

## Mismidad y unicidad de la persona (frente al yo idéntico husserliano)

Enrique González Fernández<sup>1</sup>

Recibido: 13/04/2020 // Aceptado: 15/04/2021

**Resumen.** Yo soy una realidad cambiante, no idéntica, pero yo soy *el mismo* que antes y que después; hay, por tanto, una esencial *mismidad*, que no es «identidad» en el sentido de las cosas o, más aún, de los objetos ideales. A diferencia del yo idéntico, estoy afectado por la circunstancialidad. Para el idealismo –desde Descartes hasta Husserl–, el ser del hombre es conciencia, *subjectividad*, en la que el yo está encerrado, de modo que el gran problema es el acceso a los otros: para resolverlo, Husserl habla de la «intersubjetividad monadológica», subsecuente a un previo «solipsismo monadológico»; y yo (idéntico a los otros: objetos que me son presentes) sería intercambiable, sin unicidad. Pero la persona –como enseñan Ortega y Julián Marías– vive *abierta* a las demás personas, referida a ellas, trascendiendo, por tanto, de sí misma. La mismidad (proyectada hacia el futuro) consiste justamente en esa unicidad y exceder del propio yo.

**Palabras clave:** circunstancialidad; conciencia; esencia; identidad; mismidad; persona; unicidad; yo.

### [en] Selfhood and uniqueness of the person (in front of the identical Husserlian “I”)

**Abstract.** I am a changing reality, not an identical one, but I am the same person as before, and as after; there is, therefore, an essential selfhood of the “I”, which is not «identity» in the sense in which this word is applied to things, and still less the identity of ideal objects. Unlike the identical “I”, I am affected by circumstantiality. For idealism –from Descartes to Husserl– man’s being is consciousness, subjectivity, in which the “I” is shut in, to such an extent that the great problem is to get access to the others: to solve this problem, Husserl talks about the «monadological intersubjectivity», following a prior «monadological solipsism»; and I (identical to the others: objects which are present to me) would be interchangeable, without uniqueness. But the person –as Ortega and Julián Marías teach– lives open to other people, referred to them, and therefore transcending oneself. Selfhood (projected towards the future) consists precisely in that uniqueness and exceeding one’s own.

**Keywords:** circumstantiality; consciousness; essence; I; identity; person; selfhood; uniqueness.

**Sumario.** 1. Introducción; 2. «Conócete a ti mismo»; 3. Algunas tendencias a la abstracción; 4. «Yo sé quién soy»; 5. El problema del ego husserliano y la unicidad; 6. Conclusiones; 7. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** González Fernández, E. (2022). Mismidad y unicidad de la persona (frente al yo idéntico husserliano) *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (3), 593-606.

### 1. Introducción

A diferencia del ente o de la sustancia (cuya identidad se considera inmutable) y de los llamados “objetos ideales” (ya hechos de una vez para siempre en su identidad abstracta, fuera del espacio y del tiempo, sin circunstancialidad<sup>2</sup>), la persona es al mismo tiempo real e irreal en su mismidad única porque consiste en pretender ser ella misma, en una proyección hacia el futuro (irreal porque todavía no es), en una misión, en unas vocaciones, en un yo («interioridad abierta»<sup>3</sup>) esencialmente afectado por la circunstancialidad.

Es menester mostrar, a partir de la invitación délfica, dónde se encontrarían la mismidad y la unicidad según algunos filósofos que hemos seleccionado y que propenden a la abstracción: Platón, Aristóteles, Parménides, Descartes, Hume y Husserl.

El concepto de “unicidad” es clásico en filosofía (aunque antes solo aplicado a muy pocos seres, y no a cada persona), pero no el de “mismidad”, cuyo origen mostraremos, usado por primera vez en el siglo XIX, tal y como destacamos en este artículo, e introducido en el Diccionario de la Real Academia Española en el siglo XX. Para ello fue clave el quehacer filosófico de Ortega y

<sup>1</sup> Universidad San Dámaso (Madrid)

[enriquegonfer@yahoo.es](mailto:enriquegonfer@yahoo.es)

<https://orcid.org/0000-0002-5650-545X>

<sup>2</sup> Cfr. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E.: «Husserl sin circunstancialidad»; en *Otra filosofía cristiana*. Barcelona: Herder, 2020, 214-231.

<sup>3</sup> MARIAS, J.: *Persona*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, 24.

de Julián Marías, que sobresalen por su tarea de *desco-sificar* el pensamiento tradicional sobre la persona, cuya concreción afirman enérgicamente.

Platón y Aristóteles, ante la infinidad de hombres, perros o caballos tan distintos y cambiantes, se vieron en la necesidad –por caminos diferentes– de buscar un universal o esencia específica de cada uno de ellos que permaneciera invariable y desde el que se pudiera hacer ciencia, la cual fija o establece unos principios universales y necesarios. Esa siembra platónica y aristotélica dará lugar, con el paso de los siglos, a una grave consecuencia: como cada hombre es alguien esencialmente afectado por la variación circunstancial, muchos negarán la metafísica como ciencia, porque trata sobre aquellas realidades que, no siendo fijas ni inmóviles, tampoco se reducen a ser pesadas, medidas o analizadas en el laboratorio.

Es verdad que, llevada la ciencia al estudio de cada hombre, este puede ser pesado, medido y clasificado según su grupo sanguíneo, raza o biología. Pero todo ello (que se refiere al *qué*) no basta para conocer a cada persona, que ante todo es *quién*. Una persona es conocida principalmente por su realidad biográfica, mismidad única, orientada hacia el futuro irreal.

Cada hombre (concretísimo y que se va haciendo de tiempo) está tan afectado por la circunstancialidad (concepto eminentemente orteguiano) que él escapa del pasado y del presente; en consecuencia, es «futurizo», término introducido por Julián Marías en el Diccionario Académico. Trataremos de averiguar hasta qué punto el yo husserliano –idéntico tanto a sí mismo como a los otros yoes– puede tener los caracteres de mismidad y de unicidad.

## 2. «Conócete a ti mismo»

«Conócete a ti mismo»<sup>4</sup> es la inscripción que, según Platón, podía leerse sobre la puerta del templo de Apolo en Delfos. ¿Puedo conocerme a mí, o a otra persona, utilizando los conceptos que empleamos para las cosas? A estas últimas solemos aplicar las categorías de “sustancia” o “identidad”, ¿pero hasta qué punto sirven para las personas?

Ante el continuo cambio que experimentan los seres de este mundo sensible, «cosas que nunca se presentan idénticas»<sup>5</sup>, el propio Platón asentó el principio de que participan del mundo («que se mantiene idéntico»<sup>6</sup>) de las ideas, inmutables, inmóviles. En ese mundo inteligible (que es el de la ciencia y el verdadero conocimiento), concebido fuera del espacio y del tiempo, cada ente «es de aspecto único en sí mismo, se mantiene idéntico y en las mismas condiciones, y nunca en ninguna parte y de ningún modo acepta variación alguna»<sup>7</sup>.

Esas ideas son esencias. Débese recordar que el vocablo latino *essentia* procede del verbo *esse*, ser, al igual que en griego la palabra *ousía* deriva del verbo *eînai*. Su vieja significación es aquello que constituye la naturaleza de las cosas, lo permanente e invariable de ellas.

Se consideraba (el propio Descartes se hizo eco de ello) que la esencia del hombre era su naturaleza invariable («j'étais une substance dont toute l'essence ou nature n'est que de penser»<sup>8</sup>), la especie humana, la sustancia segunda, lo universal del que participa cada individuo. Aristóteles llamó a la esencia con una extraña expresión: *tò tí ên eînai*, que Guillermo de Moerbeke tradujo mediante las palabras latinas correspondientes «quod quid erat esse»<sup>9</sup>, lo que era el ser, el ser aquello que era, la esencia pensada con anterioridad a la cosa. El imperfecto *ên* expresaría la anterioridad causal de la forma con relación a la materia (vista esta como principio de individuación). Cuanto existe es lo que ya había antes: aquello universal inmutable. Santo Tomás acuñó el neologismo «*quidditas*» («in nomen quidditatis mutatur»<sup>10</sup>) para referirse también a la esencia.

Según el mismo Aquinate, «esencia» es la respuesta a la pregunta «¿qué es?». Por eso la llama “quiddidad”. «La esencia es, propiamente, lo expresado por la definición»<sup>11</sup>. Es el núcleo específico e inmutable de una cosa. La esencia por excelencia es la de la sustancia: determinación inmutable al cambio.

Sin embargo, nosotros consideramos que “esencia”, en el caso eminente de la persona (siempre afectada por la variación y el movimiento), debe ser la respuesta a la pregunta “quién es”; no puede ser “definida” porque, a diferencia de toda cosa, es ilimitada, sin *fin*es o *límites*.

La filosofía griega se caracteriza por averiguar, en vista del movimiento de las cosas, qué son de verdad esas cosas que cambian. Porque el movimiento es lo que socava el ser. Parménides lo llamará el *ente*, aquello que es siempre y permanece presente. El vocablo griego *ón*, y su traducción latina *ens*, es un participio presente: el primer atributo del ente para Parménides es su carácter de presente, que es el tiempo de la ciencia, cuyo fin es enunciar lo que las cosas *son siempre*, invariablemente, no afectadas por la circunstancialidad.

Para «los griegos “ser” significaba la realidad fija, dada de una vez para siempre, permanente –desde Parménides, los griegos piensan con el término “ser” la gran quietud. No se olvide que nuestro vocablo “ser” viene de “*sedere*”, estar sentado». Esto era representado por el concepto de sustancia, que es «la quietud ontológica. Por eso, el concepto sustancia no nos sirve para pensar la realidad radical que es nuestra vida. Derrocamos de su trono milenario el concepto de sustancia. No nos sirve como categoría fundamental de la realidad».

<sup>4</sup> PLATÓN: *Cármides*, 165a. Traducción de E. Lledó; en *Íd.*: *Diálogos*, vol. 1. Madrid: Gredos, 2000, 215; y *Protágoras*, 343b. Traducción de C. García Gual. *Ibid.*, 425.

<sup>5</sup> *Íd.*, *Fedón*, 79c. Traducción de C. García Gual; en *Íd.*: *Diálogos*, vol. 3. Madrid: Gredos, 2000, 69.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 79d, 69.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 78d, 67.

<sup>8</sup> DESCARTES, R.: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, Quatrième Partie. Paris: Librairie de la Bibliothèque Nationale, 1894, 55.

<sup>9</sup> ARISTÓTELES: *Metafísica*, VII, 4, 578. Edición trilingüe y traducción de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998, 331.

<sup>10</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO: *El ser y la esencia*, I, 5. Traducción de Abelardo Lobato; en *Opúsculos y cuestiones selectas*. Madrid: BAC, 2001, vol. 1, 43.

<sup>11</sup> *Íd.*, *Suma de Teología*, I, q. 29, a. 2. 4ª edic. Madrid: BAC, 2001, vol. 1, 325. “Con otro nombre se llama naturaleza”. Porque “la esencia de Sócrates no es Sócrates”, sino el animal racional.

Porque «la vida no se sienta nunca, no tiene un ser fijo, dado y permanente, sino que está siempre pasando y aconteciendo»<sup>12</sup>.

Y el ente remite siempre a lo que era previamente a su *acto de ser*: *eînai*, esencia. Platón hablará de ideas; Aristóteles, de formas.

Según Aristóteles, todas «las cosas que llegamos a conocer, las conocemos en cuanto tienen cierta unidad e identidad y cierto carácter universal»<sup>13</sup>. Como «todas las cosas sensibles se corrompen y están en movimiento»<sup>14</sup>, pide «indagar la verdad a base de las cosas que siempre se conservan del mismo modo y no tienen ningún cambio». Estas cosas «no se muestran unas veces de un modo y otras de otro, sino que siempre son las mismas y no participan de ningún cambio»<sup>15</sup>. Los singulares (como cada persona concreta) «no serán escibles (pues la ciencia es siempre universal)»<sup>16</sup>.

Tales cosas idénticas, de las que tratan Platón y Aristóteles, se equiparan a los objetos ideales estudiados por Husserl, que se distinguen tajantemente de los reales: el ser ideal no es *espacial* y es *intemporal*, pero el real está sujeto al espacio y al tiempo; es aquí y ahora. Esta página está entre mis manos y en este momento; es un ser real. Especialmente la persona vive afectada por el espacio, por el tiempo, en definitiva por la circunstancialidad. Pero el 3, el triángulo equilátero, la especie “tigre”, el principio de no contradicción o cualquier ser ideal tienen una validez aparte del espacio y del tiempo. Los objetos ideales no tienen el principio de individuación que para Husserl es ese espacio y ese tiempo.

*Idea* en griego significa lo que se *ve*, forma, apariencia. En latín, *species* tiene la misma significación: visión, aspecto, algo observado. Ambas palabras se refieren a la imagen, a la apariencia de los grupos de cosas o animales que tienen caracteres comunes. Como esos objetos ideales, con apariencias idénticas, son especies o ideas, constituyen las *esencias* inmutables para Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Descartes o Husserl.

La conciencia para Husserl es «de un sujeto-yo idéntico»<sup>17</sup> [*eines identischen realen Ichsubjektes*<sup>18</sup>]. Según Husserl, las vivencias de la conciencia es lo que queda cuando yo hago una reducción fenomenológica. Esta no basta; al filósofo checo le parece necesario dar un paso más. Tras la reducción fenomenológica, el fenomenólogo, una vez que se ha quedado con las vivencias, tiene que elevarse a las *esencias* mediante la «reducción eidética». Pero «el yo es algo idéntico» [*Das Ich aber ist ein Identisches*]; la cuestión de la desconexión del yo hace ver que «el yo puro» [*das reine Ich*] «es algo

absolutamente idéntico [*absolut Identisches*<sup>19</sup>] en medio de todo cambio real y posible de las vivencias»<sup>20</sup>.

Acaba de aparecer una palabra clave. Ortega consideraba que el vocablo que él acuñaba para traducir la *Erlebnis* husserliana, «vivencia», era un neologismo malsonante, aunque a nosotros ya nos resulte clásico. La palabra en francés que sigue empleándose para traducir *Erlebnis* es el masculino *vécu*, participio pasado que significa «vivido» (traducción que ilustra hasta qué punto esa *Erlebnis* es *algo* tan pretérito que se ha convertido, como cosa, en *qué* o circunstancia, y que por tanto no es ese *quién* proyectivo o mismidad que soy yo). Decir hoy en francés *vivence* resultaría tan malsonante como lo fue en España “vivencia” el año 1913.

Recuerdo solo que en 1956 la Real Academia Española incorporó «vivencia», que a partir de 1984 figura en su Diccionario así: «De *vivir*, formada por el filósofo José Ortega y Gasset para traducir el alemán *Erlebnis*».

Pero ya el filósofo madrileño advierte que no hay que confundir la «vivencia» con «mi yo», es decir, con la mismidad –en movimiento y, por tanto, no identidad invariable– de cada persona.

El problema surge cuando se absolutiza e independiza esa *vivencia*, convirtiéndola en cosa “en sí”, tarea que comenzaron a hacer los empiristas británicos (y que culmina en Husserl), descoyuntándola<sup>21</sup> del *sujeto cognoscente* y del *objeto conocido*, tres realidades que para Ortega, sin embargo, se presentan en correlación indisoluble e interdependiente.

En 1914, Ortega realizó (aunque tanto hizo por ella) esta crítica a la fenomenología: «Usar, utilizar solo podemos las cosas. Y viceversa: cosas son los puntos donde se inserta nuestra actividad utilitaria». Podemos situarnos, ante todo lo que hay, en esa actitud utilitaria, salvo ante yo. Ortega pone esto en relación con el imperativo de Kant según el cual se ha de tratar a los hombres, no como medios o cosas, sino como fines; es decir, «que los demás hombres sean para nosotros *personas*, no utilidades, *cosas*. Y esta dignidad de persona le sobreviene» a alguien «cuando cumplimos la máxima inmortal del Evangelio: trata al prójimo como a ti mismo. Hacer de algo un *yo mismo* es el único medio para que deje de ser cosa». Ante otro hombre podemos «tratarlo como cosa, utilizarlo o tratarlo como “yo”». Es decir, existe una contraposición entre *cosa* (lo utilizable, lo utilitario) y *persona* (cuyo único ejemplo claro es *yo*, yo mismo). Yo es «lo único que, no solo no queremos, sino que no podemos convertir en cosa. Esto ha de tomarse al pie de la letra».

Para verlo claramente –sigue diciendo– «conviene percatarse primero de la modificación que en el significado de un verbo introduce su empleo en primera persona del presente indicativo con respecto a su significado en segunda o tercera persona: yo ando, por ejemplo». Con esto queda clara «la distancia entre “yo” y toda otra cosa, sea ella un cuerpo inánime o un “tú”, un “él”».

<sup>12</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: *La razón histórica [Curso de 1940]*; en *Obras completas*, vol. 9. Madrid: Taurus, 2009, 525-526.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES: *Metafísica*, B, 4, 29-30, *op. cit.*, 124.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 5-6, 125.

<sup>15</sup> *Ibid.*, XI, 6, 16-18, 557.

<sup>16</sup> *Ibid.*, III, 6, 14-15, 149.

<sup>17</sup> HUSSERL, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, § 53. Traducción de José Gaos. 2ª edic. México: Fondo de Cultura Económica, 1962, 126.

<sup>18</sup> *Íd.*, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, § 53. Halle: Max Memeyer, 1922, 104.

<sup>19</sup> *Ibid.*, § 57, 109.

<sup>20</sup> *Íd.*, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, *op. cit.*, § 57, 132.

<sup>21</sup> Cfr. GARCÍA MORENTE, M.: *Lecciones preliminares de filosofía*. Madrid: Encuentro, 2000, 188-194.

Ahora –concluye– «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»<sup>22</sup>. Recuérdese que la fenomenología, en lugar de *vivir* la percepción, la contempla: elimina o suspende así lo *ejecutivo* y natural para atenerse al fenómeno, para contemplarlo. Esto lo reprocha Ortega –cuya posición consiste en la superación de las cosas– por lo que implica de cosificación: yo soy el único que no podemos convertir en una cosa.

Justamente ese es el anuncio inequívoco de lo que Julián Marías llama «el punto de inflexión»<sup>23</sup>. Ortega sigue tratando de ese yo verdadero, el *ejecutivo*, el presente: el yo pasado (el de la reducción fenomenológica) es imagen, concepto, idea. Ha dejado de ser yo, para transformarse en una sombra o esquema de sí mismo. Al convertirse en imagen, objeto, “foto” o conciencia, deja de ser intimidad, llega a ser circunstancia: «el “yo” pasado no es *yo*, sino circunstancia con la que me encuentro; es decir, con la que *yo* –proyectivo y futurizo– me encuentro cuando *voy a vivir*. Y no bastaría la mera “sucesión” para que hubiera mismidad: hace falta esa anticipación de mí mismo, ese ser *ya* el que *no soy*, la futurición o menesterosidad intrínseca. El hombre puede poseerse a lo largo de toda su vida y ser el mismo *porque* no se posee íntegramente en ningún momento de ella». Esto es debido a que, al contrario de toda cosa, la realidad de una persona, con nombre propio, «no está nunca dada, y envuelve a un tiempo una cierta infinitud y una esencial opacidad. Esa infinitud no afecta al carácter finito de la realidad humana; la imagen de la infinitud es la *indefinición*, y solo en esa forma es infinita la persona humana: no estar “dada”, poder ser siempre más, estar viniendo»<sup>24</sup>.

Un objeto cualquiera real (esta mesa concreta, por ejemplo), y mucho más en el caso de una persona, no se puede describir totalmente porque tiene infinitas notas. Pero mediante la reducción eidética, se pasa de las vivencias de la conciencia a sus esencias. De la vivencia de la conciencia de esta mesa concreta (circunstancial, sometida al espacio y al tiempo) me elevo a la esencia de la mesa ideal (idéntica, invariable, no afectada por la circunstancialidad, por encima del espacio y del tiempo). De la vivencia de la conciencia de un triángulo equilátero cualquiera me elevo a su esencia; o de la vivencia de la conciencia de una persona concreta me elevo a la esencia de la especie humana.

Frente a esas cosas inmutables y siempre idénticas, universales, ¿de qué manera podemos conocer al individual concreto y singular (*quién*), el cual, debido a que no es solo cosa (*qué*), continuamente cambia y se mueve en el elemento móvil de su vida? Como esta vida humana es tan variable y se resiste a ser sustancializada –reducida a un estado, “congelada” o atrapada en una fórmula

la físico-matemática–, el lema de la persona podría ser este: «*Mobilis in mobili*»<sup>25</sup>: un movable que acontece o que solo aparece en movimiento.

El pensamiento ha tendido a cosificar a la persona, considerándola como un estático yacer, un sustrato, algo, solo un qué, pero la tarea de su descosificación exige pensarla principalmente como un dinámico quehacer, alguien, quién. La consistencia del animal «es la de su especie, es permanente, es la misma en el primer tigre y en el último tigre»<sup>26</sup>. A diferencia de los demás seres, que tienen ya prefijada su manera de existir (como la órbita de un astro) o cumplen las leyes de su especie, el hombre elige libre y responsablemente su quehacer. La persona no es un *subjectum*, un sujeto, soporte inerte o quiescente de los actos («como han tendido a ver todos los idealismos, incluido el fenomenológico»<sup>27</sup>), sino una realidad proyectiva, futuriza, que escapa al presente y lo trasciende, a diferencia de todo naturalismo, materialismo o reducción a lo dado y presente (como hace el término *ente*). No se puede decir de la persona “esto es”, sino “está siendo”, “está aconteciendo”, “está viniendo”, “va a ser”. Su esencia propiamente no “es”, sino que acontece<sup>28</sup>.

Por eso la persona «se va manifestando, descubriendo, revelando su intimidad», en un proceso que nunca termina, «sino que se prolonga indefinidamente, en una exploración que no tiene por qué acabar, que lleva de descubrimiento en descubrimiento»<sup>29</sup>.

El hombre no es solo su presente y su pasado enunciados por el ente y la esencia invariable, sino que principalmente se trata de alguien proyectivo. Su vida, que es un acontecer, la hace imaginando, en cada instante, lo que va a hacer. Sin futurición es imposible esa vida humana.

Al contrario del acontecer, esencial en la vida humana, la vieja *metafísica* considera que algo solo *es* plenamente cuando está sentado, presente, pasado, en todo caso quieto o asentado, *existente*, inmovilizado o parado; las demás situaciones representan solo formas deficientes de ser. Porque el pleno “ser” es la realidad fija, dada de una vez para siempre, un *qué* permanente, la quietud ontológica susceptible de *ser* pesada, medida o analizada, por ejemplo, en un laboratorio.

Es verdad que mis huellas dactilares (las cuales incluso son únicas ya que nunca se han dado ni se darán otras como las mías) me identifican, así como una foto mía o un documento nacional de identidad, porque yo también, en cuanto cuerpo, soy *qué*, *algo* sometido, aun así, al cambio, al movimiento, al espacio, al tiempo. Pero apenas me reconozco en un impreso con mis huellas, mi foto o mi número de identificación porque principalmente soy *quién*, *alguien* proyectivo, no idéntico al de hace diez años, ni siquiera al de hace una hora, y tampoco al de dentro de otra hora o al que yo seré en cual-

<sup>22</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: «Ensayo de estética a manera de prólogo»; en *Obras completas*, vol. I. Madrid: Taurus, 2005, 667-678.

<sup>23</sup> MARIAS, J.: *Razón de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, 89.

<sup>24</sup> ÍD., *Antropología metafísica*. Madrid: Revista de Occidente, 1970, 46.

<sup>25</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: «Vives»; en *Obras completas*, vol. 5. 2ª edic. Madrid: Taurus: 2010, 613.

<sup>26</sup> ÍD., «Paisaje de generaciones»; en *Obras completas*, vol. 9, *op. cit.*, 579.

<sup>27</sup> MARIAS, J.: *Persona*, *op. cit.*, 135.

<sup>28</sup> Cfr. *Ibid.*, 17.

<sup>29</sup> ÍD., *La educación sentimental*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, 279.

quier futuro: me voy haciendo de tiempo, de historia, de experiencias. «Las cosas están en el tiempo, pero el hombre está *haciéndose de tiempo*»<sup>30</sup>. Ni Platón ni Aristóteles pueden aceptar este siempre cambiante yo (tan concreto y tan singular) para el verdadero conocimiento o ciencia, que es de lo universal, el cual se caracteriza por su inmutabilidad y absoluta identidad.

Por ello el proceso de conocer a ese yo no es una adecuación, que según el Medievo nos da en el intelecto una copia exacta de una cosa siempre idéntica, sino un camino infinito. Nuestro pensamiento es un intento de abarcar la realidad desde puntos de vista siempre nuevos. La verdad no se nos revela de golpe, sino que vamos como a tientas, descubriendo cada vez nuevos rasgos. Solo los objetos matemáticos y geométricos son conocidos de manera exacta, en una adecuación del entendimiento con esas cosas. Pero cada persona no es comparable a un objeto matemático o geométrico. Para conocerla necesitamos de un camino infinito en el que continuamente descubrimos novedades<sup>31</sup>.

Frente a la identidad abstracta, agotada, limitada y absolutamente definida (como puede ser la de cualquiera de los llamados “objetos ideales”), lo «verdaderamente real es en cierto modo inagotable». La filosofía ha pensado mucho tiempo que «el individuo tiene alguna infinitud, en el sentido de que tiene infinitas notas. Un género o una especie se definen mediante un número limitado de notas; pero un individuo no, porque siempre se le pueden añadir más: no es infinito, ciertamente, pero sí indefinido: una realidad en sentido estricto», que «tiene una quasi-infinitud que le viene de su concreción»<sup>32</sup>.

### 3. Algunas tendencias a la abstracción

Frente a la abstracción de la esencia vista como especie o naturaleza humana invariable y común a todos los hombres, hay una absoluta variedad de esencias personales. Es decir, no se dan personas repetidas de modo idéntico; cada persona es individual y única, insustituible, no intercambiable.

Si, por ejemplo, varias personas dicen la expresión “el yo”, se refieren a ese objeto abstracto e idéntico, es decir, a la significación del concepto “el yo”, su *Bedeutung* en terminología de Husserl<sup>33</sup>. Ahora bien, si esas personas dicen la palabra “yo”, este es esencialmente distinto en cada una de ellas. En efecto, al pasar de “el yo” a “yo”, «designo o denomino mi propia realidad circunstancial [...]. En otros términos, siempre soy yo quien habla de “el yo”». Cada yo «es, en grado eminente, ocasional o cir-

cunstancial. En cada momento *está poniendo* un ámbito de realidad, de quien recibe justamente su *sentido*. De ahí su peculiar “absolutividad”, que, por ser circunstancial, es a la vez “relativa”. La «consecuencia más grave de todo esto es que *yo no soy una cosa*»<sup>34</sup>.

Y sin embargo, frecuentemente, a lo largo de la historia de la filosofía se produce una tendencia a la cosificación. El ejemplo más ilustrativo es el de Descartes: al escribir «je ne suis qu’une chose qui pense»<sup>35</sup>, no soy más que una cosa que piensa, está diciendo que soy *qué* o *algo*. No se olvide que el propio Husserl calificará su fenomenología –aun señalando enormes discrepancias con Descartes– como «neocartesianismo»<sup>36</sup>.

Esa cosificación trae consigo la abstracción, que consiste en sustituir la mismidad y unicidad de cada hombre individual por un esquema de él, aplicable por igual a todos. Ha habido «una extraña beatería que ha suscitado siempre lo abstracto, como si la abstracción fuera una operación mágica –o por lo menos alquímica– capaz de dar a lo abstraído una nueva naturaleza distinta de la que tenía cuando estaba en lo concreto. Abstraer sería transmutar en el oro de lo abstracto el cobre de lo concreto». Esta «beatería hacia lo abstracto se complica con una beatería hacia lo universal». Ambas «beaterías, como todas las demás de Occidente, proceden de Platón, que ha sido el Mississipi de la beatería»<sup>37</sup>. Según mi parecer, la filosofía de Ortega «significa el mayor énfasis en el individual variable frente a lo universal determinado por su naturaleza invariable»<sup>38</sup>.

Toda cosa puede ser definida (el triángulo es un polígono de tres ángulos y tres lados, pero nada más). En cambio, una persona nunca puede ser definida o determinada porque es indeterminada, sin límites, casi infinita por ser siempre nuevamente descubierta. La definición o delimitación de cada hombre resulta imposible, porque para definir se requiere de una esencia estática, inmóvil, definitiva, invariable, idéntica. Pero el hombre varía a cada instante porque es circunstancial; no está anclado en lo viejo, sino que vive constantemente aconteciendo y renovándose, «a lo largo de un argumento que es la exploración indefinida de esa mismidad inagotable»<sup>39</sup>.

Ahora se entiende mejor por qué la verdad no puede ser adecuación, sino *assimilatio*, asimilación progresiva, en que cada vez se descubren nuevos aspectos antes ignorados, y así hasta el infinito. Una persona no puede reducirse a la mera definición de las notas físicas de su cuerpo: tal cantidad de kilos, centímetros, color, grupo sanguíneo. Las notas de su vida histórica pasada y presente son casi infinitas. Mucho más las de su vida futura<sup>40</sup>.

<sup>30</sup> Íd., *Antropología metafísica*, op. cit., 255.

<sup>31</sup> Una importante cuestión por desarrollar ulteriormente es la que se refiere a la verdad de la intencionalidad husserliana (adecuación), en contraste con la asimilación. Por otro lado, la lógica adecuacionista de Husserl se mantiene en la asociación eidética. Además, la yoidad de la conciencia husserliana coincide con la identidad, paralela a la adecuación sustancialista (retención, impresión originaria, protención).

<sup>32</sup> MARIAS, J.: *Cervantes clave española*. 2ª edic. Madrid: Alianza Editorial, 2003, 213.

<sup>33</sup> Cfr. HUSSERL, E.: *Logische Untersuchungen*. Husserliana. The Hague: Nijhoff, 1975, *passim*.

<sup>34</sup> MARIAS, J.: *Introducción a la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1947, 242-243.

<sup>35</sup> DESCARTES, R.: *Méditations métaphysiques*, 3. Paris: Jean Camusat et Pierre le Petit, 1647, 48.

<sup>36</sup> HUSSERL, E.: *Meditaciones cartesianas*, § 1. Traducción de Mario A. Presas. 3ª edic. Madrid: Tecnos, 2018, 3.

<sup>37</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*; en *Obras completas*, vol. 9, op. cit., 1021.

<sup>38</sup> GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E.: *Otra filosofía cristiana*, op. cit., 227.

<sup>39</sup> MARIAS, J.: *La educación sentimental*, op. cit., 278.

<sup>40</sup> Cfr. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E.: *Otra filosofía cristiana*, op. cit., 110-115.

Porque la persona «es un *arcano*, hasta para ella misma»<sup>41</sup>. Tan pronto «como se ha tropezado en la filosofía griega con la persona, se ha visto su oscuridad y la necesidad de poseerla y no dejarla escapar: *gnôthi seautón, nosce te ipsum*; por lo visto, no es tan fácil ni seguro conocerse a sí mismo. En esa mismidad reside la persona, que sin esa indagación permanece oculta»<sup>42</sup>.

Según Ortega, me conozco a mí –“yo ejecutivo”, *me ipsum*, lo cual quiere decir presente y orientado hacia el futuro– siempre unido a una circunstancia (como los demás), pero en la reducción fenomenológica o *epokhé* (que, en definitiva, es una manipulación de la realidad), ese yo «fue, y ahora es solo una imagen, una cosa u objeto que tengo delante». Este «yo» no es el hombre en oposición a las cosas, “yo” no es este sujeto en oposición al sujeto “tú”, o “él”, “yo”, en fin, no es ese “mí mismo”, *me ipsum* que creo conocer cuando practico el apotegma delfico: “Conócete a ti mismo”. Porque ese yo pasado (concepto, idea, abstracción) ha dejado de «ser lo que es, para transformarse en una sombra o esquema de sí mismo». Solo con alguien tenemos una relación íntima: «nuestro individuo, nuestra vida, pero esta intimidad nuestra al convertirse en imagen deja de ser intimidad». Ahora bien, «la verdadera intimidad» se da «en cuanto ejecutándose». Esa intimidad, que no puede ser objeto, es sin embargo «el verdadero ser». La narración «hace de todo un fantasma de sí mismo, lo aleja, lo traspone más allá del horizonte de la actualidad. Lo narrado es un “fue”. Y el *fue* es la forma esquemática que deja en el presente lo que está ausente, el ser de lo que ya no es». La intimidad es «realidad ejecutiva»<sup>43</sup>.

Cada «uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el *sí mismo*, único e intransferible que es. La mayor parte de los hombres traiciona de continuo a ese *sí mismo* que está esperando ser»<sup>44</sup>. En vista de ese peligro, Ortega se opone a reducir «toda realidad a lo que pasa en la conciencia del hombre»<sup>45</sup> porque para el filósofo español el pensamiento es siempre ejecutivo, es decir, piensa siempre algo, y si yo quiero contemplar mi pensamiento, este ya ha pasado y contemplo –por decirlo así– la “foto” de mi pensamiento anterior desde este yo presente que soy; para Ortega, la empresa de nuestro tiempo consiste en superar ese idealismo y considerar mi vida como el acontecimiento en que ese *quién* ejecutivo que soy yo –abierto a la realidad, proyectivo y no sustrato– conoce, piensa, ama, ve u oye *algo* o a *alguien*, ambos en mutua dependencia, unidos aunque distintos.

La persona «se descubre cuando se usa la palabra *yo* en su sentido propio, es decir, en uso pronominal. El que la filosofía haya dedicado la mayor atención a lo que ha llamado “el yo” (sobre todo en el idealismo alemán, “das Ich”) ha sido un factor de confusión. El artículo “cosifica” la realidad nombrada, en este caso anula la

posición de realidad, la irreductibilidad de esa realidad que es un absoluto»<sup>46</sup>.

Según ello, cada persona es más persona en *sí misma* (en cuanto, como yo, *quién* o *alguien* proyectado hacia el futuro, vive inseparable de su circunstancia), pero se aparta de su mismidad en las representaciones e ideas (convertidas en pasado) que de ella hace su mente o conciencia, la cual es siempre *qué* o *algo*.

Y en este punto avanzamos un paso más, el que se refiere al conocimiento o aprehensión de ese yo. Kant solo admitirá la intuición sensible (porque, como Santo Tomás, considera que la condición para conocer algo es siempre la experiencia sensible), pero no la intuición intelectual (es decir, un conocimiento directo de lo que no es sensible).

Según Tomás de Aquino, como el alma no es una sustancia material que afecte a mis sentidos y solo puede tener conocimiento directo de universales<sup>47</sup>, el autoconocimiento de esa alma (tan individual, tan concreta, tan singular) se hace problemático porque no constituye una excepción a la norma aristotélica de que todo nuestro conocimiento comienza por la percepción sensible y depende de esta. Paralelamente, Kant considera que eso que llamamos alma o «el yo» no puede conocerse porque, vista como sustancia inmaterial, es una categoría que no puede aplicarse a ningún objeto del que no tengamos experiencia o intuición sensible<sup>48</sup>.

Ortega discrepa de todo ello: «Habrás, pues, intuición sensible, pero también intuición de lo insensible»<sup>49</sup>. Escribirá que desde 1914 «es la intuición del fenómeno “vida humana” base de todo mi pensamiento»<sup>50</sup>. Por “vida humana” entiende la persona que soy yo (alma, *quién*, *alguien*) siempre unida a mi circunstancia (cuerpo, *qué*, *algo*, conciencia, percepciones sensibles e insensibles, conceptos). Ese *quién* o *alguien* se caracteriza por su intimidad, que coincide con el concepto que el Cristianismo tiene del alma, pero ello –según el mismo Ortega– «no ha tenido más que un tropiezo: Santo Tomás de Aquino, que abandona esta idea de origen cristiano para volver al alma cósmica de Aristóteles, sometiendo de nuevo la original inspiración del Cristianismo al molde incongruente del pensar antiguo»<sup>51</sup>.

Por ello, desde el aristotelismo tomista se llega a decir que el alma «no tiene consistencia. No consiste en nada»<sup>52</sup>. Como tal, se reduce a ser órgano del conocimiento (directo, de los conceptos universales).

Pero para Leibniz, el alma «puede decir ese yo»<sup>53</sup>. Según Julián Marías, este es «el primer texto, probable-

<sup>41</sup> MARIAS, J.: *Persona*, op. cit., 27.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 47-48.

<sup>43</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: «Ensayo de estética a manera de prólogo», op. cit., 667-678.

<sup>44</sup> *Íd.*, *El hombre y la gente [curso de 1949-1950]*; en *Obras completas*, vol. 10. Madrid: Taurus, 2010, 148-149.

<sup>45</sup> *Íd.*, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*; en *Obras completas*, vol. 6. Madrid: Taurus, 2006, 261.

<sup>46</sup> MARIAS, J.: *Persona*, op. cit., 21.

<sup>47</sup> Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma de Teología*, I, q. 86, a. 1, op. cit., 786.

<sup>48</sup> Cfr. KANT, I.: *Crítica de la razón pura*, «La dialéctica trascendental», Lib. 2º, cap. I. Paralogismos de la razón pura. Traducción de Pedro Ribas. 2ª edic. Madrid: Alfaguara, 1983, 361ss.

<sup>49</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: *¿Qué es filosofía?*; en *Obras completas*, vol. 8. Madrid, Taurus: 2008, 298.

<sup>50</sup> *Íd.*, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, op. cit., 1119.

<sup>51</sup> *Íd.*, *¿Qué es filosofía?*, op. cit., 329.

<sup>52</sup> INCIARTE, F. y LLANO, A.: *Metafísica tras el final de la Metafísica*. Madrid: Cristiandad, 2007, 110.

<sup>53</sup> LEIBNIZ, G. W.: *Discurso de metafísica*. Traducción de Julián Marías. 6ª edic. Madrid: Alianza Editorial, 2002, 97.

mente, en que aparece el término *yo*, de tan larga historia filosófica», empleado «en sentido rigurosamente metafísico». En «Leibniz tiene ya el carácter de realidad última», «temporal, fundada en el recuerdo, y personal: ser yo es ser siempre el mismo *personaje*, a lo largo del tiempo, y saber *quién* se es»<sup>54</sup>. Habría que añadir que ese yo, alguien o *quién*, es incompleto sin el cuerpo, algo o *qué*, «la otra mitad de mi persona; solo a través de la circunstancia puedo «ser plenamente yo mismo»<sup>55</sup>. Porque la «persona es *alguien corporal*»<sup>56</sup>.

En la tesis de Ortega (que ahora se comprende mejor), «Yo soy yo y mi circunstancia»<sup>57</sup>, el primer “yo” designa mi persona entera; el segundo “yo”, mi alma, menesterosa de “mi circunstancia” (mi cuerpo, con mis aparatos psíquicos, mis percepciones, impresiones, ideas, mis vivencias o mi conciencia; sobre todo, menesterosa de los demás, ingredientes también de mi circunstancia)<sup>58</sup>. Por tanto, ese segundo yo no se reduce a sus actos, sino que es el centro proyectivo de ellos, fuente de donde manan o núcleo afectado por ellos: «no se puede considerar de una manera abstracta»<sup>59</sup>. Tal yo carece «de *identidad* pero a la vez *consiste en mismidad*: yo soy yo mismo, en continuidad y permanencia, irreductible a cada acto o vivencia»<sup>60</sup>. Ese *quién* «no se agota en sus conductas» y se dirige «a la otra persona en su mismidad siempre salvable, nunca “dada”, inconclusa», porque «nuestra realidad, mientras vivimos, no está cerrada, sino siempre abierta a la proyección»<sup>61</sup>.

Ahora bien, aunque ese *quién* es inequívocamente encontrado por cada uno, imposible de eliminar (sobre todo cuando se dice *yo* con función pronominal y, por tanto, única), resulta insegura su posesión, su reconocimiento; es difícil el ensimismamiento, la residencia en la propia intimidad, la “entrada en sí mismo” (hace falta mucho valor para quedarse solo a fin de encontrarse, de tomar posesión de uno mismo); como consecuencia de la alteración, suele ignorarse su consistencia o autenticidad y sus vocaciones, precisamente debido a su esencial variación, a su movilidad, a su ilimitación o indefinición, a su propio acontecer, siempre afectado por la circunstancialidad.

Como resultado de ese ocultamiento, inseguridad u opacidad, hay tanta confusión sobre cada yo. Por ejemplo, Hume niega que haya ese primer yo, y por consiguiente el segundo. Como, según él, solo tenemos intuición de nuestras impresiones e ideas, y ninguna impresión es permanente, no contamos con ninguna impresión sensible suya:

«Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresio-

nes e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y en consecuencia, no existe tal idea»<sup>62</sup>.

Hume resultó apesadado por el perturbador concepto de sustancia, que tuvo que rechazar; asimismo, heredó la concepción de que la sustancia es lo invariable, lo idéntico, pero ignoraba que a la persona no le conviene el concepto de sustancia, y en consecuencia tampoco el de identidad, sino el de «su núcleo último» o «su mismidad»<sup>63</sup>.

No existe, por tanto, para Hume ese yo como alguien distinto de las impresiones e ideas; según él, no hay persona, sino un complejo de impulsos, instintos y pasiones. Esta afirmación tajante no permite explicar fácilmente la percepción que todos poseemos de nuestra propia mismidad personal: en efecto, cada persona se reconoce —principalmente en las circunstancias radicales de su vida, verdadero principio de individuación según Marías— a ella misma. Pero para Hume, ese yo es un haz o *colección* de percepciones o contenidos de conciencia que se suceden continuamente: por tanto, no tiene realidad sustancial; es un resultado de la imaginación. Como le parece a Manuel García Morente, Hume, en el fondo, es aristotélico sin saberlo, debido a su sensualismo y al poner el supuesto *ser en sí* en las percepciones, que es lo peor que se le podría decir a Hume<sup>64</sup>.

La interpretación intelectual de la persona «ha solido oscilar entre dos extremos: la que se llama “sustancialista” y la que se ve como “funcionalista”». En la primera, la persona «aparece como una cosa, si bien de una especie muy particular, definida sobre todo por la racionalidad. En la segunda, esta noción se disuelve en el conjunto de los “actos”, sobre todo lo que en tiempos recientes se llama “vivencias”»: la persona «sería un haz o conjunto de actos psíquicos». Ambas interpretaciones «suscitan profundo descontento». La persona «no es cosa ni nada semejante». Le pertenece «una realidad distinta de sus actos y de su mera colección»<sup>65</sup>.

Ya Descartes parece que solo confería realidad o existencia a la persona cuando ejercía la función o el acto psíquico de pensar: «Yo soy; yo existo; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir»<sup>66</sup>.

Algo similar ocurrirá con Husserl. Xirau explica que el ego husserliano «no tiene realidad alguna fuera de la

<sup>54</sup> MARIAS, J.: nota 78 a LEIBNIZ, G. W.: *Discurso de metafísica*, op. cit., 135.

<sup>55</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditaciones del Quijote*. Edición de Julián Marías. 2ª edic. Madrid: Cátedra, 1990, 76.

<sup>56</sup> MARIAS, J.: *Persona*, op. cit., 58.

<sup>57</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditaciones del Quijote*, op. cit., 77.

<sup>58</sup> Cfr. MARIAS, J.: *Ortega. Circunstancia y vocación*; en *Obras*, vol. 9. 3ª edic. Madrid: Revista de Occidente, 1982, 534-536.

<sup>59</sup> Íd., *Persona*, op. cit., 145.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>61</sup> Íd., *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, 122-123.

<sup>62</sup> HUME, D.: *Tratado de la naturaleza humana*, 1, 4, 6. Edición de Félix Duque. Barcelona: RBA, 2002, vol. 1, 351.

<sup>63</sup> MARIAS, J.: *Mapa del mundo personal*, op. cit., 89.

<sup>64</sup> Cfr. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E.: *Otra filosofía cristiana*, op. cit., 180-181.

<sup>65</sup> MARIAS, J.: *Persona*, op. cit., 85.

<sup>66</sup> DESCARTES, R.: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, meditación segunda. Traducción de Vidal Peña. Madrid: Alfguara, 1977, 25.

relación que establece. Todo su ser se agota en el hecho de ponerse en relación con algo que no es ella misma». La «existencia de la conciencia *consiste* en la intencionalidad». Esta intencionalidad constituye «íntegramente su existencia misma». Toda «la realidad del sujeto, toda su existencia, toda su substancia se agota en el hecho de su naturaleza intencional. Las cosas existen ante la conciencia en sí y por sí. La conciencia es una realidad fuera de sí». La conciencia no es «un “continente” ni es posible, por tanto, que contenga nada»<sup>67</sup>.

El mismo Husserl reconoce que la fenomenología «es un idealismo que no consiste más que en la autoexplicitación de mi ego como sujeto de todo posible conocimiento, llevada a cabo de modo consecuente en la forma de una ciencia egológica sistemática, y esto con respecto al sentido de todo lo que es, que debe poder tener justamente un sentido para mí, el ego»<sup>68</sup>.

Ese “ego trascendental” husserliano no equivale al segundo yo de la fórmula orteguiana, no es interioridad, sino intencionalidad, es «conciencia de algo, de llevar en sí misma, en cuanto cogito, su cogitatum»<sup>69</sup>, alcanzado ese ego mediante la *epokhé* fenomenológica gracias a la cual intuyo que yo soy una corriente de vivencias. Pero, como escribe Harold Raley, para Ortega el dato primario no es la “conciencia de” los fenómenos, sino el hombre o la mujer vivientes, la persona que soy yo: «the “consciousness of phenomena”, but rather the living man or woman, the person that I am»<sup>70</sup>.

Además, cuando el fenomenólogo cree estar tratando con un yo fenomenológicamente reducido, con un yo-conciencia, es su yo ejecutivo quien opera con una imagen pretérita de su yo, que antes también fue ejecutivo. A la reducción fenomenológica tienen que sucumbir por igual el sujeto, el acto y su objeto intencional. Con lo que resulta un “yo puro”, el cual no es alguien «histórico, aquí y ahora, sino el foco del haz que son las vivencias. Esto es la *conciencia pura* o reducida fenomenológicamente»<sup>71</sup>, resultado de una manipulación mental mía con actos míos anteriores. En lugar de *vivirla*, el fenomenólogo se ocupa en contemplar su percepción pasada, puesta entre paréntesis. Como dice Ortega, yo no me he encontrado jamás con una percepción, sino que me encuentro siempre conmigo y con la realidad percibida o circunstancia<sup>72</sup>.

En consecuencia, para el idealismo hasta Husserl, «el ser del hombre es conciencia, *subjetividad*, en la que el yo está *encerrado*, hasta el punto de que el gran problema es el acceso a las cosas, y se suelen tomar expedientes ficticios para resolverlo —desde la “comunicación de las sustancias” en el siglo XVII, con el ocasionalismo o la armonía preestablecida, hasta la

“intersubjetividad monadológica”, subsecuente a un previo “solipsismo monadológico”, en la fenomenología—. Pero «ser hombre es estar abierto a las cosas, referido a ellas, trascendiendo, por tanto, de sí mismo; y el ser sí mismo consiste justamente en ese trascenderse y exceder del propio yo»<sup>73</sup>.

#### 4. «Yo sé quién soy»

Los problemas enumerados anteriormente hacen ver la necesidad de una nueva *metafísica* que haga uso del concepto de *mismidad*, el cual corresponde a la persona, diferente del de *identidad*, aplicable a las cosas. El reconocimiento de esa mismidad hace ver que, aunque el segundo yo de la tesis orteguiana no sea una sustancia, *qué* o *algo*, soy *yo* quien tiene las percepciones, las vivencias y la conciencia, soy *yo* quien me encuentro con ellas y, por tanto, soy distinto de ellas. ¿*Quién* une, si no, esa *colección* de actos que parten de mi *alma*, o llegan hasta ella, segundo yo orteguiano, *alguien*, *quién*?

Ya hemos podido clarificar el camino para saber a qué atenemos ante ese segundo yo de la fórmula orteguiana, el cual no puede ser reducido a simple órgano del conocimiento (como se ha venido haciendo tradicional y frecuentemente), sino que nos encontramos ante «lo que Unamuno suele llamar el hondón del alma y yo prefiero denominar *el fondo de la persona*, el *quién* que cada uno de nosotros es»<sup>74</sup>. «*Mihi quaestio factus sum*, me he hecho cuestión a mí mismo, dice San Agustín [...]. Yo mismo —no ese universal que llamamos hombre— soy problemático»<sup>75</sup>.

Cuando «digo “yo”, me “preparo” o “dispongo” a ser. Para el hombre, ser es prepararse a ser, *disponerse a ser*, y por eso consiste en disposición y disponibilidad. Cuando decimos “yo”, no se trata de un simple punto o centro de la circunstancia, sino que esta es *mía*: por ser *yo mismo* puedo tener algo *mío*. En la persona hay mismidad, pero no identidad: soy *el mismo* pero nunca lo mismo»<sup>76</sup>.

Para seguir resolviendo este problema puede servirnos un texto de Kant, el cual considera que una de las cuestiones a que puede reducirse la filosofía es: «¿*Qué es el hombre?*», pregunta a la que responde «la *antropología*»<sup>77</sup>. Como habría que superar esa cosificación del adjetivo interrogativo mediante el pronombre interrogativo apropiado a la persona, para el traductor al español de esa obra de Kant, la pregunta adecuada es: «¿*Quién soy yo?*». Porque no «se trata de “el hombre”, ni de “qué”, sino de “yo” y “quién”. Y a esa pregunta no se puede contestar más que *viviendo*, con una respuesta *ejecutiva*»<sup>78</sup>.

<sup>67</sup> XIRAU, J.: *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*. Buenos Aires: Losada, 1941, 138-139.

<sup>68</sup> HUSSERL, E.: *Meditaciones cartesianas*, § 41, *op. cit.*, 113.

<sup>69</sup> *Ibid.*, § 14, 47.

<sup>70</sup> RALEY, H.: «Husserlian “reduction” seen from the perspective of phenomenological “life” in the Ortegian school»: *Analecta Husserliana*, 36 (1991) 376.

<sup>71</sup> MARIAS, J.: *Historia de la filosofía*. 3ª edic. Madrid: Alianza Editorial, 1999, 398-399.

<sup>72</sup> Cfr. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E.: «Ortega: réalité et phénoménologie»: *Revue Internationale de Philosophie* 271 (2015) 95-119.

<sup>73</sup> MARIAS, J.: *Introducción a la filosofía*, *op. cit.*, 234.

<sup>74</sup> ÍD., *Miguel de Unamuno*. 3ª edic. Madrid: Espasa-Calpe, 1976, 143.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 217.

<sup>76</sup> ÍD., *Antropología metafísica*, *op. cit.*, 46.

<sup>77</sup> KANT, I.: *Sobre el saber filosófico*. Traducción de Julián Marías. 2ª edic. Madrid: Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1998, 26-27.

<sup>78</sup> MARIAS, J.: *Antropología metafísica*, *op. cit.*, 47.

«Yo sé quién soy»<sup>79</sup>, escribió Cervantes en frase reveladora. Aun «en circunstancias particularmente penosas», el hombre afirma «su *mismidad*», se refiere a las hazañas no realizadas que dimanan de su vocación, «que es el núcleo de su *mismidad*». Por «eso la palabra identidad no es exacta; la pluralidad la excluye». Se trata de atender en la persona a las «trayectorias posibles, no realizadas, unidas por un vínculo común que es la autenticidad, el proyecto central que es su vocación». Frente a ello, una «de las cosas que casi nunca están claras es cómo ven a una persona los demás». Pero todo hombre «sabe quién quiere ser y no está seguro de si lo será. Esta especie de titubeo, de seguridad e inseguridad juntas, es lo que da un carácter especialmente humano y dramático a la persona». La «inseguridad afecta a la realización: sabe quién quiere ser, pero no está seguro de si lo es del todo, si llegará a serlo de verdad». Cada uno está, aunque «seguro de quién quiere ser, vacilante respecto a lo conseguido». Tiene «solidaridad con su vida pasada y con sus proyectos. Hay ciertos momentos de su vida en que se reconoce a sí mismo». Tiene «conciencia de que hay dos cosas distintas: las dotes y lo que se hace con ellas», pero «“siempre me afito y me desvelo”, es decir, no renuncia nunca a una pretensión, a una vocación», que «se siente como auténtica»<sup>80</sup>.

Como «la vida se hace hacia adelante, es intrínsecamente futuriza, mientras vive sigue proyectando, porque es la condición misma de la vida». Cervantes «no tenía nada de filósofo; pero cuando presenta la vida humana en sus personajes de ficción o cuando nos dice algo de la suya propia, parece que conoce su estructura. Y en todo caso se remite a la otra vida con la cual cuenta». Sabe «quién es, quién ha querido ser, y lo sigue queriendo. No se olvide esta frase: “llevo la vida sobre el deseo que tengo de vivir”; en este mundo o en el otro». Cervantes sigue «proyectando, sigue esperando contra toda esperanza, porque ya no la tiene en este mundo pero la prolonga, la traslada al otro, a ese otro que seguirá siendo el suyo, con los regocijados amigos a quienes espera ver contentos. Sabe quién es, quién ha querido ser y, repito, lo sigue queriendo; y quiere ser ese, *ese mismo*». Cervantes «dice: *yo sé quién soy y quién voy a ser siempre*. Esta es la palabra decisiva, la que nos da la clave de la actitud de Cervantes». Es ejemplo de posesión modesta y al mismo tiempo intensa de una vida. «Imagínese el grado de posesión de una vida modesta, marginal, no muy afortunada ni muy lograda, traída y llevada, pero con un asombroso grado de conexión con esa *mismidad*, con ese proyecto articulado en trayectorias distintas, divergentes, frustradas muchas, realizadas muy pocas, que convergen en un anhelo final»<sup>81</sup>.

Se trata de conocer a aquel cuya vida es temporal: «yo, que vivo ahora, en el presente, he vivido antes, en el pasado, y viviré luego, en el futuro; el yo pretérito era distinto del actual, y este lo es del futuro; es, pues, una realidad cambiante, mudable, no idéntica; pero, por

otra parte, yo soy *el mismo* que antes y que después; hay, por tanto, una esencial *mismidad* del yo, que no es “identidad” en el sentido de las cosas o, más aún, de los objetos ideales»<sup>82</sup>.

La «*mismidad temporal* tiene graves consecuencias. La realidad es siempre individual, pero la humana lo es en grado eminente, porque, como hemos visto, para el hombre ser es ser uno mismo. Mi vida es esencialmente *mía*, y este carácter no se añade a su realidad, sino que la constituye. Por esta razón, el hombre, en cuanto persona, tiene un nombre *propio*, no le basta el nombre *común* que significa lo que es –ni siquiera en su individualidad–, sino que requiere el nombre propio que *denomina a quien es*»<sup>83</sup>.

La dinámica temporal de mi pretérito, mi presente y mi futuro «es esencial a la vida humana y a la constitución de la personalidad»<sup>84</sup>. Como se va haciendo de tiempo, tan sumamente variable, cada vida es única.

En lugar de ser solo una realidad presente (rasgo del ente), la persona es también irreal en el sentido de que está siempre proyectada hacia su propio futuro que, aunque todavía no *es*, permite conocerse a sí misma gracias a las vocaciones irrenunciables, realizadas o no, esperadas con ilusión (como hizo Cervantes). Recuérdese aquí que, a propuesta de Julián Marías, el Diccionario de la Real Academia Española introdujo el adjetivo *futurizo* («orientado o proyectado hacia el futuro», rasgo capital de la *Antropología metafísica* del filósofo) en 1992.

A diferencia de las cosas, siempre definidas por lo que *son*, sin la inclusión de la irrealidad en ellas, ese futuro (irreal porque todavía no *es*) resulta capital en la persona. Pero para Marías, todavía está vigente un modelo mental sobre la estructura de la realidad que insiste en la noción de identidad, basada unas veces en las cosas (enteramente distintas de la persona): «en el caso del hombre se habla de “identidad personal”, fundada en la continuidad y permanencia de la sustancia, y primariamente del cuerpo». Y otras veces basada en la colección de actos psíquicos, según sigue diciendo el mismo autor aun sin mencionar a Husserl: «o bien en la persistencia de las vivencias en la memoria. No es que esto no sea verdad, ni que carezca de importancia; pero todo eso no son más que *recursos para los proyectos*, es decir, para el futuro al que tengo que ser fiel y del que depende, no mi identidad, de la que el hombre propiamente carece, sino mi *mismidad*». Ello quiere decir que la «*mismidad* del hombre es proyectiva, nunca estática; no consiste en tener un ser fijo sino en la coherencia de los proyectos y las trayectorias, en su justificación interna, en la instalación en una circunstancia, fundamentalmente corporal»<sup>85</sup>.

El asunto del que tratamos fue abordado también por Paul Ricoeur, el cual convivió con el propio Julián Marías y con Heidegger durante diez días, el año 1955, en un castillo francés<sup>86</sup>: «¿acaso las vidas

<sup>79</sup> CERVANTES, M. de: *Don Quijote de la Mancha*, 1. Edición de John Jay Allen. Madrid: Cátedra, 1983, vol. 1, 114.

<sup>80</sup> MARIAS, J.: *Cervantes clave española*, op. cit., 2003, 135, 136, 137, 139, 140 y 143.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 147-148.

<sup>82</sup> *Íd.*, *Introducción a la filosofía*, op. cit., 424.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 425.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 425.

<sup>85</sup> *Íd.*, *Razón de la filosofía*, op. cit., 263.

<sup>86</sup> *Cfr.* GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E.: «Ortega y Marías ante Heidegger»; en MANUEL CARMONA RODRÍGUEZ (coord.): *Congreso Internacional*

humanas no se vuelven más legibles cuando son interpretadas en función de las historias que la gente cuenta sobre ellas?». Por ello, a diferencia de toda definición (sobre objetos matemáticos o geométricos) y de toda descripción (sobre especies), «el conocimiento de sí mismo es una interpretación»<sup>87</sup>. Coincide Ricoeur con Marías al referirse a la «question *qui*, distincte de la question *quoi*»<sup>88</sup>. La radical cuestión del francés «qui suis-je?»<sup>89</sup> es igual a la del español: «¿Quién soy yo?»<sup>90</sup>. También ambos, con Dilthey, se refieren a «la “connexion de la vie” (*Zusammenhang des Lebens*)»<sup>91</sup>.

Sin embargo, el filósofo francés, desde su “fenomenología hermenéutica”, tiene un punto de vista diverso. En primer lugar, porque principalmente se refiere a la historia pasada de la persona, mientras que para el filósofo español la «razón es narrativa» en el sentido de que lo decisivo es que «no cuenta solo con el pasado, sino también, y principalmente, con el porvenir. *Se narra desde los proyectos*, desde la anticipación, y esto es lo que corresponde a la estructura dramática de la vida»<sup>92</sup>.

En segundo lugar, a diferencia de esa *razón narrativa*, Ricoeur habla de «identidad narrativa». Por otro lado, a la realidad inmutable (permanente, asignada tanto por Aristóteles como por Kant al sustrato o sustancia) de la persona la denomina identidad *idem* o *mismidad* (inglés, *same*; alemán, *gleich*; «l'identité comme mêmété»; *qué*), mientras que a aquello variable (mutable o cambiante) de la persona lo llama identidad *ipse* o *ipseidad* (inglés, *self*; alemán, *selbst*; *quién*; y esta *ipseidad* «n'est pas la mêmété»<sup>93</sup>). En cambio, Marías evita la palabra *identidad* (propia del *qué*) para referirse a la persona, en la cual, según él, hay *mismidad*, siempre variable (propia de ese *quién* que es cada uno).

Julián Marías expresó esto en 1982 al filósofo francés Christian Chabanis: «On ne peut jamais connaître une personne entière: elle est inaccessible, inépuisable. Mais s'il y a un rapport authentique –surtout l'amour–, on connaît la personne elle-même. On ne connaît pas la totalité mais la “mêmété”. C'est un mot que j'emploie en espagnol –*mismidad*–, mais je l'ai trouvé chez Voltaire: on peut donc l'employer en français. Son autorité...». Al invocar de ese modo la autoridad literaria de Voltaire (a pesar de discrepar de este), el entrevistador de Julián Marías intervino exclamando: «La vôtre lui suffit! Et il est d'ailleurs très bon»<sup>94</sup>. «Mêmété», en efecto, es un neologismo inventado por Voltaire, y no suele usarse en

francés. Él lo utilizó hacia 1764 en esta frase: «la mêmété de votre personne»<sup>95</sup>.

Por influjo de Julián Marías (que se valió de ese vocablo, no usado hoy comúnmente en francés, salvo la excepción de Ricoeur, que lo vierte con otro significado), el Diccionario de la Real Academia Española introdujo «mismidad» (condición de ser uno mismo) en 1970. Como en otro lugar me he ocupado con mayor extensión de esta cuestión, remito a él<sup>96</sup>. El *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora no recoge entrada para «mismidad». El Nuevo Diccionario Histórico del Español, de la Real Academia, informa de que el primer testimonio documentado de esa palabra es del año 1823: aparece en una carta del político y poeta ecuatoriano José Joaquín de Olmedo.

En *Introducción a la filosofía*, de Julián Marías, publicada el año 1947, la palabra «mismidad» aparece unas veintisiete veces, inspirado por Ortega, el cual frecuentemente insistía en el ensimismamiento para alcanzar tanto mayor humanidad como mejor conocimiento de sí, abandonando la alteración natural. Fue traducida al inglés por el vocablo *selfhood*<sup>97</sup>. La traducción al italiano dice *medesimezza*<sup>98</sup>.

## 5. El problema del ego husserliano y la unicidad

Al final de sus *Meditaciones cartesianas* (obra en la que con profundidad aborda la cuestión del yo), Husserl escribe que él realiza la idea de «una filosofía universal» cuyo más profundo fundamento es «una meditación universal sobre sí mismo» [*universalen Selbstbesinnung*<sup>99</sup>] o «conocimiento universal de sí mismo» [*universalen Selbsterkenntnis*<sup>100</sup>] –primero

<sup>95</sup> VOLTAIRE: *Dictionnaire philosophique*. Article “Identité”. Paris: Armand-Aubrée, 1829, vol. 4, 415.

<sup>96</sup> Cfr. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E.: *Julián Marías, apóstol de la divina razón*. Madrid: San Pablo, 2017, 172-199.

<sup>97</sup> Cfr. MARIAS, J.: *Reason and Life. The Introduction to Philosophy*. Translated from the Spanish by Kenneth S. Reid, Ph.D., and Edward Sarmiento, Ph.D. London: Hollis & Carter, 1956. Pero aparece como *Selfness* en MARIAS, J.: *Al margen de estos clásicos. Autores españoles del siglo XX*. Prologue and Glossary by Bejee Smith. Madrid: Afrodísio Aguado, 1967, 418.

<sup>98</sup> Cfr. MARIAS, J.: *Ragione e vita. Un'introduzione alla filosofia*. Traduzione italiana di Francesco de Nigris. Roma: Edizioni Università della Santa Croce, 2004.

<sup>99</sup> HUSSERL, E.: *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*, § 64. Husserliana. 2ª edic. Haag: Nijhoff, 1973, 182. *Selbstbesinnung* significaría, más bien, “autorreflexión”.

<sup>100</sup> *Ibid.* *Selbsterkenntnis* significaría, mejor, “autoconocimiento”. En su libro póstumo *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (Prag: Academia, 1939) Husserl –influido por Ortega– utiliza unas dieciocho veces la palabra *Selbstgebung* para referirse al modo de darse de cada clase de objetos, vocablo que Julián Marías tradujo en 1947 por “darse en su mismidad” (*Selbstgebung*), es decir, de *evidencia* (MARIAS, J.: *Introducción a la filosofía*, op. cit., 186). Quizá la traducción alternativa sería: “auto darse”. Algo parecido ocurre cuando Heidegger se refiere, unas siete veces en *Ser y tiempo*, a *Selbigkeit*, palabra que, aunque Gaos la tradujera por “ser sí mismo” e incluso «mismidad» (HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*, § 64. Barcelona: RBA, 2004, 443 y 447; *Sein und Zeit*, § 64. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, 316 y 320), sería mejor verterla por “auto condición” (como es más exacto traducir *Dasein* por “el existir”, pero Gaos dice «ser ahí»). Heidegger critica el yo kantiano entendido como *res cogitans*, y escribe que para Kant: «El “yo” es una mera conciencia que acompaña a todos los conceptos» (*Ser y*

1914-2014: Cien años de “Meditaciones del Quijote” y del nacimiento de Julián Marías. Universidad Rey Juan Carlos / Dykinson. Madrid, 2019, 33-48.

<sup>87</sup> RICOEUR, P.: «L'identité narrative»: *Esprit*, 140-141 (1988) 295 (la traducción es mía).

<sup>88</sup> *Ibid.*, 297.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 304.

<sup>90</sup> MARIAS, J.: *Antropología metafísica*, op. cit., 47.

<sup>91</sup> RICOEUR, P., op. cit., 301.

<sup>92</sup> MARIAS, J.: *Razón de la filosofía*, op. cit., 134.

<sup>93</sup> RICOEUR, P.: «L'identité narrative», op. cit., 296. Puede verse también su libro *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

<sup>94</sup> CHABANIS, C.: «La mort de l'autre dans le couple: Julián Marías»; en *La mort, un terme ou un commencement?* Paris: Fayard, 1982, 296.

monádico y luego intermonádico—». En consecuencia, las «palabras délficas *gnôthi seautón* han cobrado un nuevo significado»<sup>101</sup>.

Desde nuestro punto de vista, la invitación de esas palabras délficas es respondida por Husserl identificando el yo con su intencionalidad. Es decir, siguiendo en principio a Descartes, Husserl se ve a sí —en cuanto conciencia y absteniéndose «de llevar a cabo cualquier creencia de ser que tome *al mundo* directamente como algo existente»— «como *ego* puro con la corriente pura de mis *cogitationes*»<sup>102</sup>.

Pero hay una capital diferencia respecto al filósofo francés: del “ego cogito” cartesiano se pasa al “ego trascendental” husserliano en el sentido de que, así como Descartes identifica el yo con el pensamiento, sustancia pensante o *res cogitans*, Husserl lo identifica con la intencionalidad, con la corriente, la colección o el foco del haz de las vivencias; en definitiva, con el yo que piensa lo pensado: «*ego-cogito-cogitatum*»<sup>103</sup>. Ese ego, visto como conciencia intencional gracias a la *epokhé* fenomenológica, «solo es lo que es en relación a objetividades intencionales»<sup>104</sup>. Estas son «*cogitationes* del yo idéntico»<sup>105</sup> [*identischen Ich*<sup>106</sup>]. Al constituirse el yo «como sustrato idéntico [*das Ich sich als identisches Substrat*<sup>107</sup>] de las propiedades permanentes del yo, se constituye también, ulteriormente, como yo personal *estable y permanente* —tomado aquí en el más amplio de los sentidos, que incluso permite hablar de personas *infrahumanas*—». El «yo acredita un estilo constante, con una ininterrumpida unidad de identidad [*Identitätseinheit*<sup>108</sup>], un *carácter personal*»<sup>109</sup>. Como vemos, para Husserl la persona —considerada «como polo idéntico y como sustrato»<sup>110</sup> [*als identischem Pol und als Substrat*<sup>111</sup>]— presenta una identidad tan cosificadora que hasta él repara en que puede ser *infrahumana*, *untermenschlichen*.

A Julián Marías le parece que, lejos de ser idéntica a sí misma, la persona o «vida humana es una totalidad unitaria determinada por la *mismidad de la persona*»<sup>112</sup>. La «mismidad es la más íntima experiencia del hombre acerca de sí; no es identidad»<sup>113</sup>. Bajo esa frase comentó el propio Julián Marías: «No se trata de la mera iden-

idad del yo consigo mismo, sino de su *mismidad*, es decir, de su inmediata *presencia* para sí. La realidad yo se constituye en esa mismidad. El término *yo* no designa simplemente el sujeto, sino el sujeto en tanto en cuanto este es presente y se refiere a sí mismo»<sup>114</sup>.

Pero Husserl define su fenomenología como «un idealismo que no consiste más que en la autoexplicitación de mi *ego* como sujeto de todo posible conocimiento, llevada a cabo de modo consecuente en la forma de una ciencia egológica sistemática, y esto con respecto al sentido de todo lo que es, que debe poder tener justamente un sentido para mí, el *ego*»<sup>115</sup>.

Y «este idealismo es el descubrimiento sistemático de la intencionalidad constituyente misma»<sup>116</sup>. Mediante la reducción, obtengo que «soy yo el polo-yo idéntico [*identischer Ichpol*<sup>117</sup>] de mis múltiples vivencias puras»<sup>118</sup>, las de esa intencionalidad. Ese *ego* trascendental «ha surgido de la *puesta entre paréntesis* del entero mundo objetivo [...]; se constituye a sí mismo como *ego* idéntico»<sup>119</sup> [*identisches ego*<sup>120</sup>].

De tal manera que «la *cosa real* de la esfera psíquica primordial» se constituye «como sustrato idéntico (*Substantia*) de propiedades causales»<sup>121</sup>. Al «*ponerme entre paréntesis* como hombre y como persona humana», permaneciendo, «sin embargo, conservado como *ego*»<sup>122</sup>, la primera de las disciplinas filosóficas «sería la egología delimitada *solipsísticamente*, la del *ego* reducido primordialmente»<sup>123</sup>.

Ese *ego* idéntico, como no está afectado por la circunstancialidad, es equiparable a una cosa. Ahora bien, si incluso la significación de los conceptos «está condicionada por una circunstancia»<sup>124</sup>, mucho más la de cada persona («la vida humana es circunstancial»<sup>125</sup>).

Finalmente, nos encontramos ante el problema de los demás yoes, que al aparecer como idénticos al mío, todos podríamos ser intercambiables; ninguno presentaría el carácter de unicidad, de irrepetible o insustituible. Solo los objetos ideales serían únicos. Remito a otros lugares en que me he ocupado detenidamente sobre esta cuestión de la unicidad<sup>126</sup>. El concepto husserliano de “intersubjetividad” está teñido, además, de esa egología solipsista en virtud de la cual yo me enfrente a otro yo tan abstracto que ninguno de los dos parece personal.

El «ser *sí mismo* no es estar encerrado en la conciencia, como ha creído el idealismo, de Descartes a Husserl,

*tiempo*, § 64, *op. cit.*, 446); «Das “Ich” ist ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet» (*Sein und Zeit*, *op. cit.*, 319).

<sup>101</sup> HUSSERL, E.: *Meditaciones cartesianas*, *op. cit.*, § 64, 203-204.

<sup>102</sup> *Ibid.*, §8, *op. cit.*, 29.

<sup>103</sup> *Ibid.*, § 21, 67.

<sup>104</sup> *Ibid.*, § 30, 87.

<sup>105</sup> *Ibid.*, § 31, 89.

<sup>106</sup> ÍD., *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*, § 31, *op. cit.*, 100.

<sup>107</sup> *Ibid.*, § 32, 101.

<sup>108</sup> ÍD., *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*, *op. cit.*, 101.

<sup>109</sup> ÍD., *Meditaciones cartesianas*, *op. cit.*, § 32, 90.

<sup>110</sup> *Ibid.*, § 33, 91.

<sup>111</sup> ÍD., *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*, *op. cit.*, § 33, 102.

<sup>112</sup> MARIÁS, J.: *Razón de la filosofía*, *op. cit.*, 101. La misma frase aparece en su *Historia de la filosofía*, de 1941, al exponer a Dilthey, que emplea la palabra *Selbstsein* (que yo traduzco como “auto estar”); también hace uso en ese libro de la palabra «mismidad» al exponer a Hegel y a Kierkegaard, e igualmente la utiliza Ortega en el epílogo.

<sup>113</sup> DILTHEY, W.: *Teoría de las concepciones del mundo*. Traducción de Julián Marías. Madrid: Revista de Occidente, 1974, 99.

<sup>114</sup> MARIÁS, J.: nota 63 a DILTHEY, W.: *Teoría de las concepciones del mundo*, *op. cit.*, 99.

<sup>115</sup> HUSSERL, E.: *Meditaciones cartesianas*, *op. cit.*, § 41, 113.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 114.

<sup>117</sup> ÍD., *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*, *op. cit.*, § 44, 129.

<sup>118</sup> ÍD., *Meditaciones cartesianas*, *op. cit.*, § 44, 131.

<sup>119</sup> *Ibid.*, § 45, 133.

<sup>120</sup> ÍD., *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*, *op. cit.*, § 45, 130.

<sup>121</sup> ÍD., *Meditaciones cartesianas*, *op. cit.*, § 61, 189.

<sup>122</sup> *Ibid.*, § 62, 194-195.

<sup>123</sup> *Ibid.*, § 64, 202.

<sup>124</sup> MARIÁS, J.: *Introducción a la filosofía*, *op. cit.*, 149.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 374.

<sup>126</sup> Cfr. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E.: *Dejar vivir. Marías y Lejeune en defensa de la vida*. Madrid: Rialp, 2013; Julián Marías, *apóstol de la divina razón*, *op. cit.*, *passim*; y *Otra filosofía cristiana*, *op. cit.*, 239-247.

sino al revés, estar abierto»<sup>127</sup>—escribió Marías ya en su primer libro, de 1941. En esta perspectiva aparece «la mismidad del prójimo: tenemos experiencia del prójimo *mismo*, no de sus cualidades, pertenencias o atributos. Y entonces descubrimos, al hacer esta experiencia real y directa, sin sustituir la realidad personal por sus esquemas, que la vida tiene muchos lados o caras, que es *me-hrseitig*—según la expresión de Dilthey—, *many-sided*, y al mismo tiempo un carácter sistemático, de tal suerte que cualquier contacto con el prójimo mismo, del prójimo en su mismidad, complica su persona entera, aunque esta, en su integridad, sea siempre inaccesible; quiero decir que esa integridad está actuando en cualquier “punto” de su mismidad»<sup>128</sup>. Se «olvida el hecho fundamental de la *comunicabilidad de las circunstancias*. Estas no son departamentos estancos y aislados, sino una móvil realidad, constituida por su carácter de contorno o mundo de una vida humana, que se va haciendo en el tiempo»<sup>129</sup>. Aunque parezca imposible, la amistad permite «la interpenetración de dos vidas, sin que se altere su unicidad; es la forma en que verdaderamente acontece algo esencial en esa realidad que es la vida humana: la comunicabilidad de las circunstancias»<sup>130</sup>.

Las demás personas son para Husserl otros yoes, «una comunidad de las *mónadas*, en cuanto comunidad que (en su intencionalidad constituyente comunizada) constituye el mundo *uno e idéntico*. En este mundo se presentan nuevamente todos los yoes, pero en una percepción objetivamente con el sentido de *hombres*, es decir, “hombres psicofísicos como objetos del mundo”»<sup>131</sup>. Este mundo objetivo es visto por Husserl «como *idea*, como correlato ideal de una experiencia intersubjetiva», cuyos «sujetos particulares están provistos de sistemas constitutivos mutuamente correspondientes y concordantes»<sup>132</sup>. ¿Intercambiables? Y sin embargo, según Marías:

«Se descubre que ese “semejante”, miembro de la especie humana, a quien se tiene delante, es *alguien* que no se puede reducir a otro, a quien le pertenece una extraña unicidad. La semejanza con uno mismo no es específica, sino de otro carácter, si se mira bien paradójico: el otro es “como yo”, que soy por principio único, no intercambiable, esencialmente distinto de todo lo demás, de cuanto existe, en polaridad con ello»<sup>133</sup>.

Pero Husserl percibe «la personalidad ajena como otro yo idéntico al mío»<sup>134</sup>. Con la presencia de su cuerpo, en el prójimo «se me hace co-presente otro yo idéntico al mío»<sup>135</sup>. Ortega y Marías consideran, por el contrario, que los otros son completamente diferentes de mí (razón por la cual cada persona tiene el carácter de unicidad).

## 6. Conclusiones

Aunque nos encontremos con ciertas imprecisiones sobre estas cuestiones tanto en los textos de Husserl—tan poco claros— como en los de Ortega y Marías, para estos dos últimos, yo (no “el yo”) soy *alguien* distinto de mi conciencia, la cual es *algo, qué o circunstancia*. Yo no me reduzco a un “estar ahí”, o a tener el recuerdo de una vivencia, ni a ser *res cogitans*, ni *consisto* en esa conciencia, sino que vivo “más allá” de ella, porque soy alguien proyectivo (siempre unido a mi circunstancia, y con ella soy persona, *mi vida*, la de cada cual). Tampoco ese *yo consiste* en un “haz”, una colección de vivencias o un sujeto intencional, sino en ese alguien que tiene o que vive todas ellas. Yo (núcleo íntimo, pero *interioridad abierta* principalmente a los demás, que *conviven* conmigo gracias a la *interpenetración* de las personas) *consisto* en mi mismidad o autenticidad que acontece, en esa irrealidad proyectiva, la cual trasciende el presente, y que encuentro—como única—irrepetible.

Yo (mi persona entera) soy yo (quién, alguien) unido inseparablemente a mi circunstancia (naturaleza, cuerpo, qué, algo, sentidos, conciencia, la parte del mundo que me rodea), y para poder ser yo he de salvar (humanizar) esa naturaleza mediante el vestido, el calzado, la medicina, las gafas, la técnica cultural, incluso el cuidado o respeto de la conciencia. Y a ese quehacer cultural o salvador entre quién y qué (interdependientes) lo llama Ortega «mi vida», la de cada cual. Porque, al vivir, yo (*quién*) ejerzo un proceso de humanización de mi circunstancia, de incorporarla a mi proyección, de reabsorberla. Convierto lo que encuentro en torno—*qué*—en una vida personal. Y esta salvación es amor.

Porque la relación de ese segundo yo con la circunstancia no es meramente intencional, como parece sostener la fenomenología, ni es una simple coexistencia, sino que se trata de una mutua *pertenencia*: la circunstancia y el segundo yo nos pertenecemos mutuamente.

Poco conocida, la aportación lingüística-conceptual del español tiene detrás de sí toda una serie de problemas metafísicos que hemos tratado de vislumbrar en este trabajo, y que podría ser vertida—con esperanzadores frutos—en los demás idiomas. A fin de saber a qué atenernos ante la cuestión de la persona, que Husserl trata tan oscuramente, resulta clarificador contar con el concepto de *mismidad*, inseparablemente unido al de *unicidad*.

Así como la esencia de un objeto ideal (tan idéntico como limitado) puede ser perfectamente descrita con pocas palabras, una persona concreta escapa de toda descripción porque es indefinida o ilimitada. Solo puede ser conocida gracias a una interpretación que nunca acaba.

Discrepamos de la teoría que pone la esencia en lo universal (común a la multitud de individuos): la esencia personal, en cambio, es el *haber* (auténtico significado del concepto *ousía*) de cada uno, el cual no puede ser entendido sin sus propios caracteres exclusivos, que le son indispensables para ser quien es; he aquí la nueva significación de esencia. Mi circunstancia, que se consideraba accidental, resulta que me es esencial. Incluso la naturaleza que hay en mí, común a los miembros de

<sup>127</sup> MARIAS, J.: *San Anselmo y el insensato*; en *Obras*, vol. 4. 4ª edic. Madrid: Revista de Occidente, 1969, 72.

<sup>128</sup> ÍD., *Antropología metafísica*, op. cit., 54.

<sup>129</sup> ÍD., *Introducción a la filosofía*, op. cit., 149.

<sup>130</sup> ÍD., *Mapa del mundo personal*, op. cit., 111.

<sup>131</sup> HUSSERL, E.: *Meditaciones cartesianas*, op. cit., § 49, 142.

<sup>132</sup> *Ibid.*, 143.

<sup>133</sup> MARIAS, J.: *Mapa del mundo personal*, op. cit., 65.

<sup>134</sup> XIRAU, J.: *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*, op. cit., 215-216.

<sup>135</sup> *Ibid.*, 202.

la especie o naturaleza humana, presenta unos rasgos únicos que también me son esenciales, aunque yo haga siempre mi vida más allá de esa naturaleza, y por ello la mayor parte de mi realidad es *preternatural*, porque no puedo ser yo sino yendo más allá de lo presente.

Ocurre que para las mentalidades primitivas —expresadas tantas veces en el lenguaje—, la persona es concebida como un mero individuo sumido o confundido en la multitud de personas de su especie, comparable a una gota dentro del inmenso mar. Un paralelismo lo encontramos en la palabra inglesa *sheep* (también en la francesa *brebis*), que significa oveja en singular y conjunto de ovejas en plural; cada oveja se sumerge en el rebaño; una sola es confundible, desconocida, insignificante pequeña cantidad de una gran materia, viejo principio de individuación; si al pastor se le pierde una oveja, no le importa, es prescindible, porque sigue conservando la multitud de la especie; son todas tan aparentemente idénticas que, al fin y al cabo, ninguna de ellas importa. Son intercambiables.

Al extrañarse de la variación de la realidad en este mundo, muchos quieren fijarla fuera o sustancializarla

dentro. Platón pone la esencia o identidad fuera de las cosas, en un lugar celeste que es el de las *ideas* inmutables. Por su parte, Aristóteles reconquista esas ideas para aprisionarlas —como formas— en las cosas, pero afirma que su esencia es lo universal, idéntico e invariable, común a las sustancias de cada naturaleza. Para Husserl la fenomenología es una ciencia eidética que describe las esencias (inmutables) de las vivencias de la conciencia de un yo idéntico que aparece como espectador de ellas y que —al igual que Platón, Aristóteles o Santo Tomás— no presenta el carácter de unicidad.

Mientras que la filosofía de Ortega y Marías significa el mayor énfasis en la mismidad personal (ese individual variable por la historia temporal frente a lo universal determinado por su naturaleza invariable), la fenomenología de Husserl —que incluso trata a los otros yoes como «objetos del mundo»— es quizá el más enérgico esfuerzo que se haya hecho en nuestro tiempo por absolutizar —sobre las personas (que aparecen en su obra como intercambiables)— aquellas esencias cuya validez para él es universal porque —en cuanto idénticas— no les afecta la circunstancialidad.

## 7. Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES: *Metafísica*. Edición trilingüe y traducción de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998.
- CERVANTES, Miguel de: *Don Quijote de la Mancha*. 2 vols. Edición de John Jay Allen. Madrid: Cátedra, 1983.
- CHABANIS, Christian: *La mort, un terme ou un commencement?* Paris: Fayard, 1982.
- DESCARTES, René: *Méditations métaphysiques*. Paris: Jean Camusat et Pierre le Petit, 1647.
- DESCARTES, René: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*. Paris: Librairie de la Bibliothèque Nationale, 1894.
- DESCARTES, René: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Traducción de Vidal Peña. Madrid: Alfaguara, 1977.
- DILTHEY, Wilhelm: *Teoría de las concepciones del mundo*. Traducción de Julián Marías. Madrid: Revista de Occidente, 1974.
- GARCÍA MORENTE, Manuel: *Lecciones preliminares de filosofía*. Madrid: Encuentro, 2000.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Enrique: *Dejar vivir. Marías y Lejeune en defensa de la vida*. Madrid: Rialp, 2013.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Enrique: *Julián Marías, apóstol de la divina razón*. Madrid: San Pablo, 2017.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Enrique: «Ortega: réalité et phénoménologie»: *Revue Internationale de Philosophie* 271 (2015) 95-119.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Enrique: «Ortega y Marías ante Heidegger»; en MANUEL CARMONA RODRÍGUEZ (coord.): *Congreso Internacional 1914-2014: Cien años de "Meditaciones del Quijote" y del nacimiento de Julián Marías*. Universidad Rey Juan Carlos / Dykinson. Madrid, 2019, 33-48.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Enrique: *Otra filosofía cristiana*. Barcelona: Herder, 2020.
- HEIDEGGER, Martín: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
- HEIDEGGER, Martín: *Ser y tiempo*. Barcelona: RBA, 2004.
- HUME, David: *Tratado de la naturaleza humana*. 2 vols. Edición de Félix Duque. Barcelona: RBA, 2002.
- HUSSERL, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Halle: Max Memeyer, 1922.
- HUSSERL, Edmund: *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Prag: Academia, 1939.
- HUSSERL, Edmund: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. 2ª edic. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- HUSSERL, Edmund: *Cartesiansche Meditationem und Pariser Vorträge*. Husserliana. 2ª edic. Haag: Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, Edmund: *Logische Untersuchungen*. Husserliana. The Hague: Nijhoff, 1975.
- HUSSERL, Edmund: *Investigaciones lógicas*. 2 vols. Edición de Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- HUSSERL, Edmund: *Meditaciones cartesianas*. Traducción de Mario A. Presas. 3ª edic. Madrid: Tecnos, 2018.
- INCIARTE, Fernando y LLANO, Alejandro: *Metafísica tras el final de la Metafísica*. Madrid: Cristiandad, 2007.
- KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. 2ª edic. Madrid: Alfaguara, 1983.
- KANT, Immanuel: *Sobre el saber filosófico*. Traducción de Julián Marías. 2ª edic. Madrid: Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1998.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Discurso de metafísica*. Traducción de Julián Marías. 6ª edic. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- MARÍAS, Julián: *Introducción a la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1947.
- MARÍAS, Julián: *Reason and Life. The Introduction to Philosophy*. Translated from the Spanish by Kenneth S. Reid, Ph.D., and Edward Sarmiento, Ph.D. London: Hollis & Carter, 1956.
- MARÍAS, Julián: *Obras*, 10 vols. Madrid: Revista de Occidente, 1958ss.
- MARÍAS, Julián: *Al margen de estos clásicos. Autores españoles del siglo xx*. Prologue and Glossary by Bejee Smith. Madrid: Afrodisio Aguado, 1967.

- MARÍAS, Julián: *Antropología metafísica*. Madrid: Revista de Occidente, 1970.
- MARÍAS, Julián: *Miguel de Unamuno*. 3ª edic. Madrid: Espasa-Calpe, 1976.
- MARÍAS, Julián: *La educación sentimental*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- MARÍAS, Julián: *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- MARÍAS, Julián: *Razón de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- MARÍAS, Julián: *Persona*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- MARÍAS, Julián: *Historia de la filosofía*. 3ª edic. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- MARÍAS, Julián: *Cervantes clave española*. 2ª edic. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- MARÍAS, Julián: *Ragione e vita. Un'introduzione alla filosofia*. Traduzione italiana di Francesco de Nigris. Roma: Edizioni Università della Santa Croce, 2004.
- ORTEGA Y GASSET, José: *Meditaciones del Quijote*. Edición de Julián Marías. 2ª edic. Madrid: Cátedra, 1990.
- ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Taurus, 2004ss.
- PLATÓN: *Diálogos*, 6 vols. Madrid: Gredos, 1985.
- RALEY, Harold: «Phenomenological “life”: a new look at the philosophic enterprise in Ortega y Gasset»: *Analecta Husserliana*, 29 (1990) 93-105.
- RALEY, Harold: «Husserlian “reduction” seen from the perspective of phenomenological “life” in the Ortegan school»: *Analecta Husserliana*, 36 (1991) 371-385.
- RICOEUR, Paul: «L'identité narrative»: *Esprit*, 140-141 (1988) 295-304.
- RICOEUR, Paul: *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO: *El ser y la esencia*. Traducción de Abelardo Lobato. En: *Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. 1. Madrid: BAC, 2001.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma de Teología*. 4ª edic. Madrid: BAC, 2001, vol. 1.
- VOLTAIRE: *Dictionnaire philosophique*. Paris: Armand-Aubrée, 1829, vol. 4.
- XIRAU, Joaquín: *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*. Buenos Aires: Losada, 1941.