

EL PROBLEMA DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN ORTEGA

M.^a Carmen López Sáenz*

Colegio Universitario de La Rioja
Universidad de Zaragoza

RESUMEN. A pesar de las críticas que Ortega dirigió al idealismo y a la fenomenología, no cabe duda de que estuvo muy influenciado por Husserl y que fue el primer divulgador de sus ideas en España.

En este artículo hemos escogido algunos de los temas orteguianos de raigambre fenomenológica y hemos desarrollado más ampliamente uno -el de la intersubjetividad- que, a nuestro modo de ver, representa el enorme bagaje fenomenológico de este filósofo español. Además, observaremos la escasa originalidad de Ortega frente a esta problemática y veremos las líneas directrices de su sociología estableciendo un paralelismo con la sociofenomenología.

ABSTRACT. Despite the criticism which Ortega addressed to Idealism and Phenomenology, there is little doubt of the influence Husserl bore on his own work, of which Ortega became the introducer in Spain.

In this article we have selected those orteguian issues of phenomenological basis and have developed one -intersubjectivity- to a greater extent, for, in our view, it represents the important weight which phenomenology bears on this Spanish philosopher. We shall, as well, observe Ortega's scarce originality in facing this philosophical problem and analyse the guiding lines of his sociology which will help us to draw a paralelism with sociophenomenology.

1.-LA INFLUENCIA DE HUSSERL

J. Ortega y Gasset (1883-1955) se autoconfesaba fenomenólogo en sentido opuesto al idealismo. Sabido es que, para superar el relativismo y el escepticismo, se adhirió al neokantismo, pero pronto se desligó de él (aproximadamente en 1911) porque se dio cuenta de que caía en un idealismo falto de veracidad y separado de la vida real. Tras su lectura de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, comprende que hay que volver a

*LÓPEZ SÁENZ, M.^a Carmen. Dra. en Filosofía y licenciada en Sociología. Departamento de Historia de la Filosofía. Colegio Universitario de La Rioja. Caballero de la Rosa, 38. 26004 LOGROÑO

las cosas mismas, al análisis de la realidad inmediata, emprendido por la fenomenología. Por eso, Ortega entró en contacto con la antropología filosófica del primer Scheler y con la obra de Husserl.

En el *Prólogo para alemanes*, escrito en 1934, Ortega relata la relación que mantuvo con la fenomenología. Aunque confiesa que no se entregó del todo a ella, constata que le sirvió como instrumento para llevar a cabo la reforma de su propia filosofía y considera que Husserl dotó al idealismo de rigor, pulcritud y, lo que es más importante, supo definir con precisión qué era la conciencia y cuáles eran sus ingredientes¹.

Al mismo tiempo, Ortega subraya algunos de los errores de la fenomenología; el más grave de ellos consiste en el empleo de la reducción, la cual manipula y fabrica la realidad en vez de dar con ella, pone la conciencia pura como realidad última y, de esta manera, la transforma en un puro objeto; a su vez, la conciencia hace del mundo un fantasma, lo convierte en sentido de mundo.

En esta misma línea, Ortega apunta en *La idea de principio en Leibniz*, que en 1925 ya había planteado la necesidad de renovar radicalmente el problema tradicional del Ser haciendo uso del método fenomenológico, pero convirtiéndolo en pensar sistemático, para lo cual había que partir del único fenómeno originario que es por sí mismo sistema: la intuición y el análisis de la vida humana:

De esta manera, abandoné la fenomenología en el momento mismo de recibirla²

Ortega piensa que la vida es el punto de partida o la realidad radical porque en ella se nos dan todas las otras realidades, pero -nos preguntamos- ¿qué otra cosa es la vida sino la conciencia de la vida, la vida que se sabe a sí misma?. No creemos que el sentido clave del concepto básico de Ortega se halle reñido, por tanto, con la fenomenología.

Esta opinión es avalada por el hecho de que la relación de Ortega con la fenomenología se prolonga hasta 1930 y había tenido lugar ya antes de 1913. En este año, Ortega escribe el artículo “Sobre el concepto de sensación” y dicta la conferencia “Sensación, construcción e intuición”. En ambos trabajos analiza las aportaciones de Husserl y de su teoría fenomenológica. Concretamente, en el último la intuición de Husserl se presenta como alternativa al constructivismo de los neokantianos, que no repara en que lo primero que existe es el mundo de la vida o la experiencia intuitiva de él, el mundo primordial en el que se construye la realidad para el hombre³.

A partir de 1930, la lectura de *Ser y tiempo* de Heidegger lleva a Ortega a criticar decididamente algunos conceptos básicos de la fenomenología husserliana y a acentuar la *razón histórica*, incompatible, a su modo de ver, con la fenomenología. Por este motivo, Ortega se extraña cuando tiene noticias de la publicación de *La Crisis* y llega a la falsa conclusión de que el texto pertenece a E. Fink.

1 Cfr. ORTEGA, J., Obras completas. VIII, p. 47

2 Ib. IX, p. 273

3 Cfr. Ib. VIII, p. 400

Sin embargo, la distinción orteguiana de dos sentidos de historicidad (la actitud directa en la que *contamos con* el mundo sin problematizarlo y la actitud en la que *reparamos en* el mundo, pensando en él y preguntándonos por él porque algo nos ha hecho dudar)⁴, enlaza perfectamente con la tesis husserliana que proclama la necesidad de reflexionar sobre el mundo de la vida antepredicativo y originario.

Se ha dicho que estas críticas son fruto de la incompreensión orteguiana de la fenomenología, pero el propio Husserl, en una carta a R. Ingarden⁵ y tras la visita que Ortega le hizo en 1934, señalaba que el filósofo español por estas fechas tenía ya un gran conocimiento de la fenomenología.

Además de esto, Ortega fue uno de los primeros filósofos que divulgó esta metodología en nuestro país, en una época en la que permanecíamos al margen de las corrientes innovadoras.

Merece la pena, pues, hacer un breve balance de los puntos que Husserl y Ortega compartían, así como de las diferencias fundamentales que les separaban.

Comenzando por los conceptos afines, debemos destacar la importancia que ambos otorgaban a la intuición como una función previa a aquella en la que construimos el ser o el no ser⁶. Ortega sabe que para que esta intuición sea fenomenológica, ha de convertirse en intuición esencial, es decir, ha de someterse a la reducción eidética y a la reducción del carácter ejecutivo (*epojé* o *reducción fenomenológica*). Lo que ocurre es que, en sus primeros escritos, las confunde.

Así pues, como todos los fenomenólogos, Ortega concede un papel central a la percepción dentro de su teoría del conocimiento, porque ésta es, para él, el acto presentativo más importante, el acto en que *vivimos definitivamente*⁷, porque es el órgano de aprehensión de las cosas, ya que el concepto es su verdadero instrumento. Es decir, la percepción no es una función meramente sensitiva, sino la que hace posible nuestros juicios y los avala, porque nos pone directamente en presencia de un objeto que por su misma naturaleza sólo se da en escorzos, en perspectivas⁸. Así pues, el perspectivismo de Ortega encuentra un primer fundamento en la noción de percepción de la fenomenología y ésta, a su vez, se relaciona estrechamente con la capacidad constituyente que Husserl, y también Ortega⁹, atribuyen al yo.

Está íntima relación que se da en el proceso de conocimiento y también en nuestro acontecer humano, entre el sujeto y el objeto, entre el yo y la circunstancia podría

⁴ Si en vez de definir sujeto y objeto por mutua negación, aprendemos a entender por sujeto un ente que consiste en estar abierto a lo objetivo, o mejor, en salir del objeto, la paradoja desaparece. Porque viceversa, el ser, lo objetivo, etc. sólo tienen sentido si hay alguien que los busca, que consiste esencialmente en un ir hacia ellos. Ahora bien, este sujeto es la vida humana o el hombre como razón vital. La vida del hombre es en su raíz ocuparse con las cosas del mundo, no consigo mismo. (ORTEGA, J., Obras completas IV pp. 57-8)

⁵ Cfr. HUSSERL, E., "Briefe an R. Ingarden", 26-11-1934, Husserliana LXXIII, 1968

⁶ Cfr. ORTEGA, J., Obras completas XII, p. 498

⁷ Ib. I, p. 248

⁸ Ib. XII p. 333

⁹ Según Cerezo, el transcendentalismo -en Ortega- no puede ser más claro, sobre todo por aquella frase orteguiana de que por conciencia 'entendemos aquellas instancia decisiva en que de una u otra manera se constituye el ser de los objetos' (ORTEGA, J., "Sobre el concepto de sensación", cit. por. SAN MARTÍN, J., "El primer texto de fenomenología en español", inédito)

definirse como *intencionalidad* utilizando otro de los conceptos claves de la fenomenología. Ortega valora esta gran aportación de Brentano y su desarrollo por parte de Husserl, pero se opone a lo que llama *idealismo husserliano*, es decir, al primado de la conciencia y a la capacidad de ésta de ejercer funciones sintetizadoras e identificadoras de los objetos, porque

*No hay conciencia como forma primaria de relación entre el llamado 'sujeto' y los llamados 'objetos'; lo que hay es el hombre siendo a las cosas, y las cosas al hombre; esto es, vivir humano*¹⁰

Con estas palabras, Ortega niega que exista el fenómeno *conciencia de*, la noción de una conciencia pura, ya que es imposible que la conciencia pueda, a la vez, significar el mundo y trascenderse a sí misma y afirma que lo que hay es el yo soy abriéndose a la realidad, que la vida real humana es coexistencia del yo con las cosas, con la circunstancia:

*La descripción que se atiene rigurosamente al fenómeno - decía yo entonces (1914)- enunciará que en un fenómeno de conciencia como la percepción hallamos la coexistencia del yo y de la cosa, por tanto, que ésta no es idealidad, intencionalidad, sino la realidad misma. De modo que en el "hecho" percepción lo que hay es: yo, de un lado, siendo a la cosa percibida, y de otro, ésta siéndome; o lo que es igual: que no hay tal fenómeno "conciencia de" como forma general de la mente. Lo que hay es la realidad que yo soy abriéndose y padeciendo la realidad que me es el contorno, y que la presunta descripción del fenómeno "conciencia" se resuelve en la descripción del fenómeno "vida real humana", como coexistencia del yo con las cosas en torno o circunstancia. Resulta, pues, que no hay tal conciencia como fenómeno, sino que conciencia es una hipótesis, precisamente la que hemos heredado de Descartes*¹¹

Lo que quiere decir Ortega es que es imposible aislar la conciencia, objetivizarla y reflexionar acerca de ella, porque no es una presencia inmediata para sí misma, porque el yo y el mundo están indisolublemente unidos en la vida individual y en la peculiaridad circunstancial en la que ésta se desenvuelve; ésta forma la otra mitad del yo o, mejor dicho, la persona no es sólo yo, sino que incluye la realidad circundante.

Al basar su teoría en la conciencia natural. Ortega concibe el mundo como el polo

10 ORTEGA, J., Obras completas XII, p. 275

11 Ib. VIII, pp. 274-5, nota 2

real del sujeto y no como el término de la intencionalidad de la conciencia trascendental; por eso

....tendremos que buscar un equitativo régimen para el sujeto y el objeto, y acaso tengamos que verlos como aquellas divinidades que los etruscos llamaban 'Dii consentes', dioses conjuntos, de quienes decían que sólo podían nacer y morir juntos¹²

Esta imagen de los Dii consentes expresa mejor que cualquier descripción la intencionalidad de la conciencia a la que se refería Husserl, es decir, la constatación de que no hay *cogitatum* sin *cogito* y viceversa.

Por tanto, creemos que Ortega coincide con la doctrina fenomenológica de la intencionalidad. Podría decirse, eso sí, que la relación entre sujeto y mundo es, en él, más pragmática que en Husserl, puesto que en éste prevalece la interacción cognoscitiva entre los polos de la intencionalidad. No obstante, Husserl se refirió también a una *intencionalidad operativa* entre sujeto y mundo, es decir, a una intencionalidad de carácter práctico e incluso atemático.

Lo que nos interesa ahora es que este carácter intencional de la conciencia lleva al filósofo español a resaltar la *ejecutividad* de ésta, que es la verdadera realidad radical subjetivo-objetiva:

Pero ni yo soy un ser sustancial ni el mundo tampoco, sino que ambos somos en activa correlación: yo soy el que ve el mundo y el mundo es lo visto por mí. Yo soy para el mundo y el mundo es para mí. Si no hay cosas que ver, pensar o imaginar, yo no vería, pensaría o imaginaría; es decir, yo no sería¹³

No hay dos sustancias enfrentadas-como quería Descartes-, ni siquiera existe prioridad del sujeto con respecto al objeto o a la inversa. Basándose en la fenomenología y, concretamente, en la intencionalidad, Ortega defiende un paradigma dialéctico y antireduccionista de vida y conocimiento y acepta el *a priori de correlación* de la fenomenología en fecha tan temprana como 1915:

objeto es todo aquello a que cabe referirse de un modo u otro y viceversa: conciencia es referencia a un objeto¹⁴

Como Husserl, Ortega rechaza la representación, ese intermediario entre sujeto y objeto que convierte al conocimiento en una copia del ser.

Por otra parte, en *El tema de nuestro tiempo*, Ortega se propone mostrar la

12 Ib. p. 80

13 Ib. pp. 402-3

14 Ib. II n. 63

necesidad de un cambio de perspectiva para superar a Descartes y la Modernidad volviendo a lo inmediato, a la vida, como realidad radical. Para ello, formula tesis que adelantan algunas ideas básicas de la *Krisis* de Husserl, tales como el diagnóstico de la época moderna y de su desinterés por lo inmediato, lo cualitativo, la crítica del objetivismo y el positivismo de la ciencia, etc.

Si tenemos en cuenta que la noción orteguiana de *vida* no se refiere a la vida biológica, sino al sujeto envuelto por su historia y su entorno, el concepto se acerca al tema husserliano del *Lebenswelt*.

Fernando Montero ha distinguido al menos tres conceptos de *Lebenswelt* en Husserl¹⁵: el que está presente en *La Crisis*, que es un mundo ya constituido, organizado históricamente, en el cual se ha sedimentado la cultura, un mundo que adquiere diversas formas según las diversas etapas de la humanidad. Hay también un *Lebenswelt* de *Experiencia y juicio*, que es el de las experiencias antepredicativas de las subjetividades constituyentes y finalmente hay un *Lebenswelt* primordial -el de la *V Meditación cartesiana*- que sería el de la subjetividad radical, el de la segunda subjetividad que construye las estructuras mundanas históricamente vinculantes. La *vida* de Ortega estaría vinculada con el *Lebenswelt* de *La Crisis*, en la medida en que es un mundo ya constituido culturalmente, el mundo de las sedimentaciones históricas. Ortega se refiere también, en ocasiones, a la vida como subjetividad radical, como fundamento del mundo y, en este segundo sentido, su concepto se aproximaría al tercer concepto de *Lebenswelt*, es decir, al expuesto en las *Meditaciones cartesianas*. Dudamos, sin embargo, de que Ortega aceptara el *Lebenswelt* vinculado a la subjetividad transcendental husserliana, ya que ésta es histórica porque de ella surge la historia, pero lo hace bajo principios extrahistóricos, inmutables, *a priori*.

A pesar de estas importantes coincidencias, como ya hemos señalado, Ortega no aceptó acríticamente la fenomenología y fue bastante escéptico ante la viabilidad de una fenomenología transcendental.

Una de las diferencias más claras que lo separan de Husserl es que en éste hay un fuerte apriorismo, mientras que no lo hay en aquél. Incluso el mundo de la vida (*Lebenswelt*) al que se refiere Husserl es un *a priori* universal que, en este sentido, poco tendría que ver con la reivindicación orteguiana de la vida. A primera vista parece que aquél quiera describir el concepto ordinario que tenemos de nuestra vida, mientras que Husserl se referiría, más bien, a una vida irreflexiva en la que juega un papel determinante la *epojé*.

Además parece que Ortega no aceptaría la subjetividad pura de Husserl, ni la reducción del ser del mundo natural a su constitución por la conciencia. Por eso, ante la aparición de *Ideas*, reaccionó asimilando a Husserl a la tradición idealista que iba de Descartes a Kant. Para él, la realidad radical no era, como para Husserl, la conciencia pura que aparece tras la reducción, la conciencia refleja, sino la vida inmediata; ésta es la conciencia primaria¹⁶, la que participa de la temporalidad y de la historia y, por tanto, no puede ser reducida.

15 Cfr. MONTERO, F., El mundo primordial. Conferencia pronunciada en la II Semana de Fenomenología. El concepto de *Lebenswelt*. 18-22 Septiembre 1991. SEFE (Madrid) (Inédito)

16 Cfr. *Id.* VIII - 50

A nuestro juicio, Ortega no capta la enorme problemática de la *epojé* y de la reducción, porque de la sola lectura de *Ideas* no se podía deducir. Las confunde con el modo de vida no ejecutivo propio de la conciencia refleja. Sin embargo, Husserl no consideraba a ésta originaria o fundante, sino que, gracias a la *epojé* y a la reducción llegó a tematizar la realidad o la estructura radical de la vida humana y su papel constituyente: la vida transcendental o, lo que viene a ser lo mismo, la vida que es sujeto de la actitud natural y que sólo se descubre en la reflexión. Así pues, la *epojé* es una extensión de la actitud reflexiva a toda la vida consciente por la que tenemos un mundo dado con realidad en la actitud natural. Tras ella, nos quedamos con el mundo para la conciencia, con un mundo de esencialidades, no con el mundo en sí.

No hay duda de que Ortega emplea el método fenomenológico para describir sistemáticamente la realidad. Sin embargo, rechaza, al menos en apariencia, algunos de los pilares básicos de dicha metodología. Así, ocurre, como vemos, con la reducción, la cual es caracterizada por Ortega como suspensión de lo ejecutivo para atenerse únicamente a la conciencia pura. Nuestro filósofo opina que, al contemplar sus vivencias, el yo sujeto de ellas deja de ser propiamente yo y se convierte en imagen u objeto, mientras que el verdadero yo es el ejecutivo, el presente, el que fue sujeto de la vivencia descrita y contemplada, porque *yo* significa, para Ortega, ante todo, ejecutividad, ya que nuestra vida sólo es algo en tanto que ejecutándose.

En *Ensayo de estética a manera de prólogo*, Ortega refuta la idea cartesiana moderna de la subjetividad y muestra que el artista no puede tener un conocimiento cognoscitivo inmediato de su propia subjetividad, no puede objetivizar su yo, porque toda reflexión, incluida la reducción fenomenológica-transcendental, aprehende sólo el pasado, no el presente, mientras que el yo es *lo ejecutivo*, la acción que tiene lugar aquí y ahora:

*Ahora vemos por qué no podemos situarnos en postura utilitaria ante el yo: simplemente porque no podemos situarnos ante él, porque es indisoluble el estado de perfecta compenetración con algo, porque es todo en cuanto intimidad*¹⁷

Sin embargo, en esta misma obra, Ortega constata el valor de la fenomenología como método de investigación filosófica que convierte en objeto de estudio la realidad radical que es nuestra vida:

*Lo que hace de la fenomenología una novedad consiste en elevar a método científico la detención dentro de este plano de lo inmediato y patente en cuanto tal, de lo vivido*¹⁸

La realidad es, por tanto, ejecutividad y, porque su eliminación es ilusoria, Ortega

¹⁷ Ib. VI, p. 252

¹⁸ Ib. p. 256

critica la reducción tal y como aparece en *Ideas*.. No obstante, creemos que se limitó a valorar los aspectos anecdóticos de la *epojé*, y que en la práctica siguió su sentido verdadero, es decir, la suspensión de la actitud natural para reconducirnos al descubrimiento de la vida transcendental o *vida que experiencia mundo*, porque, en realidad, la reducción husserliana es reconducción al *a priori* universal de correlación y no una mera reducción a la conciencia como parece creer Ortega en algunas ocasiones.

En *Investigaciones Psicológicas*, Ortega expresa de nuevo su rechazo de la reducción en estos términos:

*Esta imagen y esta tesis fueron enunciadas por mí ya en 1916...Ella destruye la posición idealista en general atacándola en el punto mismo en el que Descartes la hace nacer y en lo que es hoy día su raíz más rigurosa y depurada, esto es, mostrando que la famosa reducción fenomenológica de Husserl es imposible*¹⁹

Se ha dicho que Ortega aplica la reducción fenomenológica de Husserl a su propia circunstancia concreta²⁰ y que sólo así *La rebelión de las masas* puede entenderse como una caracterología histórica, hecha con un análisis fenomenológico de la vida pública europea. Además, Ortega entiende prácticamente algo parecido a la reducción transcendental cuando proclama la necesidad de reconducir el conocimiento desde la actitud natural hasta un yo activo o constituyente para poner en cuestión el mundo y convertirlo en problema, para que haya distanciamiento, desinterés. De ahí que Ortega concediera tanta importancia al *Espectador* y que en 1916 empezara a publicar esta serie que duraría hasta 1930:

*El Espectador tiene, en consecuencia, una primera intención: elevar un reducto contra la política para mí y para los que compartan mi voluntad de pura visión, de teoría (...) Se dirige a lectores a quienes interesen las cosas aparte de sus consecuencias cualesquiera que ellas sean, morales inclusive (...) sobre la vida espontánea debe abrir, de cuando en cuando, su clara pupila la teoría (...) El Espectador lleva una segunda intención: él especula, mira -pero lo que quiere ver es la vida según fluye ante él*²¹

Ortega parece estar reproduciendo lo que Husserl decía del filósofo: *uninteressierter Zuschauer*, espectador desinteresado que tiene que observar y describir la vida descubierta por la reducción. En efecto, el filósofo analiza el sentido y la configuración

19 Ib. XII, p. 181

20 ORRINGER, N., "La rebelión de las masas como antropología", p. 9

21 ORTEGA, J. *Obras completas* II, m. 17 y ss.

de la vida y éstos sólo pueden descubrirse mediante una teoría que sea fiel a su carácter. Los argumentos orteguianos contra la reflexión no encajan, pues, con la importancia que el filósofo español otorga a las funciones del espectador desinteresado o reflexivo.

Resumiendo, podemos decir que la crítica fundamental de Ortega a la reducción y, en general, a la fenomenología de Husserl consiste en rechazar que nuestra relación primordial con las cosas sea una relación de conciencia, es decir, que *tener conciencia* de sea la relación primaria con el mundo; en lugar de ello, propone una alternativa más pragmática que consiste en nuestro estar en contacto con las cosas. Por esta razón, opina que no es factible y que hasta es innecesaria la reducción fenomenológica de la actitud natural en la que estamos instalados, ya que dicha actitud llega a los objetos como tales, mientras que la reflexión husserliana sólo accede a la conciencia de los mismos. Ortega quiere decir que lo que se me da primariamente es el objeto de conciencia (lo que veo, oigo, etc), mientras que la conciencia no se me da. No obvia, sin embargo, el hecho fenomenológico de que cualquier objeto es tal para una conciencia.

La confusión de Ortega está en que entiende la reflexión como un volver sobre algo que se nos había hecho patente con anterioridad y que podíamos recordar como si fuese un objeto cosificado. Interpreta el recuerdo como un volver a representar lo que en otro momento fue real, con lo cual la ejecutividad queda en suspenso. Ortega confunde el recuerdo con la reflexión husserliana que se dirige al fenómeno puro del recordar, de las vivencias, de la percepción, etc. pero en el tiempo inmanente. *Reflexión* en Husserl no es un acto subjetivo que tenga por objeto otro acto previo del sujeto, sino la misma intuición; es un acto segundo que acompaña a toda vivencia y resulta indispensable para dotar de sentido a lo que se nos da en la actitud natural. La reflexión es el modo de conocer la vida del yo y esa vida fundamenta y justifica, a su vez, la reflexión. A diferencia de la reflexión natural (la única que tiene en cuenta Ortega), la reflexión fenomenológica analiza el acto mismo porque renuncia a revivirlo en la actitud natural.

Ortega no captó esto. Criticaba la reflexión husserliana porque pensaba que cualquier tipo de reflexión implica la conciencia primaria que se da espontáneamente en la actitud natural (Husserl no se oponía a esta idea) y porque consideraba que la reflexión era ingenua, irreflexiva como la misma realidad. Husserl no aceptaría esto último porque supondría confundir lo psicológico con lo fenomenológico, implicaría una forma de entender la reflexión como memoración. Y este es el error de Ortega como acabamos de ver.

Por eso creemos que las objeciones orteguianas no excluyen que la vida humana, para ser tal, haya de vivirse reflexivamente, ni que el verdadero yo ejecutivo sea el yo husserliano, es decir, el yo constituyente de todo sentido, ese yo activo al que justamente nos conduce la reducción. Porque si algo es ésta es precisamente eso que quiere Ortega, es decir, el descubrimiento de la subjetividad transcendental, que no es impersonal ni está por encima de la realidad inmediata, sino *welterfahrendes Leben* (vida que experimenta y estructura el mundo), reconducción del mundo a la vida radical en la que adquieren sentido todas las cosas.

El problema estriba en saber si es verdaderamente ésta la vida que reivindica Ortega o se decanta, más bien, por la vida cotidiana. Pensamos que, desde el momento

en que describe la vida como racionalidad (*razón vital*), está pensando en aquélla y no únicamente en una vida pre-reflexiva ingenua. Si vivir es lo que hacemos y lo que nos pasa, el absoluto acontecimiento, el hecho radical, la nueva evidencia destinada a fundar un nuevo saber, vivir es un comprenderse; por tanto, es más de lo que hacemos.

Del mismo modo, la expresión *razón vital* puede considerarse como sinónimo de *vida como razón*, es decir, la vida usa necesariamente la razón incluso cuando parece comportarse irracionalmente. El yo ejecutivo es, a la vez, reflexivo, porque el hombre no tiene más remedio que justificar y racionalizar sus actos. Además, como vivir es, según Ortega, tratar con el mundo, la justificación del vivir debe incluir la del mundo en el que se vive. Es verdad que tal justificación no siempre es de índole intelectual, pero también lo es que la vida es imposible sin saber. *Saber* significa primariamente saber a qué atenerse y, por eso, el hombre no puede dejar nunca de dar cuenta a sí mismo del modo como vive. La razón no es, pues, una operación intelectual, sino la única posibilidad que tiene el hombre de caminar sobre su existencia, pero nosotros creemos que esa forma incluye, entre otras cosas, la intelectualidad.

Esta *razón vital* de Ortega se erige contra el realismo y afirma que nuestra vida es el punto de partida inevitable; pero también contra el idealismo, constatando que la vida se halla sumergida en el mundo, que vivir es dialogar con el entorno, tratar con el mundo y actuar en él. En suma, vivir es salir de sí y habérselas con lo otro, porque vivir es convivir. Por eso la vida humana no es un acontecer subjetivo, sino la más objetiva de las realidades.

Este nuevo concepto de razón pretende invertir la fórmula de Hegel, que continúa siendo fiel a la razón tradicional, a la razón de lo necesario e inmutable. En cambio, Ortega reivindica una razón de lo contingente, de lo mudable, de lo concreto; por eso proclama la necesidad de historizar la razón.

En este sentido, Ortega acusa también a la razón husserliana de desatender a la vida:

La fenomenología, que aspira a ser expresión máxima de la razón, no es formalmente función de la vida, sino que es actividad independiente: conocer por conocer ... Su carácter de función vital le queda (a la razón) extrínseco e informal. Aunque el estudio al que la cita anterior pertenece, la Lógica formal y transcendental, anuncia 'reflexiones radicales' sobre lo que es el conocimiento, ni las realiza ni creo que si lo hiciese pudieran llegar a un suficiente radicalismo. Es ya tarde. El orbe de absoluta realidad, que es para Husserl lo que llama 'vivencias puras,' no tiene nada que ver-pese a su sabroso nombre- con la vida: es en rigor, lo contrario de la vida. La actitud fenomenológica es estrictamente lo contrario de la actitud que llamo 'razón vital'.²²

El filósofo se percata de la primacía que tiene el conocimiento en la fenomenología y considera que esto entra en contradicción con la vida y con la razón vital. Nosotros no lo creemos así, ya que el primado de la conciencia, en Husserl, es sólo gnosológico, no ontológico. La reducción es una toma de conciencia de este principio y, para ello, hay que practicar la *epojé* de las determinaciones ontológicas que surgen a partir de la vida inmediata y absoluta (en el sentido de que la vida de conciencia inmediata no depende cognitivamente de nada) de la conciencia.

Por eso pensamos que la idea elemental orteguiana de que la reflexión no es un hecho primario, sino secundario, es perfectamente compatible con las tesis fenomenológicas. Además, Ortega es consciente de que la realidad radical que es la vida necesita seguridad, claridad, poseerse a sí misma y esto lo posibilita la cultura²³

*El hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra. Esta misión no le ha sido revelada por un Dios ni le es impuesta desde fuera por nadie ni por nada. La lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución*²⁴

Estas afirmaciones serían paralelas a las de Husserl que constatan la necesidad de interpretar filosóficamente el *Lebenswelt* antepredicativo y atemático. Ambos estarían, pues, de acuerdo en que la filosofía forma parte del hombre y que éste es el que *constituye* la realidad, en el sentido de que la esclarece, la interpreta y le presta inteligibilidad.

Haciendo un balance de sus coincidencias y de sus discrepancias con Husserl, Silver ha calificado la filosofía de Ortega como una fenomenología mundana²⁵, porque sus intereses en 1913 (antes, por tanto, de que Husserl se interesara explícitamente por estos temas), eran holísticos -como los de Brentano- y genéticos. No está tan claro, sin embargo, que Husserl desatendiera estos problemas en sus primeras obras y tampoco es demasiado preciso el adjetivo *mundana* aplicado a la fenomenología.

Silver llega incluso a adscribir la filosofía de Ortega a la fenomenología existencial²⁶; de la misma opinión es O'Connor²⁷. Este último considera que los dos cambios fundamentales de Ortega con respecto a la fenomenología husserliana son: el paso de la conciencia transcendental a la existencia humana concreta y la introducción de una dimensión sistemática. En efecto Ortega insiste, por un lado, en que la conciencia transcendental no se da intuitivamente, sino a través de una manipulación (la reducción

23 Cfr. Id. Obras completas VIII, p. 45

24 Ib.

25 Ortega construyó una fenomenología mundana que gusba denominar Razón vital o Histórica a partir del requisito neokantiano de una aproximación sistemática como fundamento y de la nueva tesis ontológica, que extrajo a partir de Scheler, y de 'Ideas' (SILVER, Ph.W., Fenomenología y razón vital. pp. 102-3)

26 Cfr. Ib. p. 103

27 Este autor opina que Ortega adopta el método intuitivo de la fenomenología, pero formula la fenomenología transcendental de Husserl en términos de la fenomenología existencial: «Ortega takes the existential turn in phenomenology. Hence he belongs to the post-husserlian tradition of existential phenomenology, together with Heidegger, Sartre and Merleau-Ponty», (O'CONNOR, R., «Ortega's Reformulation of husserlian Phenomenology» *Philosophy and Phenomenological Research* 40 (1979-80) n. 59

fenomenológica) y por eso acusa a Husserl de violar su propia metodología de la intuición pura y de la descripción y, por otro lado, en que es preciso suministrar a la fenomenología una dimensión sistemática partiendo del fenómeno de la vida humana (no de la conciencia transcendental). Sin embargo, sabemos que a Ortega no le gustaba el término *existencialismo*, pero algunos de sus temas (el rechazo de los prejuicios científicos, la reivindicación del mundo vital, del sujeto interior y exterior limitado por su perspectiva y su situación, la constatación de la imposibilidad de practicar la reducción con la vida irreflexiva, la priorización de la *intencionalidad operativa* que produce la unidad antepredicativa del mundo y de nuestra vida, etc.), convergen con las preocupaciones de la fenomenología existencial. Si el existencialismo afirmaba que, a través de su existencia, el hombre iba dando forma a su esencia, Ortega nos dice que no hay esencias que se hallen por encima de lo histórico, que el hombre vive (es viviendo) y todo lo demás existe, surge, se afirma dentro del verdadero ámbito que es su vida. El hombre, como en el existencialismo, no es definible, no tiene esencia o naturaleza, pero tiene historia, vive con vistas a su pasado. Esta dimensión temporal cobra un relieve singular en la obra de Ortega frente al excesivo énfasis heideggeriano del futuro.

Al margen de estas caracterizaciones, la tesis de Silver es que la fenomenología influye en Ortega desde su primera obra publicada, *Meditaciones del Quijote* de 1914. Para demostrarlo, el autor emprende un análisis de la génesis de la obra orteguiana en los años anteriores a 1914 y detecta, a la luz de algunos escritos posteriores, su contacto con los textos de Husserl, partiendo de ciertas aportaciones de Scheler y de las investigaciones sobre psicología fenomenológica de la Escuela fenomenológica de Gotinga. Por eso, Silver interpreta las *Meditaciones del Quijote* como un verdadero ensayo de fenomenología genética, es decir, como una fenomenología en la que se describe lo que son las cosas y en la que se buscan los orígenes de los fenómenos.

Lo que nos parece evidente es que Ortega entendió perfectamente los conceptos claves de la fenomenología, aunque, por supuesto, no tuvo acceso a toda la obra de Husserl (en realidad, el conocimiento que Ortega tenía de la fenomenología se limitaba a las *Ideas* y a las *Investigaciones lógicas*). Esa correcta comprensión puede constatararse, por ejemplo, en la definición de *fenómeno* :

Supongamos ahora, que al punto de haber efectuado nuestra conciencia, por decirlo así, de buena fe, naturalmente, un acto de percepción se flexiona sobre sí misma, y en lugar de vivir en la contemplación del objeto sensible, se ocupa en contemplar su percepción misma. Esta con todas sus consecuencias ejecutivas, con toda su afirmación de que algo real hay ante ella, quedará por decirlo así, en suspenso; su eficacia no será definitiva, será sólo la eficacia como fenómeno. (...) Pues bien, todos los actos de conciencia y todos los objetos de esos actos pueden ser puestos entre paréntesis. El mundo natural íntegro, la ciencia en cuanto es un sistema de juicios efectuados de una manera natural, queda reducida a fenómeno. Y no

*significa aquí fenómeno lo que en Kant, por ejemplo, algo que sugiere otro algo sustancial tras él. Fenómeno es aquí simplemente el carácter virtual que adquiere todo cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva, sin darle carácter definitivo.*²⁸

Silver está convencido de la pertinencia y exactitud de la crítica orteguiana a la fenomenología del primer Husserl y mantiene la tesis de que Ortega anticipa los desarrollos del segundo. Nosotros pensamos que no hay un abismo entre ambos *Husserl*, aunque él mismo corrigiera algunos de los errores de sus primeras obras. Por tanto, muchas de las críticas de Ortega se hallarían ya en el filósofo alemán, es decir, su crítica de la fenomenología permanece dentro del horizonte de la misma y, en general, asume lo fundamental de ella. Además, la ambigüedad de Ortega frente a la fenomenología hace que detrás de sus manifestaciones en contra se escondan, muchas veces, sus temas fundamentales. En realidad, las críticas de Ortega a la fenomenología aparecen por los años 30; hasta entonces había seguido esta línea. Incluso a partir de esta fecha, como dice Silver, Ortega no renunció a la fenomenología, sino simplemente a una forma particular de la misma²⁹

Muchas páginas de *Investigaciones psicológicas* dan fe de la profunda lectura que Ortega hizo de Husserl y del lugar insustituible que en su filosofía ocupó la fenomenología. No hay duda de que, para escribir esta obra, se inspiró en las *Investigaciones lógicas* (1900-1) de Husserl. El propio Ortega piensa que este libro es uno de los intentos más serios de superar el psicologismo del siglo XIX.

Y, sin embargo, Ortega se siente crítico de la fenomenología, porque cree que ésta es la forma más acabada del idealismo. Nosotros pensamos que una fenomenología bien entendida no tiene por qué ser idealista; prueba de ello es la importancia que concede a la experiencia, a la intuición, a la percepción, a la intencionalidad, al mundo de la vida...

Al comienzo de *Investigaciones psicológicas*, Ortega describe sus objetivos fundamentales: establecer los fundamentos de la psicología como una ciencia al margen del subjetivismo y del neokantismo y sistematizarla³⁰. Su escrito, sin embargo, no es un curso de psicología, sino una investigación acerca de la posibilidad de hacer de la psicología una ciencia de la realidad.

Así pues, lo primero que hace Ortega es poner al descubierto el error de los psicólogos del siglo XIX, que consiste en no haber especificado qué era lo psíquico. El opina que la distinción entre lo físico y lo psíquico debe plantearse sobre una distinción previa: la diferencia entre la realidad y lo fenoménico.:

28 ORTEGA, J., "Sobre el concepto de sensación", Obras completas I, pp. 253-4

29 Cfr. SILVER, Ph. W., op. cit. p. 25

*El ser fenoménico podía definirse formalmente de este modo: es el ser constituido por lo presente en cuanto tal. O en otro giro: es el ser cuya consistencia no posee más notas que aquellas que se nos dan con presencia inmediata. En cambio el ser real no es nunca inmediato, es lo mediado por el fenómeno*³¹

Esto significa que el fenómeno psíquico es la presencia que constituye una objetividad. La fenomenología será la ciencia que estudie dicha presencia mientras que la psicología se centra en los aspectos fácticos de la conciencia y los aprehende por inducción, la fenomenología en la ciencia a priori de la conciencia. Las características a priori de la conciencia son estructuras universales y necesarias, es decir, son las mismas para todo sujeto posible. Para aprehenderlas, la fenomenología se vale de una intuición esencial a priori (no empírica). Tal intuición describe dichos rasgos de la conciencia de manera directa (a diferencia de la inducción y la deducción, las cuales son métodos directos que implican verdades derivadas o inferidas). Sólo el método intuitivo de la fenomenología suministra un conocimiento autoevidente. Además, este fragmento revela la influencia kantiana que subyace en el análisis orteguiano y, en concreto, el dualismo entre lo fenoménico y la realidad o la cosa en sí. Por el contrario, como sabemos, la fenomenología husserliana elimina el *noúmeno*, se niega a identificar el fenómeno con la representación de aquél y se propone únicamente describirlo.

También Ortega se adhiere a esta tarea³², aunque pretende describir la conciencia como un fenómeno entre otros³³, cuando, en Husserl, ésta nunca puede entenderse como tal. Es cierto que, para el fundador de la fenomenología, todo puede reducirse a fenómeno de conciencia, pero la conciencia es el *cogito* capaz de practicar la reducción, el verdadero ego transcendental.

A él sólo llegamos con la *epojé*; ella nos pone en contacto con el campo de las vivencias puras de la conciencia, pero eso no significa que la fenomenología se desentienda de la realidad y se quede simplemente con su representación, sino todo lo contrario: la *epojé* pone entre paréntesis mis representaciones de la realidad e invalida las creencias espontáneas. Así, la realidad dada en nuestra representación es *reducida* (re(con)ducida) a la experiencia de la realidad.

Husserl no pretende explicar la relación psicológica entre nuestras vivencias y los objetos (entendidos como existencias reales), sino que entiende las vivencias como esencias puras *a priori*. Lo que le interesa no es el mundo de los fenómenos, sino el *a priori* de correlación universal entre la conciencia y sus objetos. De este modo, supera el sentido tradicional de la *representación*. Ciertamente, la existencia del mundo está fuera de mi representación, pero esto no implica que exista el mundo ahí fuera y luego yo lo conozca, que haya un mundo objetivo del que yo sólo puedo tener una percepción

31 Ib. pp. 353-4

32 Cfr. Ib. p. 355

33 Cfr. Ib. n. 431

subjetiva. Es imposible aprehender el mundo objetivo de una forma que no sea subjetiva.

Ortega parece no haber profundizado en estos puntos: de ahí que, con el rechazo de la reducción, crea haber superado el idealismo. En *Investigaciones psicológicas*, comienza a aflorar esta crítica que le llevará, en 1929, a afirmar la vida como realidad radical.

Ya dijimos, que, tanto para Ortega como para Husserl, la conciencia y los objetos están íntimamente relacionados. Ortega afirma que los objetos pueden darse al sujeto de tres maneras: en forma de presencia, en forma de ausencia (se nos ofrece una imagen del objeto) y en forma de referencia o mención (se muestra algo gráfica o fonéticamente). Los actos correspondientes a estas formas son respectivamente: percepciones, representaciones y menciones. Podemos apreciar el escaso valor que Ortega reconoce a los juicios; el hecho se debe a que, en su opinión, la función del juicio no es sintética (como cree Husserl), sino de mero reconocimiento de la validez. Así elimina las referencias a la síntesis subjetiva y se adhiere plenamente a la metafísica de la presencia. No obstante, valdría la pena preguntarse si esas *menciones* de las que nos habla Ortega no estarán íntimamente relacionadas con los juicios, a los que tanta importancia otorgó Husserl.

Lo que nos interesa resaltar es que, a pesar de sus intenciones, Ortega no se desprende de la fenomenología. Así, por ejemplo, la definición husserliana de la verdad como verdad vivida o evidencia, es decir, como plenitud ideal de una intención, como el objeto que hace verdadera dicha intención, no es una concepción idealista y, en el fondo, Ortega se halla muy cercano de ella. En ambos filósofos, toda verdad se funda en un acto de evidencia y ésta es inherente y acompaña a la intuición.

Como sabemos, la fenomenología husserliana supera la dualidad tradicional de la inmanencia y la transcendencia, sujeto y objeto. Al ser la conciencia intencional, está íntimamente ligada a sus objetos que sólo son tales para una conciencia. Hay una única realidad dinámica y relacional. Así mismo, el conocimiento es un acto unitario, aunque en él pueda establecerse una distinción analítica entre objeto apuntado y vivencia de la conciencia que se dirige hacia él. Ortega comparte esta actitud cuando afirma:

...donde quiera y como quiera que exista eso que llamo conciencia, lo encuentro siempre constituido por dos elementos: una actitud o acto de un sujeto, y un algo al cual se dirige ese acto ... mi acto de referirme a y aquello a que me refiero³⁴

Lo que ocurre es que Ortega no se dio cuenta de las verdaderas intenciones de Husserl y por eso, en ocasiones, no logró entender correctamente algunos de sus conceptos.

Por eso creemos que la afirmación orteguiana de la vida como posición absoluta, como origen de cualquier otra posición, su opinión de que la reflexión debe recuperar

ese origen, aunque nunca pueda suplantarlos, son enormemente ilustrativas y entroncan perfectamente con los últimos escritos de Husserl y su interés creciente por el *Lebenswelt*.

2.- EL ORIGEN DE LA INTERSUBJETIVIDAD

Son muchos los puntos que unen a Ortega con la fenomenología. No podemos aquí ocuparnos de todos ellos y, por eso elegimos uno que, a nuestro modo de ver, refleja de forma eminente esta relación: el tema de la intersubjetividad.

La obra en la que Ortega se enfrenta de manera explícita a este problema es *El hombre y la gente*. Aunque publicada postumamente en 1957, parece ser que, mientras Ortega la escribía, leyó las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. Incluso se ha llegado a decir que Ortega realiza en su obra una adecuación *sui generis* de las *Meditaciones cartesianas*³⁵. Al margen de estos comentarios, lo cierto es que, Ortega tiene a Husserl continuamente como referencia.

El planteamiento de la obra es husserliano: parte de la vida radical como yo solitario y analiza el surgimiento de la otra subjetividad radical. Esta se presenta como trascendente, como vida no radicada en mi realidad radical. Tengo noticia de ella, pero se me manifiesta de modo indirecto (en el modo de la compresencia). Sin embargo, como vida humana es en su radicalidad sólo la mía³⁶, las vidas de los otros se hallan fuera y no dejan de ser, para Ortega, una simple presunción.

Aunque la realidad radical es mi vida, contiene en sí muchas realidades de segundo orden o presuntas, porque, como dice Ortega, entiendo por *realidad todo aquello con lo que tengo que contar*³⁷ y estoy continuamente tratando con los otros sujetos. Esta definición de realidad no deja de ser ambigua, porque sería preciso detallar con qué tenemos que contar, establecer una jerarquía de importancias y distinguir a los otros de las meras cosas, ya que de lo contrario los demás seres humanos no pasarían de ser para mí simples componentes de mi circunstancia. Hasta aquí, podríamos decir que, para Ortega, los otros son simples ideas nuestras sobre la realidad, verosimilitudes. Lo único que es, para mí, una realidad incuestionable y radical es su cuerpo³⁸. El hecho de que ese cuerpo esté habitado por un yo es interpretación mía.

Todo aparece ante mi subjetividad, menos el interior de los otros. Ortega está parafraseando a Husserl. Este decía que la intimidad de los demás seres, su vida psíquica, se nos ofrece de forma indirecta, por mediación de su cuerpo. Del mismo modo, Ortega afirma que el cuerpo es señal de una intimidad³⁹. Ortega adopta así la idea husserliana de la presentación del psiquismo del otro gracias a la presentación de su cuerpo.

También para Ortega el cuerpo no es sólo una entidad constituida, sino además

35 Cfr. ORRINGER, N.R., Ortega y sus fuentes germánicas. p. 15

36 ORTEGA, J., Obras completas VII, p. 134

37 Ib. p. 135

38 Cfr. Ib. p. 143

39 Cfr. ORTEGA, J., Obras completas VII, p. 132

constituyente, porque el sentido de las cosas se constituye en la relación pragmática que mi cuerpo mantiene con ellas, porque el mundo es relativo a nuestra corporalidad, es el correlato de un yo encarnado; se compone de presencias, de cosas que son cuerpos. Pero aunque el cuerpo del otro pertenece a mi mundo, el mundo del otro sigue siendo extraño para mí. Y sin embargo, ¿no compartimos el mismo *Lebenswelt*? Así es, pero, debido a que somos seres corporales, el mundo se nos aparece desde diversas perspectivas. Por tanto, Ortega estaría de acuerdo con Husserl en que no hay distintos mundos, sino diversas presentaciones de él.

Ortega reconoce que *Hombre* significa desde el comienzo existencia recíproca con otros, comunidad, sociedad. Afirma que el hombre está constitutivamente abierto al otro⁴⁰. Con esto no quiere decir que la direccionalidad hacia los demás sea siempre positiva, sino únicamente que ese estado de apertura es el horizonte, la matriz de todas nuestras acciones y relaciones sociales.

Siguiendo una vez más al fundador de la fenomenología, Ortega no se conforma con la constatación evidente de la presencia del otro, sino que desea averiguar cómo está ese otro ahí. Reconoce que Husserl fue el primero que intentó precisar el problema radical (no simplemente psicológico) de la aparición del otro. Ortega le seguirá, aunque buscará otros resultados, porque, en su opinión, el desarrollo del problema de la intersubjetividad en Husserl es menos afortunado que su planteamiento⁴¹, ya que cae en continuas contradicciones a la hora de precisar qué sea el otro⁴².

Ortega piensa que Husserl no supera el solipsismo porque es víctima de sus propios principios constituyentes que le obligan a explicar cómo se produce la aparición del otro a partir de mi *ego*.

Además, opina que en la tesis husserliana de la intercambiabilidad de los espacios hay un error garrafal: la trasposición aperceptiva analógica, es decir, la suposición de que la diferencia entre mi cuerpo y el del otro es sólo de perspectiva. Frente a ella, Ortega piensa que nuestros cuerpos casi no se parecen⁴³, ya que el mío es el instrumento que tengo para tratar con todo lo que hay en el mundo (incluso, por supuesto, con los demás, porque sus cuerpos se me presentan a través de la percepción del mío) y, por eso, es absolutamente diferente de lo que está fuera de él. Ortega acusa a Husserl de identificar ese cuerpo propio con el cuerpo del otro, que sólo es para mí a través de mi cuerpo. Nosotros no creemos que Husserl opere tal identificación. Además, Ortega parece olvidar que también mi cuerpo *me es* gracias al cuerpo del otro y que mi mundo adquiere objetividad cuando se convierte en el mundo de los demás. El conocimiento del cuerpo propio me lleva a demostrar analógicamente que debe haber otros cuerpos-propios que sean capaces de objetivar el mío. Esa objetivación es necesaria para que yo adquiera plena conciencia de mi cuerpo como dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo, entre yo y otro.

40 Cfr. Ib. p. 153

41 Cfr. Ib. p. 161

42 Cfr. Ib. p. 168

43 Cfr. Ib. p. 163

Parece que, para Ortega, no sólo es imposible acceder a la intimidad del otro, sino también a su verdadera exterioridad. Subraya, pues el *alter* del otro; es más, cree que la expresión *alter ego* es paradójica, ya que ego, en rigor, solo soy yo

Otro de los argumentos que emplea para rebatir las tesis de Husserl es el de la aparición del cuerpo femenino. Es un razonamiento débil, pero encubre una visión unilateral e ideologizante de los géneros, impropia de un buen filósofo. Dicho argumento comienza diciendo que el ser humano femenino es completamente distinto del ser del hombre⁴⁴. ¿Es que acaso ese ser humano femenino se diferencia *esencialmente* del resto de los seres humanos?. Según Ortega, sí, porque la mujer no sólo es débil, sino que *es feliz sintiéndose débil (...) y ello porque, en verdad, sólo la mujer sabe amar -es decir, desaparecer en el otro*⁴⁵

En contra de su teoría, Ortega está convencido de conocer perfectamente la interioridad de los otros, incluso la del género femenino. Parece que no pretende descubrir la esencia de la intersubjetividad, la reciprocidad. Su punto de vista es egológico-masculino y, lo que es peor, encubre pretensiones universalizadoras.

Continúa diciendo que el cuerpo femenino existe para la mujer más que para el hombre el suyo y que en el hombre, el cuerpo y el espíritu actúan por separado⁴⁶. No se molesta en verificar estas tesis; únicamente recoge el tópico de la relativa hiperestesia de las sensaciones orgánicas de la mujer. Aún suponiendo que fuera cierto, esas diferencias no serían ontológicas (inmodificables), sino socio-históricas (así, por ejemplo, siempre se ha valorado más el cuerpo que la mente de la mujer, la sensibilidad y la afectividad que la inteligencia, etc).

Ortega llega a decir que la mujer ha creado la cultura del cuerpo. Define la cultura como *la ocupación reflexiva sobre aquello a que nuestra atención va con preferencia*⁴⁷.

En primer lugar, esta definición nos parece claramente insuficiente, porque la cultura no es una cuestión de gustos individuales o sexuales, sino una construcción social que, por otra parte, está muy desigualmente distribuida. En segundo lugar, habría que preguntarse qué es eso de la *cultura del cuerpo* y si es verdad que la ha creado la mujer o si, en realidad, no la habrán construido para ella (piénsese en la intencionalidad de una gran parte del consumo, de la publicidad, etc.).

De estas acríicas premisas, infiere Ortega que, en la mujer, el alma y el cuerpo están más unidos que en el hombre y ejemplifica su afirmación con la actitud femenina ante el amor. Dice que, a diferencia del hombre, la mujer es incapaz de sentir atracción física si no va precedida por una actitud sentimental y viceversa⁴⁸. Esta opinión es totalmente intrascendente y no está fundamentada, pero sirve para comprobar cómo justifica Ortega sus curiosas críticas a la fenomenología de Husserl.

Aparte de la incongruencia de este argumento, pensamos que Ortega no ha

44 ORTEGA, J., Obras completas VII, p. 175

45 Ib. p. 184

46 Ib. p. 184

47 Ib. p. 186

superado al fundador de la fenomenología. Ha seguido a éste al decir que conocemos nuestro cuerpo desde dentro y el del prójimo desde fuera, pero no ha reparado en que el otro nos ayuda también a descubrir nuestra exterioridad y en que nosotros hacemos lo mismo con él. No se atrevió a afirmar que el *fuera* y el *dentro* se interpenetran; uno no puede existir sin el otro, es decir, no hay interior sin exterior, y a la inversa.

Pero volviendo a la tesis orteguiana de que mi cuerpo es radicalmente distinto del cuerpo del otro, su conclusión lógica será que aquél no puede tomarse como índice de la existencia ajena, sino que:

*... el error de suponer que en el cuerpo del Otro transpongo el mío, y por eso advierto en él una intimidad como la mía es a rajatabla evidente, si reparamos en que lo que denuncia y revela el otro yo, el alter ego, no es tanto la forma del cuerpo como sus gestos*⁴⁹

Son esos gestos los que manifiestan (aunque no patentizan) que hay allí una intimidad similar a la mía. Nosotros opinamos que esos gestos no serían nada sin el cuerpo. ¿Olvida Ortega que el gesto también es corporal y que el cuerpo es en sí mismo expresivo? No parece haber comprendido que el cuerpo es un *Leib-Körper*. Prosigue su argumento diciendo que el llanto, la cólera, etc son expresiones que descubro en el otro primariamente, ¿acaso pretende decir con esto que el yo comprende el significado de los gestos de forma imitativa, por contagio?. Nosotros no somos de esta opinión: los gestos de los otros me recuerdan a los míos, los reflejan, los hacen objetivos, socialmente significativos.

Todo esto nos hace pensar que Ortega no analizó con detalle el tema de la corporalidad y, por eso, no cayó en la cuenta de que el otro se me aparece como *Körper*, mientras que yo soy *Leib*. Esto ya había sido subrayado reiteradamente por Husserl. *Alter* no se me aparece como simple cuerpo físico-orgánico-ahí, sino como *Körper* que se complementa con su *Leib*, y esto ocurre gracias a que conozco su expresividad, sus gestos y los conozco por analogía, porque tengo la experiencia de mi *Leib* exteriorizado en mi *Körper*.

Husserl era consciente, como lo es Ortega, de la función irremplazable del cuerpo propio en la constitución del sentido de nuestra realidad; conocía también la imposibilidad de penetrar en las actividades cinestésicas del cuerpo ajeno. Sin embargo, era partidario de la analogía, creía que todo sujeto era un yo constituyente y que formábamos una comunidad monadológica que fundamentaba la intersubjetividad transcendental.

Ortega, en cambio, duda de que el otro pueda ser un verdadero *alter ego*, subraya su alteridad, su irreductibilidad y su transcendencia, en vez de su yoidad, impidiendo así nuestro acceso a él. En efecto, Ortega dice que el otro y yo somos *dos fueros* y que por eso somos radicalmente forasteros. En mí vida únicamente está patente la noticia, la

señal de que hay otras vidas humanas, pero la única vida humana radical es la mía. Las vidas de los otros, pues, están más allá de la mía. Esta es el intérprete universal.

En lugar de conceder prioridad a los ámbitos de convivencia, a la dialéctica yo-otro, Ortega, al afirmar que el lugar radical donde se dan las otras vidas es la mía, parece objetivizar a los demás.

Nos dice que lo social es un hecho de la vida humana individual. Así vincula la condición humana con la autonomía del yo, con su soledad. Se sigue, pues, que una acción no puede ser, al mismo tiempo, humana y social. Pero nosotros creemos que Ortega se equivoca en el punto de partida, ya que la vida humana no es reductible al ámbito de la soledad. Si lo fuera, mi semejante se convertiría en mero espectáculo idéntico a los entes que me rodean de manera pasiva.

Y así parece entenderlo cuando afirma que sólo recibimos señales, apariencias del otro y que lo que hay detrás de ellas es equívoco y cuestionable. Ortega parece retornar a la autoevidencia cartesiana del ego y a la dubitabilidad insuperable de todo lo demás. Su conclusión es que no podemos entrar en el mundo del otro porque no se nos patentiza el yo de ese otro. Sólo lo sospechamos en nuestro mundo primordial. Por consiguiente, el otro y su mundo son no-yo y lo más verdadero del hombre es su soledad, aunque nos obstinemos en salir de ella y llegar al otro.

Ortega muestra así la inaccesibilidad del otro, pero, paradójicamente, añade que su raíz es ego y reduce al otro a una mera derivación análoga de aquél. La situación es, en verdad, paradójica porque en mi mundo aparecen, con el ser de los otros, mundos ajenos al mío, que me son accesibles como inaccesibles.

La paradoja es fenomenal, pues resulta que en el horizonte de mi vida, la cual consiste exclusivamente en lo que es mío y sólo mío y es, por ello, tan radical soledad, me aparece otra soledad, otra vida, en sentido estricto incomunicable con la mía y que tiene su mundo, un mundo ajeno al mío, un otro mundo⁵⁰

Afirmar que tenemos delante a otro hombre constituye, para Ortega, una fenomenal paradoja, pues resulta que el yo ajeno, que es una realidad profunda, autónoma, íntima, se convierte para mí (sujeto cognoscente) en algo absolutamente distante. Curiosamente, es la propia soledad la que me revela al otro, ya que si no existiese más que mi ser, no podría decirse congruentemente que estoy solo.

Esta paradoja se aclararía añadiendo que incluso la apertura hacia el otro es un componente de la estructura del yo, porque *existir* es, para Ortega, resistir, afirmarse y, por lo tanto, la existencia del tú remite al yo en forma de enfrentamiento y de soledad. La verdad se da en ésta y no en absoluto en el diálogo o en el consenso.

Desde estos presupuestos, ¿cómo saber siquiera que el otro es también radical

soledad?. ¿Cómo dirimir la paradoja de que, por un lado, el hombre sea tal en un entorno o circunstancia y, por otro, no disponga de otra vía de salvación que la soledad?. Parece contradictorio que, en esta obra, Ortega hipostasie a ésta y, a la vez, pretenda establecer una relación entre los sujetos. La única forma de solventar esta cuestión es pensar que no existe soledad al margen de la intersubjetividad; es decir, que el hombre tiene momentos de soledad y es consciente de ello gracias a su constante socialidad, la cual le permite conocer lo que significa su ausencia. Esto nos revela que, desde su origen intersubjetivo, el sujeto sabe que debe construir su diferencia, su originalidad, su propia existencia, en suma.

Husserl hubiera dicho que podemos comprender al otro y compartir un mismo mundo, porque es, como yo, conciencia transcendental que presta sentido al mundo, pero Ortega cierra toda vía para un auténtico acceso al otro y, consecuentemente, para la construcción de ámbitos sociales de convivencia auténtica. ¿Qué vida social podrá pensarse sin ellos? Sólo la sociedad anónima e inauténtica que nos describe este filósofo.

Si hubiera concedido más importancia a los fenómenos dialógico-expresivos, a la racionalidad comunicativa, al consenso, etc. aceptaría la riqueza de toda intimidad humana, tanto de la propia como de la ajena. En cambio, Ortega subrayó el carácter activista de las relaciones intersubjetivas; es decir, éstas se basarían en un intercambio de acciones entre seres ajenos los unos a los otros, porque toda acción interindividual supone enfrentamiento de soledades radicales y de fines distintos.

No obstante, debemos a Ortega una nueva noción para designar la convivencia: *nostridad*, cuyo significado revela una cierta posibilidad de interacción recíproca, de proximidad vital. En la *nostridad* destaca la intimidad con aquellos otros con los que convivimos intensamente. Gracias a esa íntima coexistencia, el otro deja de ser, para nosotros, un cualquiera, se nos perfila como un *tú*, se convierte en un hombre único e inconfundible. En cambio, si el contacto con los otros es mínimo y esporádico se me presentan como *ellos*, es decir, como aquellos que sabemos que existen pero con los cuales no tenemos un trato permanente. Estos dos conceptos revelan la influencia de A. Schutz en Ortega, como éste mismo reconoció⁵¹.

Nostridad es reciprocidad y verdadera realidad intersubjetiva porque implica el hecho de *contar con*. La interacción sólo es posible porque el otro es como yo en ciertas estructuras generales. Si el yo es el reciprocante, el que alterna con él será el Otro. El altruismo básico que nos hacía estar abiertos a los demás no es todavía relación social; para ello necesita concretarse en la acción y provocar con ella una respuesta en el otro. Eso es lo que origina la relación *nosotros*, el trato.

Hay diferentes grados de proximidad entre sujetos; el superior es esa intimidad que, como decíamos, convierte al otro en *tú*. Parece, pues, que, para Ortega, *el tú* llega a ser único gracias a la relación que yo entablo con él y que obtiene una respuesta. Nosotros, en cambio, creemos que es único cualquier *otro* yo, que es como yo, pero no es yo mismo

del todo; por eso me atrae y me relaciono con él, me decido a con-vivir con él.

Frente al tú me descubro como siendo yo, porque *contra lo que pudiera creerse, la primera persona es la última en aparecer*⁵² Ortega no comprende que esta *aparición* no se produce únicamente ante el tú, sino ante los otros en general, aunque no tengamos con ellos trato íntimo, aunque no sean mis contemporáneos. Ellos también descubren facetas mías, me muestran lo otro que soy sin saberlo, mi cara pública, anónima, etc.

Pero además, deberíamos preguntarnos si es verdaderamente el yo la última persona en aparecer. Husserl diría lo contrario. Para él, el yo era punto de partida de la constitución de cualquier esfera mundana, incluso de la del *alter ego*. Entre *ego* y *alter* mediaba una relación dialéctica autoconstituyente y heteroconstituyente. También Schutz admitía que el yo, o mejor dicho, el nosotros, era el punto de partida de la socialidad. Este es lo primero que surge, porque el mundo social está compuesto de interacciones. Con relación al *nosotros* aparecen el *vosotros* y el *ellos*. En definitiva, sólo por referencia al yo, se pueden llamar *nosotros* los *otros*.

En cambio, para Ortega el yo es resultado. Lo verdaderamente original del filósofo español es que el yo nace y se perfila en relación y choque con el tú; es decir, el tú no es un *alter ego*, sino que yo soy un *alter tú*.

*El yo nace después del tú y frente a él, como culatazo que nos da el terrible descubrimiento del tú, del prójimo como tal, del que tiene la insolencia de ser otro.*⁵³ (...) *averiguamos que somos yo después y gracias a que hemos conocido antes los tú, nuestros tú, en el choque con ellos, en la lucha que llamábamos relación social.*⁵⁴

A pesar de esta novedad, el desarrollo del análisis de Ortega no es excesivamente original, ya que, como hemos visto, sigue de cerca a Husserl y a Schutz. Incluso esto que nos parece novedoso no deja de ser un simple giro expresivo que no modifica sustancialmente las teorías fenomenológicas de la intersubjetividad. Por otra parte, esta solución no deja de plantear dificultades; por ejemplo, ¿cómo podremos conocer a los tú si aún no sabemos qué es un yo?. ¿Cómo estaremos seguros de que son otros seres humanos, otros cuerpos dotados de espíritu? ‘

Dice Ortega que el yo se descubre como uno de tantos tú y merced a éstos, pero distinto de todos ellos, como *alter tú*. que nace en esa realidad segunda que es la convivencia y no en la vida como realidad radical.⁵⁵ ¿No es esto una contradicción?. ¿Cómo llego a tomar conciencia de esa distinción, de mi yoidad y de mi alteridad?. ¿Cómo puede ser la convivencia una realidad segunda si es lo primero que descubro, si la radical soledad que soy yo se deriva de aquélla? Además, ¿cómo conozco mi realidad

52 Ib. p. 153

53 ORTEGA, J., Obras completas VI p. 387

54 Ib. II, p. 44

55 Cfr. Ib. p. 48

y mi soledad si no es en sociedad?. Nosotros estamos convencidos de que la soledad no es una realidad fundante, sino tan sólo la otra cara de la socialidad.

Frente a estas insuficiencias, nos preguntamos si no sería más coherente adoptar la vía husserliana que deriva la alteridad de ego. .Porque si no me sirvo de mi autoconocimiento, ¿cuáles son los rasgos que me llevan a afirmar que me encuentro ante un tú?. En nuestra opinión, el yo y el otro aparecen simultáneamente, es decir, el otro descubre mi yo y yo me descubro gracias al otro al mismo tiempo que le descubro a él como otro yo.

Estamos de acuerdo con Osés Gorraiz⁵⁶ en que Ortega no aporta nada excesivamente nuevo a lo expuesto sobre el tema por Husserl y Schutz. Los tres subrayan la interacción, la reciprocidad. Ortega afirma que la convivencia es una realidad segunda y que lo primero es la radical soledad; en este sentido, se hallaría muy cerca de Husserl. Pero, en la medida en que los tres reconocen que la coexistencia es la base de la sociedad, parece que no pueden conceder prioridad cronológica u ontológica ni al yo ni al tú. Además la conexión de la intersubjetividad con la temporalidad y con la historia es tan importante en la teoría social orteguiana como en la de los fenomenólogos antes citados. La única variación importante es que, en Ortega, las relaciones interindividuales son voluntarias, responsables, etc, mientras que las relaciones sociales están dominadas por los usos (hechos impuestos, de los que no somos responsables, que nos coaccionan), su sujeto es la *gente* y su instrumento el Estado. Husserl y Schutz no participan de esta concepción pesimista de la sociedad, porque están convencidos de que el sujeto se hace interactuando con ella. Esta diferencia podría mitigarse diciendo que Ortega se centra más en la relación historia-alteridad, piensa en la sociedad tal y como es de hecho, mientras que Husserl y Schutz se refieren a la esencia de la alteridad, de la intersubjetividad, de la sociedad, a la sociedad en idea. Esto puede observarse en la siguiente afirmación de Ortega:

...Y la historia en cuanto disciplina intelectual es el esfuerzo metódico para hacer de todo otro ser humano un alter ego, donde ambos términos -el ego y el alter- han de tomarse en plena eficacia.⁵⁷

¿Qué significa tomarlos en plena eficacia?: entenderlos como sujetos que constituyen el sentido de su realidad, por distante y diversa que sea ésta, considerarlos semejantes en el seno de su percepción perspectivística. Husserl y Ortega estarían de acuerdo hasta aquí. Pero recordemos que Ortega nos dice, en ocasiones, que la misión de la historia es hacernos verosímiles a los otros⁵⁸, acercárnoslos aunque sólo sea aproximativamente. Particularmente pensamos que esta sería más bien la tarea de la novela o de la narrativa de ficción y que la historia no se contenta con concebir a los otros como

⁵⁶ Cfr. OSES GORRAIZ, J.M., La sociología en Ortega y Gasset. p. 310

⁵⁷ ORTEGA, J., "A Historia de la filosofía de E. Bréhier", Obras completas VI p. 386

⁵⁸ Cfr. Ib. p. 387

meras realidades presupuestas, en la forma del *como si*. Las fuentes históricas nos revelan que nuestros antepasados fueron también *yoes* (es decir, seres capaces como yo de abrirse y dotar de sentido a las cosas, seres cuyo comportamiento revelaba la existencia de una intimidad espiritual, etc) inmersos en su circunstancia (es decir, en sus coordenadas espacio-temporales, biográficas, sociales, etc), fueron *alter egos*.

Estas inquietudes no pueden plasmarse en una definición *a priori* del hombre como ser social, ni en una demostración empírica de la sociabilidad del ser humano. Y, en efecto, Ortega no afirma así nuestro carácter social, sino en base a nuestras acciones y también a las creencias que compartimos. ¿Qué son estas creencias?. Mientras que las ideas no constituyen realidad, pues somos nosotros quienes las tenemos, las creencias construyen la realidad, son nuestro mundo y nuestro ser.

*La creencia es de naturaleza colectiva*⁵⁹.

El sujeto de esa colectividad es *la gente*; ella marca el camino a seguir y sanciona nuestras acciones sociales. Encarna los *usos*

De este modo, queda sellada la división entre individuo y sociedad heredada por Ortega: mientras que el sujeto de mis actos individuales es el yo, el sujeto de mis actos sociales es la gente. Cuando actúo individual o interindividualmente mis hechos son diáfanos, inteligibles, nacen de la voluntad libre, etc; cuando actúo socialmente son oscuros, ininteligibles, irracionales, impuestos, impersonales. En resumidas cuentas, los comportamientos individuales son humanos, los colectivos inhumanos.

La sociedad se identifica, pues, con lo anónimo, lo impuesto, lo abstracto. Ortega tiene una visión pesimista de ella. Opina que el hombre es por naturaleza sociable e insociable a la vez, que lo que hay es lucha permanente entre esas dos potencias. El único lado positivo que tiene la sociedad es que forja hombres, atesora el pasado y transmite los conocimientos.

La verdadera realidad del yo no se encuentra en ella, sino en la soledad de la vida personal. Sólo ésta es autoevidente; la vida humana del otro, en cambio, es latente e hipotética, una realidad de segundo grado; su yo es un semi-yo, que trasciende el mío y está apenas co-presente conmigo, nunca presente. Doy por sentada su realidad como si fuera radical. De esta manera, no soy consciente de mi vida genuina en su soledad y verdad, sino que vivo en una realidad socialmente condicionada en términos de la cual el otro es aquél con quien puedo y debo entrar en relación.

Los verdaderos hechos de convivencia no son ni siquiera acciones propiamente sociales, ya que éstas no se reducen a la interacción, o a la asociación. Los individuos pueden convivir sin engendrar necesariamente normas sociales. Así ocurre en la vida interindividual: en el amor, en la amistad, en la familia, etc. nuestros contactos recíprocos nos conducen a descubrir que no estamos simplemente relacionados con los demás en cuanto *otros*, sino más bien con éste o aquél individuo particular. En cambio,

las relaciones sociales ofrecen, como acabamos de ver, caracteres negativos y se producen porque, ordinariamente, no vivimos en nuestra realidad radical, en nuestra vida particular, sino que pseudovivimos en sociedad, ateniéndonos a los usos y costumbres dominantes.

Así pues, Ortega escinde el mundo humano en dos áreas: la actividad personal a-social y la social a-personal, que engendran respectivamente relaciones interindividuales y sociales. Si las primeras no dan lugar a comunidades sociales entitativas, las segundas se esclerosan en usos y costumbres impersonales. Esto quiere decir que es imposible integrar en la sociedad lo personal, lo reflexivo y también lo interrelacional.

Siempre experimentamos la sociedad en el anonimato. En su seno, el otro no es percibido como un *alter ego*, sino como el yo socializado en términos de un *alter tú*. La socialización parece ser, para Ortega, sumisión a la comunidad que nos coacciona; no cree en un espíritu colectivo, sino en un conjunto de agregados de átomos interrelacionados. En nuestra opinión, la verdadera socialización no es sometimiento, sino introyección de valores y normas compartidas; la sociedad no tendría por qué ser coactiva y el individuo, lejos de caer en la inautenticidad cuando se adhiere a ella, puede realizarse como tal.

La concepción pesimista de Ortega refleja tan sólo uno de los lados de la vida social, la cual no es tan desalmada y a-personal como aquél cree, ya que, al fin y al cabo, también es una construcción humana y no algo que se nos imponga sin más desde el exterior; como tal, la sociedad puede recrearse, transformarse.

Lo que ocurre es que Ortega absolutiza algunas de sus conjeturas de manera poco crítica. Así sucede con el término *gente*. Para Ortega, la gente es el sujeto del *se dice*, el contorno social, el personaje colectivo, sin individualidad ni responsabilidad. ¿Por qué suponer que este concepto es más inauténtico que nuestra vida particular cuando, al fin y al cabo, surge en ella?

López Quintás achaca estas y otras contradicciones al objetivismo orteguiano en el cual toda salida de sí es pérdida y alteración mitigada tan sólo por una voluntad de dominio⁶⁰. Añade además, que, la precariedad de algunas soluciones orteguianas se debe a la influencia de la *fenomenología de lo material* de Husserl⁶¹. Nosotros pensamos que Ortega no es objetivista, y que, en todo caso, su concepto central, *la vida*, es subjetivo-objetivo. Por otro lado, estamos convencidos de que la fenomenología no se ocupa ni de lo *material*, ni de lo *espiritual*. Basta comprender el sentido de la intencionalidad y de la reducción para darse cuenta de ello. Si el perspectivismo circunstancionalista de Ortega, que según este autor, deriva del conocimiento *por perfiles* de Husserl, no puede dar cuenta de la compleja realidad humana⁶², ofrézcasenos una alternativa más eficaz que analice los hechos sin reducirlos ni hipostasiarlos en míticas suprarrealidades.

Aunque, en Ortega, la intersubjetividad no pueda parangonarse con la sociedad, si que determina su origen y desarrollo y actúa como paradigma (debido a su mayor

60 Cfr. LOPEZ QUINTAS, A., El pensamiento filosófico de Ortega y D'Ors. p. 429

61 Cfr. Ib. p. 433

62 Cfr. Ib. p. 434

autenticidad, reciprocidad, a su menor anonimidad, etc) del comportamiento social. En este aspecto, Ortega se encontraría muy cerca de Husserl, aunque su intersubjetividad no coincida exactamente con la intersubjetividad transcendental de éste.

En efecto, Ortega reconoce su deuda con respecto a la fenomenología por lo que hace referencia a esta temática, pero, a la vez, critica la doctrina de la intersubjetividad de Husserl (expuesta en la *V Meditación cartesiana*) que fundamenta la constitución del *alter ego* en la propia intencionalidad. En primer lugar, como ya hemos visto, opina que no podemos captar al otro, como quería Husserl, mediante una proyección o transposición analógica de nuestro cuerpo al suyo.

Husserl era consciente de que el yo sólo observa la exterioridad del cuerpo del otro, mientras que experimenta su propio cuerpo desde dentro. Pero Ortega piensa que esta diferencia es insuperable y que no puede ser reducida a una simple transposición de la perspectiva del *Aquí* a la del *Allí*.

Ortega ofrece tres razones para rechazar la teoría de la analogía: en primer lugar, el hecho de que el individuo no tenga conocimiento visual de sus propios gestos le lleva a afirmar que aprendemos primero los gestos y el lenguaje de los demás y, sólo después, nos percatamos de que también nosotros los ejecutamos. En segundo lugar, el argumento, ya discutido, de que el prójimo es un yo radicalmente distinto del mío; finalmente, Ortega afirma que el prójimo se nos presenta inmediata y sencillamente⁶³.

Nosotros creemos que estas razones no son lo suficientemente contundentes como para rechazar la teoría de la analogía. En primer lugar, pensamos que el sujeto tiene tanta necesidad de conocerse a sí mismo como de conocer al otro para darse cuenta de su individualidad; ésta se forma gracias a la dialéctica constante entre yo-otro.

En segundo lugar, Ortega exagera su defensa de la radical heterogeneidad del otro hombre; es cierto que se trata de un yo distinto del mío, pero no es tan diferente como para hacer imposible nuestra relación, nuestro conocimiento, etc.

La tercera objeción de Ortega nos parece banal: el prójimo no se nos presenta *de golpe* y, si no, analícese el desarrollo infantil y el progresivo reconocimiento del yo y del otro que realiza el niño; además, tanto la filosofía como la sociología, deberían superar la actitud natural ingenua y ejercer una cierta conciencia reflexivo-crítica.

Ortega se enfrenta también a la teoría de la *Einfühlung* (introyección empática). Siguiendo a Scheler, afirma que esta teoría hereda ciertos prejuicios modernos: 1.- supone que partimos del yo y después construimos hipotéticamente el yo de los demás; 2.- cree que sólo se nos da la apariencia física del prójimo y posteriormente le añadimos un yo; 3.- así nunca llegaremos a dar con el prójimo, sino tan sólo con un fantasma que nosotros mismos construimos y proyectamos⁶⁴.

¿Cómo explica, entonces, Ortega la aparición ante mí del prójimo?. Acudiendo a los hechos, es decir, afirmando que estamos a la misma distancia del prójimo que de nosotros mismos.

63 Cfr. ORTEGA, J., Obras completas VI. p. 157

64 Cfr. Ib. p. 158

No creemos que esta sea una explicación adecuada del problema. Ortega no pretende resolverlo, sino -al parecer- disolverlo. Sin embargo, nosotros opinamos que éste es uno de los temas cruciales de la filosofía y de la sociología, fruto de ese extrañamiento ante lo dado por descontado que caracteriza a la filosofía, de ese asombro ante todo lo humano y su riqueza. Además, Ortega parece olvidar que los hechos no hablan por sí solos y que no siempre están claros, sino que, con frecuencia, requieren el concurso de la interpretación, de la comprensión, de la teoría, etc. Así, por ejemplo, resulta fácil invertir el argumento de Ortega y decir que acudir a los hechos equivale precisamente a comprobar la gran distancia que me separa de mis antepasados, de mis sucesores y también de mis contemporáneos.

Es verdad que resulta difícil explicar la transferencia por empatía o por analogía, dada la irreductibilidad e irrepetibilidad de cada sujeto y la escasa precisión con la que Husserl empleó estas nociones. Sin embargo, tampoco estamos de acuerdo con Ortega en que *ego* sólo pueda serlo yo, ni en que hablar de un *alter ego* signifique simplemente que exista algo abstracto en el otro que corresponda a lo que el *ego* es en mí. Lo que intenta la teoría husserliana de la intersubjetividad es descubrir qué es ese algo abstracto y precisar el concepto de *alter ego*, problemas éstos que Ortega no se planteó por considerarlos, quizás, irrelevantes para esa vida social carente de autenticidad y de verdadera reciprocidad.

En Ortega, la matriz u horizonte de todos los actos es la coexistencia, pero ésta no es prioritariamente intersubjetividad o presencia en el horizonte de mi vida del Otro, sino relación sujeto-mundo:

El dato radical e insofisticable no es mi existencia, no es yo existo -sino que es mi coexistencia con el mundo⁶⁵

Y, sin embargo,

No es el mundo único y objetivo, quien hace posible que yo coexista con otros hombres, sino, al revés, mi socialidad o mi relación social con los otros hombres es quien hace posible la aparición entre ellos y yo de algo así como un mundo común y objetivo⁶⁶

Esto quiere decir que, como Husserl, Ortega asume la transcendencia del mundo y su relación con la intersubjetividad humana. El mundo objetivo en el que vivimos, es el correlato de la sociedad en la que hemos nacido.

Por una parte, Ortega rechaza la noción husserliana de la constitución del *alter ego* en la esfera transcendental y también la idea de la constitución de un mundo intersub-

65 Ib. VII, p. 411

66 Ib. p. 151

jetivo común y esto le lleva a no aceptar la concepción husserliana de la colectividad como una subjetividad de orden superior; pero, por otro lado, reconoce que son nuestras relaciones con los otros las que van perfilando un mundo común y objetivo.

La contradicción se resuelve si aunamos las dos últimas citas; entonces, lo que parece insinuar Ortega es que las dos cosas están interrelacionadas: el mundo natural es el marco en el que se produce la intersubjetividad, pero el mundo es también una compleja unidad de sentidos que provienen de aquélla.

Aunque Ortega no se dedicó a estudiar por su cuenta la intersubjetividad entre el yo y el tú, si que se detuvo a analizar cómo se presentaba la objetividad del mundo. Aquí se ve con claridad la influencia de Husserl. El mundo objetivo no es, pues, nada natural sino lo que vamos fabricando en nuestra relación social y esto tanto para Ortega como para Husserl. En efecto, el problema de cómo pueda ser posible -tanto en la esfera natural, como en la esfera reducida- un mundo común en términos de intencionalidades comunes está presente en cualquier investigación fenomenológica y también, como vemos, en la filosofía de Ortega. No obstante, si recordamos que, para éste, la sociedad es un estado de inautenticidad y anonimato, habría que deducir que el mundo objetivo compartido es, así mismo, un mundo anónimo e inauténtico. Se diría que lo único importante para el individuo es su mundo particular, su circunstancia irrepetible. En este sentido, Ortega se apartaría de Husserl, para el cual no sólo existen mundos de la vida privados (que darían lugar a las diferentes culturas), sino también un *Lebenswelt* común que actúa como *a priori* universal, como horizonte siempre presupuesto de nuestras vidas y conocimientos.

Para concluir, digamos que, en nuestra opinión, la intersubjetividad no puede comprenderse partiendo de ego o de alter, sino de la interacción dialéctica entre ambos, ya que el yo no puede ser sin el otro, y a la inversa. No obstante, pensamos como Husserl, que si pretendemos dilucidar el sentido del otro y del mundo, hemos de partir de *ego* para fundamentar la capacidad constituyente del *alter*. La pregunta que podemos hacernos ahora es si estas dos conclusiones pueden complementarse.

Sabemos que Husserl no era muy amante de la dialéctica, aunque su doctrina de la intencionalidad y su *a priori* de correlación universal son una plasmación de ésta. Ortega, en cambio, se declara abiertamente partidario de una *dialéctica real* o de un *pensar dialéctico*, opuesto al hegeliano, en el cual es la cosa misma la que va empujando al pensamiento obligándole a coincidir con ella. Dialéctica es, entonces, obligación de seguir pensando, pues *aunque nos detengamos, la serie dialéctica continúa, y sobre nosotros queda gravitando la necesidad de proseguirla*⁶⁷

He aquí el esquema de esa serie:

Toda cosa se presenta bajo un primer aspecto que nos lleva a un segundo, éste a otro y así sucesivamente. Porque la cosa es en realidad la suma o integral de sus

aspectos. Por tanto, lo que hemos hecho ha sido:

- 1. Pararnos ante cada aspecto y tomar de él una vista.*
- 2. Seguir pensando o pasar a otro aspecto contiguo*
- 3. No abandonar o conservar los aspectos ya vistos manteniéndolos presentes.*
- 4. Integrarlos en una vista suficientemente total para el tema que en cada caso nos ocupa.*

Pararse, seguir, conservar e integrar son, pues, las cuatro acciones que el pensar dialéctico ejecuta. A cada una de estas acciones corresponde un estado de nuestra investigación o proceso de comprensión o pensamiento⁶⁸

Esta es la dialéctica paradógica que nos propone Ortega. Véamos ahora cómo la aplica a la hora de explicar el paso de nuestro yo al otro:

1.- En un primer momento, sólo se me presenta mi vida. Todavía ignoro la exclusividad de ésta y por eso me parece intercambiable con cualquier otra vida. (Yo indiferenciado)

2.- Observo que la vida del otro no se me presenta, sólo tengo indicios de ella. Su similitud con la mía, me lleva a inferir que se trata de otra vida, pero sus diferencias me muestran al otro como extraño, como otro, un *tú*: (Enajenación del yo)

3.- Una vez que me he enajenado, el prójimo se me presenta como misterio. Intento construirlo como un yo para comprenderlo, pero soy consciente de que es otro, un *alter ego*, próximo y distante. (El otro indiferenciado)

4.- A semejo a mí al otro. Espero del contemporáneo que sea como yo. Sé que estoy frente a otro, pero pienso siempre que, en principio, podría ser yo. (Analogía sintética). Las formas extremas de asimilación entre el yo y el tú son la amistad y el amor. El antepasado, a diferencia del contemporáneo, no puede ser sino otro, un extemporáneo y nunca un prójimo.

Son muchas las reminiscencias de Hegel, Husserl y Schutz que hallamos aquí, empezando por la misma terminología. No encontramos ninguna novedad en el filósofo español, incluso nos atreveríamos a decir que este desarrollo dialéctico contradice su idea -presuntamente original- de que el hallazgo del yo sea el último término de la teoría de la intersubjetividad: el resultado es el otro como análogo y diferente al yo. Por consiguiente, parece inevitable que tengamos que empezar a conocer lo extraño desde lo próximo, desde lo semejante. ¿Supone esto una limitación para nuestro conocimiento?. ¿Es una forma de narcisismo gnoseológico?. ¿Nos lleva al reduccionismo y a la distorsión de la realidad?. Estas preguntas, suscitadas por el complejo problema de la intersubjetividad, tematizan los cimientos mismos de la realidad, estimulan nuestra investigación, pero también exceden las pretensiones de este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLAN, J.L., *Ortega y Gasset en la filosofía española*. Madrid: Tecnos, 1966
- ARANGUREN, J.L., *La ética de Ortega*. Madrid: Taurus, 1959
- ARAYA, G., *Claves filosóficas para la comprensión de Ortega*. Madrid: Gredos, 1971
- BAYON, J., *Razón vital y razón dialéctica en Ortega*, 1972
- BOREL, J.P., *Introducción a Ortega y Gasset*. Madrid: Guadarrama, 1969
- CAMERON, S., *El problema del ser en Ortega y Gasset*. B. Aires: Troquel, 1960
- CEPEDA CALZADA, P., *La doctrina de la sociedad en Ortega y Gasset*. Ed. de la Univ. de Valladolid, 1968
- CEREZO GALAN, P., *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel, 1984
- CHAMIZO DOMINGUEZ, P.J., *Ortega y la cultura española*. Madrid: Cincel, 1985
- DIAZ DE CERIO, F., *Ortega y Gasset y la conciencia histórica*. Barcelona: Juan Flors, 1961
- DIAZ, J., *The Major Themes of Existentialism in the World of J. Ortega y Gasset*. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 197
- FERNANDEZ, P.H., *La paradoja en Ortega y Gasset*. Madrid: Porrúa, 1985
- DIAZ DE CERIO, S.I., *Ortega y Gasset y la conquista de la razón histórica*. 1961
- FERRATER MORA, J., *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Barcelona: Seix Barral, 1958
- Ideario etimológico de J. Ortega y Gasset*. Gijón: Flores, 1981
- GAOS, J., *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de Historia de las ideas*. México: Imprenta Univ. 1957
- GARAGORRI, P., *Unamuno, Ortega, Zubiri*. Madrid: Plenitud, 1968
- Introducción a Ortega* Madrid: Alianza editorial, 1970
- Ortega. Una reforma de la filosofía*, 1958
- GARCIA ASTRADA, A., *El pensamiento de Ortega y Gasset* B. Aires: Troquel, 1961
- GARCIA BACCA, J., *Nueve grandes pensadores contemporáneos y sus temas*. Barcelona: Anthropos, 1990
- GRANELL, M., *Ortega y su filosofía*. Madrid: Rev. de Occidente, 1960
- HERRERO, J., "Lo social y su contenido en la sociología de Ortega y Gasset", *Arbor* LXXXII, nº 321-2, septiembre de 1972, pp. 5-30
- "La estructura social en Ortega", *Arbor*, LXXXVIII, nº 341, mayo de 1974, pp., 47-84
- "Ortega y su crítica de la sociedad de masas", *Arbor*, XCII, nº 359, noviembre de 1975, pp., 13 (149), 39 (175)
- JIMENEZ MORENO, L., *Práctica del saber en filósofos españoles*. Barcelona: Anthropos, 1991
- LOPEZ QUINTAS, A., *El pensamiento filosófico de Ortega y D'Ors* Madrid: Guadarrama, 1972
- MARIAS, J., *Ortega y la idea de la razón*, 1948
- Ortega y tres antípodas*, 1950

- Ortega I y II: circunstancias y vocación*. Madrid: Revista de Occidente, 1973
- MORON, C., *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalà, 1968
- OLMO GARCIA, f., "Husserl en los textos de Ortega", *Anales del seminario de metafísica*, XVIII, 1983, pp., 97-III
- ORRINGER, N., *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979
- "La rebelión de las masas como antropología", *Aporía* 12 (1981), pp.5-22
- "Ortega psicólogo y la superación de sus maestros", *zafra*, I, 1985, pp. 185-236
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*. Madrid: Alianza editorial, 1983
- El hombre y la gente*. Madrid, 1957
- OSÉS GORRAIZ, J.M., *La sociología en Ortega y Gasset*. Barcelona: Anthropos, 1989
- PINILLOS, J.L., "Las investigaciones psicológicas de Ortega" *Teorema*, XVIII/3 y 4, pp. 495-503
- RABADE, S., *Ortega y Gasset, filósofo*. Madrid: Humanitas, 1983
- REVISTA DE OCCIDENTE. *En torno a Ortega*. nº 140. nov., 1974
- Ortega vivo* nº24-25. Mayo 1983
- RODRIGUEZ HUESCAR, A., *Con Ortega y otros escritos*. Madrid: Taurus, 1964
- Unamuno y Ortega: Intelectuales frente al drama*. Barcelona: Dirosa, 1977
- Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*. Madrid: Alianza 1985
- La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Ed. del servicio de pUb. del MEC, 1982
- RUKSER, U., *Bibliografía de Ortega* Madrid: Rev. de Occidente, 1971
- SILVER, P.W., *Fenomenología y razón vital*. Madrid: Alianza Universidad, 1978
- "Ortega, Husserl y Aristóteles. Un comentario sobre el *Ensayo de estética a manera de prólogo*", *Diálogos*, 12, nº 4 (70) (1976), pp., 23-5
- VELA, F., *Ortega y los existencialismos* Madrid: Rev. de Occidente, 1961
- WALGRAVE, J.H., *La filosofía de Ortega y Gasset*. 1965