un comienzo desechado del cap. V de *El hombre y la gente*. Ese comienzo desechado es también un relato de la objeción que hiciera a Husserl y que, cabalmente, coincide más o menos con la del "Prólogo". Pero, repito, es un comienzo desechado, que por tanto no terminó de integrar esa lección. Por entonces ignorábamos tanto que había ese segundo relato, el de *El hombre y la gente*, como su contenido, que había sido desechado.

Todos estos son los motivos que me han llevado a estudiar al detalle la objeción del "Prólogo", que constituye el fondo de lo que con toda seguridad expondría Ortega a Husserl, así como los dos relatos que Ortega hace de esa visita, uno coincidente con la objeción, pero desechado, el otro, el de *La idea de principio en Leibniz*, en alguna manera, que intentaré exponer, distinto.

> Página del "Prólogo para alemanes" en la edición de *Der Aufstand der Massen*, de 1957, con el lugar donde en español empieza la objeción de Ortega a la fenomenología de Husserl y que falta en la traducción al alemán.

---

[6] Cuando empecé a escribir este ensayo, pensaba disponer de la fotocopia del texto del "Prólogo" de la edición, –es lo que creo–, de 1958, que es cuando según tenía constancia se publicó por primera vez el "Prólogo" en alemán y descubrí el corte. Al no encontrar esa fotocopia, he fotocopiado la de la Fundación Ortega, que es de 1957.

[7] Agradezco a Jorge Magdaleno Cano, director de la Biblioteca y Archivo de la Fundación Ortega-Marañón, haberme facilitado la consulta del tomo referido.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

wieder verblüfft, daß nämlich die großen Fortschritte des Wissens sehr oft nicht von großen neuen Einsichten herrühren, sondern einfach daher, daß man die kleinen Unterschiede beachtet. Kepler kam nur deshalb seiner riesenhaften Entdeckung auf die Spur, weil er sich hartnäckig darauf versteifte, die geringfügige Abweichung von acht Bogenminuten, welche die haargenauen Daten von Tycho Brahe der Bahn des Mars zuschrieben, ernst genug zu nehmen.

Die Phänomenologie gibt mithin zum ersten Male genau an, was das Bewußtsein und seine Bestandteile sind. Doch bei meinem ernsthaften Studium der Phänomenologie – im Jahre 1912 – schien es mir, daß diese auf mikroskopischem Gebiet die gleichen Unachtsamkeiten beging, wie sie sich der alte Idealismus auf makroskopischem Gebiete geleistet hatte.

Der Philosoph macht sich auf die Suche nach einer primären, beispielhaften, unbedingt verläßlichen Wirklichkeit, auf die man zurückgreifen und auf der man alle anderen aufbauen kann. Zu diesem Zweck mißtraut er seinem eigenen Denken. Die größte Ehre des Philosophen besteht zweifellos in etwas mehr denn Spaßigem: nämlich darin, der Mensch zu sein, zu dessen Wesen es gehört, sich selber zu mißtrauen. Er kennt sich als geborenen Schwindler und macht sich daher zum *Detektiv* seiner selbst. Denken heißt, als Subjekt etwas setzen. Angesichts dessen sucht der Philosoph eine Instanz gegenüber jeder subjektiven Setzung. Diese Instanz muß in etwas bestehen, das nicht er setzt, das vielmehr – von seiner Setzung unabhängig – ihm gesetzt ist, das heißt in etwas durch sich selbst Gesetztem, also dem „Positiven" im Wortsinne oder dem Gegebenen.

lugar del corte

Das „durch sich Gesetzte", das dem Denken des Philosophen Gesetzte ist jenes, aus dem dieses Denken kommt, das es schafft und eben deshalb hinter ihm zu-

60

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

3. Las objeciones y los relatos de Ortega

3.1. La objeción en el "Prólogo"

La objeción del "Prólogo" consta de 14 párrafos[8]. De ellos, desde el tercero hasta el décimo tercero, ambos incluidos, faltan en la traducción alemana, y reténgase bien la precisión del corte. Me voy a esforzar por ser lo más claro posible sin pecar de morosidad

El primero anuncia el tema de la fenomenología: "precisa por vez primera lo que son la conciencia y sus ingredientes" (p. 155)[9] y a continuación ya dice que, al estudiar en serio la fenomenología en 1912, se dio cuenta de los errores de la fenomenología, que eran los mismos del "viejo idealismo". Ya esa frase es sospechosa de una interpretación sesgada, porque, hasta *Ideas* de 1913, no se había producido ningún cisma en la fenomenología; hasta entonces esta era una filosofía realista, que concede las cosas todos sus derechos, y nadie la había acusado de idealista. Sólo en 1913, con la reducción trascendental y la epojé, y la consiguiente fundación del idealismo trascendental, cambia el campo de juego, y empiezan los discípulos sus críticas. Da la impresión de que Ortega, al decir que ya él lo había visto venir en 1912, quisiera desmarcarse de esa opinión generalizada, buscando cierta originalidad. También puede ser un lapsus de fechas, pero sabiendo todo el mundo el año de publicación de *Ideas*, esta hipótesis es poco plausible. En 1912 la fenomenología no había sido aún concebida como idealista trascendental. Eso no lo hace hasta la publicación de las *Ideas* en 1913.

El segundo describe la intención de la fenomenología, encontrar "una realidad primaria" (*idem*) firme que resista todo subjetivismo, por tanto, algo que el sujeto no pone. En este párrafo ya hay una descripción *ad hoc*, porque ha aislado al sujeto del objeto, según el modelo del pensar, en el que el sujeto pone el pensamiento. Es obvio que en la filosofía no nos movemos en ese terreno. No pretendemos pensar lo que nos dé la gana, algo que "pongamos" cada uno de nosotros. Pero la intención de Ortega es correcta. La filosofía busca un punto firme frente al cual yo no pueda nada, lo que se me da: "por tanto, *puesto por sí*, lo «positivo» o «dado»". Aquí se corta el texto alemán y va al párrafo 14, que sigue: "Lo «puesto por sí», lo impuesto al pensamiento del filósofo, es aquello de donde éste viene, que lo engendra y, por lo mismo, queda a su espalda" (p. 160, 2º par.).

Seguimos ahora ya con lo que falta en alemán. En el párrafo 3 empieza Ortega con toda su fuerza, va a ser su tesis fundamental, la que va a presidir

[8] IX, 155, 2.º par., hasta IX, 160, 1.er par. Las referencias son de la nueva edición de *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010. En adelante todas las referencias de Ortega remiten a esta edición con tomo en romanos y páginas en arábigos.

[9] Todas las citas con p. se refieren al "Prologo" publicado en el tomo IX.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

toda la crítica: Husserl ve esa realidad primaria que se impone "en la conciencia pura" (p. 155). Lo fundamental de la tesis de Ortega es entender que esa conciencia "pura" "es un yo que se da cuenta de todo lo demás" (*idem*) es, pues, una conciencia pura porque es un puro mirar. Este es el tema fundamental de Ortega al comprender la fenomenología. Lo que ha pasado entretanto es que entiende la conciencia como lo que dirá Heidegger, como conciencia refleja, la conciencia es el puro saber, el *cogito me cogitare*, "un pienso que pienso"[10]. Esto lo explica muy claramente Ortega: el yo se limita "a *darse cuenta* de su querer y de lo querido; no siente, sino que ve su sentir y los valores sentidos; en fin, no piensa, esto es, no cree lo que piensa, sino que se reduce a advertir que piensa y lo que piensa" (ib.) Por eso es "puro ojo, puro e impasible espejo, contemplación y nada más" (*idem*). Esta conciencia es la realidad absoluta, y el resto espectáculo contemplado. Es curiosa esta tesis tan extraña, que la conciencia es puro ojo que ve. Se ignora que, en ese caso, también el tocar es conciencia y, siendo tocar, difícilmente será ojo que ve sino ¿tacto que ve?; o respecto al dolor, cabe preguntar si es posible el dolor al margen de sentir el dolor, y si sentirlo no es estar en un estado consciente. ¿Cómo eliminar el estado consciente –y no es otra cosa la conciencia sino el estado consciente– del dolor, del sentir, del querer? ¿Cómo pensar que Husserl dijera eso alguna vez? Al hablar de que lo contemplado por ese ojo que ve es un puro espectáculo, Ortega se sitúa exclusivamente en la conciencia visual, que, ésta sí, ve espectáculos. Esto es lo que da todo su valor a los experimentos artísticos de Magritte. Pero, detrás del ojo que ve, está el cuerpo que siente los ojos que ven, y los cambios de perspectivas correlacionados con los movimientos sentidos en el cuerpo. El ojo que ve no es sino una función de un sistema más amplio que desambigua lo meramente espectacular. Para Husserl la conciencia no desrealiza nada, desrealiza al constituir perspectivas –que son irreales–, pero las realiza mediante la realidad del cuerpo al hacerlas necesariamente presentaciones del objeto real. Esto es un error en la comprensión de la función de la epojé, que es un experimento del fenomenólogo, pero que no la aplica a la forma en que opera el ser consciente.

El párrafo *4* (p. 155 s.), el más largo de todos, pues ocupa casi una página, se refiere a cómo Husserl obtiene esa conciencia pura entendida como pura conciencia que ve, y lo hace mediante la reducción fenomenológica. Con ello quiere mostrar si esa conciencia pura es lo que se impone. La conclusión es que no, que no se impone, sino que la obtiene el fenomenólogo por la reducción.

[10] En ese "pienso que pienso" está incluido ese rasgo puramente contemplativo de la noción de conciencia, que si se aplica al amor le llevará a Heidegger a decir que eso es una "Ungeheurlichkeit": "An sich ist es ja eine Unge-heuerlichkeit, Liebe als Bewusstsein-von-etwas zu bezeichnen". Martin HEIDEGGER 1994, p. 59. Traduzcamos de manera suave o fuerte la palabra *Ungeheuerlichkeit*, como una monstruosidad o, si se quiere, algo increíble o fuera de lo normal, es extraordinariamente significativa.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Y esto nos va a servir para relatos posteriores. Porque el fenomenólogo no encuentra esa conciencia pura sino la *conciencia primaria*, en la que "el hombre *cree* lo que piensa, quiere efectivamente y siente un dolor de muelas que duele" (p. 156). Vemos, primero, que la "conciencia pura" obtenida por la reducción es puro ojo, por tanto, no cree, solo piensa; no toca, solo ve que toca, no tiene dolor, solo ve su dolor. Mientras que en realidad hay una conciencia primaria que toca, cree, se duele, es decir, se da cuenta de las cosas. Y aquí viene la segunda gran tesis de Ortega: *esta conciencia primaria "no existe para sí», por eso «no es en rigor conciencia"* (ib. cvas, JSM). Esto significa que esa "conciencia primaria" no es conciencia. Esta es la tesis fundamental de Ortega, casi a lo largo del cuarto de siglo que dura la segunda navegación. El problema está en qué ocurre si en lugar de "conciencia" ponemos "ser consciente", y preguntamos si el estar con las cosas no es en el estado de estar (por el "estado") consciente, de manera que su opuesto es el estar dormido o en coma. La "realidad conciencia" (ib.), sigue Ortega, aparece en el mundo cuando me acuerdo de algo. Pero, en ese momento, hay algo más en este párrafo, que la conciencia queda remitida por Ortega a "dejar de vivir y volver atrás la atención" a lo que me ha pasado, al recuerdo de un hombre, de mí, al que le ha pasado algo. Esto es conciencia: "La realidad ahora es su recuerdo y a ello es a la que podemos ya llamar «conciencia». Porque ahora hay en el mundo «conciencia», como antes había minerales, personas, triángulos" (*ídem*). En este largo párrafo ha enunciado Ortega la tesis de que la conciencia pura no se impone, es una manipulación; pero no solo la conciencia pura, sino la misma conciencia solo es un dejar de vivir, con lo que está indicando que en el vivir no hay conciencia. ¿No se deberá siempre a la funesta traducción de *Bewusstsein* –ser consciente– por conciencia? Podríamos decir que la conciencia adviene sobre un estado del ser o estar consciente, aproximándonos a los términos de Ortega. Pero la fenomenología no describe la conciencia sino el ser consciente, Eso sí, mediante la reflexión, es decir, mediante la instauración de esa conciencia refleja, que trata de ver le estado consciente del ser humano de modo riguroso.

El párrafo 5 (p. 156 s.) ataca la posibilidad de la epojé, de la suspensión de la realidad o puesta entre paréntesis respecto a lo que la conciencia ejecuta. La elección de un recuerdo, en el párrafo anterior, como modelo de "conciencia", está precisamente en función de este párrafo. El recuerdo es en el que realmente hay conciencia, conciencia del pasado; con el recuerdo aparece en el mundo "la realidad conciencia". Pues bien, sobre esa conciencia puedo hacer muchas cosas, pero no puedo alterar la realidad que ha sido y que ahora es recordada. Lo que pasó, pasó, es decir, solo cabría que se mostrara falso por otras razones o que fuera una alucinación, pero la conciencia recordada es inmodificable. Lo que se ejecutó no se puede suspender. La conciencia, o la reflexión, es una situación real, pero primaria o "irrefleja con respecto a sí misma" (p. 157), porque, en efecto, no tengo las claves de por qué me he puesto ahora a recordar.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

La reflexión, ejemplo de conciencia para Ortega, no tiene "preferente carácter de realidad" (ib.), ni evidentemente tiene posibilidad de alterar lo sido. No hace falta indicar que la reflexión tiene bastante más poder del que Ortega le atribuye aquí, no porque cambien la realidad sino mi recuerdo de ella, pues gracias a la reflexión hasta el recuerdo puede variar, porque puedo introducirme en el recuerdo y descubrir en él perspectivas que lo alteran.

El párrafo 6 tiene un problema de expresión; va a hablar de la «conciencia refleja», pero hasta ahora no ha salido la expresión, por tanto, tenemos que pensar que se refiere al yo cuya función es meramente refleja, puro espejo. Por eso, la primera frase se me antoja, cuando menos, confusa, por no decir en colisión con el párrafo 3, en que se dice que Husserl encuentra la realidad primaria en la conciencia pura, que, como luego sabremos, es la refleja, el ojo que ve. Ahora dice, "La supuesta «conciencia refleja» que pretende descubrir la *verdadera y absoluta realidad* como conciencia y pura vivencia" (p. 157), es decir, antes la refleja –el ojo que ve– era la descubierta como realidad absoluta, por tanto, resultado (objeto) de una actividad –manipuladora; ahora no es el objeto sino el sujeto que descubre. En el párrafo 3 la conciencia pura (refleja) es el objeto descubierto, encontrado; ahora la conciencia refleja es el sujeto que descubre. No es extraño que cortara toda esta parte para el público alemán. La frase solo tendría una lectura correcta si en lugar de "que pretende descubrir» hubiera escrito «en la que se pretende descubrir". Como la frase es un pequeño caos, las razones que da no encajan, porque se refieren a la reflexión, cuando solo se referirían con sentido a esta teniendo en cuenta que esta es considerada como la realidad absoluta. Claro, como conciencia refleja, es posterior a la primaria, ingenua, que es lo primordial, por definición. Y ahora pone una condición para el idealismo, que un acto de conciencia fuese capaz de reflexión sobre sí mismo, lo que parece que es justo la condición de la reflexión: si el ser consciente humano no tuviera conciencia de sí mismo, nunca podría reflexionar sobre sí mismo. Esto es lo que se llama el ser sabido del ser consciente, si tengo dolor, sé que tengo dolor, y por eso puedo responder a la pregunta de dónde me duele. El párrafo está tan mal redactado que no sabemos si las objeciones se dirigen a la reflexión y, en ese caso, en virtud de qué, ¿de que esta se presenta a sí misma como realidad absoluta? Pero en la primera frase todo está confuso.

El párrafo 7 cabalga ya sobre los anteriores, aunque tampoco sabemos sobre qué en concreto. Comenta que la fenomenología es tan precisa que sorprendemos el instante en que el idealismo comete el delito, convertir el mundo en conciencia: parte de la conciencia primaria, por ejemplo, un dolor de muelas, el mundo real, y ahora, desde otra conciencia, "desde *otra* realidad califica de *mera conciencia* a la primera" (p. 157), lo que solo es una opinión sobre esa primera conciencia, por ejemplo, sobre el dolor de muelas. El idealismo trascendental que supone la fenomenología le lleva a decir a Ortega que el fenomenólogo es un "hombre convencido de que lo que *hay* es pura

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

idealidad, pura vivencia" (i.), pero lo que en realidad hay es un hombre rodeado por un mundo, y "por una enorme cosa llamada «conciencia»" (ib.), además de sentido, noemas, etc. con las que hay que contar. El párrafo toma evidentemente el idealismo husserliano como "idealidad", como si el mundo fuera una idea, como si para la fenomenología el dolor fuera solo la idea del dolor, o el tacto la idea del tacto, por tanto, para la fenomenología no hay ni tacto ni dolor. Como había dicho en el párrafo 3, el mundo es sentido, y como el sentido solo es "ser entendido", la realidad, que es el sentido de "realidad", es solo "*inteligibilidad* pura" p. 155). Esto está también en relación con el error típico de la comprensión de la fenomenología como solo ciencia de esencias, que serían ideas, y por convertir en definitiva el mundo en una esencia o idea. Sería preciso clarificar de una vez todos estos malentendidos que tanto obturan la comprensión de la fenomenología. Aquí está implicada también la confusión de la reducción trascendental con la eidética.

Los párrafos 8 y 9 (p. 158) van juntos y tienen importancia porque con más o menos semejanzas, sus ideas aparecerán en *La idea de principio en Leibniz*. La conciencia es ponente del mundo, y eso significa "encuentro inmediato con la realidad", por eso ese concepto, el del idealismo, es contradictorio: pues para el idealismo "significa conciencia, precisamente, la irrealidad del mundo", por tanto, si la conciencia, por ejemplo, la perceptiva, es ponente de mundo, contradice totalmente a la conciencia que propone el idealismo. El párrafo 9 parecería dar la razón de lo anterior. La fenomenología, por la epojé, suspende la ejecutividad de la conciencia, mas eso es lo único que no se puede hacer, de acuerdo con la noción que ha defendido en el párrafo 4 referido al recuerdo. A un recuerdo, modelo de conciencia según ese párrafo, no se le puede revocar. La conciencia es irrevocable, por tanto, la epojé no es viable.

¿Qué tenemos que decir a este párrafo? Que Ortega no tiene en cuenta –y no entro en si hubiera debido él tener en cuenta o no eso– los niveles de la fenomenología. También es profundamente confusa la explicación o comprensión de qué significa la epojé, que él mismo había definido poco antes, en 1929, como un "desasimiento virtual". Con esa palabra Ortega capta muy bien el sentido de la fenomenología, aunque no sé si era consciente de todo lo que eso implicaba. Si hacemos caso a lo que dice en ese párrafo, no mantiene la posición de que la filosofía requiere ese desasimiento virtual, virtual porque el ser consciente es experiencia del mundo y del mundo como real, pero que el filósofo no se compromete con esa evidencia natural solo para poder escrutarla, siguiendo el principio de los principios de que lo que se da debe ser aceptado en los límites en que se da. Respecto a que la conciencia es *weltsetzend*, ponente de mundo, solo sería exacta si se entiende que en la posición de un objeto, sea real, ideal o fingido, siempre hay un mundo como fondo del mismo. Por ejemplo, si pongo un número, se pone el mundo matemático o de los números como fondo, por eso hay que distinguir el tipo de posición de acuerdo con los diversos tipos de

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

objetos. Precisamente a este estudio primero le llama Ortega en el "[Discurso para el ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas]", filosofía primera (Expósito 2021: 53). El ser consciente que es consciente de un objeto irreal no pone ese concepto como real, sino como irreal; el mundo que veo a través de un cuadro, o la historia que leo desde una novela no son puestas como reales, y en cualquier momento pueden ser cambiados. Ahora bien, el ser consciente que percibe el mundo lo percibe como algo real con el que tiene que contar. La fenomenología, cuando practica epojé, no "suspende la ejecutividad de la conciencia" directa, que sigue su vida, solo no toma como algo definitivo esa posición para poder escrutarla, pero hace eso solo como filósofo, que, como decía Fichte, es un sinvivir, o incluso, como dirá Ortega, des-vivir. Ortega desconoce los dos niveles en que la fenomenología se mueve, el ser consciente del mundo en la vida ordinaria, que pone el mundo como su horizonte de actuación, y el fenomenólogo que descubre que ese ser consciente, siendo parte del mundo, también es centro trascendental de la organización de ese mundo, pues el mundo, además de ser donde estoy con mi cuerpo, también está a mi alrededor, un alrededor cuyo centro se mueve con mi movimiento. El mundo cósmico se ha convertido y reducido a un mundo vital (*El tema de nuestro tiempo*, III, 616)

Las dos formas de verse cada uno y que descubre el fenomenólogo son, él mismo como 1) parte del mundo; 2) como centro del mundo; a esas dos situaciones hay que añadir ahora una más, la 3) la del espectador de esta situación (fenomenólogo); la tres son imprescindibles para entender la fenomenología. También hay que aclarar esa confusión de que el mundo "es realidad y *no* conciencia". Es una frase confusa porque la realidad siempre será lo dado al ser consciente, y como ser consciente no es la realidad de la que es consciente. La dualidad de los *dii consentes* hace que el objeto no sea sujeto y no se puedan ni deban confundir porque cada uno tiene sus derechos. Esta era la posición de Ortega que parece ignorar en esa frase, que solo tiene sentido si es desarrollada: la realidad es realidad consciente y no conciencia de la realidad, porque la conciencia de la realidad no es la realidad. Si en vez de "realidad" ponemos "mundo" lo entenderemos mejor: el mundo es mundo y no conciencia, es decir, el mundo dado cuando somos consciente no es el ser consciente del mundo. Pongamos el caso del horizonte que veo. El horizonte que veo no es la visión del horizonte, porque el horizonte está fuera de mí, mientras que la visión es parte real mía, de mi vida mientras que el horizonte es parte intencional de mi vida, pero no real. Una vez más, la inexactitud del párrafo lleva a entender y justificar que Ortega quitara estos párrafos de la edición alemana, y que tampoco hiciera nada por publicarla en español.

El párrafo 10 (p. 158) es el que ofrece la gran propuesta de Ortega, que la conciencia es resultado de una manipulación, porque no existe, y por eso debe ser enviada al lazareto, en la medida en que es una mera hipótesis, una construcción. Porque, a la hora de la verdad, no hay conciencia y en ella idea

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

de las cosas; esto es lo que Ortega viene diciendo desde hace unos pocos años, que para la fenomenología las cosas son las ideas de las cosas. Es curiosa una frase, que "no se puede prescindir de que el hombre existe porque entonces desaparecen las cosas" (ib.). Es una frase curiosa, que hace que las cosas dependan del ser humano. Justo esta relación de dependencia parece que se pone en cuestión en todo lo anterior, solo que ese anterior ha sido deformado por la palabra "idea".

Ahora bien, cabe preguntar qué de las cosas depende de la presencia del ser humano. Y este es el problema. La fenomenología es el análisis de la experiencia humana, que es el elemento en el que se hace la vida biográfica humana, porque la vida biológica no es sino nuestra animalidad orgánica, de la que tengo pocas noticias, directas solo la "masidad" (Rainer Sepp) o volumen del cuerpo y, luego, lo que se me hace ver a través de las urgencias de esta vida. Ahora bien, en mi experiencia entra la presencia ineludible, inexpugnable de mi cuerpo, que me pertenece y por el que estoy en el mundo como parte de este, y como centro de este mundo, un centro variable. Esa experiencia, en la que lo primero que aparece en continuidad es el mundo, es el tema fundamental de la fenomenología. Un rasgo inherente de esa experiencia es que en todo momento tenemos un saber de ella, la experiencia es sabida, es consciente de sí misma en los rasgos fundamentales; y, si me preguntan por ella o me pregunto yo, por necesitar cuestionármela, por lo general sé en qué tarea estoy, si presto atención a algo; si estoy centrado en una u otra cosa; sobre qué sentimientos tengo; qué conozco, etc. En todos esos actos, muy diversos y múltiples, siempre estoy referido al mundo. Una prueba de ese saber de uno mismo es cuando estamos distraídos pensando en algo y me preguntan qué hago, sin dudar diré que estoy pensando, y podré decir sobre qué pienso. Por eso Ortega, en el *Sistema de la psicología*, acusó a los objetores de la posibilidad de la reflexión que decir que no saben de su pensar es una "tesis … acrobática" (VII, 481), pues deben dar un salto acrobático, lo mismo que decir antinatural, para saber aquello que, por hacer caso a esa teoría, no pueden saber, sencillamente que están pensando y qué están pensando.

El problema de la frase de Ortega es que indica una sustantivación de la conciencia, que aparece como una entidad, para decir que esa entidad no existe. Y es evidente que no existe esa conciencia "realidad". La conciencia no es realidad alguna, porque la única realidad es el ser consciente, pero la cualidad de "consciente" no es sino la presencia –cognoscitiva, valorativa o práctica– del mundo al ser que es consciente. Y esa presencia, evidentemente, no es nada real a lo que se puedan aplicar atributos reales, porque es una relación intencional, que no puede ser más que virtual –intensional–, pero tal que nada se sustrae a ella, pues todo aparece en ese estado. Sin ese estado, nada existe para mí; más aún, tampoco los otros y, por tanto, tampoco sus mundos existen para mí, porque tampoco yo existo para mí.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

El párrafo 11 (p. 158 s.) es ya una presentación de la teoría de Ortega que, analizada con precisión, no contradice nada de lo anterior si eliminamos la sustantivación de la conciencia, es decir, de esa cualidad de ser consciente. El ser consciente no es ninguna entidad específica que aparece en el mundo cuando me despierto, y desaparece cuando me duermo; en ambos casos se trata de estados míos, pero que hacen que aparezca el horizonte, el sentido, mis proyectos, mis sentimientos. La ira no es una entidad física; quien existe es el yo airado, pero la ira no es nada real, lo real es el sujeto airado. Una vez clarificado ese malentendido, en el estado del ser consciente el mundo es aquello de que se es consciente, pero por esa cualidad del "ser consciente" podemos decir que el mundo es lo que llamamos "ser objeto de un ser consciente". Aquí viene otra confusión en el lenguaje de Ortega, que en este caso se hizo usual en el ambiente de origen heideggeriano; por el afán de eliminar todo lenguaje moderno, se elimina hasta aquello que no son sino funciones cognoscitivas de la vida humana, porque "ser objeto de un sujeto" no es tampoco ninguna entidad añadida sino un modo de ser del ser que aparece, que aparece a alguien, sin cuyo aparecer ese ser no tiene ninguna existencia para el ser al que aparece, y sin ella no existe en absoluto. Por eso la frase de Ortega de este párrafo: "ese ámbito ontológico –la existencia, sea de mi persona, sea de las cosas– está constituido por el puro y mutuo dinamismo de un acontecer. A mí me acontecen las cosas, como yo les acontezco a ellas, y ni ellas ni yo tenemos otra realidad primaria que la determinada en ese recíproco acontecimiento" (p. 158), es perfectamente asumible dentro de lo que es la teoría de la constitución husserliana, pues esa mutualidad del objeto y el sujeto significa que solo hay sujeto en la medida en que se da el estado consciente, en las diversas modalidades, y por tanto que es sujeto de un objeto, que se le aparece en ese estado; y viceversa, solo hay cosas en la medida en que se me dan las cosas en ese estado. Es ese "puro acontecer" que es el estado consciente, que por otro lado es la condición de posibilidad de la vida humana.

La terminación del párrafo incluye una exageración e imprecisión doble. Primero, ofrece una definición inexacta del lenguaje, atribuyéndole una inspiración estática, cuando no es necesariamente estática, pues lo único que se puede decir es que es puntual. Pero desde esa definición, normaliza una interpretación de la fenomenología que solo haría asumir esa interpretación del lenguaje, con lo que la fenomenología no sería sino seguir esa interpretación estática del lenguaje, por la cual "tomamos por tal [por realidad] lo que sólo es precipitado de nuestra interpretación, mera idea nuestra, intelectualización." (p. 159). La fenomenología, interpretada por Ortega como aquella intelectualización, no sería sino un resultado de dejarse llevar por una interpretación intelectualista del lenguaje. Pero no se puede decir que el lenguaje es una intelectualización, una interpretación intelectualista de la realidad. En mi opinión, se trata de una exageración, pues es una caída en un lingualismo extremo, que ignora la base experiencial del

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

lenguaje, que por sí misma va elaborando los tipos en la experiencia, de acuerdo con la constitución de esquemas de reconocimiento, valoración y acción. Estos esquemas son los que terminan siendo denominados con un sonido material, que se inserta y reconfigura en otros complejos de sonidos, con sus correspondientes ecos semánticos, cuyas referencias no son sino complejos de experiencias resumidos en el sonido o en las letras escritas. En esos procesos no hay ninguna intelectualización, sino al revés, una ampliación de la experiencia sensible misma. La intelectualización viene solo cuando sobre esos tipos se generan formas de semejanzas y atribuciones que exigen una intuición categorial de formas que ya no tienen correspondencia ninguna en la realidad, sino que son resultado de operaciones del sujeto consciente en esa modalidad intuitiva categorial. El lenguaje no intelectualiza la realidad, la designa con sonidos que, pronunciados y oídos por mí y por los otros, elevan la realidad a un nivel compartido, lo que no ocurre con los otros sentidos, que están encerrados en la esfera de pertenencia de cada uno. Por eso, el lenguaje no es algo estático, sino que es una actividad de los seres conscientes para manejar la experiencia de modo compartido.

El párrafo 12 postula la necesidad de liberar al *Erleben* de todo residuo de significación intelectualista. Supongo que si le hubiera dicho esto a Husserl este le habría respondido inmediatamente que cómo alguien puede pensar las sensaciones cinestésicas, o ubiestésicas –las sensitidades– y, en general, las sensaciones vinculadas a la piel, como algo intelectual; o ¿es que no son vividas? Es una conclusión de Ortega que nunca sabremos de dónde la saca, al menos a la altura de nuestro tiempo. Se puede sospechar que al identificar Husserl su filosofía con un idealismo trascendental y entender la palabra "idealismo" en un sentido absolutamente estricto y restringido tradicional, lleva esa "idea" al núcleo de la conciencia de uno mismo, al vivenciar y vivirse, por ejemplo, en el dolor. Por eso, para Ortega, la conciencia de dolor es algo que ve el dolor, pero a la que el dolor no duele, como no me duele el dolor del otro; el dolor sería solo la idea de dolor. Pero eso implica que el dolor no es consciente, luego es inconsciente, lo que es un absurdo. En realidad, es un absurdo proponer que para Husserl todo *Erleben* es intelectual, cuando la primera vivencia es la del cuerpo propio vivido, el *Leib*, que es el que nos da la primera *Hyle*, la *Hyle* que constituye el mismo *Leib*, mi carne sensible. Pero esto vale para todas las emociones y para los sentimientos sensibles, que no son teóricos, puesto que son elementos que funcionan en la valoración y preferencia; pensemos, por ejemplo, en las urgencias básicas. Y si al *Erleben* le quitamos el elemento "ser consciente", la cualidad de "ser sabido", ¿qué nos queda? El ser humano no es *res cogitans*, pero no porque sea *res dramática*, sino porque en cuanto ser humano no es *res*, es lo contrario de *res*, porque es ser humano precisamente por esa cualidad de ser consciente que no es nada sustantivo, sino solo la presencia del mundo en el conocer, valorar y hacer. El ser humano en cuanto *res* es la materialidad biológico-orgánica, que no es sino el lugar a

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

partir del cual se da la vida humana auténtica, la que Ortega llamó muy bien la vida biográfica, pero que en mi opinión incluye también la vida psicológica –tomada esta en sentido trascendental[11]–, es decir, la vida consciente presente. Siguiendo la frase de Descartes, el ser humano ni existe porque piensa ni piensa porque existe, sino que su existir es el ser consciente del mundo y de su vida. Sin eso el ser humano no existe.

Por fin, el último párrafo, el 13 (p. 159 s.) es muy importante porque sería el que reaparece en *La idea de principio en Leibniz* con alguna modificación. Aquí empieza acusando al idealista de engañarse, porque parte en busca de lo positivo y dado, y lo halla en la conciencia pura, fabricación suya y pura ficción. Quiere superar o eliminar el pensamiento, y la conciencia pura es resultado de un "proceso intelectual", es decir, de un pensamiento. Por el contrario, lo que encuentro al ir a la búsqueda de algo que se me impone es la conciencia primaria, a la que voy a extirpar su ejecutividad, lo que ya ha dicho que es imposible, porque la conciencia es lo irrevocable, tal como ha dicho en el párrafo 5. Por eso repite: "Creer que *suspendiendo* la ejecutividad de una situación primaria, de una "conciencia ingenua", se ha evitado la posición que ésta hace, es una doble ingenuidad y un olvido de que hay el modo *tollendo ponens*." (p. 159), quitar –*tollere*– la conciencia ingenua y poner –*ponere*– una nueva, una conciencia suspendida, que será la considerada "conciencia pura", una conciencia cloroformizada, porque se le ha extirpado hasta el posible dolor, porque no es más que pensamiento o idea.

Según Ortega, en este mismo párrafo, hay que hacer lo inverso: buscar lo que verdaderamente hay, la realidad radical, y no hacer nada, sino detenerse –qué interesante y sorprendente que Ortega no tome nota de que 'epojé' significa eso: "detenerse", de ἐπέχμαι– para ver lo que hay: un hombre que busca la pura realidad, "no algo nuevo, que no estaba ya ahí y que requiere manipulaciones de «reducción» para ser obtenido" (p. 160).

¡Sería impresionante saber qué le contó Ortega a Fink de todo esto! Porque en la fenomenología la "detención", que es lo que "epojé" significa literalmente, detención del compromiso con la vida ordinaria, es "cortar las raíces y ligamentos de nuestros intereses mundanos" (V, 486), por tanto, el *desasimiento* de esos compromisos; eso es exclusivamente para mostrar la naturaleza de lo que hay, la naturaleza de ese ser consciente ingenuo, que se cree *determinado* por el mundo, porque nuestra misma corporalidad es una parte material del mundo, y por

[11] La vida psicológica no trascendental es por una apercepción propia de la actitud natural en la que lo psicológico es una parte del mundo, pero, como Husserl terminó viendo, eso le quita a lo psicológico lo peculiar suyo por lo que, en última instancia, lo psicológico debe ser considerado de modo trascendental. Es la ya famosa apelación a la trascendentalidad de todo antropólogo y psicólogo, que le llevaría a Husserl a identificar psicología (y si quieren antropología, como lo dice en la conferencia de Berlín) y fenomenología trascendental. Al respecto, ver Javier SAN MARTÍN, 2019, 223 ss.; y 2020, 211 ss. y 224 ss.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

eso se vive como una parte más del mundo, cuando el mundo se nos convierte en parte de nuestra vida, en un mundo vital, en el mundo de la vida.

Hasta aquí lo quitado de la edición alemana. El último párrafo, el 14 (p. 160) resume los puntos anteriores: el filósofo no necesita descubrir "una realidad nueva que solo bajo su óptica gremial aparece". El problema es si tan a la vista está ¿cómo los que no son del gremio no la describen en términos técnicos? Los literatos sí la describen, pero hace falta ser literato y bueno para ello. En realidad, la filosofía es un mirar nuevo, no para suplantar la realidad que somos sino para descubrir en ella aspectos que pasan desapercibidos porque quedan ocultos por muchas sobredeterminaciones que provienen, primero, de nuestros intereses inmediatos; segundo, de la ciencia y de la técnica; y, por fin, pero tal vez no menos, de los relatos tradicionales de carácter mítico que pretenden dar un sentido a la vida no extraíble de la experiencia propia.

No es de extrañar que Ortega no terminara su "Prólogo"; y, segundo, que en la traducción alemana se suprimieran todos esos párrafos.

En realidad, toda la argumentación de Ortega se basa en una interpretación de la palabra "idealismo" en sentido kantiano. Me he permitido buscar las veces que Ortega cita el modo *tollendo ponens,* que, sin ser muchas, son muy significativas, y en una de ellas se la aplica a Kant, que es el que descubrió que hay que practicar ese modo en la filosofía: hay que quitar a la realidad lo que el pensamiento ha puesto en ella. En otra llega incluso a calificar su pensamiento con ese modo del *tollendo ponens*[12]. Parece que aquí también acusa a Husserl de olvidar ese modo, cuando lo cierto es que la epojé es exactamente quitar –*tollere*– a la realidad ingenua las sobredeterminaciones y apercepciones que la vida pone sobre ella, para quedarse –*ponere*– con lo que ella es, a saber, experiencia directa del mundo, siempre en las tres modalidades de esta, cognitiva, afectiva-axiológica y práctica.

3. 2. La objeción y el relato en *La idea de principio en Leibniz*

En la nota 2 de la página 1119 (IX), pero ya habiendo pasado a la página siguiente, encontramos el relato que hace Ortega trece años después de la visita que hizo a Husserl. En realidad, es el primer relato conocido que tenemos de parte de Ortega. Hasta ese momento no teníamos ningún relato de las objeciones

[12] Pues dice: "Estando en Buenos Aires y como homenaje a esta ciudad no tengo inconveniente en *denominar mi teoría del conocimiento* [cvas., JSM] como la teoría gnoseológica del «hasta por ahí no más», porque esta expresión de ustedes es un ejemplo perfecto de lo que llamo el modo *ponendo tollens,* [que quito poniendo, que pongo quitando...]" (IX, 554). El texto es de las lecciones sobre la razón histórica leídas en Buenos Aires en 1940. La primera vez que Ortega utiliza esta expresión es nada menos que en el «Ensayo de estética a manera de prólogo» (I, 675). También sería el modo de Velázquez, ironizar, *ponendo tollens* (VI, 739 y 899); o el de Kant, que basa su filosofía en poner las ideas —categorías, intuiciones puras— en la realidad para luego quitárselas y ponerlas en el sujeto (ver IX, 554).

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

que le presentó, no tanto a Husserl, que como dice en ese momento, "su edad y sus enfermedades no dejaban ya a éste entrar en temas difíciles de su propia producción" (ib.), sino a Fink: "hallándome de paso en Friburgo, a quien expuse mi objeción liminar a la Fenomenología, que es ésta, *reducida a último esquema*" (ib.). Ortega no se hallaba "de paso" por Friburgo, había ido expresamente a Friburgo, cierto que pasando por otros muchos sitios. Por lo que dice aquí, no expuso su objeción a Husserl, aunque este piensa que Ortega estaba introducido en lo más profundo de su filosofía, pero, a tenor de lo que dice Ortega, no parece que ese juicio de Husserl vaya más allá de una opinión poco fundada si no le hizo a él la objeción básica. Por otro lado, Husserl tenía 75 años, y justo en 1934 estaba en plena productividad, pues de ese año arrancan todos los textos que más tarde darán lugar a todo el complejo de escritos relacionados con *La crisis de las ciencias europeas*. De todos modos, si Husserl hubiera oído las dificultades de Ortega, habría respondido con una leve sonrisa, sobre todo al oír que Ortega identificaba intencionalidad con idealidad, por tanto, con idea, y esta con intelectualidad o pensamiento en el sentido de algo accesible solo al entendimiento, negando en consecuencia la presencia de la sensibilidad en la consideración del fenomenólogo, él, que por entonces estaba ya hablando de las bases más materiales sensibles del ser consciente como son los instintos más básicos, que son las urgencias, los *Urinstikte*. Se habría preguntado Husserl si, según la interpretación de Ortega, para él esos instintos y sentimientos originarios, las urgencias y necesidades básicas, tiene algún sentido que sea "ideas".

De todos modos, es muy interesante saber que en este relato Ortega se esfuerza en mostrar su objeción en "esquema", por cierto, un esquema que solo a duras penas sale de los párrafos del "Prólogo para alemanes". La mejor prueba es que en el esquema hay conceptos básicos que no aparecen en el "Prólogo", por ejemplo, el de actitud natural de la conciencia, o conciencia natural. También el orden es distinto. En el "Prólogo" se entra de repente en lo que el fenomenólogo encuentra de "realidad primaria, ejemplar, a que poder referir todo" (IX, 155), y que "Husserl cree encontrar la realidad primaria, lo positivo o dado, en la conciencia pura" (ib.). Este es el cambio fundamental de la objeción "reducida a último esquema": que, en *La idea de principio en Leibniz*, la actividad del fenomenólogo es descrita en tres pasos, primero, el intento de "describir el fenómeno de la conciencia natural". Precisamente este concepto no aparece en el "Prólogo". Segundo, esa descripción hay que hacerla desde la conciencia reflexiva. Como hemos visto, en el párrafo 6, esto es muy confuso, porque la «conciencia refleja» es el yo que se limita a mirar. Tercero, esa descripción se hace contemplando la refleja a la natural sin tomarla en serio, es decir, "suspendiendo su ejecutividad". La claridad del "esquema" es extraordinaria y no aparece en el "Prólogo". ¿La tenía Ortega? Si la hubiera tenido, ¿no la habría expuesto en el "Prólogo"?

Pero veamos. La conciencia natural es la conciencia en su modo ordinario de funcionamiento, la conciencia que está en el objeto. Por ejemplo, el ser cons-

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

ciente que ama está en el objeto amado y no en su amor como sentimiento, sino en lo amado. El ser consciente amante vive en lo que su amor crea, el mundo común en el que vive con la otra persona, traspasado de esa ejecutividad que el amor provoca y cuyo resultado es un mundo compartido. El ser consciente natural vive en aquello de que es consciente, sea teóricamente –el objeto conocido–; afectivamente –el objeto valorado/deseado/recha-zado–; prácticamente –el objeto o proyecto que estoy llevando a cabo–; esa es la conciencia natural que el fenomenólogo quiere describir. Esta descripción del proyecto fenomenológico no aparece en el "Prólogo".

También en el "Prólogo" aparece la "conciencia primaria", pero tarde, en el párrafo cuarto, una vez que ha explicado que lo que el fenomenólogo toma como realidad primaria es la conciencia pura, que es puro espectáculo, pura inteligibilidad, olvidando Ortega el fenómeno primario del cuerpo vivido, la vitalidad o el intracuerpo que es directamente vivido. Solo en el párrafo 7 hay algo parecido al comienzo del relato de *La idea de principio en Leibniz*, pues ha dicho ahí: "Parte, en efecto, de un «acto de conciencia primaria e ingenua»" (IX, 157), sin embargo, no la llama "conciencia natural o actitud natural de la conciencia".

La segunda idea fundamental de este resumen es que la conciencia natural debe ser descrita desde una conciencia reflexiva. Aquí no se pone en cuestión la capacidad de la reflexión, a lo que se va a objetar es al método como se constituye la "conciencia reflexiva" para ejercer la descripción de esa conciencia natural, que, por lo que dice en la tercera objeción, es la primaria.

Tengamos en cuenta, por tanto, que Ortega empieza el relato de *La idea de principio en Leibniz* con la intención de describir la conciencia primaria. En el "Prólogo", en cambio, empieza, sin más preámbulo con que la "realidad primaria es la conciencia pura". La conciencia natural –que es la primaria– va a ser descrita desde otra conciencia, "desde una conciencia reflexiva que contempla aquélla sin «tomarla en serio», sin acompañarla en sus posiciones" (IX, 1119), por tanto, suspendiendo su ejecutividad, lo que exactamente es la epojé (Ortega aún la escribe en trascripción del griego: *epokhé)*. La suspensión de la ejecutividad de la conciencia primaria o natural, a efectos de describirla, aparece en el "Prólogo" muy adelante, en el párrafo 9, mientras que aquí está en la descripción misma del método, y las objeciones se centran justo ahí, en la imposibilidad de esa acción. Primero, porque extirparle a una conciencia su ejecutividad es quitarle lo más constitutivo de ella, es decir, destruirla como conciencia. Esto aparece en el párrafo 9, pero fijémonos topológicamente en el lugar, aquí es la primera objeción al método. Cierto que en el "Prólogo" ya lo ha hecho en cierta medida al explicar la conciencia como recuerdo, y ser lo recordado irrevocable, como irrevocable es el edicto de Nantes, que mencionaba en el párrafo 5.

Hay que decir que la explicación de la epojé por parte de Husserl es altamente confusa y que la suspensión de la ejecutividad o la puesta entre paréntesis de la fuerza dóxica de la actitud natural no es para invalidar la conciencia

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

primaria, que sigue su curso exactamente igual, sino una acción por la que el fenomenólogo se constituye en cuanto tal, constituye esa "conciencia reflexiva" que no puede, en principio, asumir todo lo supuesto en la actitud natural que está llena de prejuicios –apercepciones, asunciones, creencias e interpretaciones– sobre lo que es la realidad, por ejemplo, que es un ámbito que me *determina* y del que dependo totalmente (las circunstancias), porque yo mismo pertenezco a él. El fenomenólogo no cambia la conciencia natural, sino que toma la decisión de no hacer uso de las posiciones que se dan en ella con el único objetivo de levantar acta de las mismas. Por eso no invalida el Edicto de Nantes, sino que lo toma desde la experiencia de su emisión para ver qué implicaba esa experiencia, cómo sucedió, qué era exactamente, el alcance que su autor previó, etc.

La segunda objeción es precisamente una reflexión sobre la relación de las dos conciencias, la conciencia natural primaria y la refleja, o reflexiva, que es la que ejerce la suspensión. Esto es lo que Ortega llama la reducción fenomenológica, que aparece ampliamente descrita en el largo párrafo 4 del "Prólogo". Para Ortega esta conciencia refleja no tiene ningún título para invalidar la otra, lo que es obvio si la invalidación fuera real, lo que Husserl nunca dice, ni nadie pretende en una reflexión. Lo único que se dice con la epojé es que el fenomenólogo no puede hacer uso de lo que el ser consciente pone como dado en presencia; no le quita ningún valor a lo que se presenta, solo que trata de comprobarlo desde su propia atalaya fenomenológica. En esa inspección puede que haya elementos que acompañan a lo que se presenta respecto a los cuales se pensaba que tenían detrás una experiencia que no es tal. Es lo mismo que hace el científico –y es un ejemplo de Husserl en sus lecciones de 1910/11– cuando propone a la comunidad evaluar los resultados de su investigación, que, a la espera del juicio definitivo, *quedan en suspenso*. También quedan para él en esa situación, en suspenso, pues por más seguro que esté en sus resultados, mientras estos no tengan el asentimiento de la comunidad tampoco vale su propio asentimiento. O como si yo quiero evaluar mi fe en los sacramentos católicos y, mientras no lo haga, prefiero suspender mi asentimiento a su validez. Por eso llama mucho la atención que Ortega se haya olvidado de la definición que él había hecho, en *Qué es filosofía*, de que el "desasimiento" –traducción de la palabra alemana *Enthaltung*, con que Husserl describe la epojé–, necesario para empezar la filosofía, era un desasimiento *virtual*.

Ahora bien, la tercera objeción es la más interesante, y marca la auténtica diferencia con el "Prólogo", pues una vez que la conciencia refleja suspende –aunque para Ortega sea imposible– la ejecutividad de la conciencia natural –la primaria–, "se deja a la conciencia reflexiva que sea ejecutada y que ponga con carácter de ser absoluto a la conciencia primaria, llamando a esta *Erlebnis* o vivencia". Según está expresado en este relato, lo absoluto es esa conciencia primaria a la que se ha extirpado su ejecutividad. Aun dando por supuesta la tesis de Ortega de que no se le puede quitar la ejecutividad si ha de seguir sien-

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

do conciencia, lo importante es que esa conciencia cuyo objeto está puesto entre paréntesis sería el ser absoluto, aunque ahora como vivencia, como *Erlebnis*.

Pero es en la "Consecuencia de estas objeciones" donde Ortega saca el idealismo –que hasta aquí no había salido en *La idea de principio en Leibniz*– porque esa "conciencia de…" absoluta como vivencia solo pone objetos intencionales, por tanto irreales, en definitiva, el nóema, al que no se le pueden atribuir predicados de realidad, por eso la "conciencia …de" pone solo objetos irreales, es decir, ideales, y por eso es idealismo. Este viene del rasgo intencional. Por eso, para que el objeto sea real, y no irreal, Ortega suprime la conciencia, y esto es la principal identidad de este texto con el "Prólogo", que el idealismo se suprime suprimiendo la conciencia intencional porque lo que hace la epojé y la consiguiente reducción es "idealizar el mundo", convertir las cosas en ideas. Por eso, el resultado de este texto es que no hay tal conciencia como fenómeno, que la conciencia es una hipótesis. Y en esto la objeción de *La idea de principio en Leibniz* sí es idéntica a la del "Prólogo", pero no se debe olvidar que aquí la puesta como absoluta es la conciencia primaria a la que se suspende la ejecutividad convirtiendo sus objetos en irreales. No encuentro que en el "Prólogo" aparezca esta idea, aunque se pudiera decir que estaría latente.

Teniendo en cuenta lo que aquí relata Ortega, se hace difícil pensar qué le dijo realmente, primero, a Husserl y, luego, a Fink, a quien expuso su objeción. Recuérdese la carta a Helene Weyl de 1939, en la que mantiene del "Prólogo" la cuestión de las generaciones del siglo XIX y, después, la objeción al idealismo fenomenológico. Este, como hemos visto, tanto por el "Prólogo" como por la obra de 1947, se debe a concebir la intencionalidad como generadora de ideas, de objetos irreales, como si el objeto de una percepción fuera un objeto irreal, y el tacto, que es el primer sentido, fuera también una pura idea.

3.3. El relato para *El hombre y la gente*

En 2010, con la publicación del último tomo de las *Obras completas*, conocimos un nuevo relato de la visita de Ortega (X, 210-212), pero que yo sepa nos ha pasado desapercibido. El hecho de que fuera desechado por Ortega ha podido contribuir a que no nos hayamos fijado en él. Veámoslo. Lo primero que encontraremos es alguna diferencia con el anterior, que había sido escrito tal vez hacía muy poco. En el de 1947 dice que Husserl no podía entrar en esas cosas, por eso las dificultades se las expone a Fink; aquí, por el contrario, dice que se la expuso a Husserl, incluso que "él escuchó con la ecuanimidad de todo gran pensador". Y Ortega comenta su osadía porque "de salida corta su raíz misma" a la fenomenología, porque de entrada le niega que exista la conciencia, que Husserl pondría como realidad radical. Y esto tras escribir algo que extraña mucho después de lo que hasta esta fecha había dicho Ortega, que «La fenomenología, tomada como doctrinal filosófico, nos parece hoy cosa un poco trivial», pero eso lo conjuga con

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

que como "mero instrumento intelectual el método fenomenológico" es un "instrumento prodigioso" (X, 210). Llama la atención que con tal instrumento solo se hayan conseguido resultados filosóficos triviales.

A continuación de estas opiniones, que están lejos de la altura intelectual que Ortega había mostrado, da la razón clara de su rechazo de la fenomenología, muy de acuerdo con todo lo anterior, a saber, que poner la conciencia intencional-de como la realidad radical obliga a que "todo es idea"; y eso equivale al hecho de que todo sea "fenómeno de la conciencia". Después de esta entrada, pasa Ortega a explicar por qué empieza con esta puesta a punto de esta objeción, y no es otra que la dificultad de la fenomenología con la teoría del otro. Pero antes de centrarnos en este punto, fijémonos en la distorsión de la intencionalidad que la interpretación de Ortega supone.

Si comparamos esta explicación del "idealismo" con lo que decía Ortega en 1928, veremos que ha cambiado la noción de "sentido" –que la fenomenología descubría en el mundo–, con la noción de "idea": de "todo es sentido", en 1928, en la necrológica de Scheler, ha pasado a "todo es idea". De decir que "la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquél; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es" (III, 616), pasa ahora Ortega a decir que ese mundo es para Husserl "idea", algo intelectual, meramente inteligible. Ahora bien, la falta de precisión es considerable, porque eso significa decir que, para Husserl, el horizonte que vemos sería algo ideal, que también el color que vemos sería ideal por el hecho de que dependa del sujeto, como toda cualidad secundaria; también que la distancia que tenemos que recorrer para llegar a nuestro objetivo, distancia que depende de dónde estemos, sería una "idea" y, por tanto, irreal; implica decir que la experiencia solo es experiencia de cosas ideales, de ideas y nunca de realidades. ¿De dónde podría venir esta tergiversación? De tomar el "idealismo" en sentido riguroso de la palabra "idea", y no tomarla en el sentido amplio que hay que tomarla desde Descartes, quien habla del *cogito*, no como pensamiento en sentido estricto, sino como ser consciente. Ortega ha sucumbido a la sustantivación de la palabra "conciencia", que, en mi opinión, se evita sencillamente si se habla de ser consciente. La cualidad de "consciente" no aporta ninguna nueva realidad al ser que es consciente, solo la presencia del mundo para hacer la vida humana. Esa nueva situación de "consciente" es lo que hace la experiencia que necesariamente es experiencia en las diversas modalidades de la experiencia, primero, del mundo presente real, experiencia del horizonte real, del horizonte temporal, que en su interior implica más horizontes; de las ideas en sentido estricto, de proposiciones matemáticas, de toda la "selva virgen" [*Urwald*] (Hua XXXV, 93) de posibilidades que representa la experiencia humana. Ortega considera que para la fenomenología toda experiencia es solo experiencia de una idea, por eso de que Husserl se adscribe al "idealismo trascendental", lo que Husserl hace solo porque las cosas son cosas de la experiencia.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Creo que no es necesario insistir más en esto, en que la fenomenología lo que se encuentra es la experiencia concreta de las cosas, del mundo, en la que el primer deber es tomar la experiencia en los términos en que se da, es decir, la experiencia de lo real no puede ser tomada más que como experiencia de lo real, con lo que esta implica. Este mandato es lo que ha olvidado el Ortega cercano a los cincuenta años de edad (1930, 47 años), frente al Ortega de los treinta años (1913, 30 años), por más que, por otra parte, en su práctica tratara de seguir ese "método prodigioso" del que sigue hablando. La experiencia de lo real implica que lo dado ya estaba ahí antes de ser dado, que precisamente es dado como estando ya ahí, y que seguirá estando ahí después de dejar de aparecer. La esencia de la percepción, como nóesis del ser real, es el poner las cosas como cosas reales que estaban y seguirán estando como un horizonte de experiencias reales y posibles sostenidas por una doxa de continuidad inquebrantable. Es posible que aún se diga que al hablar de "poner" estamos en un subjetivismo y por eso en un "idealismo". Sin embargo, ese "poner" ha de ser entendido como "función de", es decir, el horizonte lo *pone* la posición del sujeto, los ojos del sujeto; son estos los que *ponen* el horizonte, pero no de manera que pudieran no hacerlo. Las cualidades secundarias, por ejemplo, el color, dependen de la vida animal, una vida que ha evolucionado en relación con esa *posición*. La experiencia es la que hace de un *libro* material de matemáticas el que sea libro de *matemáticas*, lo que no quiere decir que esas matemáticas sean algo subjetivo. La matemática solo existe desde la comprensión de un sujeto, que está obligado por esa comprensión. Lo mismo, la realidad del mundo se impone a la experiencia perceptiva que, aun siendo *ponente*, no puede dejar de poner. Este es justo el argumento de Ortega, malinterpretando lo que la epojé husserliana quiere decir, que no está para des-poner sino para tomar la experiencia como lo que es, aunque ello le obligue a "quitar" para poner –*tollendo ponens*–, quitar las malinterpretaciones, asunciones y apercepciones que tergiversan la vida, para ponerla tal como es.

Y para terminar, veamos la razón de por qué Ortega escribe y desecha este texto en este lugar. Y aquí tengo que hacer una confesión biográfica. No es cómodo acudir a hechos biográficos, a no ser que aclaren el sentido de lo que se habla. Y aquí, efectivamente, el hecho biográfico de mi relación con Ortega está marcado por este libro. A esta publicación póstuma de Ortega, *El hombre y la gente*, llegué desde la lectura en el libro de Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro,* más en concreto, de la objeción que Ortega hace ahí a Husserl, justo cuando en verano de 1970 estaba trabajando sobre la reducción intersubjetiva. Después, sería ya adelantado 1972, cuando leí *El hombre y la gente*, después de haberle comprado los nueve primeros tomos de las *Obras completas* de Ortega a Víctor Farías en 1971. La doble sorpresa de esa lectura fue, primero, que las clases de doctorado que, en el curso 1967/68, nos impartió el entonces recién incorporado a la Universidad de Madrid Luis Cencillo eran un resumen de ese libro. Recuerdo que la descripción de las leyes del mundo y su organización

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

en campos pragmáticos supuso para mí una conmoción intelectual, porque me asomaba a un mundo filosófico nuevo. Pero no recuerdo que Cencillo nos dijera nada de *El hombre y la gente*. La segunda sorpresa que me marcó en adelante fue que encontré en ese libro un aire de familia total con la fenomenología, pues las leyes del mundo no son sino una descripción del mundo de la vida; además la presencia del ser humano en esta es de radical soledad y, a la vez, continua presencia de los otros, junto con un olvido de su realidad radical, lo que es el olvido de su realidad trascendental, lo que coincide plenamente con la teoría husserliana de los dobles humanos y de la estructura de la fenomenología.

Dicho esto, ¿por qué pone Ortega ese texto en ese lugar, aunque luego lo deseche? Pues porque quiere aplicar en *El hombre y la gente* la imposibilidad que el idealismo fenomenológico husserliano tiene para hacer fenomenología del otro. En *El hombre y la gente* hasta el capítulo V se ha expuesto, primero, el campo de trabajo, el ámbito de la experiencia que se está describiendo, el mundo, pero no el mundo físico, sino ese mundo vital, pues "ese mundo, ya en cuanto a su estructura, se parece muy poco al mundo físico; quiero decir, al mundo que la física nos revela" (X, 189); y, en segundo lugar, las cosas que hay en ese mundo, las piedras, las plantas y los animales, mostrando la diferencia entre las dos primeras y los terceros, porque estos nos reciprocan, de manera que para actuar con ellas debemos contar con la reacción que van a tener ante nuestra acción. Y aquí vienen los humanos, los otros. Y por eso la pregunta de cómo nos aparecen los otros es absolutamente pertinente.

Todo el mundo sabe que fue Husserl el primero que se pregunta cómo aparecen los otros, que ese es, por tanto, un problema típico de la fenomenología, y ello porque esta es análisis de la experiencia, de acuerdo con las diferencias de las diversas experiencias, y ahí entran las experiencias de las diversas cosas que aparecen en el mundo. Ortega se enfrenta entonces con la descripción que Husserl hace de la experiencia del otro. Además, tenía fresca la descripción que ofrece Husserl en las *Meditationes cartesiennes*, en francés, únicas publicadas por entonces[13]. Desde la teoría que Ortega había firmemente interiorizado, de que la intencionalidad solo ponía ideas, objetos irreales, el otro es para mí una irrealidad. Por eso dice Ortega: «De aquí que al plantearse el problema de la realidad que nos es el otro Hombre no tenga más remedio que mostrar cómo nuestra conciencia la construye dentro de sí.» (X, 211); y sigue: "Y como nuestra conciencia o *yo* o –como él dice– *ego*, no tiene sino las ideas que en ella nacen y hay, que ella es, se ve forzado a sacar el *alter Ego*, el otro Hombre, del *Ego* que

[13] Como ya hemos visto, Husserl dio a Ortega una copia de las *Cartesianische Meditationen*, para su traducción al español, pero Ortega tuvo que dar esa copia a Gaos, ya que fue este quien en 1936 estaba con la traducción. Esa copia no ha aparecido, por lo que hay que suponer que se perdería en el bombardeo anteriormente mencionado. Esa es la razón de que Ortega en 1949 no cite de la copia alemana, sino de la francesa.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

cada cual, según él, es desde luego." (*idem*) Esto estaría escrito en 1949; es la comprensión que en ese momento tiene de la fenomenología: el *ego* se saca de sí mismo las ideas de todo, del mundo, de las cosas en el mundo, y de los otros, y, por eso, construye a los otros según él mismo es.

Y para que no quede duda de en qué está pensando, dice que, para él –se entiende, a diferencia de lo que dice Husserl– la pared que yo veo no es una idea mía ni una imagen, como sería para la fenomenología – ¡dónde quedó la confesión de la intuición propia del método fenomenológico!–:

> Esa pared me es no una idea o imagen de pared sino la pared misma y estas luces me son esas luces que son y esa damita tan rubia y floreciente que está ahí y en cuyos rizos se enreda todas estas lecciones mi mirada y, con ella, mi atención de orador poniéndome en riesgo de perder mi hilo, no me es una imaginación mía… (X, 211).

Y aquí para dar a su lectura más énfasis y gracejo, aunque yo diría, en este caso, de gusto discutible, pero, por otro lado, significativo porque incorpora el cuerpo al tema, se refiere a "esa damita tan rubia y floreciente que está ahí", que le distrae poniéndole en riesgo de perder el hilo, "no me es una imaginación mía sino, ¡diablo!, la más inquietante y precisa realidad, esa realidad inquietante que es siempre una mujer muy joven y muy bella", para un viejo en el que aún quedan y "se encrespan procelosas resonancias de su hombría" (ib.).

Nada más plástico que el contraste con la forma de la fenomenología de entender la realidad, incluso la de la mujer, que como no sería más que una idea para nada le "encresparía". Decir que todas esas cosas me son porque hay en mí una cosa que se llama conciencia, es algo a lo que Ortega no puede asentir porque no la encuentra en su realidad radical, que a tenor de la frase no debe de ser consciente, ni de esa pared, ni de esa mujer, que parecerían actuar por métodos ¿mecánicos? Y termina su alocución Ortega de un modo curioso: la conciencia sirve para explicar "por qué medios y mecanismos esas realidades son para mí realidades" (X, 211 s.). Digo que es curioso porque esa conciencia o mente no es más que una forma de explicar *mediante qué mecanismos* se produce la presencia del Otro, es decir, una explicación de los pasos mecánicos que siguen las realidades hasta hacerse presentes, dando a entender que la conciencia sería el *artilugio* que ponen los psicólogos para hacer su ciencia, y que por tanto no es consciente, porque los mecanismos no son conscientes, son "procesos", en alemán, *Vorgänge*, *lo que va antes* del acto final, que es la presencia. La conciencia para Ortega sería el mecanismo psicológico que antecede al hecho de que esa mujer bella se le presente a Ortega. Es muy seguro que así tomara Ortega los análisis minuciosos de las *Meditaciones cartesianas*, pero también es cierto que algo no le debía de cuadrar, porque el texto fue desechado.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

¿Por qué ocurrió eso, un texto que parecía en sintonía con todo lo que Ortega estaba diciendo desde mitades de 1929 hasta entonces, en 1949? En mi opinión porque la teoría de que el otro es una mera idea que yo saco de mí mismo, no se compagina en nada con lo que él estaba leyendo en las *Meditaciones cartesianas*. Este texto es plenamente coherente con los otros, pero, por lo que dice un poco más adelante respecto a la objeción que le hace a Husserl, no es tan seguro que la teoría que acaba de exponer le sirva para algo. Estamos en el Capítulo VI de *El hombre y la gente*, profundizando en la presencia del otro, que Ortega escribe con mayúscula, y empieza por reivindicar a Husserl: "Ha sido Husserl quien ha planteado de manera precisa –nótese que digo sólo "planteado"– el problema de cómo nos aparece el Otro Hombre y ello en la última obra publicada en su vida –las *Meditaciones Cartesianas*, de 1931." (X, 218). Más adelante explicará que lo plantea, pero no resuelve: "El desarrollo del problema por Husserl es, a mi juicio, mucho menos afortunado que su planteamiento, a pesar de que en ese desarrollo abundan admirables hallazgos" (X, 219). Lo cierto es que Ortega sigue bastante al pie de la letra la página que cita de las *Méditationes cartésiennes*, las páginas 78 y 79, del § 44 (pp. 125 s. de la edición alemana [Husserl 1950[14]), donde se habla de la constitución del otro en la percepción del cuerpo ajeno. Y Ortega lo hace con gran fidelidad al texto de Husserl, pero para atribuirle «un error garrafal», y otro menor. No voy a entrar aquí en el error garrafal, sino solo para decir que apenas tiene importancia y que además Husserl no incurre en él, porque lo que es semejante es el cuerpo físico del otro, pero que necesariamente es apercibido como soma, cuerpo vivido como el mío mismo, que siendo soma, intracuerpo o cuerpo vivido –*Leib*–, como cuerpo que expresa una vida, pero que también es siempre percibido como cuerpo. Pero lo interesante me parece ser que esa dificultad nada tiene que ver con el idealismo, con aquella objeción que "segaba de raíz el suelo de la fenomenología", el sernos las cosas ideas.

En mi opinión este es el punto clave del fracaso de esa entrada desechada: que luego Ortega no puede aplicarla para nada, porque Husserl describe cómo se me presenta el otro, en mi intencionalidad, en mi realidad radical. Y la objeción radical a la fenomenología no le ha servido para nada. Lo más cercano a su objeción sería la que da paso a su reflexión sobre la mujer, páginas de las que ahora diríamos que son mucho más que impertinencias sobre la mujer. Quiere mostrar Ortega el error garrafal, porque el cuerpo del otro nunca es como el mío, sobre todo si es un cuerpo de mujer: «La aparición de Ella es un caso particular de la aparición 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.» (X, 222). Esa

[14] Edmund HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, trad. de Mario Antonio Presas, Madrid: Ediciones Paulinas, 1979, pp. 156-158.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

teoría puede ser sustituida por otra, la que sea, pero nada tiene que ver con el idealismo, porque según el idealismo el cuerpo mío y el del otro serían ideas, o imágenes, y nada de eso aparece en las *Meditaciones cartesianas*. Por tanto, la objeción que desde el "Prólogo" estaba manejando Ortega se desvanece cuando sigue a Husserl en la V Meditación cartesiana.

Yo creo que esto es lo que le lleva a desechar esa entrada. Pero, creo que no es solo eso lo que ocurre. En mi opinión –aquí se abre una conjetura mía–, es precisamente en ese momento cuando debió de decirle a su editor alemán que quitara del "Prólogo para alemanes", que aún está sin terminar, justo la parte correspondiente a la objeción. Es una conjetura que habría que investigar hurgando en la correspondencia de Ortega.

Me he preocupado aún de otro punto. Estamos en 1949/50. Podemos investigar qué referencias hay a Husserl a partir de esa fecha, para ver si hay alguna huella crítica. Pues bien, hay dos referencias positivas en textos publicados, ambas en una reflexión sobre el Coloquio de Darmstadt, en 1951 (VI, 803 y 897), una de ellas, sobre un texto de *La filosofía como ciencia rigurosa*, que Ortega cita varias veces, de que la filosofía está para llevar las cosas ocultas a la superficie; y otra en la que habla de que Husserl tenía una gran inspiración denominativa, por la gran cantidad de palabras que introdujo en la filosofía. Respecto a los textos inéditos, en 1950, habla de Husserl como fundador de la fenomenología para exponer el cambio del neokantismo a la fenomenología, que ocurre en 1900 y que dominó la filosofía en la primera mitad del siglo (X, 342); y en 1954, en un texto muy bello sobre la concepción del tiempo en Husserl, que quiero citar para finalizar con él este trabajo:

> El gran filósofo Husserl nos hizo ver que el inmediato pasado no se ha ido aún del todo, sino que, *en* cierto modo, está aún ahí, bien que con el carácter de haber sido ya. Por eso, nos dice, la conciencia de ese inmediato algo pasado no es aún propiamente memoria, no es un volver a representarnos algo que desapareció, sino que es lo que él llama con un vocablo latino, muy certero, *retención* –algo así como *Beibehaltung*. Parejamente el inmediato porvenir no es algo futuro que imaginamos sino algo que *está ya ahí* ante nosotros y que en todo momento percibimos como gravitando sobre nosotros. A esa conciencia del inmediato porvenir llama Husserl *protention* –algo así como *Voranhaben*. (X, 438).

Quienes estén familiarizados con la concepción husserliana del tiempo vivido no podrán sino reconocer en este párrafo una bella descripción de esa concepción, que extrañaría en quien se ha alejado de Husserl de modo tan fuerte como se anunciaba en el "Prólogo para alemanes" en una crítica que mantiene hasta 1949, pero que, a la vista de los datos, es al menos dudoso que la siguiera sosteniendo. ●

Fecha de recepción: 11/02/2022
Fecha de aceptación: 21/02/2022

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

EXPÓSITO ROPERO, N. (2021): *La ética de Ortega: del deber al imperativo biográfico,* Prólogo de Javier San Martín. Madrid: UNED.

EXPÓSITO, N. y QUEPONS, I. (2020): "Manuel Granell: filósofo, discípulo y lector de Ortega. El camino fenomenológico de la Estimativa a la Ethología", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía,* Suplemento n.º 8, pp. 119-136.

GRACIA, J. (2014): *José Ortega y Gasset.* Madrid: Taurus.

HEIDEGGER, M. (1994): *Einführung in die phänomenologische Forschung,* Vorlesung 1923/24, editado por F-W. von Hermann, GA 17. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

HUSSERL, E. (1931): *Méditations cartésiennes.* Introduction à la phénoménologie. traducción del alemán al francés por M[lle] Gabriel Pfeifer y Enmanuel Lévinas. París: Vrin.

— (1950): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.* Husserliana I, editado por St. Strasser. La Haya: Martinus Nijhoff. En español, *Meditaciones cartesianas,* trad. de J. Gaos y M. García Baró. México: F.C.E, 2005; y, *Meditaciones cartesianas,* trad. de M. A. Presas. Madrid: Ediciones Paulinas, 1979.

— (1994): *Briefwechsel: Die Göttinger Schule,* en Husseliana Documente III/3, (cit. *Briefe,* III), ed. de Karl y Elisabeth Schumann. Dordrecht: Kluwer.

— (1994): *Briefwechsel: Wissenschaftler Korrespondenz,* en Husseliana Documente III/7 (cit. *Briefe,* VII). Dordrecht: Kluwer.

— (1994): *Briefwechsel: Familienbriefe,* en Husseliana Documente III/9. (cit. *Briefe,* IX), ed. de Karl y Elisabeth Schumann. Dordrecht: Kluwer.

— (2002): *Einleitung in die Philosophie.* Vorlesungen 1922/23. Husserrliana XXXV, editado por Berndt Goossens. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

LAÍN ENTRALGO, P. (1968): *Teoría y Realidad del otro.* Madrid: Revista de Occidente,

MÄRTENS, G. (2008): *Correspondencia. José Ortega y Gasset, Helene Weyl.* Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset.

ORTEGA Y GASSET, J. (1998): *Schriften zur Phänomenologie,* ed. de Javier San Martín, trad. de Jorge Uscatescu y Arturo Lleó. Friburgo: Alber.

— (2004-2010): *Obras completas.* Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus/, 10 volúmenes.

ORTEGA, M. (1983): *Ortega y Gasset, mi padre.* Barcelona: Editorial Planeta.

PAREDES, María del C. (1994): "Dimensiones fenomenológicas de la creencia", en Jaime Salas/ Carmen Rodríguez (eds.), *Estudios sobre la creencia en Ortega.* Volumen 2. Madrid,1994, pp. 1-24.

RODRÍGUEZ RIAL, N. (1990): "Ortega – Phenomenologist", en *Analecta husserliana, The Yearbook of phenomenological research,* Volume XXIX, Man's self-interpretation-in-Existence. Phenomenology and philosophy of life. - Introducing the Spanish perspective, pp. 107-134.

SAN MARTÍN, J. (2019): "Las ciencias humanas (antropología, historia y psicología) de acuerdo al último Husserl", en *Acta fenomenológica latinoamericana.* Volumen VI (Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. pp. 413-431.

— (2020): "La relación de la fenomenología con la psicología como un motor de la fenomenología transcendental de Husserl", en *Phenomenology, Humanities and Sciences,* 2020, pp. 219-231. En inglés: "The relation between phenomenology and psychology as the driving force of Husserl's transcendental phenomenology", en Phenomenology, Humanities and Sciences, 2020, pp. 206-218.

ZAMORA BONILLA, J. (2002): *Ortega y Gasset.* Barcelona: Plaza y Janés, Barcelona.