

El mundo incuestionado (Ortega y Schütz)

PABLO HERMIDA
(UNED)

Introducción

La rebelión de las masas de Ortega y Gasset no tarda en alcanzar difusión internacional desde su primera edición castellana aparecida en 1930 y, en concreto, penetra pronto en el ambiente cultural germano y anglosajón. Sin embargo, no será esta célebre obra (que ignoramos si fue leída por Schütz, quien según parece nunca aludió a ella en sus escritos) sino *El hombre y la gente* la referencia principal en torno a la cual gira la relación intelectual y el círculo de intereses compartidos por Ortega y Schütz. *El hombre y la gente* es la primera de las obras póstumas de Ortega y Gasset. Aparece en castellano, en *Revista de Occidente*, en 1957¹ y es inmediatamente traducida ese mismo año al inglés (*Man and people*) y al alemán (*Der Mensch und die Leute*). Ambas versiones —americana y alemana— son incorporadas enseguida por Schütz a su biblioteca personal (en la que hoy figuran además en alemán unas Obras Completas de Ortega en cuatro volúmenes [*Gesammelte Werke*] y un ejemplar de *Betrachtung über die Technik* (1949), así como una edición castellana de *¿Qué es filosofía?*).

Al parecer, *Man and people* llega a manos de Schütz a principios de 1958. El pensador austriaco, desde hacía años exiliado en Nueva York y vinculado a la New School for Social Research, leyó con sumo detenimiento e interés esta versión inglesa, de lo que dan buena fe las innumerables notas en los

¹ Aquí citaremos *El hombre y la gente* según la tercera edición en «Obras de José Ortega y Gasset», *Revista de Occidente* en Alianza Editorial, Madrid, 1988.

márgenes ² y los cuidadosos subrayados en lápiz negro y rojo que pueblan el ejemplar en cuestión ³. Como solía hacer con otros autores, Schütz introdujo entre la portada y el inicio del texto un recorte del *Herald Tribune* donde aparecía la fotografía de José Ortega y Gasset, así como un artículo de Gregorio Marañón en francés, titulado «Ortega y Gasset», nota biográfica y bibliográfica extraída probablemente de alguna enciclopedia.

Ortega, por su parte, buen conocedor de la producción contemporánea en lengua alemana, había leído con no menor atención el primer libro de Alfred Schütz que, bajo el título *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, fue editado por primera vez en 1932 en Viena. De hecho, más allá de algunas alusiones explícitas al autor vienés, la huella de Schütz es profunda y persistente a lo largo de *El hombre y la gente* (con excepción de contados capítulos) en cuyas páginas se reconocerá el propio Schütz como en un espejo, dejando a veces constancia de ello en sus anotaciones marginales. No obstante, la convergencia de intereses y temáticas no siempre supondrá coincidencia de enfoques, sino que a menudo se producen desacuerdos, críticas, refutaciones y enfoques alternativos o complementarios. Por esta vía se esboza un peculiar diálogo intelectual, marcado por dos hitos clave: en primer lugar, la recepción por Ortega de la temprana obra de Schütz y, en un segundo momento, la recepción por parte de Schütz de *Man and people*. Si el seguimiento del primer tramo se ve algo enturbiado por la más bien exigua proclividad de Ortega a pregonar sus fuentes, el fértil diálogo que se prometía en forma de respuesta y comentario crítico de Schütz a la obra póstuma de Ortega, resulta prematuramente frustrado por una serie de avatares que ha intentado reconstruir el biógrafo de Schütz, Helmut R. Wagner ⁴.

Tras unas secciones preliminares, dedicadas a aspectos contextuales, biográficos y sociohistóricos, haremos de *El hombre y la gente* la base para una discusión comparada de las siguientes cuestiones: (1) los fundamentos filosóficos de la sociología, con especial atención a la doctrina orteguiana del Otro como peligro potencial; (2) las dimensiones incuestionadas del mundo social; (3) las múltiples esferas de realidad y su estructuración en torno al núcleo fundamental de la realidad radical del yo (para Ortega) o la realidad eminente de la vida cotidiana (para Schütz); (4) la influencia de elementos pragmatistas a la base del sistema teórico de ambos autores; (5) su similar ca-

² Agradezco a Ms. Evelyn Schutz Lang su permiso para citar estas notas marginales. Mi gratitud también al profesor Ilja Srubar, por su inestimable ayuda durante mi investigación en el Archivo de Schütz de la Universidad de Constanza, Alemania.

³ Por su parte, el texto alemán, que hoy se conserva inmaculado, fue empleado básicamente para contrastar la versión inglesa y aclarar dudas terminológicas y problemas y dificultades de traducción.

⁴ Aparte de su biografía de Schütz publicada (Wagner 1983), la versión más extensa e inédita de esta biografía, titulada *Alfred Schütz, life and work of a scholar*, nos será de gran ayuda en los dos próximos apartados.

racterización de la estratificación perspectivista del mundo social; (6) el problema de la intersubjetividad.

El interés de Schütz por Ortega

No debe pasarnos desapercibido el hecho de la enorme oportunidad cronológica de la aparición de *El hombre y la gente* y su temprana lectura por Alfred Schütz, en un momento en que el problema de la intersubjetividad ocupaba el centro de las preocupaciones del austriaco quien, para el Husserl-Colloquium celebrado en Royaumont en abril de 1957, había preparado el artículo sobre «El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl» (Schütz 1966: 51 ss.)⁵. Cuando, unos meses después, Schütz lea *Man and people*, planeará escribir un ensayo al respecto, que vendría a enriquecer su serie de estudios sobre la intersubjetividad en diversos autores, serie en la que, junto al texto de Royaumont sobre Husserl, se contaban ya «La teoría de la intersubjetividad de Scheler y la tesis general del *alter ego* (1942) y «La teoría sartreana del *alter ego* (1948)⁶. Desgraciadamente, cuando en 1959 la muerte sorprende a Schütz, éste no ha podido llevar a cabo su proyecto.

El primer motivo de aproximación entre ambos autores lo encontramos en la comunidad de ciertas fuentes singulares pues, a parte de la indiscutible influencia capital de la fenomenología de Husserl, tanto Ortega como Schütz estudiaron con interés y detenimiento a pensadores como Scheler o Bergson o, en menor medida, Sartre. Por otra parte, el célebre entrelazamiento orteguiano entre el «yo» y sus circunstancias y la consiguiente caracterización de la vida (esa realidad radical) como circunstancial estaban forzosamente llamados a despertar el interés de un pensador preocupado por la estructura y construcción del mundo sociocultural humano⁷.

Las referencias de Schütz a Ortega no aparecen hasta los últimos años de vida del primero. En concreto, el motivo de convergencia de ambos autores será el citado Max Scheler, a quien Schütz dedicó varios trabajos. En 1956

⁵ El texto se leyó en francés, según la traducción preparada por Maurice de Gandillac, y estuvo seguido por una considerable discusión cuyos protagonistas principales fueron Eugen Fink y, por supuesto, el propio Schütz, junto a otros participantes como los profesores Ingarden, Beck, Graumann y Kelkel.

⁶ Estos dos últimos ensayos, publicados inicialmente en los volúmenes 2 y 9 de *Philosophy and Phenomenological Research*, se incluyeron luego en el primer volumen de los *Collected Papers* (Schütz 1962).

⁷ Una nueva coincidencia cronológica: la edición de *Unas lecciones de metafísica* está elaborada a partir de los textos manuscritos preparatorios del curso impartido por Ortega en 1932/33 como titular de la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid. A lo largo de estas lecciones se desarrollan las tesis de la vida como realidad radical, con sus atributos de autoevidencia, decisión y circunstancialidad. Pues bien, el año 1932 es también, como ya se ha dicho, la fecha de publicación en Viena de la obra de Schütz *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*.

publica éste en París su artículo «La philosophie de Max Scheler» dentro de *Les philosophes célèbres*, editado por Merleau-Ponty⁸. El artículo, que pretende recoger diversas valoraciones del pensamiento de Scheler, consagra el primer párrafo a las elogiosas palabras que Ortega dedicó a Scheler con motivo de su muerte en 1928. Según relata Schütz (1966: 133), Ortega se refería a Scheler como «el primer genio, el Adán en el nuevo paraíso de la intuición eidética que la fenomenología de Husserl había hecho accesible, el primero en quien todas las cosas, incluso las más familiares, revelaban su esencia y su significado (...) Era, en el auténtico sentido platónico, un filósofo «entusiasmado». Por lo demás, según Ortega, quedaba para los autores venideros la tarea de estructurar arquitectónicamente unos materiales más bien desorganizados, frutos de una cabeza donde se agolpaban con premura las ideas y los pensamientos.

Unos meses después del Coloquio de Royaumont, en septiembre de 1957, Schütz escribe a Luis Recasens-Siches —antiguo colega en la New School y, por aquel entonces, profesor en la Universidad de México— y le hace partícipe de su interés por el pensamiento sociológico de Ortega. En su respuesta del 9 de septiembre, Luis Recasens-Siches le da noticia de la recién publicada obra póstuma de Ortega que llevaba por título *El hombre y la gente*. Según refiere Wagner, tras la lectura de la obra a principios de 1958, Schütz deja constancia, en el borrador de una carta a Farber en febrero de ese mismo año, de su intención de escribir un ensayo sobre el libro que consideraba próximo a su propia obra. Pensó que presentar este ensayo en el medio norteamericano obligaría a una labor de contextualización filosófica y esclarecimiento del trasfondo intelectual de un pensador no demasiado conocido allí, lo que se traduciría en una extensión excesiva. Por esta razón tanteó más bien la posibilidad de publicarlo en castellano en *Dianoia*, anuario del Departamento de Filosofía de la Universidad de México, donde ya había aparecido en 1954 el artículo «Don Quixote and the problem of reality» en versión española a cargo del propio Recasens-Siches y su esposa. Así pues, en una nueva carta al profesor de México, fechada el 24 de abril de 1958, Schütz propone su estrategia. Se trataría de que Recasens-Siches tantease el posible interés de un artículo sobre Ortega para los editores de la revista. En caso afirmativo, Schütz redactaría el ensayo ese verano, aprovechando una estancia en Europa. Sin embargo, la respuesta de México se demoró hasta noviembre de 1958, debido —según nos explica Wagner— a una «prolongada crisis personal» padecida por Recasens, con lo que el proyectado ensayo nunca se materializó. Quedó así frustrado un comentario llamado a enriquecer el diálogo intelectual entre Schütz y Ortega que, según aventura Wagner, habría revestido, al menos en lo que atañe a la intersubjetividad, un mayor interés que el

⁸ Incluido después en *Collected Papers III* como «Max Scheler's Philosophy» (Schütz 1966: 133-144).

artículo sobre Sartre y, como mínimo, sería tan significativo como el estudio sobre Scheler. A falta de ese hipotético texto capital, ganan en importancia los testimonios menores. En primer lugar, las alusiones a *Man and People* en la última carta a Recasens; en segundo lugar, el condensado resumen de las teorías orteguianas dentro del último artículo de Schütz titulado «Importancia de Husserl para las ciencias sociales» (Schütz 1974: 143 ss.) escrito en 1959, poco antes de su muerte; y, por fin, las anotaciones marginales en su ejemplar de la obra de Ortega.

Detengámonos por un instante en la segunda carta a Recasens-Siches. Schütz califica *Man and people* de ensayo de «perfilar los fundamentos filosóficos de la sociología» («*outlining the philosophical foundations of sociology*»). Aprecia la proximidad entre *Man and people* y su libro *Der sinnhafte Aufbau* de 1932, «un libro obviamente conocido por Ortega y Gasset, quien menciona mi nombre en varias ocasiones, en un tono más bien elogioso». De entrada, ambas obras aparecían hermanadas por su común apoyo en la filosofía de Husserl y la sociología de Weber como puntos de partida⁹. Con respecto a la intersubjetividad, Schütz observa que la crítica de Ortega a la quinta de las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl recurre a una argumentación análoga a la desarrollada por el propio pensador vienés en tres de sus ensayos: «*Scheler's theory of intersubjectivity and the general thesis of the alter ego*» (1942), «*Edmund Husserl's Ideas, volume II*» (1953) y el texto presentado en Royau-mont «*The problem of transcendental intersubjectivity in Husserl*». No obstante, en su opinión, existirían ciertos puntos en los que Ortega habría interpretado erróneamente a Husserl. Por otra parte, Schütz se muestra en dicha carta convencido de que, pese a la radical oposición presumida por Ortega entre algunos de sus enfoques y los de Husserl y sus seguidores (entre ellos el propio Schütz), ambos serían perfectamente compatibles y complementarios. De todas estas cuestiones proyectaba dar cuenta en su inejecutado ensayo: «Tengo pensado escribir un cuidadoso análisis de esta controversia que abordará en buena medida, por supuesto, no sólo el problema de la intersubjetividad, sino también los fundamentos filosóficos de la sociología». Y es que, en efecto, la intersubjetividad, pese a su importancia, no es ni mucho menos el único motivo de *El hombre y la gente*, ni tampoco el único que despertó el interés de Alfred Schütz.

Contextos y talentos

A pesar de los desacuerdos parciales, puntuales y secundarios, el planteamiento de los capítulos IV (La aparición del «otro»), V (La vida inter-indivi-

⁹ No obstante, la influencia de Weber es considerablemente más patente en la obra de Schütz que en el libro de Ortega.

dual. Nosotros-tú-yo) y VI (Más sobre los otros y yo. Breve excursión hacia ella) desarrollan una línea argumental que Schütz verá con simpatía en líneas generales. Podría hablarse con Wagner de planteamientos acordes tanto en lo referido a teorías positivas sobre la intersubjetividad como en las críticas a los planteamientos husserlianos al respecto. Sin embargo, en el capítulo VII titulado «El peligro que es el otro y la sorpresa que es el yo», Ortega inaugura un enfoque personal del problema del descubrimiento, aproximación y conocimiento de otro, marcado por la desconfianza como punto de partida y el presentimiento del otro como peligro o amenaza potencial para el yo. Desde estos parámetros, avanzará hacia una teoría de la sociedad que es, al menos en la misma medida, *disociedad*. La visión del otro como peligro es, en el constructo orteguiano, la contrapartida lógica del distintivo de humanidad por excelencia, a saber: la *reciprocidad*. En mis acciones tengo que contar por anticipado con la reacción del otro, es decir, con su reciprocidad, con lo que ello comporta de cálculo de expectativas y tipificaciones. Pues bien, el punto de partida de este proceso tipificador, que tiende a ir reduciendo progresivamente el anonimato y la neutralidad indiferenciada del otro hasta conferirle perfiles más o menos precisos (vale decir, tipificados), no es otro que la desconfiada presunción de amenaza y peligrosidad. De esta forma, conocer será en principio ir destruyendo o amortiguando el temor que la incógnita del otro nos produce. Podemos pensar que esta opción de partida en el enfoque de la intersubjetividad es suficiente para condicionar decididamente una teoría de la alteridad y de la inter-individualidad y tal vez merezca la pena rastrear las razones últimas de esta perspectiva orteguiana. Como ensayo de respuesta a este interrogante, Helmut R. Wagner aventura la hipótesis de la disparidad de presupuestos antropológicos en Ortega, por un lado, y en Husserl y Schütz por el otro, condicionados, en última instancia, por el contexto sociohistórico y vital: las circunstancias orientando el pensamiento del filósofo de lo circunstancial por antonomasia. En resumen, la argumentación de Wagner es la siguiente: mientras que para Husserl y sus seguidores el mundo intersubjetivo sería presumiblemente un mundo de cooperación en que el Otro en general aparece como un ser con quien el yo puede entablar relaciones positivas, Ortega se esmera en preservar la ambigüedad de partida de ese Otro capaz, en efecto, de lo mejor, pero también de lo peor.

Sin descartar obviamente el potencial amenazador, optarían Schütz y Husserl por un enfoque «optimista» de la intersubjetividad donde la amenaza queda relegada al segundo plano de lo excepcional frente a la regla. Por su parte, la perspectiva orteguiana de la desconfianza vendría motivada para Wagner, en primer lugar, por una proclividad hacia el elitismo aristocratizante y, lo que es más importante, por las circunstancias sociopolíticas de una España en la que Ortega hubo de padecer activamente y con gran dolor personal situaciones adversas entre las que se cuentan dictaduras. La vivencia cercana de estas contrariedades estaría a la base de esta teoría de la descon-

fianza intersubjetiva. Sin embargo, cabe alegar de inmediato que, a partir del año 32, tanto Husserl como Schütz conocieron también muy de cerca la sombra del totalitarismo lo que, no obstante, no pareció revertir en sus doctrinas sobre la intersubjetividad. Anticipándose a esta objeción, Wagner aduce un nuevo motivo complementario que soporta la diferencia de enfoques. Ortega manejó desde el principio parámetros macrosociológicos, traducidos en su interés por la Historia, la Evolución, la Sociedad, la situación europea, etc., que le hicieron sensible desde el primer momento a los grandes cuadros sociohistóricos. En cambio, la producción husserliana de los primeros años se centra en las temáticas de la subjetividad o de una intersubjetividad elemental, dual (entre *ego* y *alter*). Análogamente, Schütz acostumbraba tomar como persistente punto de partida y paradigma de la intersubjetividad la relación cara a cara, retrocediendo luego desde la intimidad hacia un anonimato creciente. Además, en el caso del austríaco, el drama de la invasión fascista podría haber encontrado su contrapunto compensatorio en una esperanzadora esfera de relaciones personales y amistades reforzadas y consolidadas en la vivencia del exilio en América. Este nutrido ábaco de experiencias exitosas bien pudo contribuir al sustento de un enfoque «positivo» y confiado del problema de la intersubjetividad.

Estas hipótesis de la honda interpenetración entre biografía y bibliografía, sin cuestionar su atractivo, deben no obstante ser manejadas con suma cautela y sin caer en la tentación de los mecanicismos estrechos. De entrada, la apelación de Wagner al trasfondo «*patrician*» y «*quasi-aristocratico*» de Ortega y a su inclinación inicial hacia «*elitistic conceptions*» como cimientos de una teoría de la alteridad apoyada en la sospecha, remite con toda probabilidad a una lectura determinada y, cuando menos, precipitada, de *La rebelión de las masas* y las teorías allí desarrolladas sobre el hombre-masa y el papel de las minorías. Por otra parte, Wagner recurre a ciertos malabarismos a la hora de conjugar los motivos biográficos y las opciones teóricas con el fin de salvaguardar la operatividad de sus hipótesis. Así, cuando unas circunstancias sociohistóricas tan adversas como la irrupción del nacional-socialismo y el fascismo bien podrían justificar un enfoque schutziano de la intersubjetividad igualmente fundado sobre el movedizo terreno de la desconfianza y la sospecha, Wagner se aferra a otros factores biográficos y de talante personal (éxito en las relaciones y amistades personales, etc.) que parecen restar fuerza de convicción al panorama sociopolítico descrito. Más convincente nos parece el recordatorio de la sensibilidad orteguiana hacia la historia mundial, y los procesos, a menudo dramáticos, de transformación de nuestras sociedades occidentales, que invitarían a constreñir al máximo el espacio tolerado al optimismo ingenuo y fácil ¹⁰.

¹⁰ Avanzado el capítulo VII de *El hombre y la gente*, Ortega (1988: 164-5) nos previene, en un breve excurso histórico, de las desastrosas consecuencias de bajar la guardia ante los otros:

En todo caso, la teoría orteguiana de la desconfianza y la sospecha en la confrontación con el otro supone la primera muestra de reticencia a la incorporación a la cadena de interrelaciones *sociales*, con lo cual se mantiene en un nivel de coherencia con el marco global de oposición entre la autenticidad de la existencia radical del yo y la inautenticidad de lo social, donde el hombre hipoteca una valiosa dimensión de su ser y su humanidad, convirtiéndose en un parcial autómatas. Esta tensión dramática entre individualidad y socialidad, tópico de toda filosofía sociológica, está patente en *El hombre y la gente* desde sus primeras páginas, en las que Ortega reivindica la heroica defensa del *ensimismamiento* como estrategia que permite preservar un reducto frente a la *alteración*.

De *Der Sinnhafte Aufbau* a *El hombre y la gente*

Nuestro objetivo en los apartados que siguen es evidenciar, al hilo de la lectura de *El hombre y la gente*, la correspondencia, con frecuencia estrecha, entre muchos motivos desarrollados por Ortega y varios de los principales tópicos y coordinadas del pensamiento de Alfred Schütz, presentes ya por lo general en su obra de 1932 *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. A la base de estas convergencias temáticas —que a menudo son fruto de la inspiración directa de Ortega en Schütz— se encuentra con frecuencia la filosofía husserliana. Pero no sólo es patente la huella de Husserl, sino también la de otros pensadores como Scheler, Weber o James y demás pragmatistas americanos.

La fundamentación de la sociología

El primer lugar de encuentro entre Ortega y Schütz puede fijarse en su común apelación a una necesaria clarificación de los conceptos sociológicos básicos. Esta exploración de los fenómenos elementales está llamada a deshacer la equívocidad, ambigüedad y abstracción de una serie de ideas y categorías que, como advierte Ortega (1988: 21), giran siempre en torno a la idea de lo social y la sociedad, por lo que será la idea misma de sociedad la primera que deba ser analizada. Si en ambos autores la línea de exploración parte

«Esta conciencia de la peligrosidad básica del otro Hombre atraviesa vivaz toda la historia, salvo breves etapas en que, acá o allá, en tal o cual sociedad, curiosamente, se obnubila, se debilita y hasta se desvanece. Tal vez, en toda la historia universal, no haya acontecido esto último en forma tan grave como durante los dos primeros tercios del siglo XVIII, y luego desde 1830 a 1914. Este adormecimiento o embotamiento para la evidente y básica verdad de que todo prójimo es últimamente peligroso, ha sido la causa mayor de los sufrimientos y catástrofes que en los últimos treinta y cinco años venimos sufriendo. Porque hizo a los europeos perder el alerta sin el cual los humanos no pueden, no tienen derecho a vivir.»

de la vida personal subjetiva y avanza hacia la aprehensión del hecho social, pronto se entabla, no obstante, una diferencia notable en sus respectivos planteamientos. El hecho de que sólo la vida personal, con su capacidad de ensimismamiento, pueda ser en rigor el lugar de la existencia humana auténtica marca ya el destino fatal reservado al polo opuesto de lo social como sede de la inautenticidad, el automatismo, la irracionalidad y, en definitiva, de la pseudo-humanidad ¹¹. El menor empeño por defender a capa y espada el territorio de la subjetividad personal permite a Schütz eludir la visión de lo social como humanidad enfáticamente devaluada, a pesar de que, desde un principio, el austríaco se preocupó por poner de relieve cuánto de heredado, habitualizado, rutinizado y automática y acríticamente asumido e incuestionado forma parte de nuestro vivir en sociedad.

Ligada a esta apología de la esfera personal hallamos en Ortega una teoría de la inter-individualidad y la alteridad presidida por la actitud de sospecha, desconfianza y temor ante la alteridad de ese otro que amenaza con ingresar peligrosamente en la órbita del yo: «ante el puro y desconocido Otro, yo tengo que ponerme en lo peor y anticipar que su reacción puede ser darme una puñalada» (Ortega 1988: 156). Y, ascendiendo por esta teoría de la desconfianza y del otro como peligro potencial, desembocamos en un cuestionamiento del optimismo social, para avisar de que toda sociedad es al mismo tiempo *disociedad*. En sus anotaciones marginales, Schütz asiente a este cuestionamiento de la interpretación optimista, pero no parece muy conforme con el término «disociedad», que parecería formulado, no desde una sociología, sino más bien desde una «disociología». Poco antes, Schütz había subrayado el enunciado de Ortega aquí transcrito, referente al Otro como peligro y había objetado: «¿qué ocurre si el Otro es un niño pequeño, una delicada dama o un anciano desvalido?». Mas estos casos no servirán como contraejemplos a un Ortega para quien la peligrosidad potencial del otro no parece sujeta a excepciones, a pesar de las engañosas apariencias. Así lo demuestra cuando, más abajo, se anticipa por propia iniciativa, a propósito del niño pequeño, a objeciones como las de Schütz: «No olviden ustedes que el niño inocente es uno de los seres más peligrosos». Y, tras ilustrar las mil fechorías de que es capaz la criatura, continúa «Y si a este ser llamamos inocente, es decir, no dañino, calcúlese lo que serán cuantos han perdido la inocencia» (Ortega 1988: 164).

La importancia para la teoría social del estudio del significado subjetivo y objetivo de las acciones había sido resaltada con insistencia por Max Weber, en cuyo sistema teórico de la denominada sociología comprensiva (*verstehende Soziologie*) el concepto de «*gemeinter Sinn*» (significado a que se

¹¹ La singularidad de la doctrina sociológica de Ortega se revela ya en su reticencia a aceptar el sentido «vulgar» de los términos *social* y *sociedad*, sentido «que es, a la vez, el de casi todos los sociólogos, entre ellos algunos de los mejores, como Max Weber» (1988: 115-116).

apunta) ocupa un lugar primordial. Esta preocupación por el significado de la acción marca desde su arranque la obra de Schütz *Der sinnhafte Aufbau*. Éste, fuertemente influenciado por Weber, somete no obstante sus conceptos a una fina crítica desde la fenomenología de Husserl. También *El hombre y la gente* participa de este interés por el significado de las acciones ajenas; interés que, en el contexto orteguiano, se torna tanto más imperioso desde la percepción del otro como potencial peligro. Así, por ejemplo, al hilo de esta teoría de la sospecha que se va transformando paulatinamente en confianza mediante un conocimiento del otro entendido como despeje progresivo de incógnitas e indeterminaciones, Ortega alude a nuestra capacidad de «leer» los gestos, acciones y comportamientos del otro, sin necesidad de acceder a su intimidad y al sentido subjetivo de sus actos. En concreto, el ejemplo del hombre al que vemos comprar una maleta y dirigirse luego a una agencia de viajes es sometido por Ortega (1988: 159-60) a un análisis palmariamente weberiano, a cuya base estaría —como Schütz advierte— la distinción de Weber entre comprensión observacional (*aktuelles Verstehen*) y comprensión motivacional (*motivationsmässiges Verstehen*), conceptos que, por cierto, Schütz somete a minucioso examen crítico en el primer capítulo de *Der sinnhafte Aufbau*.

El mundo incuestionado

Las anotaciones de Schütz al hilo de la lectura de *Man and people* parecen revelar en ocasiones una explicable complacencia al reconocer aquí y allá las huellas más o menos explícitas de sus más queridos y felices tópicos. Tal es el caso del repertorio de análisis orteguianos acerca de las dimensiones de la realidad espontánea y acríticamente asumidas, que se tienden como ese natural escenario donde se representa el drama de nuestra vida, y que podrían subsumirse bajo el rótulo schutziano de «mundo-dado-por-sentado» (*das Fraglos-gegeben*):

Lo dado-por-sentado (*das Fraglos-gegeben*) es siempre ese nivel particular de experiencia que no parece necesitar más análisis. El hecho de que un nivel se dé así por sentado depende del interés pragmático de la mirada reflexiva que se dirige hacia él y, por lo tanto, hacia el particular Aquí y Ahora desde el cual opera esa mirada. (Schütz 1993: 103).

Como se desprende de estas líneas, lo dado por sentado (*fraglos-gegeben*) supone un estado de latencia que, no obstante, y pese a su apariencia de estabilidad, es siempre en principio susceptible de cuestionamiento y problematización en la medida en que se modifique nuestro nivel de exigencia o interés pragmático. Sobre esta relatividad pragmática como motivo central de

nuestra visión del mundo volveremos más adelante. En el presente contexto, nos interesa resaltar lo lejos que Ortega lleva esta exploración de las dimensiones incuestionadas del mundo y la riqueza y profusión de motivos examinados que, en concreto en lo que respecta a la sociedad, desembocarán en sus doctrinas sobre la inautenticidad del mundo social y el consiguiente ensalzamiento de la vida personal como realidad radical.

Ya en el primer capítulo («Ensimismamiento y alteración»), Ortega (1988: 33) introduce esta visión de la civilización y la cultura como el resultado de las adquisiciones, logros y conquistas multiseculares humanas, preservadas por la tradición, pero enseguida llama la atención sobre la precariedad y provisionalidad de todas estas conquistas, que pueden tambalearse si escarbamos a la zaga de la seguridad radical. Estas intuiciones de la fragilidad de la cultura y de su mantenimiento sobre motivos pragmáticos son paralelas a las de toda la trayectoria intelectual de Alfred Schütz. Junto a la Historia y la tradición, este mundo dado por sentado es también el resultado de nuestra propia experiencia personal, que contribuye a llenar de contenido nuestro siempre cambiante *acervo de conocimiento*, en terminología de Schütz (*stock of knowledge* o *Wissensvorrat*), donde se incluyen, entre otras muchas cosas, nuestras expectativas y tipificaciones de los otros hombres y seres del mundo. La huella de este acervo de conocimiento a mano (*stock of knowledge at hand*) puede reconocerse en afirmaciones de Ortega como ésta del capítulo IV:

Toda acción del hombre adulto hacia algo o sobre algo cuenta, claro está, de antemano con sus experiencias anteriores referentes a ese algo, de suerte que su acción parte de las cualidades que, según su saber, posee esa cosa (Ortega 1988: 92).

En el caso del otro humano, este *stock* de conocimiento experiencial nos obligará a contar, como es sabido, con la capacidad recíproca, definitiva de la interrelación humana. Pero nuestro trato con otros hombres no es sino un caso singular de nuestra general relación con el mundo. Al describir las leyes estructurales que gobiernan esta relación con el mundo o circunstancia, Ortega recoge en primer lugar la distinción husserliana entre lo presente y lo compresente, para decir que en esto que asumimos como nuestro mundo (el *world taken for granted* de Schütz), conviven lo actual o presente con un horizonte o trasfondo de habitualidad o compresencia:

el mundo se compone de unas pocas cosas en el momento presentes e innumerables cosas en el momento latentes, ocultas, que no están a la vista pero sabemos o creemos saber —para el caso es igual— que podríamos verlas, que podríamos tenerlas en presencia. (Ortega 1988: 71.)

Al conjugar esta distinción entre actualidad y habitualidad con el ordenamiento de los diversos estratos o esferas de la realidad en virtud de su radica-

lidad y autenticidad, nos topamos con que, si somos rigurosos, sólo la realidad radical de mi vida, de mi yo viviendo en este que es mi mundo, resulta incuestionable, en tanto que las demás serán realidades presuntas o derivadas. Esto no quiere decir que sean necesariamente falsas, pero al menos son cuestionables, y carentes de radicalidad y patencia. Lo que sucede, dirá Ortega, es que con mucha frecuencia tomamos por genuinas y radicales estas meramente presuntas realidades:

normalmente no me doy cuenta de mi vida auténtica, de lo que ésta es en su radical soledad y verdad, sino que vivo presuntamente cosas presuntas, vivo entre interpretaciones de la realidad que mi contorno social, la tradición humana ha ido inventando y acumulando. (Ortega 1988: 104.)

Schütz muestra su desacuerdo parcial con estas afirmaciones pues, si bien son ciertas en lo que atañe a la realidad «secundaria» del Otro que, en efecto, suele ser tomada como realidad radical, la presunción de radicalidad no se mantendría para esos otros estratos o dimensiones de la realidad tales como el mundo diseñado por la ciencia física, por retomar un ejemplo que acaba de citar Ortega. Sin duda, Schütz tiene presente aquí su teoría de las realidades múltiples entre las que despunta decididamente la realidad eminente o soberana cuyo criterio de distinción es el denominado «motivo pragmático». Pero lo importante ahora es constatar cómo Ortega va deslizándose sus teorías y abonando el terreno hacia la definición de lo social en términos de realidad no genuina sino sucedánea y, con harta frecuencia, ilusoria:

De hecho, la inmensa mayoría de cosas que vivimos son, en efecto, no sólo presuntas sino ilusorias; son cosas que hemos oído nombrar, definir, valorar, justificar en nuestro contorno humano; es decir, que hemos oído a los otros y, sin más análisis, exigencias ni reflexión, damos por auténticas, verdaderas o verosímiles (Ortega 1988: 105.)

A partir de aquí, el campo está preparado para presentar la vida humana como una ecuación entre la auténtica y genuina existencia, por un lado, y la pseudo-realidad de las convenciones sociales que, como se dice en el capítulo séptimo, cubren con una costra mi realidad radical sólo salvaguardable mediante el retorno a la soledad (Ortega 1988: 150). Desde estos parámetros (desde los que no es fácil obviar alguna referencia a las tesis heideggerianas de la existencia inauténtica), Ortega emprende su recorrido por los fértiles y sugerentes análisis de los usos y las vicencias, con la consideración de ese sujeto impersonal del “se dice” o “se hace” castellano, “*on dit*” u “*on fait*” francés, “*man sagt*” o “*man macht*” alemán, un sujeto que es, en definitiva, *la gente*, todos a la vez y *nadie* en particular. A este respecto, la lengua aparece como el paradigma de todos los sistemas de usos: «una lengua no es sino un

inmenso sistema de usos verbales, un gigantesco repertorio de vocablos usados y de formas sintácticas estereotipadas» (Ortega 1988: 194), definición que Schütz juzgará algo desmesurada («*What an overstatement!*» —protestará en el margen). Exagerada o no la definición, es indiscutible que la lengua funciona como un mecanismo idóneo de socialización, transmisión y sostenimiento de las diversas concepciones del mundo. Por otra parte, el paradigma lingüístico resultará de lo más rentable para Ortega, permitiéndole esbozar la fascinante teoría del hombre como animal etimológico (cap. X)¹². El análisis etimológico al nivel de las palabras, con toda su fuerza desautomatizadora y activadora de significados, parece suministrar recursos para unas prácticas lingüísticas algo menos «alienadas». Extrapolando el modelo de los usos lingüísticos a todos los sistemas de usos socioculturales, cabría apostar por un rastreo etimológico de todo lo acostumbrado, lo usual y lo vigente que nos facultase para desandar en lo posible los senderos que conducen a la automatización social y recobrar en algún grado cotas de autenticidad y radicalidad para nuestra existencia legítimamente humana.

Probablemente Schütz podría suscribir en líneas generales estas teorías sobre los usos, las vigencias y la opinión pública como fuerzas poderosas y coercitivas, que nos sirven de referencia y se imponen con autoridad. No obstante, mostrará su desacuerdo con la visión orteguiana de los usos como prácticas u opiniones *necesariamente* momificadas que hacen de la sociedad en bloque una inmensa anacronía:

El uso es el petrefacto humano, la conducta o idea fosilizada. Y aquí vemos el mecanismo de por qué siempre, más o menos, lo social es pretérito, pasado disecado, momia, o, como ya he dicho, muy seria y formalmente, que lo social es esencial anacronismo (Ortega 1988: 216.)

Haciendo una vez más del margen de la página un espacio para la crítica, Schütz se opondrá a esta visión fosilizada de lo social exclamando «*Das ist aber gar nicht richtig*» (esto no es del todo cierto), y proponiendo el contraejemplo de las vanguardias que, si bien por un lado suponen un desafío a los usos vigentes, desarrollan en paralelo una actividad forjadora de usos, costumbres y modas.

¹² Ortega y Schütz comparten un profundo interés por el fenómeno lingüístico en sus diversas vertientes y, en particular, por la sociología del lenguaje. Los últimos capítulos de *El hombre y la gente* suponen un magnífico testimonio del quehacer orteguiano al respecto. Por su parte, Schütz impartió desde 1952 en la New School de Nueva York diversos cursos sobre sociología del lenguaje. En el Schütz-Nachlaß se conservan las notas tomadas por Helmut R. Wagner sobre el curso «Problems of a sociology of language» correspondiente al semestre de otoño de 1952 (Filmrolle 7, 10527-10555, Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz).

¿Realidad o realidades?

En 1945, Schütz había publicado, en la revista *Philosophy and Phenomenological Research*, su ensayo «*On multiple realities*», sin lugar a dudas uno de los más sugerentes e importantes *papers* del período americano. Al confrontar ese estudio sobre las realidades múltiples¹³ con la teoría de Ortega sobre los distintos grados de realidad, tal y como aparece expuesta en *El hombre y la gente* (y en especial en el capítulo V: «La vida inter-individual. Nosotros-tú-yo») aparecen planteamientos claramente coincidentes, pero también importantes diferencias. La primera y obligada prevención ha de ser contra la tentación de identificar apresuradamente el concepto orteguiano de «realidad radical» con el schutziano de «realidad eminente» o *paramount reality*. Ciertamente los dos conceptos aspiran a singularizar un estrato privilegiado de realidad o, simplemente, la realidad por antonomasia. Ahora bien, las diferencias comienzan cuando, con respecto a esta realidad privilegiada, las restantes realidades aparecen en Schütz como meras modificaciones, en tanto que para Ortega suponen devaluaciones progresivas o gradaciones de pseudo-realidad. Schütz elude este criterio valorativo que jerarquiza las realidades en función de su carácter genuino o sucedáneo, pues se mueve en unas coordenadas ajenas a esa percepción de lo social como sede de la inautenticidad, la automatización y la pseudo-humanidad. Antes bien, mediante el recurso al concepto de mundo al alcance (*world within reach*) tanto actual como potencial, no vacila en proclamar la accesibilidad potencial de toda la esfera de lo social: «Para nuestros fines, basta con señalar que la totalidad del mundo social es un mundo dentro de mi alcance asequible, que tiene sus posibilidades específicas de ser alcanzado» (Schütz 1974: 212). Esta declaración sólo se torna comprensible en sus justos términos dentro de los límites del perspectivismo social, tan característico del sistema teórico del pensador vienés.

Una segunda diferencia, no menos destacable, entre la realidad radical de Ortega y la realidad eminente de Schütz debe rastrearse en la propia caracterización de una y otra por parte de sus respectivos formuladores. Si la realidad radical es mi propia vida, sólo reconocible plenamente en soledad, la realidad eminente a la que Schütz se refiere es el mundo de la vida cotidiana, que desde el principio se presenta como un mundo colectivo, intersubjetivo (Schütz 1974: 206), mundo del ejecutar en interrelación social. Para Ortega (1988: 104) sólo el cuerpo del otro forma parte de mi realidad radical e incuestionable, en tanto que su alteridad y su intimidad son transcendencias que sólo percibo como realidades derivadas o de segundo grado. La *paramount reality* es, por decirlo así, una esfera de vivencia en actitud natural bas-

¹³ Asimismo, otros ensayos relacionados, tales como «Símbolo, realidad y sociedad» (1974) o «Don Quijote y el problema de la realidad» (1974b).

tante más acrítica que la realidad radical orteguiana y se sostiene en atención a criterios ejecutivos y pragmáticos sin remontarse, en la medida de lo posible, a cuestionamientos incisivos y escabrosos que amenacen con desestabilizar el sistema personal y colectivo de asunciones y creencias. En este sentido, ese mundo del ejecutar cotidiano que es la realidad eminente alberga un considerable arsenal de cosas incuestionadas o dadas por sentadas (*taken for granted*), que se antojan tan sucedáneas y poco gratas para la esfera genuina de la vida personal orteguiana, la cual tiende a repelerlas como lacras propias de lo social. Para designar esta confianza despreocupada característica del mundo de la vida cotidiana, Schütz sugiere la feliz expresión de «*epojé* de la actitud natural». En efecto, si la *epojé* fenomenológica implica poner entre paréntesis nuestra confianza habitual en el mundo tal y como se nos aparece, la *epojé* que distingue a la actitud natural será justamente la puesta entre paréntesis de la desconfianza (Schütz 1974: 213-4).

Consideremos ahora ese ábaco de realidades que contrastan con la realidad básica, concebida ya como radical (mi vida) ya como eminente o soberana (*paramount*). Para Ortega (1988: 104-5), estas realidades —que van desde los otros hombres, compresentes, hasta la descripción del mundo brindada por la ciencia física— son susceptibles de gradación (segundo grado, tercer grado, etc.) en función de sus *chances* de ser tenidas por verdaderas. Sin pretender llegar muy lejos en esta cuestión, nos limitaremos a sugerir lo problemática que resulta la apelación al criterio de la veracidad que, a falta de ulteriores especificaciones, aparece bastante confuso. ¿Qué es lo que nos autoriza a suponer que una presunta realidad o interpretación de la realidad «merece —como sugiere Ortega— ser tenida por verdadera»? Los comentarios que Ortega dedica a la física parecen sugerir una vinculación entre el grado de verosimilitud de una presunta realidad o interpretación y su vigencia estable y duradera o, por el contrario, su proclividad al relevo y a la transformación:

Al mundo de Newton sucede el mundo de Einstein y de Broglie. La realidad del mundo físico, al ser una realidad que con tanta facilidad y velocidad se sucede y suplanta a sí misma, no puede ser sino realidad de cuarto o quinto grado. Pero, repito, y bien entendido, realidad (Ortega 1988: 103).

El sentido de la coletilla final se aclara con la definición de realidad que inmediatamente nos propone: «Entiendo por realidad todo aquello con que tengo que contar». En esta definición se prefigura ya la influencia del pragmatismo en el pensamiento de Ortega, lo que nos revelará un nuevo punto de confluencia con los planteamientos de Schütz. Volviendo ahora al interrogante sobre la veracidad, diremos que en el caso de los otros hombres, esta pregunta se concreta en el problema de la alteridad y de la intersubjetividad, al que al final nos asomaremos. Ahora puede anticiparse que a este respecto

jugará para Ortega, como para Husserl, un papel clave el cuerpo —no *com-* presente sino efectivamente presente— del otro.

Por su parte, Schütz parece enfocar el problema de las realidades múltiples con una menor sujeción al esquema lineal orteguiano, en favor de una matriz más flexible, desde el respaldo propiciado por la teoría de los subuniversos que William James (1927: vol.II, cap. XXI) propone en el ámbito psicológico. Además de la concepción general de que existen distintos órdenes de realidad —que, en lugar de subuniversos, preferirá rebautizar como *ámbitos finitos de sentido*— Schütz toma prestado de James el propio término de «*paramount reality*» si bien éste dejará de tener como referente el mundo sensorial, que en James delataba su deuda para con la tradición empirista, relevado ahora como sabemos por el mundo de la vida cotidiana. Sin aspirar a dar cuenta de todo el desarrollo argumental del ensayo, nos limitaremos a hacer alguna observación sobre los criterios de identificación y jerarquización de estas *mannigfaltige Wirklichkeiten* o realidades múltiples. Si estos criterios se nos antojaban poco claros a propósito de Ortega, Schütz nos brinda pautas más concretas e iluminadoras. Así, por ejemplo, con la ayuda esta vez de Bergson, se presumirá para cada ámbito finito de sentido un específico acento de realidad y un estilo cognoscitivo peculiar, vinculado a una determinada tensión de la conciencia y, por tanto, a una forma o grado de *attention à la vie*.

Por su parte, lo que a propósito de Ortega hemos planteado como el problema de la veracidad y verosimilitud de las realidades de diverso grado, nos exige, desde el enfoque de Schütz, tres observaciones principales. En primer lugar, ya en W. James la realidad de una cosa o de una esfera aparece estrechamente vinculada a la creencia en ella y al grado de interés e importancia que le atribuyamos. Cabe decir que una cosa será real para nosotros cuando nos sea significativa o relevante, y nos mueva de algún modo a contar con ella. En este sentido, es manifiesta la proximidad con la definición orteguiana de la realidad como «todo aquello con que tengo que contar» (Ortega 1988: 103). Análogamente leemos en James (1927: II, 295) «en este sentido, todo cuanto estimula nuestro interés es real». En segundo lugar, en Schütz los ámbitos de sentido se definen —no lo olvidemos— como finitos y, por tanto, la pregunta por su verdad debe ser sustituida por la de la coherencia interna de sus experiencias, mientras que los ensayos de compatibilizar los diversos submundos están, por lo general, abocados al fracaso. En tercer lugar, de la propia matriz de criterios aplicables a cualquier ámbito finito de sentido será de donde emerja la soberanía o eminencia del mundo de la vida cotidiana. En este repertorio de rasgos, sintetizables en el imperar del *motivo pragmático*, figuran entre otros los siguientes: una tensión específica de la conciencia o plena atención a la vida, una *epojé* específica (la aludida *epojé* de la actitud natural), el predominio de la ejecución, una forma específica de sociabilidad (el mundo intersubjetivo de la comunicación y la acción social), una tempo-

alidad específica, etc., etc. (Schütz 1974: 216). Todas estas especificidades permiten distinguir el mundo del ejecutar cotidiano intersubjetivo de esa infinidad de los restantes ámbitos de sentido como la fantasía, el sueño, la imaginación, el mundo de la teoría científica, de los mitos, del juego, del espectáculo, etc., para cada uno de los cuales cabría ir explorando sus rasgos definitorios particulares.

Una preocupación común a Husserl, Schütz y Ortega es, como se sabe, el esclarecimiento del papel de soporte que el mundo de la vida, mundo vital o *Lebenswelt* desempeña con respecto a ámbitos limitados de sentido tales como el de las teorías y constructos científicos. Bien conocida es la relevancia del problema en la obra husserliana. Por su parte, Schütz, en el mismo ensayo sobre las realidades múltiples, dedicará al tema un apartado específico y, en su lectura de *Man and people*, seguirá presumiblemente con sumo interés las diversas caracterizaciones y aproximaciones orteguianas a este mundo vital. La mayor traba en este seguimiento la encuentra, a juzgar por sus anotaciones, en la problemática adscripción de la realidad radical a esa vida personal que es esencialmente soledad y donde lo intersubjetivo y lo social no acaban de hallar cómodo acceso. Dejando aparte este obstáculo, la tematización del mundo de la vida en este texto de Ortega aparece muy vinculada a la idea de contorno o circunstancia. Además, su prioridad con respecto al mundo de las construcciones científicas es manifiesta (Ortega 1988: 57 y sigs.). De gran interés serán los ensayos de descripción que, en el capítulo tercero de *El hombre y la gente*, se inauguran mediante la propuesta de diversas leyes estructurales. Entre estas leyes, se hallan las que apelan a la organización perspectivista y la estructuración en campos pragmáticos, sobre las que volveremos en los próximos apartados. Asimismo, se acude al concepto husserliano de *horizonte*, sumamente rentable de cara a esta descripción estructural, pues, por un lado, permite marcar fronteras y cartografiar las posiciones relativas de lo presente, lo compresente y lo latente y, por otro lado, y muy ligado a esto, va prefigurando el plano de las relaciones intersubjetivas en perspectiva de proximidad o lejanía.

Pragmatismo

Una de las más profundas sintonías entre Ortega y Schütz se fragua en torno a la extraordinaria relevancia que ambos atribuyen a la *acción* dentro del mundo humano. En Schütz encontramos que, ya en su obra de 1932 *Der sinnhafte Aufbau*, el punto de partida era la teoría weberiana de la acción y de su significado tanto para el actor como para el observador. A lo largo de la obra, especialmente en la cuarta sección, y siguiendo en la órbita de Max Weber, Schütz explota los términos de *Wirken*, *Handeln*, *Handlung* y sus derivados semánticos para ir prefigurando su caracterización del mundo de la vi-

da cotidiana como mundo social intersubjetivo decididamente constituido y volcado en la ejecutividad, y presidido por lo que no tardará en denominar el «motivo pragmático» (*pragmatische Motiv*). En esta primera obra, Schütz enfatiza la determinación pragmática de toda interpretación de significado (*Sinneutung*) en el mundo social cotidiano:

En la vida ordinaria detenemos el proceso por el cual interpretamos los significados de otras personas, cuando lo ya descubierto basta para contestar a nuestras preguntas básicas; en síntesis, nos detenemos en el punto que tiene pertinencia directa con la respuesta que nosotros mismos daremos (...) En esa medida, podemos decir que toda interpretación de significado del mundo social está «pragmáticamente determinada» (Schütz 1993: 68).

La evocación explícita de este «motivo pragmático» como distintivo y rector del mundo social la encontramos ya en el importante manuscrito titulado *Das Problem der Personalität in der Sozialwelt* (Schütz 1936/37). En las páginas de este texto inédito el pragmatismo ocupa un lugar destacado en la construcción social de la personalidad coherente y homogénea, lo que conduce incluso a la definición del ego como unidad pragmática (*pragmatische Einheitlichkeit*). Esta definición se alcanza desde la consideración conjunta de, por un lado, la actividad y la pasividad del yo, y por otro lado, el *agere* y el *cogitare*, con la constatación de la tendencia del *ego agens* (*handelnde Ich*) a imponerse sobre el *ego cogitans*. También las relaciones interindividuales aparecen marcadas por la actividad (*wirken*) con lo que el mundo social (*Sozialwelt*) puede en definitiva, en virtud del gobierno del principio pragmático, ser descrito al mismo tiempo como mundo de actividad (*Wirkwelt*). En el contexto de este manuscrito, Schütz empleará el nombre de *Pragma* para referirse a cada una de las actividades, cuyas variantes, en función de la presencia o ausencia de propósito (*Vorsatz*) y/o proyecto (*Entwurf*) irán dando lugar a las distintas modificaciones del *Wirkwelt*, caracterizadas por su distinta modalidad de *attention à la vie*, en la terminología de Bergson.

Varios de estos análisis de los primeros años, fuertemente marcados por Weber, Bergson y Scheler, cuajarán y serán recurrentes en escritos posteriores como el ya examinado ensayo de 1945 «Sobre las realidades múltiples». En este trabajo, el motivo pragmático y las bergsonianas nociones de *tensiones de la conciencia* y *atención a la vida* son los principales ejes de articulación de los distintos ámbitos de sentido o realidades organizadas en torno a la eminente realidad de la ejecutividad cotidiana intersubjetiva donde se han aproximado hasta fundirse los conceptos de *Sozialwelt* y de *Wirkwelt*. La vida cotidiana se caracteriza por una máxima *attention à la vie*, lo que supone una elevadísima tensión de nuestra conciencia, definible como *estado de alerta*, concepto que, para Schütz (1974: 202), «revela el punto de partida para una interpretación pragmática legítima de nuestra vida cognoscitiva». De esta for-

ma, la apelación a la dimensión pragmática no debe despistarnos y dejar fuera la *actividad* cognoscitiva y su interés por las cosas del mundo:

Con muy pocas excepciones, el pragmatismo vulgar no aborda los problemas de la constitución de la vida consciente implicados en la noción de un *ego agens* o un *homo faber*, de la cual la mayoría de los autores parten como algo dado. Por consiguiente, el pragmatismo sólo es en lo fundamental una descripción de sentido común de la actitud del hombre en el mundo del ejecutar cotidiano, pero no una filosofía que investigue las presuposiciones de tal situación (Schütz 1974: 202 nota).

Después de leer esta denuncia de las insuficiencias de ciertas versiones del pragmatismo, que exigirían ser subsanadas mediante análisis de la vida de la conciencia *à la* Bergson y *à la* Husserl, regresemos a Ortega para considerar brevemente la relevancia de lo pragmático en las páginas de *El hombre y la gente*. La idea que desembocará en la cuarta ley estructural del mundo vital, en virtud de la cual éste se organiza en campos pragmáticos, empieza a echar raíces ya desde el primer capítulo en que Ortega plantea la relación dialéctica entre el ensimismamiento y la acción o, expresado de otra forma, entre una acción que posibilita el ensimismamiento el cual, a su vez, permite sumergirse en la praxis mundana. Así pues, «no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futura» (Ortega 1988: 30-31). La perfecta sintonía con las tesis schützianas del «*Primat des handelnde Ich*» y del motivo pragmático no se hace esperar en un Ortega que afirma de inmediato que «el destino del hombre es, pues, primariamente, *acción*» (31).

Ya al comienzo del cuarto capítulo, central para este rastreo pragmatista, Ortega llama la atención sobre la corporeidad como condición inexcusable del individuo humano, determinante de su peculiar forma de acceder al mundo y desplegar sus infinitas manipulaciones sobre los demás cuerpos:

Para lo que suele llamarse un «espíritu puro», los cuerpos no existirían, porque no podría tropezar con ellos, sentir sus presiones; y viceversa, no podría manejar las cosas, trasladarlas, conformarlas, triturarlas (Ortega 1988: 80).

Schütz, que ha subrayado estas líneas, anota al margen el concepto de «esfera manipulatoria» que, como bien es sabido, es una de las categorías básicas de su sistema, emparentada con la de *mundo al alcance* (actual o potencial).

El paso siguiente es el relevo de la definición sustancialista de las cosas por la célebre caracterización de las cosas del mundo como *prágmata* o, como dice también Ortega, como asuntos e importancias o cosas-para, con lo

que se enfatiza su dimensión de instrumentalidad o puesta al servicio del hombre, sin descartar la contrapartida de la dificultad, el estorbo, el obstáculo o el daño.

Y por fin, todos estos desarrollos conducen, como se anunció, a la descripción de un mundo estructurado en una serie de entramados de servicialidades afines las unas a las otras. Cada uno de estos entramados o urdimbres de asuntos e importancias pragmáticamente emparentadas es bautizado por Ortega como «campo pragmático». La opción por el término *campo*, frente a alternativas como zona o región, se base en la metáfora de los campos de fuerza, electromagnéticos, etc., descritos por la física y que, como nuestras relaciones prácticas o pragmáticas con las cosas, se distinguen por su dinamismo. Nótese, para acabar, que estos campos pragmáticos son especificaciones inscritas siempre en el mundo vital, contorno o circunstancia, por lo que se trata de una tesis perfectamente compatible con la caracterización de Schütz de la *paramount reality* como ese mundo de la vida cotidiana gobernado, aquí y allí, por el motivo pragmático. Así pues, la postulación orteguiana de los campos pragmáticos bien puede verse como un enriquecimiento de la teoría de las «*multiple realities*» que, en concreto, vendría a complementar la descripción que hace Schütz de esa esfera soberana de la ejecutividad, frente a la cual las restantes realidades o ámbitos de sentido aparecen como meras modificaciones.

Perspectivismo

La idea de «perspectiva de humanidad» que aparece en *El hombre y la gente*, es decir, la idea de una organización de la humanidad en torno al yo en diversos grados de intimidad creciente o decreciente, tiene una vez más un antecedente preclaro en el modelo de estructuración de la realidad social propuesto por Schütz en *Der sinnhafte Aufbau* y retomado con frecuencia en escritos posteriores. En síntesis, Schütz distingue en el mundo social (*soziale Welt*) entre la realidad social directamente vivenciada de nuestros consociados (*Umwelt*) y la no vivenciada directamente. Dentro de esta última habría que englobar a los contemporáneos (*Mitwelt*), predecesores (*Vorwelt*) y sucesores (*Folgewelt*). Este «perspectivismo» es una de las ideas motrices del discurso de Schütz y permite ir ordenando y encajando las piezas de su sistema sociológico, ubicando en lugar privilegiado las experiencias sociales primarias, partiendo de la relación básica y paradigmática del encuentro cara a cara.

La fuerte similitud con el planteamiento de Ortega se constata ya en la husserliana fijación, por parte de ambos autores, del punto de partida en el sistema de coordenadas cuyo origen es el Aquí y Ahora determinados por el cuerpo. El aquí del yo corporal inaugura un sistema de perspectivas en fun-

ción de la mayor o menor distancia: «al tener el mundo, con todas las cosas dentro, que *serme* desde *aquí*, se convierte automáticamente en una perspectiva —es decir, que sus cosas están cerca o lejos de *aquí*, a la derecha o la izquierda de *aquí*, arriba o abajo de *aquí*» (Ortega 1988: 81). Esta perspectiva, que es incorporada por Ortega a la serie de leyes estructurales del mundo vital, no tardará en revelar su rentabilidad, como en Schütz, de cara a la descripción del mundo de las relaciones sociales, donde la distancia respecto al *aquí* es distancia *social*¹⁴.

Antes del capítulo siete, Ortega se ha ocupado sólo de lo que Schütz había denominado *consociates* (los consociados que integran nuestro *Umwelt*), pero será en ese capítulo séptimo, en el que se presenta la teoría de la peligrosidad del Otro, donde el marco se amplíe hasta dar cabida al mundo de los meros contemporáneos y de los predecesores (si bien seguirá ausente la referencia al *Folgewelt* o mundo de los sucesores).

La organización perspectivista del mundo de los consociados arranca en Ortega de la mera apertura al Otro en general o *altruismo* que, para dar paso a la relación social, ha de transmutarse en *nostrismo* o *nostridad* (lo que en *Der sinnhafte Aufbau* se había denominado *Wirbeziehung*). Este tránsito supone entablar una interacción fundada sobre la idea de *reciprocidad* (el otro como mi reciprocante; yo como reciprocante para el otro). De la relación-nosotros emergen los *tús* y, por fin, en el trato con el tú, acabará por aparecer, como última instancia, el yo. Ortega presenta con cierto orgullo esta emergencia del yo a partir del tú como una interpretación novedosa frente a las versiones tradicionales, incluidas las de Husserl o Schütz. Así, el capítulo siete se cierra con estas palabras:

Y aquí tenemos cómo, según anuncié hay que volver del revés, a mi juicio, la doctrina tradicional, que en su forma más reciente y refinada es la de Husserl y sus discípulos — Schütz, por ejemplo—, doctrina según la cual el *tú* sería un *alter ego*. Pues el *ego* concreto nace como *alter tu*, posterior a los *tús*, entre ellos; no en la vida como realidad radical y radical soledad, sino en ese plano de realidad segunda que es la convivencia (Ortega 1988: 174).

La cuestión es tan compleja como interesante. Aquí nos limitaremos a formular alguna sugerencia en lo que concierne a la relación Schütz-Ortega, sobre lo que bien merecería un estudio específico. En primer lugar, tras la propuesta de Ortega sobre la cadena de emergencias nosotros-tú-yo se advi-

¹⁴ Ortega concederá sólo un uso entrecomillado del adjetivo *social* para referirse a las relaciones interindividuales de convivencia. No se pierda nunca de vista que su definición de los términos “social” y “sociedad” reviste una connotación peyorativa reservada para la caracterización de la existencia inauténtica de «la gente», por lo que se opone a las acepciones habituales de lo social en el propio seno de la teoría sociológica. Hecha esta advertencia, manejará la noción de “relaciones sociales” algo a regañadientes, pero en aras de la fácil comprensión.

nan las tesis de Max Scheler, autor por quien, como es sabido, Ortega sentía una profunda admiración. De ahí que, a falta del comentario proyectado sobre *El hombre y la gente*, en el trabajo publicado en 1942 sobre el problema de la intersubjetividad en Scheler («*Scheler's theory of intersubjectivity and the general thesis of the alter ego*»), las objeciones que Schütz plantea a Scheler serían en buena medida aplicables a su diálogo con Ortega. Los argumentos de Schütz giran en torno a la distinción entre la actitud ingenua, propia de la vida cotidiana, y la actitud reflexiva. En efecto, el propio Schütz insiste a menudo en sus escritos en lo que, a propósito de Scheler, había denominado la «tesis general de la existencia del *alter ego*» (Schütz 1974: 170), en virtud de la cual el otro se me da directamente en la simultaneidad de mi flujo de conciencia, mientras que sobre mí mismo sólo puedo volcarme reflexivamente y hacia el pasado. En este sentido, cabría hablar de una precesión de los Otros con respecto al descubrimiento de mi yo personal. Ya en *Der sinnhafte Aufbau* Schütz transcribe la siguiente afirmación de Scheler:

«Además, la realidad del «tú» y de una comunidad se da por sentada antes que la realidad del «yo» en el sentido del propio yo y de sus vivencias personales privadas». (Scheler 1926: II, 475 y sigs., citado en Schütz 1993: 127).

Ahora bien, en su ensayo de 1942 sobre la teoría scheleriana de la intersubjetividad, Schütz precisa que:

como es obvio, sólo con referencia a «mí», el individuo que actúa y piensa, reciben los Otros el significado específico que designo con el pronombre «nosotros»; y sólo con referencia a «nosotros», cuyo centro soy yo, están otros en la situación de «vosotros»; y con referencia a vosotros, que a su vez se refieren a mí, surgen terceros como «ellos» (Schütz 1974: 165).

Y ello a pesar de que, como a continuación señala:

Es claro que, al actuar y pensar en la vida cotidiana, yo no soy consciente de que todos estos objetos de mis actos y pensamientos a los que llamo Otros, «nosotros», «vosotros» y «ellos» son relativos a mi sí-mismo, y de que solamente mi existencia como un sí-mismo dentro de este mundo hace posible esta relación y relatividad. Sigo viviendo, simplemente, entre otros seres humanos a quienes agrupo en las relaciones de *nosotros* y *vosotros* (...). En esta actitud ingenua, no soy consciente de mí mismo (...). Pero, como dice Dewey de tan significativa manera, puedo siempre «detenerme y pensar» (...) entonces emerge mi «sí-mismo», hasta entonces oculto por los objetos de mis actos y pensamientos (ibid., 165-6).

Ya al hilo de su lectura de *Man and people*, después de subrayar todo el párrafo donde Ortega (1988: 170-1) afirma que «averiguamos que somos yo

después y gracias a que hemos conocido antes los tús, nuestros tús, en el choque con ellos, en la lucha que llamamos relación social», Schütz expresa en el margen con lucidez y sin rodeos sus inmediatas reservas: «¿Pero los “tús” en colisión con los cuales descubro que yo soy yo son *mis* tús! ¿Qué significa esto sino que me pertenecen a mí, a este concreto y único yo?»

Por otra parte, aunque es conocida la insistencia de Schütz en la construcción social de la identidad personal ¹⁵, será en el manuscrito inédito de 1936/37 «*Das Problem der Personalität in der Sozialwelt*» donde con más claridad se proponga la idea de que la persona se configura como *unicidad* (*Einheitlichkeit*) a través de su actuar (*wirken*) en intersubjetividad.

Dejando a un lado —y bien abierto— este debate sobre la prioridad en la génesis del tú sobre el ego o viceversa, otro de los puntos destacables del perspectivismo orteguiano es su descripción del proceso de concreción que conduce del Otro general y abstracto hasta el tú definido y preciso. Ortega arranca aquí de la necesidad de ir tomando el pulso a ese Otro que, en su indeterminación cuasi-absoluta, acaba de definir como potencial peligrosidad. En sus anotaciones, Schütz aplaude la finura de esta idea del otro como repertorio de posibilidades e imposibilidades y reconoce su rentabilidad de cara a una teoría de la tipificación (a la que el austríaco había consagrado no pocos empeños y que, en su vertiente de metodología de las ciencias sociales, obliga a tener presente la teoría weberiana de los tipos ideales). No obstante, en la exposición orteguiana de esta teoría de la reducción de incertidumbres y el despeje de incógnitas e indeterminaciones mediante la interrelación o el trato con el otro (que, por cierto, en algún momento Schütz quiere retrotraer a Scheler y su teoría perceptual del *alter ego*) hay un punto que Schütz recibe con todos los reparos. Se trata del momento en que Ortega (1988: 159) tiende a presentar nuestro conocimiento de los otros como una especie de operación consistente en dotar de contenido o valores concretos a los huecos de una presunta matriz de rasgos básicos, comunes a todo individuo humano: «salvo casos singulares y extrapolados, casi todos los hombres tienen las mismas cualidades positivas y negativas, pero cada uno las tiene en distinto lugar o estrato de su personalidad, y esto es lo decisivo». Ante esta afirmación, Schütz se pregunta: «¿Cuál es la naturaleza de esta proposición?: ¿un juicio *a priori*?, ¿un axioma?, ¿un principio?, ¿una asunción sujeta a verificación?, ¿un hallazgo empírico *a posteriori*?, ¿«*Quid juris*» este dogmatismo?»

De todos modos, el propio Ortega atenúa enseguida este presunto dogmatismo que amenazaría con simplificar y rigidizar en exceso nuestra aproximación al conocimiento del otro mediante las estrategias tipificadoras. En una discutible contraposición con el conocimiento científico, calificado como «cerrado y firme», Ortega (1988: 161) señala que «nuestro saber vital

¹⁵ En este punto procede recordar el interés de Schütz por la obra de G.H. Mead *Mind, Self, and Society* (1934/1967).

sobre los demás y sobre nosotros mismos es un saber abierto, nunca firme y de un dintorno flotante». La causa de esta perpetua indefinición vendría dada por el propio objeto de este saber vital: el hombre, que padece esa sartreana condena a la libertad y, por tanto, jamás se deja atrapar del todo por las redes de nuestra anticipación cognoscitiva. Cualquier cálculo tipificador y cualquier expectativa podrán ser toreados en el momento más insospechado por un comportamiento imprevisible, pues la vida es precisamente ese continuo estar abierto a nuevas posibilidades. Por cierto que cuando, acto seguido, Ortega recuerda que sólo pone fin a esta indefinición ese límite inexorable de la muerte, la cual hace de nuestra existencia una experiencia marcada por la conciencia de la finitud, vuelve a presentirse en el horizonte el nombre de Schütz y su consigna de la «ansiedad fundamental de la vida humana» o *fundamentale Angst*.

todo el sistema de significatividades que nos gobierna dentro de la actitud natural se funda en la experiencia básica de cada uno de nosotros: sé que moriré y temo morir. Sugerimos llamar a esta experiencia básica la ansiedad fundamental, la anticipación primordial de la cual derivan todas las otras (Schütz 1974: 214).

Volviendo a la «perspectiva de humanidad» (Ortega 1988: 154), ésta supone, por lo tanto, niveles sucesivos de intimidad o, en el polo opuesto, de anonimía. Puede decirse que el trato y el conocimiento del otro implican un progreso hacia la intimidad y un regreso del grado de anonimato que caracteriza nuestra relación. En este no estar a la misma distancia social juegan también su papel los ya introducidos conceptos de horizonte y contorno. Cuando Ortega plantea la distinción entre los contemporáneos y los predecesores, el término «contemporáneos» no se emplea en el sentido del *Mitwelt* schütziano (meros contemporáneos con los que no entro en contacto directo) sino más bien en el sentido de los consociados, que forman parte de mi realidad social directamente vivenciada (*Umwelt*), es decir, que entran en la relación-nosotros. Esto se ve con claridad por la apelación de Ortega a la experiencia del «*zusammen altern*» como distintivo de mi convivencia con mis «contemporáneos» (los consociados de Schütz):

Mientras convivimos, una porción igual de nuestros dos tiempos vitales transcurre a la vez: es decir, que nuestros tiempos son contemporáneos. El tú, los tú, son nuestros contemporáneos. Y como dice muy bien Schütz esto significa que mientras trato a los Tú envejecemos juntos (Ortega 1988: 162).

Recordemos que en Schütz este «envejecer juntos» alude a la tesis general de la existencia del alterego, de impronta scheleriana, bergsoniana y husser-

liana, donde entra en juego el flujo temporal de la conciencia inmanente o *durée*.

Los círculos de la intersubjetividad

Como ya hemos anticipado, el problema del conocimiento del otro y de la relación con él era una de las grandes ocupaciones y preocupaciones de Schütz en el momento en que llega a sus manos la versión inglesa de *El hombre y la gente*. De ahí su especial receptividad hacia la asunción crítica por parte de Ortega del abordaje husserliano de la intersubjetividad en la quinta Meditación Cartesiana. En los diversos apartados de nuestro trabajo han ido surgiendo varios aspectos y dimensiones encuadrables en el marco global de la intersubjetividad (la reciprocidad, el envejecimiento conjunto [*zusammen altern*], la jerarquía de apariciones que desde la relación nosotros desembocan en el otro concreto y en el yo, etc.). Por otra parte, una consideración detallada del triángulo Ortega-Husserl-Schütz con respecto a la intersubjetividad exigiría en rigor un estudio específico y extenso. Aquí nos conformaremos con algunas reflexiones y recapitulaciones que permitan pergeñar los hitos esenciales de este diálogo a tres bandas.

Antes de nada, es preciso reparar una vez más en la importancia atribuida por Ortega a la idea de la *reciprocidad*, en tanto que rasgo definitorio privilegiado de la humanidad y, por ende, punto de partida para el reconocimiento de la relación intersubjetiva y *social* humana. Ortega apela a la capacidad reciprocante del Otro para delimitar el trato intersubjetivo humano como extremo jerárquico cualitativamente heterogéneo del trato con el mundo mineral y vegetal. La diferencia básica sería la que media entre la mera *existencia* para mí de una piedra o una planta y la *co-existencia* conmigo, detectable ya, no sólo en mi semejante humano, sino también en el animal. «El animal me aparece, a diferencia de la piedra y la planta, como una cosa que me responde y, en ese sentido, como algo que no sólo existe para mí sino que, al existir también yo para él, *co-existe* conmigo» (Ortega 1988: 94). En sus notas marginales, Schütz calificará este ensayo demarcador como interesante pero incompleto, y se preguntará qué ocurre si la piedra en cuestión es una divinidad, un monumento o una obra de arte. En efecto, en esos casos cabría hablar, en algún sentido al menos, de la piedra como interlocutora o reciprocante, si bien esto nos conduciría hacia el problema de los objetos culturales y de nuestro diálogo *con* la cultura, *en* la cultura y *gracias a* la cultura, lo que nos arrastraría por otros ilimitados derroteros, con inclusión de una perspectiva semiológica.

Más interesante ahora es regresar a las peliagudas aporías que el recurso a la reciprocidad como criterio de demarcación nos plantea especialmente con respecto al mundo animal que, a juicio de Ortega (1988: 93), inaugura

«un nuevo tipo de realidad». En mi relación con los animales, Ortega presume ya una reciprocidad que, no obstante, sería todavía «limitada y confusa» (109). Para avanzar en nitidez será preciso, a su juicio, «buscar otros hechos en que la reciprocidad sea más clara, ilimitada y evidente; es decir, en que el otro ser que me responde sea, en principio, *capaz de responderme tanto como yo a él*» (*ibíd.*, subr. del autor). Pues bien, en este punto es donde Schütz empieza a denunciar la circularidad de los argumentos orteguianos. ¿Cómo puedo llegar a saber que el Otro posee esta capacidad de reciprocidad o respuesta en la medida exigida?: ¿por sus gestos?, ¿por las señales e indicaciones voluntarias o involuntarias de su cuerpo, es decir, por su expresividad?. Según Ortega, prerequisite para que la reciprocidad sea viable es una cierta afinidad o comunidad de atributos:

la reciprocidad de una acción, la inter-acción, sólo es posible porque el otro es como yo en ciertos caracteres generales: tiene un yo que es en él lo que mi yo es en mí (...) Pero, bien entendido, todo eso lo descubro porque en sus gestos y movimientos noto que me responde, que me reciproca (Ortega 1988: 110).

Parece ser, pues, que la expresividad del otro me revela su reciprocidad pero, por otra parte, sólo desde la convicción de que posee un yo recíprocante y homólogo a mi yo me acerco a su expresividad humana como reveladora de sus sentimientos. Schütz parafrasea esta circularidad argumentativa: «Descubro que el otro piensa, siente, etc. porque observo que en sus gestos me reciproca. Ahora bien, ¿cómo puedo saber que estos gestos son una *reciprocidad* sino asumiendo que el otro posee un «yo»?». Y, por tanto, ¿en que me baso para negar en última instancia la humanidad al animal que, como Ortega ha reconocido, es capaz, hasta cierto punto, de reciprocarme?. La distinción entre una reciprocidad confusa y limitada frente a otra evidente e ilimitada no parece, en sí misma, tan obvia como para funcionar, a falta de ulteriores especificaciones, como criterio demarcador de la interrelación humana. ¿Cómo puedo saber que el otro es un hombre o mujer, un *alter ego* cuyos gestos o acciones suponen una respuesta a los míos?. En el mismo sentido, aunque con mayor generalidad, Schütz, en su último escrito («Importancia de Husserl para las ciencias sociales»), denunciará una circularidad que, basada en la noción de ambiente o entorno comprensivo, hermana a Ortega con Husserl:

En su teoría, Ortega admite partir de la noción husserliana sobre un ambiente comprensivo como base para la constitución de la socialidad. Al igual que Husserl, nos advierte que es solo la experiencia de la existencia del Otro lo que hace posible la comprensión de un ambiente supuestamente común, con lo cual todo su razonamiento se vuelve circular. (Schütz 1974: 146).

Siguiendo con la recepción orteguiana de las tesis y presupuestos de Husserl, un punto capital lo constituye la crítica de Ortega a la teoría husserliana de la transposición o proyección analógica. En ese instante, Ortega se separa de un Husserl al que ha seguido en su distinción entre presencia y comprensión y en la aplicación consiguiente de dicho binomio a la aparición del otro y de su cuerpo. Mientras que el cuerpo del otro me es presente, su yo, su interioridad no me son sino compresentes. El error —en cuya denuncia unánime coinciden Ortega y Schütz— estribaría en la pretensión de leer el acceso a la interioridad de un *alter ego* mediante el vehículo corporal en términos de una transposición (*Übertragung*) sustentada por la percepción presuntamente análoga de ambos cuerpos —el mío y el del otro— que sólo diferiría en la perspectiva. De hecho, como recalca Ortega, si el cuerpo del otro sólo se me aparece desde fuera, de poco me sirve abandonar mi Aquí hasta conquistar ese Allá que es el Aquí del otro, pues, pese a la nueva perspectiva, me mantengo con respecto a su cuerpo en la exterioridad que contrasta con la percepción y el sentimiento de mi propio cuerpo desde dentro. Por otro lado, un espléndido contraargumento frente a la teoría de la trasposición empática de mi persona sobre el cuerpo del otro es la hipótesis de la proyección sobre el cuerpo del sexo opuesto. Se trata de los análisis que Ortega lleva a cabo en la última parte del capítulo VI dedicado a «la aparición de Ella». El argumento ya había sido sugerido por Schütz en su comentario a *Ideas II* (1953).

Justo antes de su refutación de la trasposición analógica, Ortega, que no vacila en reconocer que debemos a Husserl la primera aproximación filosófica decidida al problema de «la aparición del Otro», advierte que una crítica radical de la teoría husserliana de la alteridad estaría fuera de lugar pues —intuye— los presupuestos de partida son sustancialmente distintos en su caso y en el de Husserl. Nos parece obligado transcribir estas líneas sumamente significativas:

No interesa para la exposición de mi doctrina hacer esa crítica a fondo de la de Husserl por la sencilla razón de que sus principios fundamentales le obligan a explicar por qué medios se produce la aparición del otro, al paso que partiendo nosotros de la vida como realidad radical, no necesitamos explicar los mecanismos en virtud de los cuales el Otro Hombre nos aparece, sino sólo *cómo* aparece, hacer constar que *está ahí* y *cómo* está ahí (Ortega 1988: 129).

Tras estas afirmaciones se intuye con claridad —como Schütz observa— la oposición entre la perspectiva transcendental de Husserl en las *Cartesianische Meditationen* (indagación transcendental de la intersubjetividad) y el arranque orteguiano desde el mundo vital y su mantenimiento en el nivel de la actitud natural, en el que los otros no «aparecen», sino que son ya presupuestos (*fraglos gegeben*). Ahora bien, podemos preguntarnos por el lugar reservado

en el nivel de la actitud natural a la pregunta por la constitución. La cuestión es del máximo interés para Schütz quien, como sabemos, renunció desde su primera obra a la perspectiva fenomenológicamente reducida, sin desmarcarse por ello del magisterio de Husserl, lo que solía justificar apelando a la convicción expresada por éste de que sus resultados obtenidos en la esfera reducida habían de ser aplicables al nivel de la actitud natural. En ambas esferas – natural y reducida– tiene vigencia el mismo interrogante sobre la constitución del mundo intersubjetivo: «¿Cómo es posible un mundo común en términos de intencionalidades comunes?» (Schütz 1974: 146). Pues bien, con respecto a las palabras de Ortega recién transcritas, Schütz apreciará una ambigüedad en lo que parece ser a un tiempo elusión e invocación de la problemática de la constitución. Así, en el comentario al margen sobre las líneas de Ortega, leemos en un alemán reflexivo ¹⁶:

O. [Ortega] will also –seiner natürlichen Einstellung bewusst– nicht den Konstitutionsmechanismus erklären durch welchen der “Andere” uns erscheint (whatever this means) sondern um *wie* er uns erscheint; *dass* er da ist und *wie* er da ist soll «klar gemacht» werden. Aber wie kann das ohne Aufhellung der Konstitution geschehen?. Und was soll da in der natürlichen Einstellung Klärungsbedürftig sein wenn nicht die Konstitution?

[Así, consciente de su posicionamiento en la actitud natural, Ortega no trata de explicar el mecanismo constitutivo mediante el cual el Otro nos aparece (*whatever this means*), sino *cómo* nos aparece. Lo que debe aclararse es *que* está ahí y *cómo* está ahí. Ahora bien, ¿cómo es esto posible sin la elucidación de la constitución? ¿Y qué es lo que requiere clarificación en la actitud natural sino la constitución? (comentario de Schütz en Ortega 1957: 122)].

Apuntes Finales

Hemos llevado a cabo un estudio comparativo de Alfred Schütz y José Ortega y Gasset, prestando especial atención a su respectiva caracterización del mundo social. Con este fin, hemos seguido una doble estrategia. Por una parte, hemos rastreado las explícitas alusiones mutuas de ambos pensadores, y ello no sólo en su obra publicada, sino también en las cartas de Schütz a Recasens-Siches y, sobre todo, en sus anotaciones marginales a *El hombre y la gente* de Ortega. En este respecto, incluso a falta del nunca ejecutado ensayo de Schütz sobre Ortega, hoy en día la evidencia documental concerniente a la recepción de Schütz por Ortega es considerablemente menor. Por otro lado, la lectura cuidadosa de *El hombre y la gente* nos ha permitido efectuar

¹⁶ En sus anotaciones marginales a *Man and people*, Schütz se expresa alternativamente en inglés y en alemán, soliendo reservar su lengua materna para los comentarios más complejos y elaborados.

una comparación crítica de las teorías de Schütz y Ortega, mediante la sucesiva invocación de elementos clave en la caracterización fenomenológica schütziana de las estructuras del mundo de la vida. En este sentido, la inevitable referencia a las principales fuentes comunes, tales como Husserl, Weber, Scheler o Bergson, ha contribuido sin duda a tender puentes entre los sistemas de pensamiento de Ortega y de Schütz.

Referencias bibliográficas

- HUSSERL, E. (1979). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Ed. Paulinas.
- (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica.
- JAMES, W. (1927). *Principles of Psychology*, 2 vols. New York: Henry Holt & Company.
- MEAD, G. H. (1934/1967). *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1957). *Man and People*. New York: W.W. Norton & Company.
- (1988 [3.^a]). *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- (1981 [4.^a]). *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- SCHELER, M. (1926). *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Leipzig.
- SCHUTZ, A. (1932). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Vienna: Julius Springer.
- (1936/37). *Das Problem der Personalität in der Sozialwelt*. Filmrolle 5,7060-7211. Schütz-Nachlaß. Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz.
- (1957). Anotaciones marginales en Ortega y Gasset, *Man and People*. New York: W.W. Norton & Company.
- (1962). *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- (1964). *Collected Papers II: Studies in Social Theory*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- (1966). *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- (1974). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1974b). *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1993). *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós.
- WAGNER, H. R. (1983). *Alfred Schutz; an Intellectual Biography*. Chicago: University of Chicago Press.
- (Inédito). *Alfred Schutz, Life and Work of a Scholar*. Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz.