

# *Política y ontología. Cara y cruz de Ortega\**

*(Politics and Ontology. Light and shade of Ortega)*

Domingo BLANCO FERNÁNDEZ

Recibido: 3 de marzo de 2008

Aceptado: 28 de mayo de 2008

## **Resumen**

Desde el propósito de contribuir a un balance crítico del legado de Ortega, las siguientes páginas seleccionan dos dimensiones de su pensamiento: (I) las posiciones políticas sobre España, válidas en lo esencial, y (II) sus tentativas metafísicas de superar la contraposición de idealismo y materialismo, que no alcanzan más que a yuxtaponer ambas tesis incompatibles, en ausencia de reflexión sobre la naturaleza de la autoafección sensorial.

*Palabras claves:* particularismo, yo ejecutivo, protagonismo, autopercepción.

## **Abstract**

In order to contribute to an evaluation of Ortega's legacy, the following pages select two dimensions of his work: (I) the political proposals concerning Spain, valid in the essential, and (II) his metaphysical attempts to overcome the opposition idealism-materialism, that leaves side by side both incompatible thesis, on account of the absence of reflexion about sensorial selfintuition.

*Keywords:* particularism, executive I, protagonism, selfperception.

---

\* Este texto inédito procede de la conferencia pronunciada el 8 de septiembre de 2005 en un Curso de la UIMP de Santander sobre "El pensamiento de Ortega y su vigencia en el mundo actual".

## I. Política

Los escritos de Ortega sobre España mantienen su potencial de enseñanzas, en la dimensión descriptiva tanto como en la normativa, debido a que, medio siglo después de su muerte, la sociedad y muchos de sus representantes políticos apenas han cambiado en al menos cinco aspectos fundamentales:

1º) *El amor a la ficción jurídica*<sup>1</sup>, es decir, a darse leyes que no se respetan y no se harán cumplir. Ahora bien, sin la fuerza de ley no hay leyes, y sin obediencia voluntaria no hay ciudadanía.

2º) *La incapacidad para reconocer y admirar lo excelente en lo actuado*. Pues si la *areté* personal, la excelencia, no se ve unida al valor objetivo de los resultados, parece sólo una pretensión de ser más que los demás, que atenta contra el principio de igualdad entendido según la divisa castellana “nadie es más que nadie”. Por supuesto que cuando uno tiene que pasar por el quirófano no se guía por el principio de que entre los cirujanos “nadie es más que nadie”.

Ortega situaba justamente en la aristofobia la gran raíz del fracaso español. No era cuestión política de derechas o izquierdas, sino de que es imposible fundar ninguna buena organización social desde la indiferencia general a las desigualdades de mérito y capacidad. En la Ilustración, el principio de igualdad, que la Revolución francesa consagró, significaba meritocracia, es decir, el principio de que a las profesiones y puestos de más responsabilidad accedieran los más capaces de desempeñarlos, contra los privilegios de sangre del Antiguo Régimen.

Ahora bien, había un peligro, del que Ortega avisa por lo menos desde 1930, en confundir el aristocratismo de la sociedad, que él defiende, con un aristocratismo del Estado<sup>2</sup>. A este último, que estaba siendo en 1930 el de las elites bolchevique y fascista, lo consideraba Ortega una patología política consciente de serlo (*RM*, 99-100).

3º) *El democratismo*, la confusión por la que se toma a la “regla de la mayoría” como norma suprema de la democracia. Esa simplificación la utilizan muchos políticos –decía Ortega– para reducir la democracia a sacarse al pueblo del bolsillo y atribuirle sin esfuerzo sus opiniones o apetitos particulares (*O.C.* XI, 379). Contra este espécimen político advertía Ortega en las Cortes que la democracia no es el pueblo suelto, sino el pueblo organizado, es “el Estado del pueblo y no el pueblo sin Estado, y ese Estado es un edificio gigante y difícil, y para construirle ese imponente edificio nos ha traído el pueblo aquí” (*ibid.*). Ahora bien, la construcción entera se asienta sobre el viejo principio republicano de que el poder legítimo es un imperio de las leyes y no de los hombres. El poder público no puede ser absoluto aun-

<sup>1</sup> Ortega 2004, t. I, p. 722. A esta edición remiten las citas de los volúmenes I y II. Las referencias de otros tomos corresponden a Ortega (1983).

<sup>2</sup> Ortega 1972, p. 44. *La rebelión de las masas* [*RM*].

que lo ejerza el pueblo, porque las personas tienen derechos que están fuera de alcance de las mayorías.

4º) *El particularismo* de nuestro actual Estado de las Autonomías parece haber regresado a los debates constituyentes de 1978, que a su vez repetían los de 1932. El autonomismo, que Ortega había promovido en *La redención de las provincias* (1927-28), es un principio político que supone ya un Estado soberano de ciudadanos libres e iguales ante la ley. El federalismo, por el contrario, advertía Ortega, no supone el Estado sino que aspira a crearlo a partir de unas *comunidades* preexistentes, *en las que hacen recaer la soberanía originaria* (XI, 394). Una de las desdichas más graves que habían acontecido en la vida política nacional durante los últimos años era, para Ortega, que el regionalismo apareciera teñido de lo que es lo más opuesto a él: de “un arcaísmo nacionalista” (XI, 372). De anacrónica calificó también Jordi Pujol en 1987 la reivindicación foralista de los nacionalistas vascos, que comentaba así: “Es como si nosotros hubiésemos reivindicado la situación anterior a 1714, una situación posible sólo en una concepción del Estado diferente de la que nosotros mismos hemos aceptado”. Pues en contraposición al tono “*ancien régime*” del nacionalismo vasco, decía el nacionalista catalán, en nuestro planteamiento “en términos de cultura política hablamos el mismo lenguaje que Madrid, y en general el dominante en la cultura política europea moderna” (cit. por Herrero de Miñón, *Derechos Históricos y Constitución*, p. 119 n.). El autor de estas palabras entrecuilladas no puede ignorar que se excluye de esa política moderna, para recaer en la extemporaneidad que denuncia en los vascos, cuando en la ponencia *La sobirania de Catalunya i l'estat plurinacional*, de 1993, reivindica la situación anterior a Felipe V, cuando defiende con su partido en el actual proyecto de Estatut esa misma recuperación de las instituciones de autogobierno catalán anteriores a 1714, y cuando fundamenta el autogobierno de Cataluña como nación en los derechos históricos del pueblo catalán y en sus instituciones seculares. Lo que en 1987 era anacrónico no ha pasado a convertirse en la cultura política de vanguardia para la Europa del siglo XXI, sino que reactiva la amenaza de arcaísmo sobre la que Ortega daba la voz de alarma en 1932: “Tan pronto como exista un par de regiones estatutarias, asistiremos en toda España a una pululación de demandas parejas, las cuales seguirán el tono de las ya concedidas, que es más o menos, querámoslo o no, nacionalista, enfermo de particularismo” (XI, 373-374).

Autonomía es cesión de poderes, y en principio no importa cuáles ni cuántos, decía Ortega durante los debates sobre el Estatuto catalán, con tal de que “quede sentado de la manera más clara e inequívoca que ninguno de esos poderes es espontáneo, nacido de sí mismo, que es, en suma, soberano, sino que el Estado lo otorga y el Estado lo retrae y a él reviene. Esto es autonomía”. Recuerda a la sazón cómo el problema ya se había planteado en los mismos términos alarmantes durante la discusión constitucional, en septiembre de 1931: hubo un momento –dice– en que

se estuvo a punto “nada menos que de decretar, sin más, la Constitución federal de España. Entonces, aterrado, en una madrugada lívida, hablé ante la Cámara de soberanía, porque me acongojaba desde el advenimiento de la República la imprecisión, tal vez el desconocimiento, con que se empleaban todos estos vocablos: soberanía, federalismo, autonomía, y se confundían unas cosas con otras, siendo todas ellas muy graves” (XI, 464). No podía el filósofo aceptar que en el proyecto de Estatuto se deslizara el término de “ciudadanía catalana”, porque “ciudadanía” es el concepto jurídico que vincula más inmediata y estrictamente al individuo con el Estado. Y a mayor abundamiento rechazaba que en el mismo proyecto se dijera: “El poder de Cataluña emana del pueblo”, porque no emana de ese pueblo aparte, “sino del pueblo español, dentro del cual y con el cual convive” (XI 467).

Un ponente de la CE 1978 sostiene actualmente que lo que fundamenta el autogobierno catalán es su personalidad secular y su correspondiente derecho a ser, que la Constitución no haría sino reconocer (Herrero de Miñón, *El País*, 8-VIII-2005). Pero que la Constitución tenga que limitarse a reconocer esa “personalidad secular y su correspondiente derecho a ser” (incluso Estado) es jurídicamente insostenible. Ninguna democracia actual reconoce tal derecho de soberanía a ninguno de sus territorios internos, tampoco Canadá, como comprobará quien lea el libro *La política de la claridad* (Alianza, 2005) del Ministro canadiense Stéphane Dion, que fue el autor de la Ley de la Claridad; y el derecho internacional vigente rechaza expresamente tal derecho por incompatible con los principios de la Carta de las Naciones Unidas (Declaración de 14-XII-1960, y Resolución de 24-X-1970, entre otras).

5º) *La penuria moral* que hace actuales las palabras que Ortega dirigía a los jóvenes en 1933 para que afirmasen radicalmente el imperio de la moral en política frente a todo utilitarismo y todo maquiavelismo, pues aunque la política tiene que contar con los intereses, no puede fundarse en los intereses, ni de partidos, ni de regiones:

En España no ofrece duda qué es lo que más falta: moral. Es un pueblo desmoralizado en los dos sentidos de la palabra –el ético y el vital-. Sólo puede renacer de una política que comience por ser una moral, una moral exasperada, exigentísima, que reclame al hombre entero y lo sature, que arroje de él cuanto en él hay de encanallamiento, de vileza, de chabacanería, de chiste e incapacidad para las nobles empresas (XI, 531).

\*

La grandeza de una construcción filosófica no tiene por qué estar en correspondencia con el valor de sus aportaciones a la sociedad. Que Heidegger tuviera ya a sus espaldas una producción genial no impidió que en 1933 se dejara manipular (la expresión es de Gadamer). Tal catástrofe personal y profesional habría sido impen-

sable en Ortega, por su responsabilidad cívica y por la claridad de sus conceptos políticos fundamentales, que, obviamente, ya estaban acuñados, no son *su* doctrina. Por cierto que la desorientación no se había dado solamente en el bando dominador, el de Heidegger, sino también en el sojuzgado de su eminente maestro, de quien Alfred Schütz, que le conocía bien, criticó en el Coloquio de Royaumont de 1957 su idealizada y estéril visión de la sociedad y la atribuyó solamente, cito, a “la deplorable ignorancia de Husserl en materia de ciencias sociales concretas”<sup>3</sup>. Ortega dirigió a la sociedad española los mensajes sociopolíticos que más necesitaba. Pero él mismo había escrito que en los países de habla española “lo mismo da escribir una gran verdad que una insolente inepticia: nada trae consecuencias”.

## II. Ontología

### 1. ¿Ontología?

Que a la filosofía fundamental de Ortega convenga el nombre de ontología, de metafísica, o de filosofía primera puede parecer irrelevante, pero un discípulo directo del filósofo y gran conocedor de su obra, Antonio Rodríguez Huéscar, en su libro *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, rechaza el término “ontología” porque, a diferencia de Heidegger y los demás filósofos de la existencia, Ortega habría superado la ontología (p. 128). Se apoya en cinco pasajes de *¿Qué es filosofía?* (1929) en los que, además de anunciar jaque mate al “ser” de Platón, de Aristóteles, de Descartes, de Leibniz, y de Kant, Ortega destierra de su idea de la realidad el ser o el ente para sustituirlos por las nociones del vivir o la vida (p. 120). Rodríguez Huéscar reproduce los textos y justifica la extensión de las citas “porque hay todavía quien afirma que lo que Ortega quiso hacer fue ¡una ontología!, y que fracasó en el empeño” (121).

Esta defensa era irrelevante, pues el fracaso de Ortega habría sido el mismo si a lo que quiso hacer le hubiera llamado metafísica o filosofía primera.

Pero es que el propio Rodríguez Huéscar fía a «la fundamentalísima noción de “ser ejecutivo”» la clave para entender adecuadamente la reforma filosófica orteguiana, y precisa: «por lo menos, en el respecto de reforma, o, quizá mejor, de “abolición” de la ontología» (p. 94). Esta argumentación, además de dubitativa en la formulación, es contradictoria en el fondo, pues si el objeto de estudio es otro concepto de ser (el “ser ejecutivo”) seguiría tratándose de ontología, por radical que fuese su reforma. Hemos de centrar la atención en la que efectivamente era para Ortega la noción clave, pero antes podemos comprobar que él mismo expresó su propuesta en términos inequívocos de reforma ontológica.

<sup>3</sup> En AA.VV. 1968, p. 308.

En el curso sobre Toynbee (1948-49) ataca “la idea metafísica por excelencia”, que es la idea de sustancia, el ser suficiente, compacto, autárquico e inteligible desde sí mismo. Sería el concepto de Aristóteles, pero también el del antiaristotélico Descartes: “aquello que no necesita de ninguna otra cosa para existir”, y el de veinticinco siglos de experiencias intelectuales que Ortega se ve forzado a abandonar para reconocer que toda realidad, se entiende intramundana, es lo contrario, es el ser deficiente, indigente que no se basta a sí mismo, que es menesteroso y, sin embargo, es<sup>4</sup>. Y advierte a sus oyentes y lectores de la trascendencia de su innovación para que no les pase inadvertido que es asunto de altísimo bordo:

Se trata nada menos de la reforma más profunda en la inteligencia y en la idea sobre el hombre y el mundo que se ha intentado desde los tiempos luminosos de Grecia. Todas las ciencias y, más en general aún, todas las disciplinas del hombre occidental viven en última instancia de la idea del ser que predominó en Grecia. Consecuentemente, una reforma radical en la idea del ser, a poco que se logre, trae consigo una renovación básica de todas las ciencias y de todas las humanas disciplinas. Es este intento la única gran promesa que se alza hoy sobre el horizonte (ibid., pp. 322-323).

Él mismo entiende, pues, su empresa como una reforma en la idea del ser. Radical, grandiosa a sus propios ojos, pero una reforma. También su conferencia del año anterior sobre el optimismo en Leibniz se cerraba con la propuesta de pensar la imperfección y menesterosidad del ser:

un modo de ser que consista en mero ensayo o conato de ser, el cual no incluye garantía alguna de que no se malogre, es decir, de que su intento de ser no sirva sólo para demostrar que es imposible<sup>5</sup>.

## 2. Una crítica interna

Acertaba seguramente Ortega al marcar la dirección de la búsqueda, y también al vincular ésta con la superación del idealismo, en el bien entendido de que esta superación no podría recaer en el “realismo ingenuo”. A la crítica de este realismo, o materialismo, o naturalismo fisicalista, no necesitó dedicar mucho tiempo porque, como afirma con razón, “las objeciones contra la tesis realista se resumen en una: que al hacer ella una afirmación universal sobre la realidad [...] se deja fuera a sí misma”<sup>6</sup>. En otras palabras, basta hacer constar que la conciencia va “incluida,

<sup>4</sup> Ortega 1960, p. 320.

<sup>5</sup> Ortega 1958, p. 453.

<sup>6</sup> 1983, t. XII, p. 107; cit. por Rodríguez Huéscar 1982, p. 86.

como anejo inevitable, en todo otro fenómeno”<sup>7</sup>. Esta crítica atraviesa la historia de la filosofía, desde Parménides a Descartes, Leibniz, Berkeley, la filosofía crítica, y la Fenomenología. Desde su publicación en 1913 conocía Ortega *Ideen I*, donde Husserl hacía ver la insensatez de considerar a los cuerpos causa eficiente de los datos subjetivos de la percepción. El naturalista o materialista empieza atribuyendo al ser físico una mística realidad absoluta, sin advertir que no puede dejar de ser correlato intencional del pensar lógicamente determinante, por lo cual concluye en el contrasentido de atribuir a esa Naturaleza el papel de una realidad causal respecto a los procesos de *la experiencia total* de la que precisamente fue abstraída<sup>8</sup>. Ortega conocía bien, igualmente, la crítica de Fichte al realismo metafísico, crítica que ponía el énfasis en la *imposibilidad de deducir el yo*: “Será siempre irrealizable la empresa de los materialistas, que quieren explicar las manifestaciones de la razón a partir de las leyes de la naturaleza”; es sin remedio irrealizable puesto que es el yo el que está mentando la materia que le precedería, de modo que en esa pretendida deducción es sólo el yo el que se precede a sí mismo<sup>9</sup>. El realismo, pues, se auto-contradice.

En cuanto al idealismo, la clave para su superación creyó verla Ortega en la recuperación del ser ejecutivo que la fenomenología husserliana desactivaba por su reducción eidética, que alcanzaría un objeto tan sólo intencional y, por tanto, irreal. Pero si no desconectamos la conciencia en “actitud natural” desde la conciencia reflexiva, en lugar de la correlación noesis-noema tendremos “la *coexistencia del yo y de la cosa*” que ya no es intencionalidad ideal, sino la realidad misma, la realidad radical, escribe Ortega: “El hombre siendo a las cosas, y las cosas al hombre; esto es, vivir humano”<sup>10</sup>.

Se le escapa que en tal ganancia de ejecutividad no podía ver el fenomenólogo más que la recaída resignada en la actitud natural, es decir, la satisfecha instalación en la prefilosofía. Yuxtaponer la tesis realista y la tesis idealista, que es lo que hace Ortega, no es superarlas. En 1953, en vida del filósofo, lo expresó agudamente Miguel Oromí (*Ortega y la filosofía. Seis glosas*): entre la bacía del realista y el yelmo del idealista, Ortega zanja la disputa con una teoría del baciyelmo. A formulaciones como: “yo, en cuanto subjetividad y pensamiento, me encuentro como parte de un hecho dual cuya otra parte es el mundo”<sup>11</sup>, responde el fenomenólogo que su crítico hace positivismo de hechos y cosifica al sujeto.

“Dos tesis primeras es una contradicción”, escribe en la lección XII del Curso 1932-33. Pero es precisamente su problema, puesto que en la lección XIII sostiene

<sup>7</sup> “Las dos grandes metáforas” en 2004, t. II, p. 513.

<sup>8</sup> Husserl 1949, pp. 123-124.

<sup>9</sup> Fichte 1975/1794, p. 147.

<sup>10</sup> 1958, p. 334 n.

<sup>11</sup> Ortega 1965, p. 213.

que “la verdad es la pura coexistencia de un yo con las cosas, de unas cosas ante un yo”<sup>12</sup>. Mantener juntas la tesis realista y la idealista era instalarse en la inconsistencia, que había de manifestarse en la vacilación de sus posiciones.

Lo que le hace creerse por encima de ese peligro es la noción del “ser ejecutivo”, que, muy al contrario, da origen a la confusión. Desde sus primeras estancias en Marburgo (de 1905 a 1907) conocía Ortega el “primer principio fundamental y absolutamente incondicionado” de la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte, que expresa el originario hecho-acción (*Thathandlung*). Lo absoluto no se puede poner en hechos (por la mostrada inconsistencia del realismo), pero hay un hecho único que, en cuanto acción originaria en sí mismo, es a la vez autoposición del saber y autoposición de existencia: el Yo se pone a sí mismo, y es por ese simple poner (*setzen*); es a una el actuante y el producto de la acción, lo activo y lo actuado; acción (*Handlung*) y hecho (*That*) son una sola y misma cosa. “A es A” expresa la mera validez formal, pero “yo soy yo” expresa además la validez del contenido en cuanto a la autoposición existencial. “Yo soy” es, pues, la expresión de una autogénesis (*Thathandlung*), que es la única posible<sup>13</sup>. La ejecutividad del yo autoposiente asegura la existencia realísima del mismo yo que ha de presuponerse en cualquier realidad de la que se pretendiera derivarlo. Porque el Yo de su primer principio cubre o abarca la oposición entre el orden existencial y el ideal pudo escribir Ortega (en 1949) que Fichte es “el hombre –entre todos los anteriores a 1850- cuya filosofía es más auténticamente una filosofía *desde* la vida”<sup>14</sup>. Sin embargo, siempre le había considerado idealista, e incluso idealista extremo. En 1914 atribuye al influjo de Fichte una época en que “a cierta hora de la mañana, dentro de las aulas germánicas, se sacaba el mundo del yo como se saca uno el pañuelo del bolsillo”<sup>15</sup>. E insistía en 1929: “el idealismo culmina en Fichte, en él también toca el yo el cenit de su destino–y el yo es, lisa y llanamente, Universo, todo”<sup>16</sup>. Sólo podemos indicar al paso que esta interpretación de 1929 no hacía justicia a la “Doctrina de la ciencia”, que repudió el idealismo dogmático y se contuvo en el umbral crítico del “idealismo práctico”, es decir, moral.

El del “yo ejecutivo” era su argumento contra la Fenomenología: Husserl reconoce que la conciencia en “actitud natural” es ponente (*Setzend*), pero, al suspender su ejecutividad mediante la *epokhé*, la reflexión deja de acompañar a la conciencia primaria en sus posiciones (*Setzungen*) y se da un objeto meramente intencional, y por tanto irreal<sup>17</sup>. Esta inferencia que de “intencional” extrae “irreal” es impropia

<sup>12</sup> Ortega 1966, cf. pp. 193 y 210.

<sup>13</sup> Fichte 1975, pp. 13 y 16.

<sup>14</sup> Ortega 1961, p. 127.

<sup>15</sup> Ortega 2004, I, pp. 668-669.

<sup>16</sup> 1965, p. 192.

<sup>17</sup> 1958, p. 333 n.



de un autor que ya en 1913 había expuesto fielmente que, para Husserl, “el conocimiento es más bien un reconocimiento de las necesidades *esenciales* que nos presenta la intuición”<sup>18</sup>. ¿Cómo puede entonces en 1947 llamar *irreales* a unas conexiones eidéticas que al ser *necesarias* se expresan en juicios *apodícticos*? Sobre el ejemplo de Husserl de que el color ha de suponer una superficie extensa, comentaba Ortega que esa inseparabilidad de color y extensión no depende de la constitución de mi vista, de que yo no sea capaz de separarlos: “No soy yo quien puedo o dejo de poder: la ley expresa que *es el color quien no puede* libertarse de la extensión” (ibid., 226-227). Todavía en 1950 hace suya la validez de las conexiones de esencia en lo que respecta al fundamental tema fenomenológico del horizonte (interno y externo) de implicaciones de toda cosa dada. Husserl enseñaba que toda experiencia, sea de lo que sea, contiene en sí necesariamente un saber latente incluso de los caracteres de su objeto que aún no se le han presentado. En *El hombre y la gente* anuncia Ortega la luz que la idea de lo compresentado con la cosa, “de la compresencia aneja a toda presencia de algo, idea debida al gran Edmundo Husserl, nos va a proporcionar para aclararnos el modo como aparecen en nuestra vida las cosas y el mundo en que las cosas están”<sup>19</sup>. No se adivina, pues, en qué podía afectar a la validez de los análisis fenomenológicos la desconexión de la ejecutividad<sup>20</sup>. Ahora bien, sobre la inconsistencia de su posición ante la Fenomenología hay un pasaje revelador: el “Anejo” a “Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y su demiurgia”, de 1941. Dice en él, por una parte, que “el orbe de absoluta realidad” que son para Husserl las “vivencias puras” no sólo no tiene nada que ver con la vida, sino que “es, en rigor, lo contrario de la vida”, así como «la actitud fenomenológica es estrictamente lo contrario de la actitud que llamo “razón vital”»<sup>21</sup>; pero en la página siguiente admite que, en *Lógica formal y lógica trascendental* (1929), Husserl intenta llegar a las raíces del conocimiento y «anticipa que esas raíces no son cognoscitivas, sino preteoréticas, digamos vagamente, “vitales”»; aún en nota al pie continúa diciendo sobre el mencionado libro que en un supremo esfuerzo Husserl expone su “fenomenología genética”, «merced a la cual quisiera tomar contacto con la realidad preteorética que es “vivir”» (p. 102 n.).

<sup>18</sup> “Sensación, construcción e intuición”, en Ortega 1982, p. 217.

<sup>19</sup> Ortega 1957, p. 88; cf. p. 90.

<sup>20</sup> Husserl ya conoció esta crítica, que le había dirigido Paul Natorp, y la aceptó. Su respuesta fue doble: 1º) admitió que como residuo de la desconexión fenomenológica nos queda un yo puro, “trascendente en la inmanencia”. Pedro Cerezo atribuye a la asunción de esa crítica que la empresa fenomenológica, a partir de *Ideen I*, discudiese por la vía trascendentalista (1984, p. 291). 2º) Husserl concede a esa crítica poca o ninguna importancia para sus investigaciones. Esferas sumamente amplias de problemas concernientes al contenido real de las vivencias intencionales y a su referencia esencial a los objetos intencionales –escribe– pueden “ser sometidos a una investigación sistemática sin necesidad de tomar en general posición frente a la cuestión del yo” 1967/1913, t. II, p. 167.

<sup>21</sup> Ortega 1981, p. 101.

En estas páginas del “Anejo” se expresa Ortega como si el interés por las raíces preteoréticas o vitales del conocimiento le hubiera llegado a Husserl a partir de 1929, es decir, “ya tarde” (p. 101) y contra los cánones sentados en *Ideen I*. No fue así. En 1904-1905 dicta en Gotinga un curso en el que investiga las raíces de los actos intelectivos en la percepción, la imaginación, la fantasía, la memoria, y la intuición del tiempo. Las lecciones sobre el espacio (*Ding und Raum*) son de 1907. Y los análisis estesiológicos de *Ideen II* sobre el tacto, las kinestesis y su entrelazamiento con la visión por el movimiento de los ojos, la empatía, y el cuerpo propio (*Leib*) que se aprehende en cuanto cosa en el espacio de las cosas y como “nudo de causalidades reales”, se escribían en 1912, lo mismo que *Ideen I*. Otra cosa es que estos análisis hyléticos no pusieran remedio al idealismo fenomenológico. ¿Es distinto el caso del raciovitalismo?

Que las raíces buscadas por Husserl no fuesen más que “vagamente vitales” ¿le separaría de Ortega hasta volverse ambas empresas “estrictamente lo contrario”? Cuando el madrileño pide a sus oyentes, para que le entiendan su noción de “vida”, que no busquen el significado en lo que sepan de esta o la otra ciencia, sino en “el sentido vulgar que tiene la palabra vida cuando cada cual, el sabio como el labriego o el salvaje, habla de su vida y dice que le va bien o mal en ella”<sup>22</sup>, la vaguedad de su referencia es superlativa (excepto por lo que tiene de husserliana, pues lo que les pide es la desconexión de la ciencia). Esa vaguedad la corrige en *El hombre y la gente*, a los 67 años, cuando advierte que el hombre incluso más auténtico “vive la mayor porción de su vida en el pseudovivir de la convencionalidad circundante o social”. Observa entonces que todos, aunque en dosis diferente, vivimos efectivamente “una doble vida, cada una de ellas con su propia óptica y perspectiva”. Hay, incluso, “quien no vive más que la pseudo-vida de la convencionalidad”. Aquí efectúa Ortega una rectificación de fondo; por de pronto, no puede valerle ya lo que diga el salvaje, que vivirá inmerso en el repertorio de convenciones, y en cuanto al labriego y al sabio dependerá de que suspendan esa fe de carbonero, pues si no lo hicieran responderían a la pregunta del filósofo con una serie de ideas recibidas, como las del Diccionario burlón de Flaubert. El problema es que me habitúo a vivir normalmente en un mundo presunto creado por los otros, que suelo dar sin más por la realidad misma: “mi realidad radical tan mía y sólo mía —escribe Ortega— queda cubierta a mis propios ojos con una costra formada por lo recibido de los otros hombres”, y sólo cuando mi docilidad a los demás me lleva a situaciones contradictorias o catastróficas me pregunto qué hay de verdad en todo ello, “me retiro momentáneamente de la pseudo-realidad, de la convencionalidad en que con ellos conviví, a la autenticidad de mi vida como radical soledad”<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> 1966, p. 70.

<sup>23</sup> 1957, pp. 176-177.

Podríamos decir que suspende momentáneamente la ejecutividad de la actitud natural (desde la ejecutividad segunda de una actitud crítica: es decir, lo que rechaza en Husserl) para atenerse a la realidad desde la propia experiencia, desprejuiciada en lo posible. Pero si es así, le ha podido ocurrir, pese a su denuncia del hombre masa, que lo que venía proponiendo sin advertirlo, al recusar por idealista la suspensión de la ejecutividad primaria, fuese *la instalación en la pseudo-vida como realidad radical*.

La dificultad, sin embargo, no termina aquí, porque el principio del “ser ejecutivo” (tal como él lo interpreta) le presenta ya las cosas *preconcebidas*, por lo cual su actitud reflexiva nos lleva a otra pseudo-vida. En efecto, mientras que la reducción fenomenológica quería ser el remedio más radical y general contra todo tipo de reduccionismo, desde la primacía orteguiana de la ejecutividad vital cada cosa ha de ser “originariamente un sistema o ecuación de comodidades e incomodidades”<sup>24</sup>. De la Tierra entera dice en 1944 que “por sí y mondada de las ideas que el hombre se ha ido formando sobre ella no es, pues, cosa ninguna, sino un incierto repertorio de facilidades y dificultades para nuestra vida”<sup>25</sup>. Y en su último curso añade la connotación de la utilidad: “la Tierra en su primordial aparición consiste en puras referencias de utilidad hacia mí”<sup>26</sup>. Si, por ejemplo, abstraemos “de su *ser* para utilidad nuestra” el árbol, el animal, el mar o el río, “se quedan sin ser nada” (*ibid.*). A veces reconoce expresamente autonomía al ser de las cosas, como en *¿Qué es filosofía?*, donde, tras decir que “el verdadero ser” de la cosa “se reduce a lo que representa como tema de mi ocupación”, aclara:

No obstante, como la filosofía tradicional, hablo del ser de las cosas como algo que estas tienen por sí y aparte de su manipulación y servicio en mi vida—uso el sentido inventado del concepto “ser” (p. 253).

Pero es para añadir que “ese ser *por sí* y no *para* mi vida surge en virtud de mi abstraerlo de mi vida y abstraer es también un hacer y un ocuparse—es ocuparse en fingir que no vivo, por lo menos que no vivo esta o aquella cosa, es *poner* ésta aparte de mí. Por tanto, ese ser por sí de las cosas, su ser cósmico y subsistente es también un ser para mí, es lo que son cuando dejo de vivirlas, cuando finjo no vivirlas” (*ibid.*). No ha variado, pues, su posición en 1950, cuando afirma que, al retirarme de mis creencias sociales, porque me hayan causado algún perjuicio, no puedo encontrar más que *la ejecutividad de las cosas*, o lo que es lo mismo para Ortega, un conjunto de medios y estorbos, de facilidades y dificultades. Originariamente, pues, las cosas no son “cosas”, sino algo que procuro aprovechar o evitar a fin de

<sup>24</sup> 1966, p. 120.

<sup>25</sup> 1957, p. 76.

<sup>26</sup> 1957, p. 75.

sobrevivir y vivir lo mejor posible, aquello con que actúo y con que logro o no logro hacer lo que deseo. Y como hacer y ocuparse se dice en griego *praxis*, concluye Ortega, “las cosas son radicalmente *pragmata* y mi relación con ellas *pragmática*”<sup>27</sup>.

Su valoración parece haber saltado al extremo opuesto de lo que había escrito sobre el pragmatismo a los 25 años: “considero semejante filosofía como una vergüenza para la seriedad científica del siglo XX” (OC I, 222). Y no es este un texto juvenil y aislado, pues ocho años más tarde, en la presentación de *El Espectador* (“Verdad y perspectiva”), censura la supeditación de la teoría a la utilidad y halla la expresión extrema de ello “en esa filosofía pragmática que descubre la esencia de la verdad, de lo teórico por excelencia, en lo práctico, en lo útil” (OC II, 159). La ontología tenía que incluirla por fuerza en “lo teórico por excelencia”, y es la comprensión del *ser*, del “verdadero *ser*”, subrayado por él siempre para no dejar dudas, la que los textos citados de 1929, 1944 y 1950, reducen a una concepción pragmática. Júzguese ésta, pues, desde las palabras que continuaban el citado comienzo de *El Espectador*: “Mientras tomemos lo útil como útil, nada hay que objetar. Pero si esta preocupación por lo útil llega a constituir el hábito central de nuestra personalidad, cuando se trate de buscar lo verdadero tenderemos a confundirlo con lo útil. Y esto, hacer de la utilidad la verdad, es la definición de la mentira” (OC II, 160).

Husserl habría podido objetar que nuestro autor retira de las cosas las interpretaciones con que los hombres las han ido recubriendo pero no para preservar intacto su manifestarse sino, al contrario, para esconderlas bajo otro velo pintado: la interpretación vitalista, lo que es decir subjetivista, del “ser ejecutivo”. Otra cosa es que también el reproche del fenomenólogo se estuviera haciendo desde el subjetivismo. Es lo que se detuvo en probar en numerosos trabajos Eugen Fink, cuyas observaciones sobre el idealismo fenomenológico son igualmente esclarecedoras para nuestro autor.

### 3. La crítica de Fink al idealismo

Al planteamiento de su maestro respondía, en efecto, Eugen Fink en 1951 que, aunque no podamos conocer más que lo que se somete a las condiciones de nuestro poder de conocer, es presuntuoso decir que solamente “es” aquello que para nosotros es cognoscible. Allí donde al método de conocimiento se le otorga la decisión sobre lo que hay o no hay y accede así a un predominio incondicional, “el hombre vale —expresa o tácitamente— como medida de todas las cosas”<sup>28</sup>. Aún el método que sólo quiere dar la palabra a las cosas mismas presupone que lo que no puede venir

<sup>27</sup> 1957, p. 76.

<sup>28</sup> Fink 1994, p. 118.

a la mostración, tampoco puede *ser*. Pero Fink responde: que sólo *sea* lo mostrable no puede a su vez probarse por una mostración. Si la cosa misma *fuese* fenómeno no tendría ninguna autonomía en última instancia (ibid., 120-121). En la filosofía moderna, la relación de saber se vuelve tan central que determina de modo preponderante el concepto de aparición o exposición ante un sujeto que sabe. Ahora bien, *el hecho de exponerse un ente es más general que ese mostrarse puesto que implica, ante todo, su ser en relación con otros entes*: “El saber se funda desde el punto de vista de su posibilidad ontológica en el ser general de las cosas para otras cosas” (p. 121).

Este crítico busca por detrás de Husserl lo que se le escapa de su método, la implicación ontológica que a su maestro le pasa inadvertida:

Un método que no quiere dar la palabra más que a las cosas concretas mismas, y se figura estar lejos de una auto-magnificación presuntuosa del hombre, puede también, porque opera como método, reposar sobre una posición de fondo metafísico escondida que pone al sujeto absolutamente (118; cf. 124 y 125).

Husserl utiliza de manera operatoria, sin explicitarlo de manera temática, y por eso manteniendo siempre su significado en semioscuridad o indeterminación, conceptos centrales como *fenómeno*, *epokhé*, *producción*, *lógica trascendental*, y especialmente *constitución*. A Walter Biemel, que entendía la constitución como “lo que vuelve el objeto representable”<sup>29</sup>, respondía Fink que debería decir más bien lo que vuelve a un *ente* representable, pues decir objeto supone ya dada la correlación con el sujeto, no hay objetos por sí; precisamente, hay problema de la constitución en Husserl porque significa el que un ente se vuelva objeto, en el sentido del “llegar a ser representable” (op. cit., p. 64). Y en el mismo Coloquio de Royaumont de 1957, a Gadamer, que entendía la constitución, igual que Biemel, como producción en la sola acepción de producción de sentido, de “poner en orden” algo ya dado, pero no de producción o fabricación de una cosa, respondía Fink que existía “gran cantidad de manuscritos de Husserl donde constitución está tomado en el sentido general de fabricación y es empleado con mucha frecuencia en ese sentido”, mientras que la distinción propuesta por Gadamer entre constitución de sentido y constitución del ente (y aquí viene la réplica decisiva de Fink) no se puede fundar en Husserl, precisamente porque éste “no interpreta al ente más que a título de sentido intencional” (p. 213). Lo que frustra la recuperación de la experiencia entera carente de prejuicios, y contra todo reduccionismo, es el prejuicio metodológico que *reduce* el ser-ente del ente a consistir solamente en su ser-objeto. Este problema no lo afronta Husserl nunca expresamente, dice Fink, sino que “es un problema ontológico que ha quedado en el trasfondo” (p. 64), y eso desde los comienzos. Fink está en desa-

<sup>29</sup> Biemel 1968, en AA.VV. *Husserl*, p. 46.

cuerdo con los que achacan al Husserl tardío la caída “en un idealismo subjetivista extremo”. El llamado “realismo” inicial no es menos “subjetivista” que el “idealismo” posterior, porque “la cosa misma” a la que volvía no era el ente tal como es en sí o por sí, sino “el ente tal como es esencialmente *objeto*, es decir, ente para nosotros”<sup>30</sup>. Si la presencia del ente dado en el mundo previamente viene a ser “suprimida” en el análisis fenomenológico, entonces el expulsado fantasma ontológico de la cosa en sí volverá, por así decir, “en la espalda del sujeto reflexionante” (ibid., 264).

En el trasfondo de Husserl se escondía el subjetivismo de Protágoras. Ortega, en cambio, reivindica la sentencia de Protágoras ¡en tanto que superación radical del subjetivismo! He aquí su argumento: *Cogito quia vivo*, porque algo en torno me oprime, porque al existir yo no existo sólo yo, sino que yo soy una cosa que se preocupa de las demás cosas:

Yo no soy ellas, ellas no son yo (antiidealismo), pero ni yo *soy* sin ellas, sin mundo, ni ellas *son* o las hay sin mí para quien su ser y el haberlas puede tener sentido (anti-realismo). Y he aquí como llegamos a una actitud radicalmente liberada de todo “subjetivismo” y que, sin embargo, da de pronto un significado imprevisto a la sentencia más desacreditada de todo el pasado filosófico: la frase de Protágoras “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son”<sup>31</sup>.

Reconoce que esta fórmula ha indignado siempre, y lo atribuye a malentendidos positivistas y relativistas:

Pero ¿cómo dudar de su evidencia? Debiera haber bastado con meditar un poco sobre lo que es “medida” para que resplandeciese su soberbia verdad. Las cosas por sí no tienen medida, son desmesuradas, no son ni más ni menos, ni así, ni del otro modo, en suma, ni son ni no son. La medida de las cosas, su ni más ni menos, su así y no de la otra manera, es su *ser* y este ser implica la intervención del hombre” (ibid. 56-57).

Pero Fink sí medita sobre la “medida” cuando se pregunta: «El ver del Yo-reflexivo que hace la reducción ¿no se encuentra situado ante una “cosa concreta” de la que debe tomar la medida por el conocimiento?» Y responde lo mismo que antes: “la irritante problemática del concepto de ser no nos la quitamos de encima porque el pensamiento dé un salto hacia atrás, pasando de las cosas en el mundo al sujeto para el mundo”<sup>32</sup>.

Ortega, por una parte, quiere transmitir un lenguaje antiidealista: no se preocu-

<sup>30</sup> Fink 1994, p. 120.

<sup>31</sup> Ortega 1982, p. 56.

<sup>32</sup> Fink 1994, p. 264.

pen –viene a decir–, sólo me refiero a la medida, o modo, o sentido de las cosas, no digo que el hombre cree el mundo con todas las cosas, que ciertamente no son el hombre. Pero aunque se refiera sólo a la medida, le pasa lo mismo que a Husserl, y en su caso ostensiblemente, puesto que escribe con todas las letras que *el ser* de las cosas no es *nada* (quiere decir: ni determinado, ni determinable, ni *de suyo*) fuera o más allá de la medida y sentido que el hombre pone en él. Ahora bien, esta es una declaración inequívoca de antropologismo metafísico, es decir, de subjetivismo, y por tanto de idealismo, pues el sujeto es un yo autoconsciente. Lo que él admite, aunque sin dejar de afirmar y subrayar que “*la razón es sólo una forma y función de la vida*. La cultura es un instrumento biológico y nada más (...) *El tema de nuestro tiempo* consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo”<sup>33</sup>. Ahora bien, si la razón es mera función de la vida, biología y nada más, ¿no recaemos en el materialismo ingenuo que había sido tan fácil de superar? Si entiende Ortega que no, puede que sea porque el funcionamiento neuronal, como cualquier otro fenómeno, lleva aneja la conciencia, que por cierto hay que colocar “dentro de lo biológico” que a su vez presupone un yo idealizador, que es un momento del *bios* material que supone la idea en lo que es la materia vital, y así hasta el infinito. Esto no es una filosofía, son dos incompatibles ante las que se mantiene indeciso, haciendo inevitable que el lector encuentre en sus diversos escritos, y no raramente en el mismo, tesis rigurosamente contradictorias entre sí.

Ahora bien, pese a las inconsecuencias, la tesis predominante desde que proclama “realidad radical” a cada vida humana, es inevitablemente el subjetivismo. Escribe Rodríguez Huéscar, glosando a Ortega, que a lo que siempre se ha llamado “Universo”, nosotros (quiere decir “los orteguianos”) llamamos Vida (op. cit. 137). Si es así, “Vida” es igual a “Mónada”, y nadie ha entendido nunca la Monadología de Leibniz como superación del idealismo. El mismo discípulo dedicó otro libro al perspectivismo del maestro, quien a lo largo de toda su obra habría repetido en mil formas la conocida tesis de las *Meditaciones del Quijote*:

¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una *perspectiva*?

El raciovitalista debería olvidar por un momento la mónada leibniziana a fin de considerar que *de las cosas del mundo que no son yo se puede decir que se interrelacionan de muchas maneras o están en grados variables de interdependencia causal, chocan entre sí, o luchan por la supervivencia, pero lo que no se puede decir de las cosas del mundo es que por sí o de suyo sean una perspectiva. Para esto hay que haberlas recludo en el sujeto como su polo objetivo*. Igual que la distinción

<sup>33</sup> Ortega 1955, p. 64.

entre constitución de sentido y constitución del ente no se podía fundar en Husserl porque éste no interpretaba al ente más que *a título de* sentido intencional, y por eso incurría inadvertidamente en idealismo subjetivista, tampoco Ortega se refiere al ser más que *a título de* medida o sentido, en su caso medida y sentido *pragmáticos*, con el mismo resultado de vacío ontológico.

#### 4. La omisión del mundo percibido

Es bien sabido que Ortega tomaba de Heidegger, sin decirlo, la consideración de la cosa como *pragma*, y la prioridad del trato “práxico” con las cosas sobre la experiencia perceptiva. De los *pragmata* había destacado Heidegger sobre todo la función de instrumentos o herramientas, en lo cual pudo pesar, como se ha dicho, la experiencia infantil del trabajo artesanal de su padre, que le hacía presente el mundo bajo el aspecto de mundo de la producción o del trabajo, en perjuicio del interés por la percepción<sup>34</sup>. Acertaba de pleno, por eso, el fenomenólogo estudioso de Heidegger Alphonse de Waelhens, cuando hizo notar que la agudeza minuciosa desplegada por Heidegger en la descripción del mundo que proyectamos tuvo por contrapartida una negligencia total del mundo que estaba ya siempre ahí. Aseguraba, tras una búsqueda concienzuda en el libro de Heidegger, que “no se encuentran en *Sein und Zeit* treinta líneas sobre el problema de la percepción; no se encuentran diez sobre el del cuerpo”, y eso pese a que –escribe de Waelhens– «los proyectos que, según *Sein und Zeit*, engendran para nosotros la inteligibilidad de lo real, presuponen ya que el sujeto de la existencia cotidiana levante el brazo puesto que clava y forja, dirija su mirada puesto que consulta su reloj, se oriente puesto que viaja en coche. Que un existente pueda desempeñar esas diferentes tareas no plantea ninguna dificultad una vez se han juzgado “evidentes” su capacidad de actuar y de mover su cuerpo, su facultad de percibir»<sup>35</sup>.

Que la cosa fuese originariamente *pragma* era una decisión teórica que pasaba por alto los análisis estesiológicos de Husserl, las *Contribuciones a la fenomenología de la percepción* de Schapp en 1910, a los que se añadiría en 1945 la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty, entre otros trabajos. La vida humana contenía también esa inagotable riqueza de implicaciones ocultas desveladas por la reflexión trascendental en conflicto con las interpretaciones naturalistas de la psicología científica, pero también en colaboración con la sobreabundancia de datos empíricos procedentes sobre todo de las experiencias y experimentos de la *Gestaltpsychologie* y de la psicopatología, datos inaccesibles por principio a la búsqueda trascendental de implicaciones y conexiones eidéticas, como lo son las inves-

<sup>34</sup> Granel 1995, pp. 349-350.

<sup>35</sup> Waelhens 1951, pp. 1 y 2.



tigaciones sobre funciones latentes en el sujeto que actualmente realiza la neurobiología, por ejemplo, las de Antonio Damasio sobre la pérdida de capacidad para decidir y para resolver tareas “práxicas” o “pragmáticas” en pacientes con alguna lesión cerebral que deja intacto el cociente intelectual pero perturba o suprime su capacidad de respuesta a estímulos emocionales.

La cosecha paciente y laboriosa de descripciones y reflexiones ya cumplidas sobre el mundo percibido, la cosa, el cuerpo propio, la afectividad, la capacidad (normal) y la incapacidad (patológica) de situarse en lo virtual, con su inestimable ganancia de comprensión, estaba llenando de sus contenidos concretos el concepto de “vida” cuando Merleau-Ponty ponía “el verdadero trascendental” en “la vida ambigua”<sup>36</sup>. Vuelve entonces a replantearse el *cogito* “para buscar un Logos más fundamental que el del pensamiento objetivo” (ibid. 419). ¿Asentaba así en el amplísimo campo de experiencia primordial ganado por las dos vías, la fenomenológica y la científica, una posición superadora del idealismo? Le faltaban catorce laboriosos años para ver claramente que no. En las notas de trabajo de *Lo visible y lo invisible* escribe para sí mismo que la profundización y rectificación que efectúa de sus dos primeros libros “debe hacerse en la perspectiva de la ontología”<sup>37</sup>.

## 5. El caso Proust

Pedro Cerezo se extraña muy justificadamente de que Ortega, en el *Prólogo para alemanes*, interpretase la reflexión fenomenológica como un acto de conciencia que recae sobre otro *ya acaecido*, recaer que consiste en “un *recordar*, que, a su vez, no es otra cosa que una mera *re-presentación* de lo que antes estaba presente en su actualidad”<sup>38</sup>. Ortega había escrito:

[...] lo que ahora hay es un hombre, el mismo de antes, yo, que tiene que habérselas con una cosa como las anteriores pero de nueva especie, a saber, con un recuerdo. Esta realidad pasada no es, claro está, ahora realidad. La realidad ahora es su recuerdo y a ella es a la que podemos llamar conciencia<sup>39</sup>.

Se le escapa a Ortega, como hace notar Cerezo, que el recuerdo pertenece propiamente a la actitud natural de revivir o actualizar un *hecho* pasado, mientras que la reflexión fenomenológica se desentiende del *hecho* para atender exclusivamente a la configuración eidética de la vivencia. Ignorar esta diferencia es instalarse en una interpretación naturalista del acto de reflexión<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Merleau-Ponty 1945, p. 418.

<sup>37</sup> Merleau-Ponty 1964, p. 222; cf. p. 219.

<sup>38</sup> 1984, p. 293.

<sup>39</sup> Ortega 1983, t. VIII, p. 49. Cit. por Cerezo 1984, p. 293.

<sup>40</sup> Cerezo, pp. 293-295.

El malentendido sobre Husserl, pues, no es menudo, pero la medida de la miopeía del madrileño la da su paralela interpretación de Proust como “un genio deliciosamente miope”. Cada cosa nos impone una determinada distancia para ser vista en función de las conveniencias vitales, pero Proust habría rectificado esa norma utilitarista. En lugar de mirar la figura de una mano –dice Ortega–, se la acerca a los ojos y ve los poros y el vello. “Necesita ser prolijo y nimio por la sencilla razón de que se acerca a los objetos más de lo acostumbrado”. Más aún, su abandono de la forma externa de las cosas le obliga a definir las por la estructura de su forma interior, pero de una estructura que, por ser de condición microscópica, le lleva a practicar “histología poética”. El tema general de Proust, según Ortega, es el recuerdo de las cosas. No las cosas que se recuerdan, no quiere reconstruir realidades antiguas, sino “usando todos los medios imaginables –observaciones de lo presente, análisis reflexivos, teorizaciones psicológicas–, llegar a reconstruir literalmente sus recuerdos [...] En vez de restaurar el tiempo perdido, se complace en edificar su ruina. Puede decirse que el género *Mémoires* alcanza en él la dignidad de un método literario puro”<sup>41</sup>. La *involuntariedad* de los recuerdos clave de la novela no la menciona Ortega. Debió encontrarla irrelevante.

No fue, ciertamente, el único lector equivocado, aunque eso no le serviría de consuelo si llegó a leer en *Le temps retrouvé* que incluso de los más favorables a la percepción de las verdades de su libro, entre los que conocieron las primeras muestras, dice el narrador de la *Recherche*:

me felicitaron por haberlas descubierto al “microscopio” cuando, por el contrario, yo me había servido de un telescopio para apereibir cosas, muy pequeñas en efecto, pero porque estaban situadas a una gran distancia, y que eran cada una un mundo. Allí donde yo buscaba las grandes leyes, me llamaban escudriñador de detalles<sup>42</sup>.

Cuando Proust escribe de los espinos blancos que “los verdaderos son los del pasado” no se refiere a la cosa que se deja contener en una representación, sino a aquella otra de la que el cuerpo propio es “guardián” y que por el recuerdo involuntario resurge *en la realidad corpórea, impresional*.

No hay en Proust la menor complacencia con las representaciones del pasado. Al contrario, nada le parecía tan banal y estéril como evadirse deliberadamente a lo inactual y hurgar en la memoria. De las supuestas instantáneas tomadas por la memoria, dice él mismo que nunca le habían dicho nada, ni los intentos por describirlas. Y es la novela en su conjunto la que destaca la extrema diferencia entre la impresión verdadera de una cosa y la impresión facticia que nos damos de ella cuando voluntariamente nos proponemos representárnosla:

<sup>41</sup> Ortega 2004, II, pp. 790-798.

<sup>42</sup> Proust 1954, t. III, p. 1041.

Lo que la sensación de las losetas desiguales, la tiesura de la servilleta, el sabor de la magdalena habían despertado en mí no tenía relación alguna con lo que yo buscaba con frecuencia al recordar Venecia, Balbec, Combray, con ayuda de una memoria uniforme (III, 869).

Lo que irrumpe en el recuerdo involuntario no es una copia de la sensación pasada, es *la misma* sensación que *está a la vez* en el pasado y en el presente. La identidad de impresión hace que simultáneamente esté *siendo y viendo lo que soy*; mi verdadero yo, dice Proust, se encuentra liberado junto a la esencia permanente y habitualmente oculta de las cosas (III, 872-873). Traduzcámoslo al lenguaje de Fichte-Ortega: el yo que es su ejercerse no podría autorrepresentarse puesto que, no es que se confunda con su operación, es que *la está siendo*; pero un ruido, un olor, ya oído o respirado antaño, lo son de nuevo, y la dualidad de tiempos de *la misma* impresión vuelve ostensible ese ejecutivo radical, asistimos al yo corporal pasado, que es *además* presente, en lo que tuvo entonces de invisible, en el plexo de impresiones que no eran advertidas porque daban lo real en cuanto real. Pues en la medida en que es la corporeidad la guardiana del pasado, es el pasado el que adhiere al presente, no la conciencia del pasado la que adhiere a la conciencia del presente. El tiempo recuperado de la novela es “lo real recuperado” (III, 879). Cada hora –dice Proust– es mucho más que una hora, “es un vaso repleto de perfumes, de sonidos, de proyectos, y de climas” (III, 889).

Heidegger sí captó, al menos, el alcance ontológico de esas marcas sensibles, de imposible acceso para el recuerdo voluntario y para la reflexión trascendental, cuando en 1953, y en segura relación con Proust, evoca el ser del Instituto que permanece en el olor:

El ser de este edificio no es en modo alguno, al parecer, el mismo para todos. Para nosotros que lo contemplamos o que pasamos de largo frente a él, es diferente de lo que es para los alumnos que se sientan en su interior, no sólo porque ellos lo ven desde dentro, sino porque para ellos el edificio está ahí en sentido propio, y es lo que es y tal como es. Se puede, por decirlo así, oler el ser del edificio y, con frecuencia, todavía después de decenios, se mantiene en la nariz y él da el ser de este ente de modo mucho más inmediato y verdadero de lo que podría comunicarlo cualquier descripción o inspección<sup>43</sup>.

## 6. Razón vital y razón histórica

En 1951, durante la discusión que siguió a la conferencia de Ortega “Pasado y porvenir para el hombre actual”, en los Encuentros Internacionales de Ginebra, le

<sup>43</sup> Heidegger 1953, pp. 25-26.

preguntó Merleau-Ponty si se puede pensar la historia con ayuda de su concepto de vida, puesto que no había entendido “la relación que Ortega establece entre la noción de vida y la noción de historia”. La noción de vida, o la de *Leben*, puesto que Ortega había citado a Dilthey, la encuentra Merleau-Ponty imprecisa para pensar por ella la historicidad. A esa intervención respondía Ortega:

No insisto demasiado sobre la noción de *Leben*. Aún no tenemos palabras para expresar lo que vemos. Nos es necesario emplear, por razones completamente higiénicas (*sic*), una palabra u otra. La palabra *Leben* no es para mí suficiente. Jamás he empleado la expresión *Lebens-philosophie*. No hay una filosofía del *Leben*, es muy probable que lo que estemos comenzando a hacer sea por completo diferente de lo que se llamaba filosofía<sup>44</sup>.

Sobre la conexión interior de ambos conceptos, vida e historia, no dijo ni apuntó nada, fuera de esa distancia que parecía tomar hacia el de vida, que tampoco demuestra su abandono.

La ponencia de Ortega conducía a mostrar la inestabilidad radical de la época en la que nos sume la crisis de las ciencias básicas, la Física, por el principio de indeterminación, como lo llama Ortega, y la Lógica, por el teorema de Gödel, crisis ambas sobre las que dice haber conversado con Heisenberg semanas atrás. Dos faros de Occidente, con un diagnóstico, al parecer común, que era el de una crisis de la fe en la razón, que pone a la civilización occidental en quiebra, y por eso, obligada a inventar en todos los órdenes<sup>45</sup>. A esta conclusión de Ortega dirigió Guido Calogero, en el coloquio (pp. 353-354), el certero reproche de que abandonase a especialistas, y en particular a hombres de ciencia, la solución de un problema como el de una crisis de civilización. Y añadía el filósofo italiano que si preguntase a un físico o a un matemático que de verdad comprendieran lo que hacen, le dirían que, en cuanto a nuestra acción moral y social, puede volver al viejo Kant, que advertía de que no podemos aprender de la naturaleza ni de la ciencia de la naturaleza cuando se trate de dominios de nuestra actividad moral.

Objeción más certera aún por dos razones que tal vez Calogero no conocía: 1ª) que *La rebelión de las masas* dedicaba un capítulo a la barbarie del “especialismo”, en el que afirma que “el hombre de ciencia actual es el prototipo del hombre-masa”, y no por casualidad, sino porque la ciencia misma hace de él un primitivo, un bárbaro moderno (*RM*, 103), sobre todo cuando por el saber de su especialidad se comporta en cuestiones políticas o sociales, en las que es un ignorante, con la suficiencia del sabio. En estos hombres llega al límite la condición de no escuchar, de no tener nada que aprender: “su barbarie es la causa inmediata de la desmoralización

<sup>44</sup> AA.VV. 1957, p. 361.

<sup>45</sup> AA.VV. 1957, pp. 345-347.

europaea”, concluía Ortega en 1930 (*RM*, 106). Sin embargo, es a esos bárbaros a los que fía en 1951 las invenciones que superen la crisis civilizatoria y de la fe en la razón.

Y había una segunda razón que daba a la objeción de Calogero su pertinencia, y es la de que Ortega había interpretado la primacía que Kant otorga a la razón práctica sobre la razón teórica como sustitución de la atención a la realidad irracional (atención que corresponde a la razón teórica) por la fabricación de un ser conforme a la razón, de modo que de contemplativa pasaría a convertirse en razón constructiva y absorbería la filosofía del ser en la filosofía del deber ser<sup>46</sup>. Ortega se olvidaba aquí de la tercera antinomia, a la que aludía Calogero; y además, lo que al “deber” kantiano habría que reprochar no es que absorba al ser, sino más bien lo contrario, que por su vaguedad no aporte luz bastante para guiar las acciones concretas, habida cuenta de que Kant se atiene en su moral a la *forma* de la razón, y elude el problema de la *colisión de deberes* que la *aplicación* del imperativo de universalidad puede traer, y trae con frecuencia, en los *contenidos*.

En 1922 proponía como “el tema de nuestro tiempo” el de someter la razón a la vitalidad, o con la consigna que él subraya: “*La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital*”<sup>47</sup>. A medida que se agudiza en él la conciencia de que la vida humana “no es una cosa, no tiene naturaleza”<sup>48</sup>, porque el sistema de creencias, es decir, el subsuelo de ideas en que se está, varía más o menos profundamente en cada época, Ortega actualiza y concreta su consigna: la razón pura “tiene que ser sustituida por una razón narrativa”, y esa razón narrativa es “la razón histórica”<sup>49</sup>. Sin prejuzgar lo que el proyecto pudiera haber dado de sí, se imponen ante él cuatro consideraciones:

1ª) En una y otra consigna había que negar la mayor. La razón pura no puede ser sustituida. Y no faltan en Ortega expresiones más ajustadas, como aquella en que llama a cumplir con el mayor rigor las leyes de la lógica porque esa es siempre la *conditio sine qua non*, aunque además sea necesario adaptar la lógica a lo ilógico que hay en la realidad para que se alcance efectivo conocimiento. En otras palabras, el pensamiento tiene que aprender a captar o entender lo ilógico sin que la inteligencia “deje de ser lógica, deje de ser razón pura” (1979, p. 117). Esto lo escribe cinco páginas antes que la frase sobre la sustitución de la razón pura. Ahora bien, la misma condición de posibilidad que reconoce a la lógica habría debido reconocerla para la razón pura práctica. Pues no se trata de que la voz de la conciencia nos exija ser racionales, como escribe extrañamente Ortega (1979, p. 230), y aún menos de que el imperativo categórico pueda compararse con invenciones como el Quijote

<sup>46</sup> 1982, pp. 39-40.

<sup>47</sup> 1955, p. 65.

<sup>48</sup> 1981, pp. 27-28.

<sup>49</sup> Ortega 1979, p. 122.

o la Venus del espejo de Velázquez, como escribe en *Ideas y creencias*<sup>50</sup>. De estas imprecisiones radicales se resiente toda la ética de Ortega. No es una voz interior la que nos dicta que lo prometido es deuda, sino la consecuencia racional, pues, como decía Kant, tan pronto se hace una pregunta ve que *la máxima* de hacer promesas por conveniencia y sin ánimo de cumplirlas no puede estar de acuerdo *consigo misma*, porque haría imposible la promesa<sup>51</sup>. Cada norma de razón pura, es decir, por su sola forma racional, es un juicio práctico necesario porque la universalización de la máxima que la negase se haría imposible por contradictoria. Desde que hacemos una aserción suponemos el compromiso con la verdad, y el que habla para engañar tiene que suponer la validez de la norma por la que saca provecho de su mentira, es decir, tiene que saberse inmoral. Recuerdo estas verdades tan elementales, con mis disculpas, para manifestar mi extrañeza por haberlas buscado en vano en los escritos de Ortega.

2ª) En cuanto al concepto de razón histórica o narrativa, no se aprecia bien qué queda en ella del “ser ejecutivo” que esgrimía contra el idealismo, tanto más cuanto que él mismo había prevenido en 1914 contra ese peligro de la narración:

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 camisa que la serpiente abandona (OC I, 672).

Así que sus críticas a Husserl y a Proust no daban en el blanco, pero aparecía al fin alguien que se hacía acreedor al reproche de diluir la ejecutividad vital en una sucesión de recuerdos: él mismo.

3ª) Tal vez recurrió a la historia a fin de extraer criterios claros para romper la costra recibida con las creencias sociales. Pero Husserl recelaba de la transmisión de los hechos, incluso en la historia de la filosofía, sin la guía interna de la razón, y anunciaba al comienzo de *Krisis* el siguiente objetivo del libro:

Intentaremos horadar la costra de “hechos históricos” oficiales de la historia de la filosofía, interrogando, demostrando y experimentando su teleología interna<sup>52</sup>.

Se pregunta el último Husserl si el telos racional que alumbró la filosofía griega fue un mero delirio de un hecho histórico contingente, o si lo que se abrió paso por vez primera en la humanidad griega no es más bien un fin incluido por esencia en la humanidad como tal (1976, p. 21). Su opción, que a él le parecía obvia, no era la de Ortega.

<sup>50</sup> Ortega 1983, t. V, pp. 405-406.

<sup>51</sup> Kant 1981, p. 74.

<sup>52</sup> Husserl 1976, p. 24.

De la *Krisis* de Husserl, y de sus primeras publicaciones en Belgrado (1936) y en Bruselas (1939), supo Ortega en 1941, y cuenta, en un añadido a la nota antes citada del «Anejo a “Apuntes sobre el pensamiento”», que para él ha sido sumamente satisfactorio ese brinco de la doctrina fenomenológica a lo que nunca pudo salir de ella (abundando en el juicio que ha expuesto en los párrafos anteriores sobre *Lógica formal y lógica trascendental*). Por eso y por el estilo encuentra de sobra claro que la *Krisis* no ha sido escrita por Husserl, sino por Fink (a quien llama Finck las dos veces que escribe su nombre). Y no podía haber salido –escribe– «porque consiste nada menos que en recurrir a la... “razón histórica”», la *Vernunft in der Geschichte*, sobre lo cual “importa advertir” –añade– que antes de la publicación de Belgrado se había publicado en Inglaterra, en 1935, su *Historia como sistema*<sup>53</sup>. Para el buen entendedor no necesita decir más. Pero el libro era de Husserl. Fink pasó a máquina los párrafos 28 a 71 a partir de un estenograma de Husserl. Y lo que importa sobre todo es que la “razón histórica” y la *Vernunft in der Geschichte* no tenían en común más que el nombre. Ortega define su propósito por contraste con el de “Hegel, que inyecta en la historia el formalismo de su lógica”, o en otras palabras, que quiso llevar a la historia una razón exterior. Él se propone exactamente lo contrario: buscar en la propia historia “su sustancia racional”:

Se trata de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión “razón histórica”. No una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente *lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón*, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías<sup>54</sup>.

Nada tenía que ver este planteamiento con un libro como *Krisis*, que Husserl resume como el comienzo de “una filosofía de la más profunda y universal comprensión de sí mismo del Ego filosofante en cuanto portador de la Razón absoluta viniendo a sí misma, es decir, en cuanto implica a sus co-sujetos y a todos los filósofos posibles, el descubrimiento de la intersubjetividad absoluta como el todo de la humanidad”<sup>55</sup>. Únicamente el que Ortega no hubiera leído lo publicado del libro podría explicar su insinuación de que *Historia como sistema* hubiera inspirado al autor de *Krisis*. Más bien tendría que haber situado su propia propuesta en la misma oposición al libro de Husserl que a la teofanía histórica de Hegel.

También su error es el opuesto en cuanto al criterio: el fenomenólogo peca por exceso en su razón sustantiva, y Ortega por defecto. La vaguedad del planteamiento de 1935, o de *Sobre la razón histórica* (1944), no ofrece desarrollos teóricos, ni

<sup>53</sup> Ortega 1981, p. 103 n.

<sup>54</sup> 1981, pp. 58-59.

<sup>55</sup> Husserl 1976, pp. 304-305.

propuesta de reglas metodológicas, líneas de investigación, especificación de objetivos, y en suma, de criterios para reconocer la “costra” de pseudo-racionalidad histórica y distinguirla del efectivo precipitado racional. Tampoco el curso sobre Toynbee (1948-49) aporta esos criterios, cuya ausencia se hace patente en un penoso ejemplo de 1950.

A partir de la anécdota personal de su encuentro de juventud con unas señoras norteamericanas, jóvenes y guapas, en un transatlántico, urde el filósofo una reflexión de nueve páginas sobre el *ser* de la mujer. Narra Ortega que hablaba a cada una de ellas como correspondía a un hombre ante una mujer en plenitud de sus atributos femeninos. Una de ellas se molestó y le exigió que le hablara como a un ser humano. Ortega reaccionó contra la abstracción “ser humano” y respondió que él no conocía ninguno sino sólo hombres y mujeres, y se comportaba como hombre ante una mujer espléndida. El episodio no es para presumir, y menos a los 68 años. Pero a raíz de la anécdota acuña Ortega la categoría: “el varón consiste de modo eminente en referencia a su profesión. La profesionalidad –ya en el hombre más primitivo– es, probablemente, el rasgo más masculino de todos”<sup>56</sup>. Lo que quiere decir que llamar a la mujer por la vía de la autorrealización profesional es querer desfeminizarla, ignorar y deshacer el trabajo de la historia, pues «lo que llamamos “mujer” no es un producto de la naturaleza, sino una invención como lo es el arte» (1957, p. 165). En nombre de la historia que ha elevado a la mujer de la escala zoológica a la condición de un género literario o una tradición artística, se enfrenta Ortega a los “filósofos” entre comillas (como S. de Beauvoir en *El segundo sexo*) que invitan a la mujer para que dibuje su “ser en el porvenir”, rebajándola del lugar en el mundo al que la ha elevado la razón histórica, que es el de “*ser* en vista del hombre” (1957, p. 163). Nadie pretenderá que éste sea un disparate menor, puesto que menoscaba la autonomía, y por tanto la dignidad, de la mitad de la humanidad. En cualquier caso, lo que prescribiría a la hembra humana ese destino suprahistórico de *ser para* el macho humano sería la historicidad *en la experiencia vital* de un individuo. Pues al no haber principios externos por los que juzgar la historia, no pone límite a la arbitrariedad del intérprete para seleccionar y valorar los acontecimientos desde “la autenticidad de mi vida como radical soledad” (1957, p. 176). Que esta soledad tengamos que *medirla* por la historia no lo pretende Ortega, aunque tampoco ha dicho que sea la historicidad la que hayamos de someter a nuestro “fondo insobornable”. Planteado en esos términos equivocados, y no propone otros, el problema es insoluble.

Por si no fuera bastante, tampoco está claro que el destino femenino de feliz sumisión, dado que trasciende la historia, no se lo esté imputando Ortega a la *naturaleza*, pese a negarlo. Pues la sin par delicia que es la mujer para el hombre mas-

---

<sup>56</sup> Ortega 1957, p. 163.



culino estriba, según él, en que es un “ser humano”<sup>57</sup> y lo es menos que el varón (*sic!*). Ahora bien, de esa inferioridad en humanidad (quiere decir: en racionalidad) no culpa Ortega a la historia, al contrario; luego no le quedaría otra salida que achacarla a la naturaleza, dejando de negársela a la mujer, e inevitablemente también al hombre. Sólo por la naturaleza podría haber explicado la diferencia y desigualdad que describe en cuanto a la sensibilidad interna del hombre y la mujer: los varones olvidamos nuestro cuerpo, mientras que la atención de la mujer es solicitada constantemente por la vivacidad de sus sensaciones intracorporales, de donde deduce que el alma femenina es más corporal y “el cuerpo de Ella es un alma”. Esta relación de la mujer con su cuerpo cruza la historia de punta a punta –insiste Ortega–, porque es “su nativa contextura fisiológica” la que le “impone” su “inmortal propensión” al ornato y adorno de su cuerpo, sobre la que comenta: “nada más natural y, a la par, inevitable”<sup>58</sup>. ¿Qué le cabe a lo histórico más que bendecir ese natural?

4ª) Entonces, a fin de cuentas, ¿tienen o no tienen naturaleza la mujer y el hombre? La pregunta es actual, porque al legalizarse el matrimonio no heterosexual, a la unión legal del hombre y la mujer ha pasado a llamársele “matrimonio convencional”, como si hubiera resultado del acuerdo o contrato social sin que en ello hubiera tenido parte la naturaleza que *por sí* había adjudicado la reproducción a la unión de los dos sexos opuestos. Ciertamente que la división de macho y hembra corresponde a la vida en el sentido de la existencia orgánica que los griegos llamaban *zoé*, y el filósofo de “la vida como realidad radical” no hace zoología, no se ocupa ni con organismos ni con órganos. Su objeto son las conductas, es decir, lo que llamaban los griegos *bíos*, de manera que el término adecuado para su investigación filosófica sería el de biología, si no fuese porque el equívoco lo montaron los estudiosos de los fenómenos orgánicos llamando a su ciencia “biología” en lugar de zoología, que era el término adecuado. Por eso, contra planteamientos como el de *El tema de nuestro tiempo*, advierte ahora Ortega de que su concepto de “vida” no hay que entenderlo en el sentido biológico sino en el biográfico, es decir, en el que se refiere a la conducta. Ahora bien, esta opción “o estudio del organismo o estudio del comportamiento” es una disyunción capciosa, al excluir indebidamente el tercero. El tercero que apenas asomaba en su observación sobre la sensibilidad intracorporal, a propósito de la mujer. Un orden que, obviamente, no es el de la *zoé*, pero tampoco el del *bíos* como conducta; es el del *bíos* en tanto que *autoafección sensible*. Pero Ortega no se interrogó sobre esta realidad, que su dicotomía “ensimismamiento o alteración” ocultaba igualmente, ni sospechó las consecuencias que arrastraba para la superación del idealismo y la reforma de la ontología<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Dos páginas antes no conocía ninguno.

<sup>58</sup> 1957, p. 168.

<sup>59</sup> El lector puede esperarse lo contrario cuando el autor llama “vida” a la intimidad que es “lo interno de la carne” (“Sobre la expresión, fenómeno cósmico”, 1925, en 2004, OC II, pp. 680-681). Pero

## 7. El “yo ejecutivo” y la autoafección

Para asociarlo sin duda con su propia posición, escribió Ortega en 1929 que “lo ultravivo en el kantismo” es que refirió el ser al pensamiento sin incurrir por ello en idealismo:

Kant protesta siempre que presume una interpretación idealista, es decir, subjetivista de sus “objetos de la experiencia”, porque, según su intención radical, la intervención del pensamiento y, por tanto, del sujeto en el *ser* de las cosas, no traía consigo la absorción de las *cosas* en el pensamiento ni en el sujeto<sup>60</sup>.

No relacionaba esta valoración con su observación, cuatro páginas atrás (p. 51), de que Kant advierte en sus últimos años que su sistema está por hacer y, al afanarse por edificarlo, deja sólo los fragmentos del *Opus postumum*.

Ahora bien, en esos fragmentos lo que surge es una respuesta nueva. En la primera Crítica espacio y tiempo son meras *formas* de la sensibilidad, y las categorías tienen que dejar totalmente indeterminado el detalle de la experiencia porque Kant excluye todo posible *a priori* material, y el entendimiento no legisla *a priori* más que sobre la *forma* de los fenómenos. En el *Opus postumum* es por la autoafección (*Selbstaffektion*) por lo que es posible la percepción del objeto empírico: “el acto por el cual el sujeto se afecta a sí mismo en la percepción contiene el principio de posibilidad de la experiencia”<sup>61</sup>. Lo decisivo en ese *acto* es que la percepción no presupone simplemente intuición, sino además *fuerzas físicas*: “La percepción del objeto es la conciencia de la fuerza motriz del propio sujeto; y ello, no en tanto se ve éste afectado, sino en cuanto que se afecta a sí mismo” (p. 380):

---

tanto este escrito como “Vitalidad, alma, espíritu”, del mismo año, se ocupan de otros asuntos, y conviene apuntar cuáles para prevenir malos entendidos sobre nuestro próximo y último apartado. De la expresión se ocupa porque le interesa (a) la “interpretación” que hacemos del otro por su fisonomía, gestos, mirada; (b) la relación entre el dentro anímico y el fuera corporal que, contra las teorías paralelismo y fisicalista, atribuye a la “funcionalidad simbólica”; y (c) la distancia psicológica entre el espíritu, “no individual”, y el alma personal, a los que llama facultades o poderes, con un lenguaje cosificador que no se compadece con su aversión al sustancialismo: “el alma esculpe el cuerpo”, “la carne nos presenta de golpe, y a la vez, un cuerpo y un alma” (OC II, pp. 682, 688, 690, 691). Y en “Vitalidad, alma, espíritu”, su interés está en delimitar las que considera tres regiones o zonas de la personalidad o de la intimidad (que de estas dos maneras lo dice), operación que sí comparaba a la del zoólogo: “Esta tripartición de nuestra intimidad en las tres zonas de vitalidad, alma y espíritu nos es impuesta por los hechos, y hemos llegado a ella sin otra operación que filiar estrictamente, como hace un zoólogo al clasificar la fauna, los fenómenos internos” (OC II, pp. 578). Es imposible para el lector que suscribe mencionar este artículo sin destacar su apartado “Geometría sentimental”, cuyas dos páginas contienen una de las más exactas, potentes, y admirables descripciones que se hayan escrito nunca del “ser enamorado” (pp. 584-585).

<sup>60</sup> 1982, pp. 54-55.

<sup>61</sup> Kant 1983, p. 325.

El concepto de fuerzas originariamente motrices no es tomado de la experiencia, sino que debe yacer *a priori* en la actividad del ánimo (*Gemüths*), de la cual somos conscientes al movernos; de lo contrario, tampoco podríamos recibirlas por la experiencia (*Transición*, pp. 254-255).

Mientras que en el *Ego cogito* que es la verdad inconcusa de Descartes y de Husserl hay sólo la oposición lógica entre *cogito* y *cogitatum*, en la autoafección el sujeto es objeto (en sentido fuerte: *Gegenstand*) de sí mismo y con esto “se dice más que la autoconciencia”, advierte Kant; se dice la *distinción real* del *fuera* espacial “mi propio cuerpo” y el “*dentro*” de mis impresiones (cenestésicas, kinestésicas, táctiles, térmicas, alguedónicas...), se dice la originaria indivisión de intimidad y materialidad, por debajo de la cual sería absurdo preguntar por sus condiciones de posibilidad porque ya se estaría usando de sus poderes:

La proposición “soy para mí mismo objeto de intuición y del pensar de lo múltiple de la intuición de mí mismo” es una proposición sintética *a priori*, sobre cuya posibilidad no me está ya permitido indagar; así, la pregunta por el principio de la filosofía trascendental: ¿cómo son posibles las proposiciones sintéticas *a priori*? se contesta por sí sola (*Transición*, pp. 475-476).

Me afecto a mí mismo: este juicio sintético *a priori material* es el tope de la reflexión. Sin esa autointuición, añade Kant, no habría autoconciencia (*Transición*, p. 470).

Conviene precisar en este punto que las verdades de la matemática y de la moral siguen teniendo su validez apodíctica por la sola forma racional, i. e., porque la negación de tales verdades encierra contradicción. El Yo que se autoidentifica tiene un cuerpo perecedero; se aplica a sí mismo el principio de identidad, que se formula mediante distintos medios materiales, pero que en cuanto lógico no puede tener ni apoyo material ni fecha de caducidad. Tampoco el que se considera materialista se consiente incoherencias, contradicciones, o mentiras. Lo que dice Kant es que, no esas verdades lógicas y morales, sino *la autoconciencia* de ellas presupone la autoafección del sujeto corporal. Las cosas se dan a mi percepción, y se puede decir que son para mi percepción sin que impliquemos subjetivismo, porque el sujeto mismo es cosa entre (y contra) las cosas. Se autopercibe como constituido. Autoafección no es autoconstitución. El “Yo soy” de Fichte significa autogénesis, autoposición; en cambio, nadie pretenderá que “se saque el mundo del bolsillo” el “me afecto a mí mismo”, porque es igual a «me encuentro un cuerpo propio ya construido, equipado con órganos materiales en un funcionamiento interconectado de sus campos distintos de acción y de sensación, que está a su vez en interacción causal con las demás cosas físicas». En la autoafección no hay exclusión mutua (ni solución de continuidad) entre el inmanentismo de los planteamientos idealistas y

los procesos causales de las explicaciones naturalistas en tercera persona. La subjetiva *sensación* de hambre (1) moviliza la *conducta* del cazador carnívoro (2) cuyo *organismo* asimilará (3) la carne del herbívoro, contribuyendo sin intención al *equilibrio interespecífico* (4). En la generación hay dos vivencias disímiles e incommunicables, dos deseantes con una sola consumación, y la “*intención*” generativa que la cópula cumple, intención que es *sin inmanencia* ya que es la de la especie, ha preordenado la recíproca necesidad de los dos sexos porque *trasciende* a cada uno *en su propia autoafcción corporal, que sería absurdo por eso reducir a inmanencia pura*.

Cuenta Kant en la *Crítica del Juicio* (§ 54) la anécdota de un indio que, viendo abrir en la mesa de un inglés, en Surate, una botella de ale y salir toda la cerveza transformada en espuma, mostró su gran admiración con muchas exclamaciones, y a la pregunta del inglés: “¿qué es lo que hay en esto tan de admirar?”, contestó: “No me admiro de que salga, sino de cómo lo habéis podido meter”. Pues bien, más disparatado fue preguntarse cómo podían unirse en un ser vivo una *res extensa* y una *res cogitans*, una materia *partes extra partes* y un espíritu que subsistiesen previamente por separado. Cierto es que ni Kant, ni Fichte, ni Husserl permanecían en el sustancialismo cartesiano, pero tampoco ellos se hicieron cuestión de que, por la adquisición del lenguaje, la conciencia de autoafcción acceda a percibirse de su identidad, ni de que, recíprocamente, su realidad, su inserción en las cosas del mundo, la tenga el “yo ejecutivo” del autosentirse, que es a la vez plena subjetividad (aunque sea anónima) y plena materialidad<sup>62</sup>. Al hacer constar esta reversibilidad, la reflexión trascendental se limita a levantar acta de que la disputa entre realistas e idealistas era un problema tan mal planteado como el del indio del cuento. Otra cosa es que deshacer el malentendido metafísico ayude a entender cómo fue posible la irrupción de la vida, de cuerpos sentientes; éste es un problema distinto, a cuya solución no se llegará por vía reflexiva.

### Referencias bibliográficas

- AA.VV. (1968): *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont (1957)*, Buenos Aires. Paidós.
- AA.VV. (1957): *Hombre y cultura en el siglo XX*, Madrid, Guadarrama.
- BIEMEL, W. (1968): “Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl”, en AA.VV., *Husserl*, pp. 35-60.
- CEREZO, P. (1984): *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel.

<sup>62</sup> Merleau-Ponty 1964, p. 302: «mon corps est fait de la même chair que le monde (c’est un perçu), et [...] de plus cette chair de mon corps est participée par le monde, il la reflète, il empiète sur elle et elle empiète sur lui (le senti à la fois comble de subjectivité et comble de matérialité)».

- FICHTE, J. G. (1975): *Doctrina de la Ciencia*, Buenos Aires, Aguilar.
- FINK, E. (1994): *Proximité et distance*, Grenoble, J. Million.
- GRANEL, G. (1995): “La phénoménologie décapitée”, en D. Janicaud (ed.): *L'intentionnalité en question*, París, Vrin.
- HEIDEGGER, M. (1953): *Einführung in die Metaphysik*, Tubinga, Niemeyer.
- HUSSERL, E. (1967): *Investigaciones lógicas*, Madrid, Selecta/Rev. de Occidente.
- HUSSERL, E. (1949): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE.
- HUSSERL, E. (1976): *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, París, Gallimard.
- KANT, I. (1981): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Austral.
- KANT, I. (1983): *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la Física*, ed. de Félix Duque, Madrid, Editora Nacional.
- MERLEAU-PONTY, M.(1945): *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M (1964): *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983): *Obras completas*, Madrid, Alianza/Revista de Occidente.
- ORTEGA, J. (2004): *Obras completas*, Madrid, Fundación Ortega/Taurus.
- ORTEGA, J. (1972): *La rebelión de las masas*, Madrid, Austral.
- ORTEGA, J. (1955): *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Austral.
- ORTEGA, J. (1957): *El hombre y la gente*, Madrid, Revista de Occidente.
- ORTEGA, J. (1958): *La idea de principio en Leibniz*, Madrid, Revista de Occidente.
- ORTEGA, J. (1960): *Una interpretación de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente.
- ORTEGA, J. (1961): *Vives-Goethe*, Madrid, Revista de Occidente.
- ORTEGA, J. (1965): *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Col. El Arquero.
- ORTEGA, J. (1966): *Unas lecciones de metafísica*, Madrid, Alianza.
- ORTEGA, J. (1979): *Sobre la razón histórica*, Madrid, Rev. de Occidente/ Alianza.
- ORTEGA, J. (1981): *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Madrid, Alianza (ed. Garagorri).
- ORTEGA, J. (1982): *Kant, Hegel, Scheler*, Madrid, Alianza.
- ORTEGA, J. (1982): *Investigaciones psicológicas*, Madrid, Alianza.
- PROUST, M.(1954): *A la recherche du temps perdu*, Brujas, Bibl. de la Pléiade NRF.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1982): *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia.
- SCHÜTZ, A. (1968), “El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl”, en AA.VV. *Husserl*, pp. 291-316.
- WAELEHENS, A. de (1951): *Une philosophie de l'ambigüité*, Lovaina, Publications Universitaires de Louvain.

*Domingo Blanco Fernández*

*Política y ontología. Cara y cruz de Ortega*

Domingo Blanco Fernández  
Facultad de Filosofía  
Universidad de Granada  
dblancof@telefonica.net