

**UNIVERSIDAD DE LOS ANDES**  
**FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN**  
**DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

**Tesis Doctoral**

Los conceptos fundamentales del pensamiento  
de Ortega y Gasset a través de la influencia de la  
Fenomenología de Edmund Husserl.

Tutor: Dr. Carlos Arturo Mattera

Tesista: MSc. Manuel Alejandro Chopitte

Rosario – Argentina  
2022

## RESUMEN

La tesis doctoral investiga y comprende la procedencia conceptual del pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset desde su antecedente más directo ubicado en la Fenomenología de Edmund Husserl. La investigación estudia uno de los momentos originarios de la filosofía propiamente contemporánea, ubica el cierre del pensamiento moderno en Husserl y la apertura hacia los perfiles de una nueva época del pensamiento filosófico en los albores del siglo XX en la figura de Ortega y Gasset. A través del estudio de la procedencia conceptual que se tiende entre Husserl y Ortega se consolida la comprensión de la transición filosófica de la modernidad a la contemporaneidad divisándose los momentos claves para entender tan importante momento del pensamiento filosófico.

www.bdigital.ula.ve

## ABSTRACT

The thesis understands the conceptual origin of the philosophical thought of José Ortega y Gasset from most direct antecedent located in Husserl's Phenomenology. The research studies one of the original moments of contemporary philosophy, locates the closure of modern thought in Husserl and the opening towards the profiles of a new era of the philosophical thought at the dawn of the 20<sup>th</sup> century in Ortega y Gasset. Through the study of the conceptual origin that lies between Husserl and Ortega, the understanding of the philosophical transition from modernity to contemporaneity is consolidated, identifying the key moments to understand such an important moment of philosophical thought.

## ÍNDICE

- Agradecimientos..... p.6
- Dedicatoria..... p.7
- Introducción..... p.9

**CAPÍTULO 1. El problema de fondo. La crisis de las ciencias modernas y la necesaria reforma de la razón a partir de los cuatro momentos de conformación de la filosofía como ciencia estricta: el camino de Platón, Descartes, Kant y Husserl..... p.24**

- 1.1 Primer momento: Platón y el origen de la ciencia..... p.27**
- 1.2 Segundo momento: Descartes y el giro hacia la subjetividad..... p.37**
- 1.3 Tercer momento: Kant y el giro trascendental..... p.53**
- 1.4 Cuarto momento: ¿Husserl y la culminación de la modernidad?..... p.71**

**CAPÍTULO 2. El pensamiento de Ortega y Gasset ante el tema de fondo abierto por la fenomenología..... p.80**

- 2.2 Memoria y cuenta de lo abierto.....p.111**

**CAPÍTULO 3. Los pilares fundamentales del pensamiento de Ortega y Gasset y la influencia del marco conceptual procedente de la fenomenología..... p.115**

<b>3.1</b> Apropriación y reinterpretación del concepto del yo trascendental husserliano en Ortega y Gasset.....	p.117
<b>3.2</b> Del concepto de mundo en Husserl al concepto de circunstancia en Ortega: develamiento, apropiación y reinterpretación de un mismo fenómeno.....	p.140
<b>3.3</b> Vida como fenómeno y concepto en la actitud fenomenológica de Husserl y Ortega.....	p.170
- <b>Conclusión</b> .....	p.212
- <b>Bibliografía</b> .....	p.222

www.bdigital.ula.ve

## INTRODUCCIÓN

*“Desde sus inicios, la filosofía ha pretendido ser ciencia rigurosa: la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas supremas y haga lo posible, en sentido ético-religioso, una vida regulada por normas racionales puras.” (...) “En ninguna época de su evolución ha conseguido la filosofía cumplir la pretensión de ser ciencia rigurosa; tampoco en esta última {la modernidad}, la cual, a pesar de la multiplicidad de direcciones filosóficas que en ella se han dado, viene avanzando desde el Renacimiento al presente en un proceso evolutivo esencialmente unitario.”<sup>1</sup>*

El proyecto de investigación que a continuación desplegamos emerge desde la necesidad de comprender al que vamos a comprender como uno **momentos originarios de la Filosofía contemporánea**, en el cual se reconoce a la Fenomenología como piedra angular de la pasada centuria, iniciada por las investigaciones en el campo de la lógica y la epistemología por parte del profesor Edmund Husserl. La Fenomenología, como corriente del pensamiento filosófico influida por el psicologismo, concentra sus esfuerzos investigativos sobre la intencionalidad de la conciencia, donde encontramos que la conciencia siempre es conciencia de algo, siendo el distanciamiento contemplativo un carácter particular de las investigaciones fenomenológicas, configurado en el carácter de la puesta en suspenso de las valoraciones ante la intuición del fenómeno en su pureza eidética o esencial. Observamos en Husserl la intención de perfilar la filosofía orientándola hacia la conformación de una ciencia pura, la cual, sustentada en el patrón normativo de la lógica, pueda fundamentar de manera unificada y universal el pensamiento científico y desde allí influir y direccionar las investigaciones particulares de las ciencias especializadas bajo un método común a todo saber.

---

<sup>1</sup> Husserl, E. *La filosofía como ciencia estricta*. Trad. M. García-Baró. Encuentro. Madrid, 2009. P. 7.

En el denominado momento filosófico originario de la problemática intelectual propia de la contemporaneidad encontramos, además de Husserl, autores de suma relevancia como Martín Heidegger y sus aportes decisivos al camino de la Hermenéutica; también encontramos a José Ortega y Gasset, autor interpelado en nuestra investigación, quien tras su acercamiento a las escuelas alemanas de principios del siglo XX, en especial a la Escuela neokantiana de Marburgo, va construyendo un perfil filosófico de evidente autonomía el cual hunde sus raíces en las corrientes, tendencias y autores propios de su época, mostrando un valor especial la influencia de la Fenomenología de Husserl en cuanto a su metodología, estilo, problemática y andamiaje conceptual.

Justo allí, en el marco conceptual que se encuentra en los pilares fundamentales del pensamiento de Ortega y Gasset, va a concentrarse la presente investigación doctoral.

A través de la revisión preliminar de fuentes hemos apreciado que tanto Ortega como Husserl comparten una problemática de fondo, problemática que debido al candor, empeño y dedicación de sus labores investigativas expuestas de forma consecutiva durante la vida activa de ambos intelectuales, logra conformarse como una problemática patente del problema filosófico propio de la contemporaneidad. Esta problemática de fondo al cual nos referimos, que es abierta por Husserl y recogida en íntima apropiación bajo la óptica de Ortega y Gasset, no es otra que la crisis de del pensamiento científico que venía gestándose desde los inicios de la

modernidad, en tiempos de Descartes y Galileo, en el mismo alumbramiento del mundo científico moderno.

Desde las primeras investigaciones de Husserl que alcanzaron a ser cuando se desempeñaba como profesor en la universidad de Gotinga, expone el síntoma de decadencia de la lógica como fundamento normativo del pensamiento científico debido al paulatino desinterés en la problemática central de la comprensión unitaria y universal del saber científico y la progresiva desfragmentación de la ciencia en parcelas especializadas que se volcaron a la metódica investigación empírica de la realidad objetiva o natural. La crisis de las ciencias y el síntoma de la objetivación del mundo como verdad conocible se extiende, como nos lo muestran Husserl y Ortega, hacia los diversos campos de las disciplinas de las ciencias sociales. Incluso en la filosofía el interés investigativo se vertió hacia la multiplicación de objetivos de estudio, demarcándose así la raíz de los genitivos acompañantes de la filosofía como filosofía de la ciencia, filosofía de la historia, entre muchos otros. La ciencia da la espalda a la lógica, especialmente a su labor rigurosa normativa del pensar, ocurriendo el olvido del valor propio de la ciencia como unificadora del saber en su totalidad.

La investigación doctoral plantea concretamente atender a la influencia de la Fenomenología de Edmund Husserl en el pensamiento del filósofo español José Ortega y Gasset a través de la revisión hermenéutica de los conceptos característicos de su pensamiento, rastreando sus raíces y la posible procedencia en los conceptos propios de la Fenomenología de Husserl. Consideramos a Ortega partícipe del momento crucial donde la filosofía

moderna y su prolongación del pensamiento escolástico fenece en las novedosas investigaciones realizadas en los albores del siglo XX, donde se impulsa el intento renovador de la razón y la necesaria corrección de su fundamento lógico orientado hacia la conformación de una filosofía como ciencia estricta en las investigaciones de Husserl, donde además roza los influjos de algunas ópticas del siglo XIX que giraron el pensamiento hacia la ontología, la historia y la estética, entre ellos Hegel, Dilthey y Nietzsche; impregnado también por los estudios de la conciencia realizados por las corrientes de corte psicológica con Franz Brentano y Carl Stumpf; con el acicate en los estudios de la lógica que van de Bolzano a Lotze y contando con la enorme influencia de los neokantianos del segundo período de la escuela marburguesa con Hermann Cohen, Paul Natorp y Nicolai Hartmann, nos es posible comprender a Ortega como un autor que recogerá y reinterpretará estas tradiciones, corrientes y tendencias apropiándose y renovando sus conceptos, haciendo de él un claro y sobradamente importante momento de la filosofía propiamente contemporánea. De entre estas amplias y decisivas influencias resalta, en cuanto al tema de fondo, el marco conceptual y la metodología, lo proveniente de la Fenomenología huserliana, influencia de la cual, en épocas posteriores, Ortega logrará despegarse, pero manteniendo incluso en la distancia del vuelo, rasgos de su antecedente fenomenológico que precisaremos en la investigación planteada.

Es necesario aclarar que el dialogo hermenéutico que estableceremos en la presente investigación nos orienta directamente hacia las obras, y en ellas al pensamiento, de Ortega y Gasset, es decir, que el respecto filosófico

concreto de la investigación será Ortega y no Husserl; a través de la revisión de sus conceptos fundamentales accederemos a un dialogo que no muchas veces se muestra de manera clara y precisa con la fenomenología inaugurada por Edmund Husserl. El dialogo entre Ortega y Husserl se abrirá y orientará de manera hermenéutica, por tanto, el ritmo del dialogo lo dictarán las experiencias intelectuales del mismo Ortega que emergerán a través de la revisión minuciosa de sus obras.

Durante la revisión preliminar de las fuentes posibles para fundar la labor hermenéutica de la actividad que pretendemos desarrollar, advertimos de inmediato la abundancia de estudios, especialmente sobre la influencia del profesor Edmund Husserl sobre campos que no se restringen al habitar filosófico sino que rebasan hacia los campos matemáticos, psicológicos, artísticos entre muchos otros.

En cuanto a la influencia de Husserl sobre el pensamiento de Ortega y Gasset, ciertamente la temática que planteamos, vista de manera general, no es en absoluto novedosa, se vienen realizando desde las últimas tres décadas de la pasada centuria investigaciones que vinculan al pensador moravo y al madrileño en campos que distan desde la lógica, pasando por la epistemología, llegando a la ética. Sin embargo, hemos advertido que las investigaciones sobre la clara influencia de Husserl en Ortega se encuentran muy lejos de llegar a un cierre decisivo. Es por ello que la investigación que vamos a desarrollar busca afianzar dichas influencias a través del estudio minucioso de los conceptos que prevalecen y estructuran el andamiaje

conceptual de las ideas fundamentales donde Ortega levanta su filosofía a partir de lo que recoge y abre desde la fenomenología huserliana.

A través de la revisión preliminar de las fuentes nos atrevemos a postular que el pensamiento filosófico de Ortega a pesar de tomar una orientación autónoma que lo distingue de otras corrientes, tendencias y autores, se ensambla sobre el andamiaje de un conjunto conceptual y metodológico de cariz fenomenológico, contorneado por las obras y el pensamiento de Husserl. Valga lo dicho como hipótesis que orientará nuestra investigación, la cual pretendemos alcanzar, demostrar o refutar.

Ante lo dicho, el objetivo específico de la investigación va a radicarse en el estudio e interpretación de los conceptos fundamentales que sostienen el pensamiento filosófico de Ortega. Para ello es menester comprender, primeramente, el tema de fondo que subyace en las investigaciones de ambos autores y que involucra el momento filosófico propio del origen de la contemporaneidad.

La importancia del desarrollo de la presente investigación radica en el alcance de sus posibles aportes. Si bien es cierto que hablar de aportes en la etapa genésica de una investigación pueda parecer algo desmesurado, así como nos atrevimos a formular una hipótesis, desde la revisión preliminar de fuentes podemos divisar a la distancia la prefiguración de la apertura hacia posibles aportes. Como hemos señalado anteriormente, consideramos a Ortega como un pensador del inicio de la Filosofía contemporánea al despegarse de la tradición moderna que se culmina con Husserl y sus investigaciones lógicas que buscan conformar una ciencia pura en la filosofía;

ante ello señalamos la necesidad de profundizar aún más en el valor y alcance del filósofo madrileño en el marco de la Filosofía contemporánea siempre atendiendo a su influencia y presencia (en el caso de Argentina) en el pensamiento filosófico desarrollado en el continente americano.

También se abren posibilidades de aportes en el delinear los nexos del traspaso conceptual que recoge Ortega desde la Fenomenología de Husserl. Si bien la relación entre Husserl y Ortega se ha investigado con frecuencia, nuestra revisión preliminar muestra la necesidad de establecer dicho nexo intelectual a través de conceptos precisos como los que vamos a estudiar a través de la investigación proyectada acá. Entre los conceptos bajo estudio se encuentran: conciencia, yo, mundo, circunstancia, vivencia, vida, correlación, coexistencia y perspectiva.

Además es importante recordar la enorme influencia de la Filosofía fenomenológica en tendencias y autores que darán continuidad y reformarán los preceptos de esta corriente, los cuales conformarán perspectivas filosóficas contemporáneas como la Hermenéutica - con Heidegger y Gadamer-, teniendo a Husserl como preceptor e impulsor del momento propio de la contemporaneidad.

La investigación no se aloja cómodamente en un campo único de investigación sino que extiende sus vértices sobre tres campos bien definidos. En primer lugar la investigación se ubica en el campo de la Fenomenología, comprendida ésta como corriente filosófica que abre paso al pensamiento contemporáneo a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, especialmente con las investigaciones en el campo de la lógica realizadas por

Edmund Husserl y del cual José Ortega y Gasset se hace partícipe en la etapa inicial de sus incursiones intelectuales, quedando sobre sus conceptos y temas recurrentes cierta impronta de perfil fenomenológico.

En segundo lugar podemos ubicar la investigación en el campo de la Ontología, el cual insiste en formular la pregunta por el ser. La ubicación ontológica se debe a que Ortega intenta, a través del repertorio de sus esfuerzos intelectuales, inaugurar una nueva ontología a partir del descubrimiento de la condición radical de la existencia humana en el concepto de vida, en palabras del propio Ortega: *vida como realidad radical*, afirmación que se condensa ya desde mediados de la década de los años veinte de la pasada centuria en diversos artículos, conferencias y cursos como *¿Qué es filosofía?*, curso dictado en el año 1928-1929 inicialmente en la Universidad de Madrid, y luego en *la profundidad de un teatro*<sup>2</sup> como el mismo Ortega señala ante el cierre de la universidad por causas políticas que involucran la dictadura de Primo de Rivera y el período convulso de revueltas estudiantiles que se extiende entre 1929 y 1931; *¿Qué es conocimiento?*<sup>3</sup>, curso del año 1930-1931 y recopilado bajo una serie de cinco artículos publicados entre el 18 y el 25 de enero del año 1931 en la Revista El Sol. Los conceptos de Vida, Coexistencia, Yo-Circunstancias, Mundo, atravesarán la obra de Ortega, desde los cuales accederemos a su procedencia raíz en la Fenomenología de Husserl.

---

<sup>2</sup> En nota preliminar aparecida en el diario La Nación de 1931 Ortega señala: “En febrero de 1929 comencé un curso en la Universidad de Madrid titulado *¿Qué es filosofía?* El cierre de la Universidad por causas políticas y mi dimisión consiguiente me obligaron a continuarlo en la profanidad de un teatro. Como tal vez algunos lectores argentinos pudieran interesarse en los temas de aquel curso, hago el ensayo de publicar en La Nación sus primeras lecciones. En ellas reproduzco algunas cosas de mis conferencias en Amigos del Arte y en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires.”

<sup>3</sup> Ortega y Gasset, José. *¿Qué es la vida?* (curso del año 1931) En *¿Qué es conocimiento?* 1984.

En tercer y último lugar, la investigación se asienta en el campo de la Historia de la Filosofía, o dicho con mayor precisión: la comprensión histórica de la filosofía en su carácter de razón histórica. El objetivo de esta disciplina radica en el descubrimiento de nexos entre autores, tendencias y corrientes del pensamiento a través de la interpretación hermenéutica de las fuentes claves que vinculen momentos de tradición filosófica. Atendiendo a la hermenéutica expuesta por Gadamer en *Verdad y método*, estos nexos no deben ser entendidos como verdades perennes que encadenen un autor a los conceptos de otro, sino comprendidos como aperturas a horizontes de interpretación que medien en el diálogo entre representantes de la tradición.<sup>4</sup>

También nos encontramos con la innegable influencia sobre Ortega de autores un poco más distantes pertenecientes a la filosofía decimonónica como Nietzsche y Dilthey, ellos confieren su influencia sobre el concepto de vida desde ópticas que se aproximan a la Estética, al Historicismo y la Hermenéutica.

El dialogo entre los autores bajo estudio lo abriremos desde las fuentes seleccionadas que permitirán aproximarnos a una interpretación y posible comprensión conceptual de la influencia del autor moravo sobre el madrileño. Las obras de Ortega donde consideramos que se exponen con mayor precisión sus conceptos son:

1. *¿Qué es filosofía?* (Curso del año 1928-1929, publicado en 1957 de manera póstuma) Esta emblemática y fundamental compilación de sus

---

<sup>4</sup> Gadamer, H-G. *Verdad y método*. Sígueme – Salamanca. España, 1999. P.332-333.

cursos nos permitirá la revisión de conceptos fundamentales desde la relación histórica y filosófica con la tradición del pensar propiamente filosófico precedente a ambos autores.

2. *¿Qué es conocimiento?* (Recopilación póstuma publicada en 1984 de los cursos: “Vida como ejecución {el ser ejecutivo}”, “Sobre la realidad radical”, “¿Qué es la vida?”, dictados en 1929, 1930 y 1931, respectivamente). Esta compilación es tratada con poca frecuencia, más la revisión preliminar de las fuentes nos ha mostrado la importancia de estos cursos debido a la clarificación a detalle de conceptos fundamentales.
3. *Unas lecciones de metafísica* (Lecciones dictadas en su cátedra de Metafísica en el año 1932-1933, en la Universidad de Madrid) Estas lecciones tienden a ser desdeñadas quizá por el capó que señala su título (Metafísica); sin embargo, la revisión preliminar nos muestra la importancia en la definición de los conceptos fundamentales de la filosofía de Ortega realizada en extenso y recopilada a través de las mismas notas preparativas para sus clases escritas por el autor.
4. *Sobre la razón histórica* (1940-1944), recopilada desde sus cursos dictados en Buenos Aires (1940) y Lisboa (1944) siendo una de sus obras consideradas de madurez, nos permitirá realizar una revisión de la condensación de los conceptos fundamentales y divisar la trayectoria que se describe desde la fenomenología hacia la superación

de ésta en la razón narrativa o histórica vigente en su última y más fructífera etapa.

5. *Historia como sistema* (1941), siendo una de las obras que presentan un diagrama extenso y completo de las perspectivas, perfiles y conceptos del filósofo español y que fue redactada directamente por éste, no tomada o transcrita desde alguna alocución pública o académica como sucede con frecuencia en las obras atribuidas a Ortega; nos permite aproximarnos con la necesaria precisión a los conceptos filiares, nexos, con el pensamiento de Husserl. La referencia precisa de la obra es: Ortega y Gasset. *Historia como sistema y otros ensayos*. Revista de Occidente en Alianza Editorial. España, 1981. También nos valdremos de la versión que se encuentra en las Obras completas, Tomo 6, Revista de Occidente.

Nos valdremos de otras obras de Ortega para sustentar o ampliar conceptos y perspectivas, obras como *Meditaciones del Quijote* (1914), *Kant, Hegel y Dilthey* (1958), *Ideas y creencias* (1940), *La idea de principio en Leibniz* (1958), *Ensimismamiento y alteración* (1939), entre otras que puedan conducirnos hacia los objetivos plaanetados.

Las obras de Husserl que vamos a revisar son aquellas a las cuales el mismo Ortega nos ha conducido a través de sus investigaciones al desplegar algún aspecto de su pensamiento. Precisamos tres obras:

1. *La Filosofía como ciencia estricta* (1911). La cual aparece publicada como artículo en la revista *Logos* de la universidad de Gotinga, diez años después de publicarse sus *Investigaciones lógicas*, bajo petición del consejo directivo de dicha universidad, quienes, impulsados por el revuelo suscitado por las investigaciones de Edmund Husserl expuestas en diversos artículos, a través de sus clases y seminarios, solicitaron al autor que presentara un documento publicable sobre la temática de la novel tendencia filosófica de la Fenomenología. Se expone allí, además de un esbozo preliminar de la Fenomenología y sus conceptos fundamentales, la antesala a la crisis de la racionalidad europea que influirá de manera decisiva sobre Ortega como tema de fondo compartido por ambos filósofos a lo largo de sus trayectorias intelectuales.
2. *Ideas relativas a una Fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (1913). Es el mismo Ortega quien nos dirige a esta obra desde *Historia como sistema*. A través de la revisión preliminar nos percatamos de la suma importancia de esta investigación ya que en ella se exponen de manera detallada y precisa los conceptos fundamentales de la recién fundada disciplina fenomenológica.
3. *Lógica formal y lógica trascendental* (1929). Nos ofrece un panorama preciso sobre la necesaria renovación de la lógica como norma fundamental del pensamiento científico como filosofía. En ella se nos abren posibilidades de comprensión de la influencia de Husserl sobre

el concepto de la reflexión radical y la radicalidad en general que relaciona ambas posiciones filosóficas.

4. *Meditaciones cartesianas* (1931). La revisión de esta obra es crucial para la relación que se establece entre la comprensión del yo Cartesiano y el carácter intencional de la conciencia de Husserl. Ortega recurre a esta obra en diversos momentos de sus obras.
5. *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental* (1936). Esta obra nos proporciona el panorama del problema de fondo que reúne a ambos filósofos en la crisis de las ciencias modernas en los albores de la contemporaneidad.

El método que conduce la investigación es propio de la disciplina hermenéutica. Heidegger señala en su obra *Ontología, hermenéutica de la facticidad* que:

*“Atendiendo a su significado originario, el termino [hermenéutica] quiere decir: determinada unidad en la realización del comunicar, es decir, del interpretar que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto de la facticidad, comprendido como nuestro existir propio en cada ocasión.”*<sup>5</sup> Sigue diciendo. *“Con respecto a su objeto, en cuanto pretendido modo de acceso a él, la hermenéutica indica que dicho objeto tiene un ser que está capacitado para la interpretación y necesita de ella, que es inherente a ese su ser el estar de algún modo ya-interpretado. La hermenéutica tiene el*

---

<sup>5</sup> Heidegger, M. *Ontología hermenéutica de la facticidad*. Alianza. España, 2000. Paragrafo 3. P. 33.

*valor de hacer el existir propio de cada momento accesible a su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entenderse".*<sup>6</sup>

Según Gadamer, en su obra *Verdad y método*, la hermenéutica filosófica es el arte del entendimiento que consiste en reconocer como principio supremo el dejar abierto el diálogo. Se orienta a la comprensión, que consiste ante todo en que uno puede considerar y reconsiderar lo que piensa su interlocutor, aunque no esté de acuerdo con él. Gadamer insistió en que la peculiaridad de la hermenéutica filosófica que él se esforzó en desarrollar radica en poner de relieve el carácter fundamentalmente móvil de la existencia, que es lo que constituye el carácter específico y finito del ser humano y abarca la totalidad de la experiencia humana.<sup>7</sup>

Consideramos las obras seleccionadas de ambos autores como objeto de investigación hermenéutica, ya que son continentes de un ser capacitado de ser interpretado y que para su comprensión, desde nuestra actualidad, necesitan abordarse hermenéuticamente, conduciendo esta labor bajo el hilo rector del pensamiento filosófico de Ortega y Gasset. Pero atendiendo a lo contenido en las anteriores referencias a Heidegger y Gadamer, la cuestión (y el término cuestión tiene aquí un valor especial como la actividad de preguntarse por el ser de lo fáctico, lo que se abre en cada ocasión) de la

---

<sup>6</sup> Idem.

<sup>7</sup> Gadamer, GH. *Verdad y método*. Vol II. Sígueme. Salamanca. 1992. p. 243; y, Gadamer, HG. *Verdad y método*. Vol I. 6ta edición. Sígueme. Salamanca. 1996. p.12.

investigación hermenéutica no sólo se ciñe a la lectura e interpretación de textos ubicándose el intérprete en un extremo distante y distinto del interpretado, sino que, aproximándose a una Filosofía hermenéutica, investigamos en la tesis el carácter propio del ser en tanto sentido y significado, mostrando el carácter de ontología hermenéutica.

Como parte del método de presentación de la investigación doctoral, se ordena el escrito a través de un conjunto no mayor a tres artículos (que representan capítulos), donde se exponen, con todo el rigor que amerita, los diversos temas y conceptos fundamentales necesarios para el estudio del tema propuesto. Estos artículos contarán con unidad de sentido individual, pudiendo ser publicados o expuestos por separado, para lo cual se respeta un margen de normas editoriales estándar. A su vez, al ubicarse en orden sistemático, estos artículos presentan un sentido conjunto bajo el formato de tesis doctoral.

## CAPÍTULO 1

### **El problema de fondo. La crisis de las ciencias modernas y la necesaria reforma de la razón a partir de los cuatro momentos de conformación de la filosofía como ciencia estricta: el camino de Platón, Descartes, Kant y Husserl.**

Para dar inicio a la investigación sobre la influencia conceptual de la Fenomenología de Husserl en el pensamiento de Ortega y Gasset, es necesario atender al problema de fondo donde sientan sus respectivas trayectorias estos dos grandes del pensar filosófico.

En la introducción habíamos señalado ya que la investigación no emerge desde la ingenuidad de la ocurrencia ni desde un impulso fortuito, indicamos con claridad que antes de investigar hemos revisado el repertorio de obras de ambos autores y desde allí nos atrevimos a conformar una hipótesis. Nuestra hipótesis plantea que tanto Husserl como Ortega abren el discurrir de su pensar desde un tema de fondo que los unifica, el cual consiste en la crisis de las ciencias modernas.

Si bien nuestro objetivo se orienta hacia la comprensión de la influencia de la Fenomenología de Husserl en el marco conceptual de Ortega y Gasset, para lograr comprender a Ortega desde Husserl debemos, primeramente, abrirnos a la comprensión de Husserl desde Ortega, dicha comprensión la abriremos desde el diálogo hermenéutico entre las obras del uno que conduzcan y posibiliten la lectura del otro. Como es de esperarse, el diálogo se prolongará

en ocasiones más allá de los límites temporales que circundan el marco vital de ambos autores incurriendo en la debida revisión de la trayectoria filiar entre teorías y conceptos que involucren a otros pertinentes filósofos de la tradición filosófica. Recordemos aquí que en la introducción hemos desplegado ya lo que entendemos como comprensión desde la hermenéutica valiéndonos de la certera ayuda que buscamos en Gadamer.

Como hemos dicho, partimos desde una hipótesis: Ortega y Husserl despliegan sus vertientes filosóficas desde un mismo problema de fondo, el cual radica en la crisis de las ciencias modernas. La hipótesis también involucra la reacción generada ante dicha crisis, que de fondo, más no de forma, también los reúne. Husserl marca decisiva influencia sobre Ortega, siendo el tema de fondo de éste la prolongación del abierto por aquél. Debemos asentar con claridad que el problema de la crisis de las ciencias modernas no es un problema que se pueda percibir con la naturalidad del respiro en los albores del siglo XX, no basta con haber existido allí para advertirlo, mucho menos para comprenderlo, por lo tanto, mantenemos la hipótesis planteada que señala (o sugiere) que Husserl va a evidenciar el problema de la crisis ocurrida en la modernidad y filósofos como Heidegger y Ortega van a recibir los destellos de éste develamiento como influencia directa. Para evitar la contaminación del estilo, del lenguaje, especialmente respecto a la terminología, decidimos poner en suspenso de inmediato al pensamiento de Heidegger y dejarlo allí sin valoración ni ponderación, sólo llamarlo cuando sea estrictamente necesario, esto lo hacemos con el objetivo de poder apreciar directamente el rumbo del pensamiento, los matices del

lenguaje y la procedencia conceptual del acá interpelado Don José Ortega y Gasset.<sup>8</sup>

*“Desde sus inicios, la filosofía ha pretendido ser ciencia rigurosa: la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas supremas y haga lo posible, en sentido ético-religioso, una vida regulada por normas racionales puras.” (...) “En ninguna época de su evolución ha conseguido la filosofía cumplir la pretensión de ser ciencia rigurosa; tampoco en esta última {la modernidad}, la cual, a pesar de la multiplicidad de direcciones filosóficas que en ella se han dado, viene avanzando desde el Renacimiento al presente en un proceso evolutivo esencialmente unitario.”<sup>9</sup>*

www.bdigital.ula.ve

Con las citadas palabras inicia Husserl el primer escrito filosófico que alcanzó la publicación y dio reconocimiento tanto a la figura del autor como a la Fenomenología, novedosa disciplina que se estaba conformando en la Universidad de Gotinga a principios del siglo XX la cual se origina con el intento de conformación de la filosofía como ciencia estricta con base en la lógica. *La filosofía como ciencia rigurosa* se publica en 1911, en la revista *Logos*, bajo petición directa del consejo directivo de la universidad de Gotinga al mismo Husserl debido al revuelo académico que habían estado causando sus seminarios y conferencias desde 1906.

---

<sup>8</sup> Cuando se trata de Ortega y Gasset es recomendable no perturbar la investigación con los conceptos y directrices del pensamiento de Heidegger, es conocida la polémica sobre la autenticidad de las perspectivas de Ortega influenciadas o no por Heidegger, para evitar dicha polémica pondremos a Heidegger en suspenso.

<sup>9</sup> Husserl, E. *La filosofía como ciencia estricta*. Trad. M. García-Baró. Encuentro. Madrid, 2009. P. 7.

Siguiendo la lectura de *La filosofía como ciencia estricta; Lógica formal y lógica trascendental* y *La crisis de las ciencias europeas*, observamos que Husserl nos remite hacia la revisión de la tradición filosófica para comprender la trayectoria de reflexiones y conceptos seguidos para nutrir la conformación de una ciencia de carácter estricto. A través de las mencionadas obras de Husserl hemos logrado precisar cuatro momentos donde la filosofía ha intentado conformarse como ciencia estricta. Los momentos de conformación de una ciencia estricta (o intentos de conformación), los hemos trazado siguiendo al problema de fondo que observa Husserl en su actualidad, el cual radica en la crisis de las ciencias modernas.

www.bdigital.ula.ve

### **1.1 Primer momento: Platón y el origen de la ciencia**

Recordemos acá las ya citadas palabras de Husserl:

*“Desde sus inicios, la filosofía ha pretendido ser ciencia rigurosa: la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas supremas y haga lo posible, en sentido ético-religioso, una vida regulada por normas racionales puras.”<sup>10</sup>*

Cuando hace referencia a los *inicios* señala hacia la tradición inaugurada por Platón sobre el fundamento que sostiene la posibilidad de un saber auténtico

---

<sup>10</sup> Husserl, E. *La filosofía como ciencia estricta*. Trad. M. García-Baró. Encuentro. Madrid, 2009. P. 7.

sustentado en la legitimidad normativa universal de la ciencia, la cual pueda otorgarse sus propios fundamentos y proyectar sobre sí los métodos sobre la esfera investigativa de un saber auténtico. La ciencia fundada por Platón debe ser capaz de alcanzar la verdad a través del riguroso cumplimiento de un conjunto ordenado de pasos, los cuales conducirán al investigador desde niveles donde sólo se tienen percepciones y nociones particulares que parten desde lo sensible hacia niveles superiores donde se pueda atender a las ideas de manera concreta, y así hasta alcanzar la idea fundamental que otorga sentido y unidad a todo el sistema de conocimiento, la idea del bien. Esta noción epistemológica originada en Platón va a travesar el camino de la investigación filosófica incluso cuando el cristianismo se entrona como tendencia dominante en los rastros del imperio romano y la asunción de los protoestados nacionales. La noción platónica de ciencia permanecerá, reforzada por el cristianismo, concebida como núcleo unitario de conocimiento, siendo la lógica la esfera normativa de su proceder. Husserl nos dice que:

*“La ciencia en sentido nuevo nace, por primera vez, en la fundamentación platónica de la lógica concebida como una esfera que investiga los requerimientos esenciales del saber auténtico y de la ciencia auténtica, concebida por ende como una exposición de las normas conforme a las cuales pueda construirse una ciencia que aspire conscientemente a*

*legitimidad y normativa general y que conscientemente justifique su método y su teoría.”<sup>11</sup>*

Partiendo del primer giro hacia la subjetividad dado Sócrates, Platón concibe que la esencia reside en la conciencia, lo absoluto debe hallarse en el pensamiento, es decir, en la subjetividad, y no en lo otro diferente de lo pensado, es decir, el mundo. Se trata (desde Platón y tras él Sócrates) del pensamiento consiente de sí mismo, pero no el pensamiento enfrentado contra la realidad de lo externo a él, sino el pensamiento que reúne el pensar mismo y la exterioridad del mundo, es el momento de la aparición de la ciencia, del concepto y su realidad reunidos en un todo científico.<sup>12</sup> Debemos tener precaución, se trata sólo de los primeros giros hacia lo subjetivo, no un sistema conceptual que se presente de manera acabada sino un proceso de decantación, especialmente del concepto de episteme, que va consolidándose y continuamente reforzándose desde Sócrates hasta los diversos momentos del pensamiento de Platón. Vamos a revisar primeramente las argumentaciones encontradas en el *Teeteto* para luego precisar el tema con *La República*.

Para comprender el significado de la ciencia en éste denominado primer momento de conformación de la filosofía como ciencia estricta, es necesario revisar el concepto de episteme en Platón. Platón conforma su autónoma

---

<sup>11</sup> Husserl, E. *Lógica formal y lógica trascendental*. Trad. Luis Villoro. Centro de Estudios Filosóficos. UNAM. México, 1962. P.5.

<sup>12</sup> Hegel. GWF. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tomo II. Trad. Wenceslao Roces. FCE. México, 1995. P. 135.

concepción desde el concepto de conocimiento desarrollado de manera positiva en *La República*, posteriormente rechazará falsas teorías del conocimiento llegando a conclusiones negativas en el *Teeteto*.

En Platón encontramos que el conocimiento no es de cosas o hechos, sino de verdades o proposiciones. Al revisar el *Teeteto* advertimos en su inicio que la intención que motiva el diálogo consiste en aplicar a las diversas ciencias una definición única. Siguiendo el diálogo encontramos:

*“Sócrates. - ¿Crees, sin embargo, que el saber es algo fácil y no una de las cosas más difíciles que se pueden investigar, como quiera que se mire?”*

*Teeteto. - No. por Zeus, yo la considero entre las cosas más difíciles.*

*Sócrates. - Confía, pues, en ti mismo y piensa que Teodoro llevaba algo de razón. Pon todo tu esfuerzo en esto, como en lo demás, e intenta alcanzar una definición de lo que es realmente el saber.*

*Teeteto. - Si es por mi esfuerzo, Sócrates, ya se revelará.*

*Sócrates. - Adelante, pues - ya que acabas de indicarnos el camino tan acertadamente-, intenta imitar tu respuesta acerca de las potencias. De la misma manera que antes las reuniste, siendo muchas, en una sola clase, ahora debes también referirte a los muchos saberes con una sola definición.”<sup>13</sup>*

---

<sup>13</sup> Platón. *Diálogos*. Tomo V. *Teeteto*. 149 d. Gredos. Trad. Carlos García Gual. Madrid, 1988. P. 186.

A partir de aquí, Platón, valiéndose del diálogo de los participantes, discurre a través de la revisión de las distintas concepciones de ciencia con el objetivo de observar la posibilidad de una definición adecuada de la ciencia en sí. A pesar que la conclusión del diálogo en cuando a una definición unitaria sea negativa, la revisión realizada en su desarrollo y las refutaciones de falsas teorías del conocimiento, representa para nuestra investigación un crucial punto de partida.

En el *Teeteto* encontramos de manera precisa tres refutaciones: la que establece el conocimiento como percepción sensible; la que lo establece como juicio verdadero; y la que establece el conocimiento como razón añadida al juicio verdadero.

Platón recoge de su maestro Sócrates que el fundamento para la vida ética radica en el conocimiento, pero no un conocimiento variable que dependa de la opinión subjetiva o que se atenga a las impresiones que surjan desde los sentidos, sino que éste conocimiento, es decir, la ciencia en sí, primero debe sustentarse en la certeridad de su posibilidad, lo que refiere a que el conocimiento sea siempre posible, y seguidamente fundado este sobre su validez universal. Para lograrlo Platón se enfrenta teóricamente al escepticismo sofista y la tesis proveniente de Protágoras que señala que lo verdadero depende de la percepción de cada cual, percepción que sólo puede emerger desde lo sensible. Siguiendo la lectura de Husserl encontramos que:

*“La lógica de Platón nació de la reacción contra la negación universal de la ciencia por parte del escepticismo sofista. Puesto que el escepticismo negaba la posibilidad, en principio, de cualquier filosofía, de cualquier ciencia en general, Platón tenía precisamente que examinar y fundamentar críticamente la posibilidad, en principio de la misma.”<sup>14</sup>*

Conducidos por el mismo Husserl y su intento de conducir la necesidad de una ciencia estricta desde la reforma de la lógica, retornamos a Platón y seguimos la lectura del *Teeteto*:

*“Sócrates. - Parece, ciertamente, que has formulado una definición vulgar del saber, sino la que dio Protágoras. Pero él ha dicho lo mismo de otra manera, pues viene a decir que «el hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son». Probablemente lo has leído. ¿No'?*

*Teeteto. - Sí, lo he leído, y muchas veces.*

*Sócrates. - ¿Acaso no dice algo así como que las cosas son para mí tal y como a mí me parece que son y que son para ti tal y como a ti te parece que son? ¿No somos tú y yo hombres?*

*Teeteto. - Eso es lo que dice, en efecto.*

---

<sup>14</sup> Husserl. *Lógica formal...* p.5-6.

*Sócrates. - No es verosímil, ciertamente, que un hombre sabio pueda desvariar. Así es que vamos a seguirlo.”<sup>15</sup>*

Discurriendo en el diálogo observamos que el método de Platón radica en la exposición, a través de la dialéctica, de la conjunción de la “teoría del conocimiento” de Protágoras y de doctrinas heraclíteas, buscando precisar que estas posiciones son falsas. Las conclusiones alcanzadas a través de la mayéutica y el recurso dialectico se precisan en dos aspectos. En primer lugar se reconoce que la percepción no es el conocimiento mismo, ya que a través del proceso del conocer se configuran conceptos que no pueden ser objetos de la percepción. En segundo lugar y siguiendo lo planteado con anterioridad, se alcanza que la percepción sensible no es propiamente conocimiento. Sólo se conoce cuando se alcanza la verdad, y a ella sólo se accede a través de la reflexión, es decir, mediante el juicio.

Estas premisas alcanzadas acá serán puntos clave que luego serán recogidos por la tradición filosófica con Descartes, posteriormente por Kant y su disputa contra los fundamentos del empirismo y que Husserl aprovechará para sentar las bases de una teoría que se constituya en la intuición pero dando un preciso lugar a la percepción sensible como explicaremos cuando lleguemos a Kant. Ortega y Gasset, siguiendo la ruta descrita en ésta primera parte de la investigación, recogerá también los logros y se apartará de las falencias acaecidas en la trayectoria que acá describimos. Ortega y Husserl,

---

<sup>15</sup> Platón. *Teeteto*... 152 a y b.

fundándose en Kant y éste en Platón, llegarán a comprender que el conocimiento (y en él la ciencia) es imposible de fundar sobre lo sensible.

Siguiendo la lectura del *Teeteto* encontramos además que el conocimiento tampoco puede ser, por sí solo, el juicio, debido a que pueden alcanzarse juicios falsos. En el diálogo son tratados algunos errores que conducen a juicios falsos, tal es el caso de la confusión entre el objeto percibido desde lo sensible y otro objeto proveniente de una imagen mnemónica, desde el recuerdo. También se consideran los errores en los cálculos matemáticos. Un juicio puede ser verdadero aun quien juzga no tenga conocimiento certero de lo que habla, aquí entra la cuestión de la falsificación de juicios, el engaño e incluso la adivinación.<sup>16</sup>

www.bdigital.ula.ve

Finalmente en el *Teeteto* se examina la proposición que señala como conocimiento al juicio verdadero más una razón que lo sustente. Aquí razón hace referencia a Logos en su acepción de discurso como explicación. Las conclusiones alcanzadas muestran que añadir una explicación al juicio verdadero no sustenta el conocer ya que ni explicando las partes componentes de los elementos conocibles, ni con la simpleza de la explicación discursiva, ni añadiendo una noción distintiva basta para fundar sin lugar a equívocos el conocimiento verdadero suficiente para sustentar una ciencia.<sup>17</sup> Entonces nos preguntamos ¿Que comprende Platón como

---

<sup>16</sup> Platón. *Teeteto*... 186 c.

<sup>17</sup> Platón. *Teeteto*... 208 b y c.

conocimiento verdadero? ¿Dónde debe fundarse el conocimiento? ¿Es acaso posible alcanzar la verdad?

Más que intentar dar resolución definitiva a la cuestión de la posibilidad o imposibilidad epistemológica e incluso ontológica de la verdad, vamos a interpretar las consideraciones de Platón al respecto, siguiendo la lectura de *La República*, y ver qué de ello nos pueda servir como posible vía para la conformación de una ciencia estricta en éste *primer momento* que hemos abierto con Platón observado en perspectiva desde Husserl y Ortega y Gasset.

Después de pensar de manera dialéctica el fundamento del conocimiento, Platón no desdén del todo lo sensible, sino que concluye que desde los objetos sensibles no puede alcanzarse el conocimiento verdadero, no son estos los objetos que busca para fundar su ciencia. El objeto de verdadero conocimiento no puede ser cambiante, mudando su veracidad en razones y juicios, sino que debe ser permanente, susceptible de definición de manera científica. El carácter que compete a la ciencia, comprendida ésta en todo su rigor, es decir, estricta y rigurosa, así como posteriormente la concebirán Descartes, Kant, Husserl y que Ortega llegará a comprender pero logrará apartarse al dar un vuelco hacia un tipo diferente de concepción de la razón, ha de ser perfilada hacia conceptos universales.

No vamos a hacer aquí una exposición detallada de *La República*, tal cosa escapa de los objetivos de la investigación, nos interesa precisar conceptos fundamentales que atravesarán y serán pensados a través de los momentos que acá se investigan. Al revisar el Libro VI de *La República*, Platón llega a comprender, a través del recurso dialéctico, que el camino del conocer atraviesa dos campos principales, el de la opinión ( $\delta\omicron\zeta\alpha$ ) y el de la ciencia ( $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\epsilon\mu\epsilon$ ), siendo éste último el que puede atribuírsele carácter de verdad o que conduce hacia ella. Platón se sustenta en la diferenciación de dos tipos de objetos, a saber, las imágenes, objetos propios de la opinión; y los arquetipos ( $\alpha\rho\chi\alpha\iota$ ), propios de la episteme. Sólo los  $\alpha\rho\chi\alpha\iota$  presentan carácter estable y permanente, ellos son ideas como valores elevados, las imágenes son representaciones de estas ideas.<sup>18</sup> El conocimiento verdadero sólo se alcanza atendiendo a las ideas universales o generales, aquellas que posteriormente, con sus modificaciones claro, denominará Husserl como *allgemeine*, lo general o universal.

Si bien comprendemos que para Platón el fundamento de la ciencia reside en el conocimiento de lo verdadero, las ideas universales como objetos de verdadero conocimiento, debemos tener presente, como ya hemos señalado, que no desdeña por completo los objetos sensibles. Para los objetivos de nuestra investigación comprender la relación entre lo sensible y lo ideal en cuanto la relación de lo objetivo y lo subjetivo es cuestión que atravesará las temáticas desplegadas. En cuanto al aporte decisivo de Platón como primer

---

<sup>18</sup> Platón. *La República*. Libro VI. 509 a – 512 b.

momento de conformación de la filosofía como ciencia estricta Husserl señala que:

*“Su dialéctica, que no derivaba de las ciencias fácticas, que era puramente ideal y describía normas puras, su lógica o teoría de la ciencia tenían la misión de hacer posible por primera vez la ciencia fáctica, de servirle de guía la práctica. Y al cumplir justamente esa misión, la dialéctica ayudó efectivamente a crear ciencias en sentido estricto, ciencias que estaban claramente implicadas en la idea de una ciencia lógica y que trataban de realizar en lo posible esa idea: como las matemáticas exactas y la ciencia rigurosa de la naturaleza, cuyos desarrollos posteriores, en superiores niveles, constituyen nuestras ciencias modernas.”<sup>19</sup>*

## **1.2 Segundo momento: Descartes y el giro hacia la subjetividad**

Fundadas en los aportes de Platón, las ciencias modernas se fueron consolidando y progresivamente independizando unas de otras, desarrollando métodos especializados para sus distintas aplicaciones prácticas. Las ciencias modernas se independizan unas de otras, asentando autonomía en la distinción de sus campos, así como respecto a la filosofía, disciplina madre que guarda en la tradición los fundamentos del proceder científico en su generalidad conceptual. Ante la independencia de las ciencias

---

<sup>19</sup> Husserl. *Lógica formal*...P. 6.

y su progresiva especialización, Husserl observa un problema fundamental de fondo: estas desarrollan sus métodos con una ingenuidad de nivel superior, la cual renuncia a justificarlas en principios puros, siguiendo posibilidades y necesidades últimas a priori, es decir, la inversión de la relación entre lógica y ciencia.<sup>20</sup>

Después del Renacimiento, en pleno surgimiento de las ciencias naturales especializadas, siglos XVI y XVII, se dieron grandes reflexiones lógicas sobre la esencia y los requisitos del conocimiento auténtico de la naturaleza, intentos que buscaban fundar una nueva y verdadera lógica. Entre estos intentos encontramos a Galileo y a Descartes. En Galileo tenemos al gran iniciador de las observaciones científicas con el mejoramiento y uso especializado del telescopio, Galileo es quien condensa el flujo de los impulsos investigativos de la ciencia natural que pulsaban desde el Renacimiento. Según señala el profesor Rodolfo Mondolfo, el valor más grande de Galileo consiste en

*“...la vinculación establecida entre observación y demostración (...), es decir, las experiencias logradas mediante los sentidos y las demostraciones lógico-matemáticas de su necesidad, se daban de manera recíproca, no unilateral: ni las experiencias sensibles de la observación podían valer científicamente sin la relativa demostración de su necesidad, ni la demostración lógica y matemática podía alcanzar su absoluta certeza objetiva igual a*

---

<sup>20</sup> Husserl. *Lógica formal*...P. 6.

*la de la naturaleza sin apoyarse en la experiencia en su punto de partida y confirmarse con ella al llegar a su conclusión.”<sup>21</sup>*

A diferencia de Galileo, Descartes logra una construcción a priori de la deducción de la naturaleza partiendo de las leyes fundamentales del movimiento y de la idea de extensión, donde la experiencia se convierte en una labor de investigación que conduce al conocimiento después de la observación, no previsible antes de ella por la ausencia de necesidad causal unívoca.

Al final de su vida Galileo sucumbe a los embates de tiempo y al insondable decaer de los frágiles sistemas corporales, al final de su vida Galileo queda ciego y bastante afectado comenta a una de sus amistades sobre su estado de que todas aquellas observaciones maravillosas y claras demostraciones que había realizado sobre los astros, incluso todas aquellas que aún le quedaban vedadas por su impotencia visual, quedarían limitadas para él ante el claustro de su persona, quedando su experiencia vital reducida ante cierta reducción eidética. Del puño y letra de Galileo recobramos un fragmento donde escribe a su amigo Diodati dos años antes de morir:

*“Galileo, vuestro amigo, se ha vuelto ciego por completo, de manera que aquel cielo, aquel mundo, aquel universo que yo mediante mis observaciones maravillosas y claras*

---

<sup>21</sup> Mondolfo, Rodolfo. “El pensamiento de Galileo y sus relaciones con la filosofía y la ciencia antigua.” Año 30. N°9. Noviembre-Diciembre 1943. P. 1249.

*demostraciones había ampliado por cien y mil veces más de lo comúnmente creído, se ha disminuido ahora y restringido para mí hasta el punto de no alcanzar nada más que mi persona.*<sup>22</sup>

Parece que el estado de encontrarse aislado ante su propia persona podría mostrársele a un empirista como Galileo como ceguera, donde los instrumentos diseñados para observar la naturaleza les son inútiles y la inefabilidad de la comprobación le es imposible, viéndose restringida la realización de cualquier tipo de investigación más allá de sí. Qué pudiésemos decir de Descartes, cuando sus investigación las dirigió completamente hacia el diálogo con sus más profundos y fecundos pensamientos al volcarse sobre sí mismo.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Las nuevas ciencias originadas desde el Renacimiento y que fueron condensando sus respectivos métodos especializados según el campo o el objeto de la naturaleza al cual dirigían sus observaciones en los siglos XVI y XVII, no se detuvieron a esperar los resultados de las investigaciones provenientes de la filosofía y mucho menos, cuando progresivamente fueron apareciendo y las tuvieron a mano, sosegaron su marcha de novedosas invenciones y descubrimientos, para hacer introspección sobre los parámetros normativos que emergían desde el ámbito de la aburrida y absolutamente lógica teórica y la prefiguración de una aun no tan sólida epistemología filosófica. El problema se agravó cuando los grandes autores

---

<sup>22</sup> Carta de Galileo a su amigo Diodati, fechada en 02 de enero de 1638. En: Mondolfo, Rodolfo. *“El pensamiento de Galileo y sus relaciones con la filosofía y la ciencia antigua.”* Año 30. N°9. Noviembre-Diciembre 1943. P. 1249.

de la filosofía protagonizaron hondas disputas en cuanto a la validez de sus perspectivas epistemológicas, como sucedió con la gran brecha entre Empirismo y Racionalismo que zanjó casi por completo la modernidad.

En cuanto al pensamiento racionalista, cónsono con los objetivos de la presente investigación, especialmente manifiesto en Descartes, observamos que su interés fundamental no radica en pensar los objetos fuera del pensamiento mismo en su verdad como en el pensar el pensamiento y la comprensión de los objetos que le son propios. En la modernidad se encumbra la formación formal del entendimiento lógico, a través del pensamiento subjetivo reflexionando con el ser dentro de sí frente la contraposición que se levanta ante el ente objetivo. Parte crucial que los modernos esfuerzos se concentrarán en llegar a comprender la conciliación de lo subjetivo ante su extremo opuesto, el mundo de la naturaleza, *la suprema contraposición entre pensar y ser*<sup>23</sup>.

Husserl señala un aspecto de la modernidad aún más preocupante, nos dice que *la misma lógica en los últimos tiempos se desvía totalmente de su sentido propio y de su intransferible tarea*, permitiendo que su auténtica labor se torciese ante la atracción generada por las investigaciones provenientes de las ciencias especializadas, en particular las ciencias naturales, perdiéndose en el mundo de la objetividad científica de los resultados, comprobaciones y estadísticas, olvidando otorgar *la guía fundamental a las ciencias y hacer que*

---

<sup>23</sup> Hegel. *Lecciones sobre la historia de la filosofía...* P.205.

*todos sus pasos tuviesen autenticidad en su forma metódica y en su procedimiento de justificación.*<sup>24</sup>

El pensamiento moderno no sólo es el continuador de la búsqueda de un saber unitario sino que se encumbrará, en cuanto a su inicio y en su pleno apogeo, en dos de los momentos de conformación de una ciencia estricta en la filosofía, manifiesto en la apertura a la investigación de la naturaleza con la liberación del método científico y las ciencias aplicadas junto a las tendencias filosóficas de corte epistemológica propias de los siglos XVI y XVII, estas se van a contraponer entre la autosustentación del pensamiento puro (Racionalismo) y los sentidos como origen innegable del conocimiento (Empirismo), pero a su vez se van a conciliar concibiendo la razón como la facultad indiscutible humana, fundamento de todo conocer. Ha de buscarse el principio rector del pensamiento en el pensamiento mismo, y para ello hay que mirar hacia Descartes. En palabras de Husserl:

*“Todo principiante en filosofía conoce el memorable curso de pensamientos de las Meditaciones. Recordemos su idea directriz. Su objetivo es una reforma completa de la filosofía, que haga de ésta una ciencia de fundamentación absoluta. Esto incluye para Descartes una reforma homóloga de todas las ciencias. En efecto, éstas son, según él, simples miembros subordinados de la ciencia universal y única, que es la filosofía. Sólo dentro de la unidad*

---

<sup>24</sup> Husserl. *Lógica formal...* p.7.

*sistemática de ésta pueden las ciencias llegar a ser genuinas ciencias.*<sup>25</sup>

Al único filósofo que Husserl reconoce como influencia antecedente directa, y al cual confiere elogio a través de diversos puntos sus obras, es al filósofo francés René Descartes. En sus *Meditaciones cartesianas: una invitación a la fenomenología*, que recoge las lecciones dictadas en La Sorbona, en el *Anfiteatro Descartes*, los días 23 y 25 de febrero de 1929, Husserl promulga ante un selecto grupo de asistentes sus reflexiones sobre la filosofía cartesiana, las cuales fueron ampliadas posteriormente por uno de los destacados asistentes a aquella cátedra, el profesor Eugen Fink, publicadas definitivamente en el año 1931. Después de la muerte del gran maestro Husserl, Fink se encargará de ordenar los documentos del *Husserl-Archiv*, reunidos por la Universidad de Lovania.

Husserl realiza una significativa revisión de los fundamentos alcanzados por Descartes, desde ellos recogerá perspectivas y conceptos cruciales para su Fenomenología, hasta tal punto que se atreve a llamarla neocartesianismo, deslindándose, claro está, de las inapropiadas interpretaciones posteriores a Descartes. Husserl intenta aproximarse a la médula del pensamiento cartesiano, siempre bajo la consigna de alcanzar los fundamentos para conformar una ciencia estricta en la filosofía del recién nacido siglo XX. Husserl señala que:

---

<sup>25</sup> Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*. § 1. FCE. México, 1996. P.37.

*“El estudio de las meditaciones ha influido muy directamente en la transformación de la Fenomenología, que ya germinaba, en una variedad nueva de la filosofía trascendental. Casi se podría llamar a la Fenomenología un neocartesianismo, a pesar de los muy obligada que está a rechazar casi todo el conocido contenido doctrinal de la filosofía cartesiana, justamente por desarrollar motivos cartesianos de una manera radical.”<sup>26</sup>*

Al revisar estas lecciones de Husserl encontramos de inmediato expuesto su interés en recoger la idea fundamental que acompaña el transcurrir de las meditaciones de Descartes, aprovechando su legitimidad y valor para atreverse a plantear, una vez más, el moderno intento de conformar la filosofía como ciencia estricta, a saber, *la reforma completa de la filosofía, que haga de esta una ciencia de una fundamentación absoluta.*<sup>27</sup> Una vez más insiste en señalar el carácter deudor de las ciencias especializadas ante la unidad que presenta el saber filosófico como fundamentación radical que parte de evidencias absolutas. Al igual que aconteció con la lectura hermenéutica de Platón desde Husserl que anteriormente realizamos, el interés en el carácter radical nos es de suma importancia para la investigación, ya que, como hemos asomado anteriormente, ésta radicalidad va a influir decisivamente en el pensamiento de Ortega, salvando, claro está, las necesarias y merecidas diferencias con todo antecedente.

---

<sup>26</sup> Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*. Trad. José Gaos. FCE. México, 1984. § 1. P. 37.

<sup>27</sup> Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*. Trad. José Gaos. FCE. México, 1984. § 1. P. 37.

Uno de los puntos más decisivos que recoge Husserl de Descartes no es sólo el concepto de lo universal que proviene de Platón, sino que marca especial influencia en el mismo método cartesiano, el cual inicia sus meditaciones por la duda metódica. Para Husserl, inspirado en Descartes, el verdadero filósofo *tiene que retraerse sobre sí mismo y tratar de derrocar en su interior todas las ciencias válidas para él hasta entonces, y de construirlas de nuevo.*<sup>28</sup> Descartes llevó a cabo una crítica metódica de la vida de la experiencia natural y del pensamiento mismo, dudando de todo esto fue eliminando lo que aun posibilitara la duda, advirtiendo, de manera similar como ocurrió una vez con Platón, que el mundo sensible no resiste a la crítica del análisis realizado, quedando en suspenso, primeramente, la existencia del mundo. A partir de allí Descartes se sumerge en el puro ego de sus pensamientos, encontrándose con lo innegable a pesar de la duda. A través de éste método, el ego busca formarse caminos apodícticos desde la interioridad del pensamiento para luego proyectarse hacia lo exterior a sí. En la experiencia relatada por el mismo Descartes en su primera meditación nos señala que:

*“He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo*

---

<sup>28</sup> Husserl, E. *Meditaciones...* § 1. P. 38.

*desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias.”<sup>29</sup>*

Husserl compara la situación de decadencia de las ciencias, distribuidas y sesgadas cada una en la delimitación de su espacio especial, con la de su actualidad del inicio del siglo XX, donde las ciencias naturales especializadas dominan la dirección del pensamiento, incluso rigen la orientación de las diversas escuelas y tendencias filosóficas. El tema de fondo que intenta recoger Husserl y homologarlo con el de Descartes es precisamente que los impulsos conferidos por las meditaciones cartesianas y su iniciativa de depurar y reorganizar el saber todo han perdido su vitalidad inicial, perdiéndose así *el espíritu del radicalismo en la autorresponsabilidad filosófica*.<sup>30</sup> Husserl anhela, fundándose en Descartes, el retorno al radicalismo del ego cogito.

Como se ha venido indicando, Husserl recobra de Descartes la intención de fundamentar una idea absoluta de la ciencia. Durante las meditaciones realizadas por ambos filósofos, respectivamente, serán regidos por la misma idea directriz: *la de una ciencia que hay que fundamentar con radical autenticidad, y últimamente la de una ciencia universal*.<sup>31</sup> Husserl logra identificar de inmediato el motivo esencial mediante al cual Descartes se verá dispuesto a transitar el camino a fundar la rigurosidad de la ciencia filosófica, observando que Descartes sienta sus bases en los axiomas de la matemática

---

<sup>29</sup> Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*. Trad. Vidal Peña. Primera meditación. p.8.

<sup>30</sup> Husserl, E. *Meditaciones...* § 2. P. 42.

<sup>31</sup> Husserl, E. *Meditaciones...* § 3. P. 47.

y, con mayor precisión, y reflejada en su peculiar método: en el modo de proceder de la geometría. Recuérdese acá la empatía que tuvo Husserl con este aspecto fundamental, siendo él un matemático y habiendo dedicado parte de sus estudios iniciales a ésta disciplina con avidez. Descartes echa mano del repertorio de postulados y axiomas del mundo matemático-geométrico que le circunda, en tal medida que al proceder con sus meditaciones se sustentará en aquello que, siendo innegable incluso al dudarlo, pueda otorgar fundamento lógico normativo al cauce del pensamientos que orquestrará una ciencia estricta. Es así como, siguiendo el método de la duda, logra alcanzar el axioma radical que dará validez a la estructura central de su filosofía: el axioma de la certeza absoluta que el ego tiene de sí mismo y de los principios axiomáticos innatos a él. Incluso se atreverá Descartes, y Husserl le dará seguimiento, a comprender que el yo pensante es la única estructura capaz de considerarse esencial, incluso presuponiendo la matemática misma,<sup>32</sup> dando así cabida al vuelco hacia la lógica subjetiva. Eugen Fink afirma que:

*“El yo, en virtud de esta primacía metódica, se torna en el hypokeimenon destacado, en el «sujeto» en sentido preciso. El sujeto pensante adquiere cada vez más el carácter del sujeto prototípico. El sujeto, en el sentido del yo abstraído a toda duda, se convierte en el sujeto metódico. El yo es lo metódicamente subyacente; se convierte, con ello, en el principio de la filosofía moderna. Paralelamente a ello, transcurre la*

---

<sup>32</sup> Husserl, E. *Meditaciones...* § 3. P. 48.

*transformación del concepto de objeto. Todavía para la escolástica «objeto» significa lo pensado en el pensamiento. A partir de ahora, «objeto» significa todo ente que no es el yo; se convierte en el concepto genérico para el conjunto del no-yo.»<sup>33</sup>*

A través de las *Meditaciones* que realiza Husserl desde la revisión de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, observamos la emergencia de un concepto que va a ser recogido por Husserl y que tendrá impacto directo en el marco conceptual de Ortega, siendo de clara influencia fenomenológica, este concepto es el de evidencia. Para Husserl *la evidencia, en el sentido más amplio posible, es experiencia de la de la existencia y de la esencia de las cosas, un llegar a ver con el espíritu las cosas mismas.*<sup>34</sup> La evidencia, como proceso del pensamiento, no ubica las esencias de las cosas provenientes desde el mundo externo, sino que se refiere, en un principio, a la esencia universal que radica en el yo pensante, y desde el cual se podrá acceder a levantar las esencias generales de los objetos conocidos. En cuanto a la formulación de la ciencia misma, no se podrá, siguiendo a Descartes, admitir la validez de ningún juicio que no se elabore de la fuente de la evidencia.

Nos interesa rescatar acá que para Descartes el mundo sensible no representa un lugar desde donde pueda fundarse, basado en la experiencia, cualquier tipo de evidencia, esto se debe a que la experiencia del mundo sensible es mediada por los sentidos, los cuales pueden ofrecer datos

---

<sup>33</sup> Fink, E. *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*. Madrid, 2011. Punto 18. P.252.

<sup>34</sup> Husserl, E. *Meditaciones...* § 5. P. 52.

ilusorios e incluso falsos, conduciendo hacia el engaño. Esto nos conduce a apreciar que Husserl, siguiendo a Descartes, no sólo pone en suspenso la validez propiamente científica de las ciencias existentes, sino que además deshabilita la validez de la base donde se fundan otras ellas, es decir, se pone en suspenso la validez del mundo de la experiencia. Todo esto nos lleva a comprender que la existencia del mundo admitida sobre la base de la evidencia de la ciencia natural, es decir, la afirmación ingenua de la existencia del mundo por la comprobación de la observación y medición del objeto sensible, no puede seguir siendo ya un hecho auto afirmarle, convirtiéndose pues sólo en un fenómeno reducido eidéticamente.<sup>35</sup> Siguiendo a Descartes, le sorprendemos en plena cumbre de su meditar diciendo:

*“Así pues, supongo que todo lo que veo es falso; estoy persuadido de que nada de cuanto mi mendaz memoria me representa ha existido jamás; pienso que carezco de sentidos; creo que cuerpo, figura, extensión, movimiento, lugar, no son sino quimeras de mi espíritu. ¿Qué podré, entonces, tener por verdadero? Acaso esto solo: que nada cierto hay en el mundo.”<sup>36</sup>*

Como ya hemos señalado a través de la labor hermenéutica que venimos conduciendo sobre la lectura de Descartes desde la lectura de Husserl, el poner en suspenso la ahora supuesta veracidad de la evidencia del mundo sensible por experiencia, e incluso dudar sobre el contenido en general de

---

<sup>35</sup> Husserl, E. *Meditaciones...* § 7. P. 58-59.

<sup>36</sup> Descartes, R. *Meditaciones...* Meditación segunda. p.12.

la experiencia, conducida esta dubitación hacia el descubrimiento evidente de lo universal como innegable, llevó a Husserl, siguiendo a Descartes, hacia el gran giro *de la subjetividad trascendental: el giro hacia el ego cogito, como la base apodícticamente cierta y última de todo juicio en que hay que fundamentar toda filosofía radical.*<sup>37</sup> Todo aquello que podía concebirse como realidad queda reducida a un fenómeno de realidad aparente, no sólo los objetos naturales sino el mundo circundante de la vida donde encontramos las relaciones interpersonales, la cultura y la historia.

Más es importante comprender que esta sentencia crítica del mundo, esta puesta en suspenso de la validez de la realidad de la experiencia natural y del mundo de la vida, no significa la anulación o desaparición de la efectividad con que la conciencia cuenta con estos ámbitos, sino que hace posible lo que posteriormente puede ser y valer como realidad o verdad, después de efectuado el giro trascendental. Descartes señala que:

*“...no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engañeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: “yo soy”, “yo existo”, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu.”*<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Husserl, E. *Meditaciones...* § 8. P. 60.

<sup>38</sup> Descartes, R. *Meditaciones...* Meditación segunda. p.13.

En el Descartes visto desde la óptica de Husserl, a diferencia de Platón, el mundo sensible no es copia ni apariencia, no es de por sí evidentemente irreal. Al abstenerse Husserl, siguiendo a Descartes, de toda creencia empírica, el abstenerse mismo queda como fenómeno que ocurre en el yo que tiene esa experiencia, donde la vida se encuentra siempre efectivamente allí para el yo. Sobre el yo y la evidencia de la vida Ortega tendrá mucho que decir, y lo trataremos un poco más adelante, cuando logremos despejar el tema de fondo que subyace en la tradición bajo estudio.

Husserl señala que *constantemente está presente la conciencia, en una percepción que abarca un campo de actualidad, y está presente ella misma en la más radical originalidad.*<sup>39</sup> Éste procedimiento que va más allá de la duda, que consiste en poner en suspenso (o entre paréntesis) al mundo objetivo, incluyendo, como hemos señalado a los objetos sensibles, también al mundo de la vida (cultura, historia), así como a las posiciones teóricas tomadas en cuanto a la realidad, entre ellas la creencia y la verdad, ese método radical y universal que logra percibir el yo puro como pensamiento, como la vida de conciencia pura que le es propia al sujeto, lo denomina Husserl *Epoché* (εποχέ), partiendo de la evidencia universal cartesiana que parte de que al dudar, se evidencia el existir.

Si bien Husserl hace el esfuerzo por comprender a Descartes, incluso de apropiarse del fundamento radical del yo cogito, también señala el fallo del

---

<sup>39</sup> Husserl, E. *Meditaciones...* § 8. P. 12-13.

giro hacia el sentido trascendental al cual Descartes no logra acceder por no mantenerse, según argumenta Husserl, fiel a su descubrimiento radical del yo cogito. Para Husserl, Descartes no comprende el verdadero sentido de la subjetividad, quedando sin pasar *las puertas que dan entrada a la auténtica filosofía trascendental*.<sup>40</sup> Siguiendo a Husserl preguntamos ¿cómo llega la tradición filosófica al pensamiento trascendental? Para dar respuesta debemos, al igual que una vez Husserl, avanzar en la revisión de la modernidad y alcanzar el tercer momento de conformación de la filosofía como ciencia, el cual nos conducirá a la revisión del pensamiento de Immanuel Kant; dicha labor la realizaremos desde la lectura hermenéutica de Kant desde Husserl secundado por la óptica de Ortega. Ortega señala que para Descartes:

www.bdigital.ula.ve

*“...no hay ningún problema que no sea soluble. Este hombre nos asegura que en el Universo no hay arcanos, no hay secretos irremediables ante los cuales la humanidad tenga que detenerse aterrorizada e inerme. El mundo que rodea por todas partes al hombre, y en existir dentro del cual consiste su vida, va a hacerse transparente a la mente humana hasta sus últimos entresijos.”<sup>41</sup>*

---

<sup>40</sup> Husserl, E. *Meditaciones...* § 10. P. 66-67.

<sup>41</sup> Ortega y Gasset, J. *Historia como sistema*. En: *Obras completas*. Tomo VI. Revista de occidente. Madrid, 1966. P. 16.

### **1.3 Tercer momento: Kant y el giro trascendental**

A través de la reforma de la ciencia iniciada por las investigaciones en el campo de la lógica en manos de Husserl observamos el tercer momento de conformación de una ciencia estricta en la filosofía desarrollado en las investigaciones epistemológicas de Kant. Estas reformas de Husserl han dado paso a la consolidación de la Fenomenología como tendencia que inaugura la contemporaneidad pero aún lleva sobre sí la pesada carga de la misión moderna que insiste en la conformación de una ciencia estricta.

Después del tercer momento ubicado en Kant y el cuarto momento en Husserl, la apertura a la estética en la óptica del arte y la diversificación de las perspectivas desde donde se comprende la razón humana no se logró otro intento de universalizar el conocimiento en una disciplina unitaria, al contrario, si acaso se ha caído, como en el momento antecedente del platonismo y del Renacimiento, en un serio escepticismo. ¿Estaremos viviendo, en nuestro contemporáneo siglo XXI, el escéptico prelude a un nuevo momento que intente una vez más la conformación de una ciencia estricta? ¿Nos agotaremos de la multiplicidad de perspectivas, ópticas artística y de la continua apertura al preguntar pero no al responder en que se ha perfilado la filosofía? A pesar que se han observado síntomas de claro hastío y la persistencia de la indetenible tecnocratización del conocimiento, parecemos hallarnos, en heraclítea armonía, en plena pujanza de contrarios que estriban entre orden y desorden. Predecir el rumbo de nuestros caminos no es labor de la filosofía, ni tampoco la Historia es buena fiadora.

Lo que debemos preguntarnos en general es ¿por qué Husserl advierte la necesidad de una ciencia estricta? En las obras de Husserl persiste una clara advertencia de una gran crisis; incluso en una de sus últimas obras, publicada en el año 1935, titula *La crisis de las ciencias europeas*, el tema de fondo directriz radica en la crisis de la modernidad. La obra señalada fue uno de los últimos discursos pronunciados por Husserl, el cual fue recogido, organizado y redactado por su testamentario, Eugen Fink y publicado al año siguiente de su emisión. A través de su lectura nos preguntamos ¿Qué comprende Husserl por crisis?

En hermenéutica labor vamos a conducirnos por la pregunta que el mismo Husserl plantea en la mencionada obra de 1935, ésta pregunta titula el § 1 de esa obra de la siguiente manera: *¿Hay efectivamente una crisis de las ciencias, habida cuenta de sus éxitos incesantes?* Husserl señala que ante su carácter funcional las ciencias exactas, como la matemáticas y la geometría, no parecen demostrar síntoma alguno que problematice una evidente crisis, si bien cada descubrimiento parece efectuarse en un marco estable de referencia demostrado en la practicidad de la técnica, es decir, que las ciencias especializadas conservan en su aplicación una consecuente legitimidad en cuanto su producción metódica, ubicándose allí el carácter de cientificidad del cual gozan. Husserl señala que:

*“...desde otro punto de vista, esto es, a partir de la queja general acerca de la crisis de nuestra cultura y del papel adjudicado en ella a la ciencia, nos surjan motivos para someter la cientificidad de todas las ciencias a una crítica seria y muy necesaria, sin abandonar por eso su inatacable primer sentido de cientificidad en la legitimidad de la producción metódica.”<sup>42</sup>*

En uno de los primeros intentos críticos del siglo XX por superar la obnubilación de la prosperidad metodológica que las ciencias especializadas han generado<sup>43</sup>, Husserl alza su crítica al indicar que la multiplicidad de las ciencias, el énfasis en el método y la aparente efectividad de la aplicación técnica han perturbado el estado propio del preguntar por el sentido de la existencia, estado inherente a la filosofía, que nos reúne con la auténtica calidad humana. Husserl indica que:

*“La exclusividad con que en la segunda mitad del siglo XIX, la total visión del mundo de los seres humanos modernos se deja determinar y cegar por las ciencias positivas y por la prosperidad de que son deudores, significó un alejamiento indiferente de las preguntas que son decisivas para una auténtica humanidad. Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de*

---

<sup>42</sup> Huss. *La crisis...* §2. P.49.

<sup>43</sup> Nótese que decimos *uno de los primeros intentos críticos del siglo XX*, y no decimos el primer, ya que desde la segunda mitad del siglo XIX diversos autores han realizado reflexión crítica sobre el tema, entre ellos Schopenhauer, Nietzsche, Max Stirner, entre muchos otros. Éste último, Max Stirner, quien representa singularmente los impulsos anarquistas decimonónicos en su obra *El único y su propiedad*, podría ser un antecedente de algunos conceptos, como señalan algunos investigadores, que luego encontraremos en las obras de Nietzsche, entre ellos quizá, una forma arcaica de la voluntad de poder.

*hechos. (...) Justamente, ella excluye por principio las preguntas que, en nuestros desdichados tiempos, son candentes para los seres humanos abandonados a perturbaciones fatales: las preguntas por el sentido o el sinsentido de toda esta existencia humana”<sup>44</sup>*

¿A qué se debe éste fenómeno señalado por Husserl de la progresiva deshumanización de las ciencias? Repitamos una vez más la frase: *Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos*. Ésta ciencia de hechos hace referencia a la corriente positivista que desde mediados del siglo XIX logró permear todos los espacios académicos y científicos. El positivismo decimonónico es el romanticismo de la ciencia, con él la ciencia es exaltada sobre toda otra vertiente del conocimiento, es considerada como la única manifestación de la legitimidad de la verdad, colmándose de significación cuasi religiosa, incluso pujando por suplantar, de modo general, a las religiosas tradicionales, por lo menos en cuanto a la efectiva fe expresa en la mayoría de los creyentes en la verdad científica que emerge desde las más oscuras voces y siluetas de la naturaleza. El positivismo impulsa y permite el origen de la organización industrial y técnica de la humanidad al amparo de las novedosas investigaciones científicas que pululan y colman la palestra académica de invenciones innovadoras y descubrimientos sorprendentes.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Husserl. *La crisis...* §2. P. 49-50.

<sup>45</sup> Abbagnano, N. *Historia de la filosofía*. Volumen 3. Hora. Barcelona, España, 1994. P.236.

Como sostiene el positivismo, siguiendo a Husserl, si en el mundo hay sólo hechos, entendidos estos tan sólo como hechos fácticos, es decir, aquello dado empíricamente, entonces no puede pensarse nada como fundamental o esencial. El camino del positivismo se restringe a describir lo que es en tanto que es, es decir, sólo se atienden al mundo objetivo como lo pensará Husserl, el mundo objetivo de las cosas.<sup>46</sup> Entonces, para conformar una ciencia estricta en la filosofía, es menester ubicar una secuencia de pensamientos cuyo vértice no radique en la observación del mundo objetivo entendido como realidad, pero tampoco que tienda a radicalizarse hacia el extremo del subjetivismo, evitando entonces no sólo los problemas tópicos del racionalismo y del empirismo, sino buscando reunir y justo en ello superar la basta dicotomía en que se desplazó el pensamiento moderno sin alcanzar la fundamentación de una ciencia estricta.

Husserl comprende la crisis de la ciencia moderna como la problematización de sus métodos, objetivos y, en general, de su cientificidad, al detectar, a través del distanciamiento propio de la actitud fenomenológica, que sus fundamentos ya no actúan acordes a sus principios lógicos.<sup>47</sup> Husserl, divisando primeramente el tema de fondo que va a inaugurar no sólo sus investigaciones sino el marco intelectual de una nueva época (que luego va a ser denominada contemporánea), advierte que el fenómeno de especialización de las ciencias niega en sus contenidos y fundamentos las

---

<sup>46</sup> Husserl. *Lógica formal...* P.17.

<sup>47</sup> Husserl. *La crisis...* §3. P. 51.

condiciones epistemológicas (lógicas y noéticas) que hacen que una ciencia sea tal, es decir, pone en suspenso la científicidad de la ciencia moderna.

Como si esto fuese poco, Husserl advierte además que la ciencia, superando él de manera fenomenológica las multiplicaciones especializadas, no ha llegado a alcanzar aun su grado de ciencia como tal, es decir, de ciencia estricta o rigurosa, ni en las ciencias naturales ni en la matemática, como tampoco en la filosofía. Irónicamente señala en su primer escrito publicado de 1911 que:

*“Le gustaba decir a Kant que no se puede aprender filosofía, sino sólo a filosofar. ¿Qué otro significado tiene esta frase más que la confesión de que la filosofía no es ciencia? A donde llega la ciencia, la ciencia real, llega la posibilidad de enseñar y aprender, en todas partes en el mismo sentido. (...) No se puede aprender filosofía porque en ella no hay tales evidencias concebidas y fundamentadas con objetividad, lo que equivale a decir que aún faltan en la filosofía problemas, métodos y teorías cuyos conceptos estén bien delimitados y cuyo sentido esté plenamente aclarado.”<sup>48</sup>*

Como la contundencia de sus palabras nos muestra, Husserl restringe a Kant ante el momento de la modernidad que no logra culminar la filosofía como ciencia unitaria. Husserl señala con precisión que el problema de que la

---

<sup>48</sup> Husserl. *La filosofía como ciencia rigurosa*. Trad. M. García-Baró. Encuentro. Madrid, 2009. P.8-9.

filosofía sea una ciencia estriba en la pluralidad de puntos de vista desde donde se observa el fenómeno filosófico en opiniones tan diversas como escuelas hay, a diferencia del problema de lo inacabado de una ciencia natural estricta que radica en un sistema doctrinal incompleto. Husserl afirma que:

*“No es que la filosofía disponga nada más que de un sistema de doctrina incompleto y, en ciertos casos, imperfecto: es que no dispone de ninguno en absoluto. Todo se discute en ella: cada posición filosófica es cuestión de convicción individual, de idea propia de una escuela, de punto de vista.”<sup>49</sup>*

Husserl, quien en sus orígenes rechaza influencia alguna de Kant casi con repugnancia, tiempo después cede ante la evidente influencia en cuanto a la necesidad de un pensar que supere los estándares de la lógica formal y logre alcanzar lo trascendental, y por este camino sólo Kant podrá ofrecerle referentes. Ante todo es necesario comprender que en Husserl, la búsqueda de conformación de una ciencia estricta se refiere concretamente a un problema meramente teórico, y justo allí, en la teoría, es que logra retirarse del mundo objetivo al cual se anclan las ciencias naturales y su metodología aplicada. Será premisa entonces del método fenomenológico la primacía del principio de intuición, comprendido éste como claridad mental autoevidente que recoge desde Descartes, una vivencia psíquica de representación privilegiada como acto objetivante o nóesis del fenómeno científico que, si

---

<sup>49</sup> Husserl. *La filosofía como...*p.10.

bien son innegables sus asideros sensibles, va más allá de esta esfera alcanzando lo universal (allgemeine), denominado por Husserl como eidético<sup>50</sup>, despegándose de las implicaciones en la “realidad objetiva” o de los requerimientos de funcionalidad, producción o corroboración experimental y sus consecuentes valoraciones morales.

Para lograr tal distanciamiento, Husserl se abre al carácter del idealismo trascendental kantiano, posibilitándosele el reconocimiento del postulado fundamental de la fenomenología en el a priori universal de la correlación.<sup>51</sup>

En cuanto a la actitud epistemológica, Ortega señala que:

*“Kant no se pregunta qué es o cuál es la realidad, qué son las cosas, qué es el mundo. Se pregunta, por el contrario, cómo es posible el conocimiento de la realidad, de las cosas, del mundo. Es una mente que se vuelve de espaldas a lo real y se preocupa de sí misma. Esta tendencia del espíritu a una torsión sobre sí mismo no era nueva, antes bien, caracteriza el estilo general de filosofía que empieza en el Renacimiento. La peculiaridad de Kant consiste en haber llevado a su forma extrema esa despreocupación por el universo. Con "audaz radicalismo desaloja de la metafísica todos los problemas de la realidad u ontológicos y retiene exclusivamente el problema del*

---

<sup>50</sup> Husserl, E. *Investigaciones lógicas II*. Sexta investigación. § 40 y § 52.

<sup>51</sup> Husserl. *La crisis...* § 46. *El a priori universal de correlación*. P. 199-200.

*conocimiento. No le importa saber, sino saber si sabe. Dicho de otra manera, más que saber, le importa no errar.*<sup>52</sup>

Para comprender el camino que ha seguido Husserl para fundar conceptualmente su fenomenología buscando reformar el pensamiento científico, desalojándolo de su centro en la objetividad de la naturaleza (experiencia práctica) hacia una necesaria comprensión trascendental del carácter de la ciencia en sí, vamos a revisar su punto de partida en la deducción trascendental que realiza Kant en la *Crítica de la razón pura* en los párrafos § 14 y § 13 a través del *Tránsito a la deducción trascendental de las categorías*.<sup>53</sup> A través de la revisión de los indicados párrafos observamos claramente el lugar desde donde Husserl va a apropiarse del fundamento característico de su Fenomenología: el principio según el cual las condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia son correlativos a las condiciones de posibilidad de la experiencia universal, los cuales, fundándose en juicios sintéticos a priori adquieren validez objetiva.

¿Cómo llega Kant a la proposición de los conceptos a priori y al principio de una deducción trascendental en general? Según Kant señala, hay conceptos que alcanzan un sentido a priori. Va a denominar deducción trascendental la explicación de estos conceptos a priori distinguiéndolos de la experiencia empírica. Siguiendo las palabras de Kant comprendemos que:

---

<sup>52</sup> Ortega y Gasset, J. *Kant*. En *Obras completas*. Tomo IV. Revista de occidente. Madrid, 1966. P.27-28.

<sup>53</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. § 14. Taurus. Madrid, 2005. P. 87-89.

*“Bajo los muchos conceptos que contiene la complicadísima trama del conocimiento humano hay algunos que se destinan al uso puro a priori (con entera independencia de la experiencia). La explicación de la forma según la cual los conceptos pueden referirse a objetos la llamo, pues, deducción trascendental de los mismo y la distingo de la deducción empírica.”<sup>54</sup>*

Kant señala que la reflexión surgida desde la experiencia empírica explica cómo se ha conformado un concepto desde su origen, más no afecta su legitimidad, para afectar su legitimidad se hace necesaria una deducción, ya que deben su referencia a conceptos no tomados desde la experiencia. En Kant encontramos dos clases de conceptos que se refieren a objetos a priori, estos son: *los conceptos de espacio y tiempo como formas de la sensibilidad, por una parte, y las categorías como conceptos del entendimiento, por otra.*<sup>55</sup> Señala además que los objetos deben darse a priori, es decir, a través del conocimiento mismo de la intuición. Esto es de importancia suma para lo que va desarrollar Husserl en cuanto al contenido trascendental de su pensamiento fenomenológico, siendo fundamental la intuición, reforzándose el rol radical de la conciencia en cuanto a intencionalidad. En este sentido ambos autores se refieren a objetos en sentido universal, despejándose de todas las condiciones de la validez ingenua de la sensibilidad, a través del uso de predicados de la intuición del pensamiento puro a priori.

---

<sup>54</sup> Kant. CRP. § 13. P. 84.

<sup>55</sup> Kant. CRP. § 13. P. 84.

Kant señala que hay sólo dos condiciones en las cuales puede conocerse un objeto, a saber: en cuanto a fenómeno en el que el objeto viene dado; y, una vez la intuición, atendiendo al concepto a través del cual es pensado.<sup>56</sup> Sin embargo, y he aquí el punto clave para la comprensión fenomenológica de Husserl, la única manera en la cual pueden intuirse objetos, en la que el objeto *es dado*, funge como fundamento para el fenómeno psíquico de la segunda condición, la cual involucra el concepto sobre lo dado. Lejos de desdeñar la intuición sensible, tanto Kant y por ende Husserl no sumergen en la nada a los objetos de la sensibilidad, ya que, como bien señala Kant, sólo a través de la condición de la forma de la sensibilidad pueden ser intuidos los fenómenos. El mismo Kant insiste en señalar que:

*“Todos los fenómenos concuerdan, pues, necesariamente con esta condición formal de la sensibilidad, ya que sólo gracias a ella puede manifestarse, es decir, sólo gracias a ella pueden ser empíricamente intuidos y dados.”<sup>57</sup>*

Se nos muestra crucial comprender éste punto de Kant en Husserl, en el sentido de que la raíz del problema de la epistemología moderna, que estriba entre la sensación y la mera razón, es decir, entre empirismo y racionalismo, va a ser reunido y, bajo términos Kantiano-husserlianos, transcendido al superar su problemática dicotómica aparentemente insalvable. Precisemos aquí el rumbo de estas investigaciones para cuando

---

<sup>56</sup> Kant. CRP. § 14. P. 87.

<sup>57</sup> Kant. CRP. § 14. P. 87.

alcancemos a Ortega y su momento en la filosofía contemporánea pueda ubicarse la raíz de la que tanto él se muestra partícipe en la superación del modernismo.

A este momento clave de Kant en Husserl, o mejor dicho, en un Husserl que sienta el marco conceptual de su fenomenología en Kant, podemos anexar, siguiendo a Kant, que toda experiencia contiene a su vez tanto la intuición sensible desde donde es dada como el concepto de un objeto dado en la intuición.<sup>58</sup> Tanto Kant como Husserl reconocen, empero, la relación entre el fenómeno emergente desde la sensibilidad hasta la intuición trascendental de los conceptos sobre objetos intuidos. Valga recordar acá la dura crítica que propina Kant al empirismo llano de John Locke y su elogio a Hume, que rezan textualmente:

*“Al conocido Locke, al no tener en cuenta este aspecto y encontrar en la experiencia conceptos puros del entendimiento, derivó también de ella esos conceptos, pero procediendo con tal inconsecuencia, que quiso obtener de ella conocimientos que sobrepasan ampliamente todos los límites de la experiencia. David Hume reconoció que, para poder llegar a esto último, hacía falta que esos conceptos tuvieran un origen a priori<sup>59</sup>.”*

---

<sup>58</sup> Kant. CRP. § 14. P. 87-88.

<sup>59</sup> Kant. CRP. § 14. P. 88.

A parte de su elogio Kant señala con preocupación que tampoco Hume pudo resolver el porqué de la necesidad de que el entendimiento tuviese que concebir conceptos en un objeto ni que el entendimiento pudiese ser el autor de la experiencia a través de los conceptos, es decir, *de la necesidad subjetiva que surge en la experiencia por una reiterada asociación y que llega a ser tenida como por objetiva*, a lo que refiere el habituar de la costumbre.<sup>60</sup>

En sus *Apuntes sobre el pensamiento*, Ortega y Gasset señala que Locke afirmó someramente y sin explicación que la labor del hombre no es únicamente conocer, que él por su cuenta iba a conducirse por el ámbito del conocimiento ya que allí veía un vacío a ser necesariamente llenado; pero esto de que la labor propia del hombre no es el conocer no lo desarrolla. Ortega señala que en el pensamiento moderno hubo atisbos del carácter propio que subyace a la mera epistemología, carácter radical que Ortega ubicará en la vida, desde la cual el hombre filosofa. Ortega nos dice que:

*“...1ro, el conocimiento no es nada sustantivo por sí, sino que es una función de la vida humana, la cual, a su vez, es una tarea. O expresado en otro orden, significa: que nuestra existencia en este mundo es una tarea; 2do, que ésta no consiste sustancialmente en conocer, sino en «conducirse»; 3ro, que en la medida en que la «conducta» exige conocimiento, éste es una tarea inevitable. He ahí tres principios fundamentales de filosofía*

---

<sup>60</sup> Kant. CRP. § 14. P. 88.

*que la filosofía de Locke ignora, pero que operaron en él conduciéndole a la elaboración de ésta. Y esa filosofía «indocumentada», que ha quedado a la puerta de la oficial filosofía lockiana, sería además la justificación auténtica de ésta.»<sup>61</sup>*

Si queremos avanzar sobre el momento filosófico que involucra a Husserl ante el alba del siglo XX, debemos observar que las resoluciones fundadas en el empirismo moderno no pueden, siguiendo a Kant, sustentar *los conocimiento científicos a priori que poseemos, a saber, la matemática pura y la ciencia general de la naturaleza*<sup>62</sup>, siendo éste, en la plenitud de su develamiento hermenéutico, la raíz del problema de fondo que aborda Husserl y que, posteriormente tanto en el tiempo como en nuestra investigación, veremos que recogerá Ortega.

Después de revisar los antecedentes del pensamiento trascendental en Kant podría pensarse que ya el marco conceptual para una filosofía como ciencia estricta se encuentra suficientemente fundado, ¿acaso no alcanzamos con Kant la fundamentación de conceptos a priori que abren la posibilidad de dirigirnos hacia la radicación de una ciencia como tal en la filosofía? más cuando seguimos a Husserl advertimos que esto no es del todo cierto. Husserl sugiere que:

---

<sup>61</sup> Ortega y Gasset. *Apuntes sobre el pensamiento*. En *Obras completas*, Tomo V. Revista de occidente. Madrid, 1964. P.544.

<sup>62</sup> Kant. CRP. § 14. P. 89.

*“Volvamos a Kant: también su sistema debe ser designado, definido en el sistema general, como filosofía trascendental, aunque está lejos de efectuar una efectiva fundamentación radical de la filosofía, de la totalidad de todas las ciencias. (...) Si yo pudiera, en las exposiciones que siguen lograr despertar la intelección acerca de que cuanto más radical es una filosofía trascendental, es tanto más auténtica y tanto más cumple su misión con la filosofía; finalmente que ella, ante todo, llega en general a su efectiva y verdadera existencia cuando el filósofo se esfuerza por alcanzar una clara comprensión de sí mismo como subjetividad funcionante como fuente originaria; así nosotros nos veremos obligados a reconocer que la filosofía de Kant se halla en camino hacia allí, que ella se ajusta al sentido general-formal de una filosofía trascendental de nuestra definición. (...) De hecho, si no tomamos en cuenta la filosofía negativista-esceptica de un Hume, el sistema kantiano es el primer intento, llevado a cabo con seriedad científica considerable, de una filosofía trascendental efectivamente universal, pensada como ciencia estricta.”<sup>63</sup>*

En la revisión de los momentos que hemos venido realizando, el mismo Husserl nos acaba de señalar una posible vía de revisión de la filosofía de Hume como otro momento de conformación de la ciencia estricta, pero

---

<sup>63</sup> Husserl. *La crisis...* § 27. P.141.

consideramos que lo que hemos desarrollado ya en torno a Kant en lectura hermética desde Husserl apuntalado por Ortega, se encuentra comprendido en la misma filosofía kantiana.

Si bien Husserl da cierta continuidad al pensamiento trascendental fundado por Kant, para el filósofo moravo es necesario un giro aún más radical hacia lo individual, ya no hacia el yo vacío de concepto que antecede en la modernidad en el camino transitado de Descartes a Kant, sino ahora culminando el giro moderno hacia los confines de la conciencia, nutriéndose de sus perspectivas psíquicas, reconquistando el camino fenomenológico una vez abierto por Hegel, expresado, grosso modo, como el camino de la experiencia de la conciencia<sup>64</sup>, en palabras del mismo Hegel leemos que:

*“...esta exposición versa solamente sobre el saber que se manifiesta, no parece ser por ella misma la ciencia libre, que se mueve bajo su figura peculiar, sino que puede considerarse, desde este punto de vista, como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es.”<sup>65</sup>*

---

<sup>64</sup> Hegel, GWF. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tomo I. FCE. México, 1995. Introducción, P. 27-28.

<sup>65</sup> Hegel, GWF. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roce. FCE. México, 1985. P.54.

El problema radical de las ciencias modernas radica en que su carácter se basa sobre un fundamento subjetivo que se muestra de manera oculta entre sus métodos y subterfugios de progreso tecnológico, el cual equívocamente se cree incuestionable ante su supuesta objetividad. Husserl, siguiendo el camino demarcado por Kant, piensa que sólo a través de la demostración del fundamento trascendental subjetivo puede mostrarse el verdadero sentido del mundo objetivo y del pensar científico positivista desde el retiro epojético practicado por la fenomenología. Husserl señala que:

*“...como ya sucede en Kant, la opinión no es que la evidencia del método objetivo-científico se base sobre un fundamento subjetivo profundamente oculto, nunca cuestionado, cuya elucidación filosófica sería la única que presentaría el verdadero sentido de las operaciones de la ciencia positiva y correlativamente el verdadero sentido de ser del mundo objetivo, precisamente como trascendental-subjetivo.”<sup>66</sup>*

Husserl acusa a Kant, al idealismo a partir de él y con ello a las corrientes idealistas de la postre, de una grave falta de radicalismo en su filosofar. Para Husserl el concepto mismo de la radicalidad es de carácter fundante, comprendiendo por éste concepto todo lo fundamental que lleve a la raíz. Husserl lo desarrollará ante la reflexión radical. Posteriormente el pensamiento de Ortega se verá influido por el concepto de lo radical, el cual

---

<sup>66</sup> Husserl. *La crisis...* § 27. P.142.

va a constituirse en pieza fundamental de su filosofía, enraizado en el marco conceptual fenomenológico pero desde una óptica innovadora que trataremos más adelante.

Husserl piensa que los grandes descubrimientos realizados por Kant y la supuesta superación de las dos grandes tendencias filosóficas de la modernidad se encuentran aún encubiertas en sus obras críticas, piensa que sus teorías aún no se encuentran acabadas, y que además no presentan un carácter definido de la cientificidad.<sup>67</sup> Lo que quería evitar Husserl era un retorno a Kant donde quedase atrapado en su marco conceptual así como bajo la sombra de su figura casi divina, como sucede con las tendencias de corte neokantiano. Husserl nos dice que:

*www.bdigital.ula.ve*

*“Kant cae en una suerte de discurso mítico, cuyo sentido textual, en verdad remite a lo subjetivo, pero a un modo de lo subjetivo que nosotros no podemos hacer intuible para nosotros, ni como ejemplo fáctico ni como auténtica analogía.”<sup>68</sup>*

Pero, ¿a qué alude Husserl en cuanto a lo mítico al referirse a la experiencia interior de lo subjetivo en Kant? Husserl se refiere directamente al concepto de alma kantiano, el cual no logra diferenciar concretamente de la subjetividad trascendental. Husserl intenta dar un giro hacia la subjetividad

---

<sup>67</sup> Husserl. *La crítica...* § 28. P. 142-143.

<sup>68</sup> Husserl. *La crítica...* § 30. P. 156.

pero comprendiendo el lugar del mundo en este vuelco subjetivo. Husserl nos dice que:

*“Entonces él [Kant] cae en la dificultad de que una propiedad particular del alma humana (la que también pertenece al mundo y por eso es presupuesta con él) lleva y debe haber llevado a cabo la efectuación de una formulación que da forma a todo este mundo. Pero en cuanto nosotros diferenciamos esa subjetividad trascendental respecto del alma, caemos en lo mítico incomprensible.”<sup>69</sup>*

#### **1.4 Cuarto momento: ¿Husserl y la culminación de la modernidad?**

No olvidemos que el tema fundamental que nos llevó a revisar el pensamiento y obra de Kant radica en comprender a Husserl como cuarto y último momento de conformación de la filosofía como ciencia estricta. Como hemos visto en esta lectura hermenéutica de Kant con y a partir de Husserl, la cuestión fundamental que pretendía fundar Husserl es la correlación entre la objetividad del mundo y la subjetividad trascendental a partir del concepto de constitución. Sean pues Correlación y Constitución conceptos claves que nos permitirán establecer la vinculación conceptual entre la filosofía trascendental de Kant y la Fenomenología de Husserl, pero no olvidemos para qué despejamos dicha conexión: estos conceptos presuntamente provenientes de la superación realizada por el

---

<sup>69</sup> Husserl. *La crítica...* § 31. P. 159-160.

trascendentalismo kantiano, así como el tema de fondo que subyace en las investigaciones de Husserl y su prolongación hacia la dicotomía racionalista-empirista, sentarán la base para la comprensión de los conceptos fundamentales del pensamiento de Ortega y Gasset, entre ellos la derivación del concepto de coexistencia, pero para alcanzarlo deberemos hacer la respectiva derivación genealógica del término, más esta labor no nos compete en el presente capítulo. En el tercer capítulo nos dedicaremos no sólo a desarrollar estos conceptos sino a comprender la relación genésica de las raíces conceptuales de Ortega y Gasset con detenimiento.

Los cuatro momentos de conformación de la filosofía como ciencia estricta se caracterizan por un vuelco hacia la subjetividad, hacia la revisión de los parámetros que sostienen la racionalidad desde los fundamentos de la lógica. Cada uno de estos momentos ha otorgado fundamentos conceptuales al momento que viene, mostrándose un diálogo entre cada uno de estos filósofos. La idea de universal va a atravesar estos momentos, resurgiendo una vez más en Husserl, como lo general (*allgemeine*).

¿Cómo aborda Husserl el proceso de decadencia de la lógica manifiesto en las diversas ciencias especializadas, hacia dónde dirigen sus reflexiones, en qué sentido las ubica? Para Husserl la reflexión significa el intento de establecer el sentido subyacente a las ciencias especializadas que las haga ser verdaderamente una ciencia, es decir, la científicidad que las reúna en unidad, intenta hacer emerger el sentido oculto y vacilante que se encuentra soterrado, es el intento de procurar

la posibilidad de claridad al concepto de ciencia, justo en ésta posibilidad radica la autenticidad del sentido, siendo el objetivo de la búsqueda de la reflexión. Para Husserl la:

*“...reflexión es exposición original del sentido entendido radicalmente (...) que convierte el sentido a modo de oscura mención en sentido a modo de plena claridad o de posibilidad de esencia.”<sup>70</sup>*

La primera tarea para Husserl se refiere al sentido autentico de una lógica como teoría de la ciencia, buscando explicar el sentido teórico de la ciencia con plena claridad. El objetivo de Husserl consiste en, primero, evidenciar los fallos y carencias de la lógica formal desde la exposición de su sentido, y segundo, a partir del develamiento del sentido teórico clarificar la labor de la lógica conduciéndola, en el marco del tema de fondo que hemos expuesto desde los momentos descritos, hacia una renovación de la lógica como lógica trascendental.

El intento fundamental de reforma de la lógica en Husserl implica la renovación de los parámetros del pensamiento, que como hemos señalado se moverán desde lo formal hacia lo trascendental. Justamente aquí encontramos el nexo inicial de la influencia de Husserl sobre Ortega, Ortega también llevará a cabo una necesaria renovación del pensamiento filosófico pero no lo hará propiamente desde el

---

<sup>70</sup> Husserl. *Lógica formal*...P. 12-13.

ámbito de la lógica sino partiendo desde la necesidad de una nueva razón, así como prefiere él llamarle. Ortega nos dice que:

*“...un buen día se echó de ver que mientras la inteligencia y la razón resolvían cada vez más perfectamente innumerables problemas, sobre todo de orden material, habían fracasado en todos sus intentos de resolver los otros, principalmente morales y sociales, entre ellos los problemas que el hombre siente como últimos y decisivos. Es necesario ahora el redescubrimiento de la razón, de una razón curada ya de sus exorbitancias”<sup>71</sup>*

A diferencia de Husserl, Ortega se desprenderá de la moderna necesidad de conformar la filosofía como ciencia estricta, sin embargo, en diversos momentos, estos influjos destellarán de manera particular en sus pensamientos.

Apreciamos en Husserl la necesidad no sólo de algunas ideas directrices y conceptos redireccionados para alcanzar el objetivo de conformación de la ciencia estricta, era necesario un método de aplicación que pudiese sustentar la realización, entendida como ejecución, de una nueva posición de la filosofía, y ésta oportunidad se concilió a través de la Fenomenología.

---

<sup>71</sup> Ortega y Gasset. *Apuntes sobre el pensamiento: su teúrgia y su demiurgia*. En *Obras completas*, Tomo V. Revista de occidente. Madrid, 1964. P. 523-524.

Husserl no va a tomar el método de su filosofía desde algún antecedente específico sino que va a conformarlo conjugando diversas tendencias y conceptos tomados de las corrientes del pensamiento de la tradición filosófica, entre ellos los autores que hemos revisado hasta ahora (Platón, Descartes, Kant); así como también se nutre, para la conformación de su método, de la corriente que cultivaba los estudios de la lógica matemática, específicamente con Bernard Bolzano; y también desde la corriente de la psicología filosófica de Franz Brentano.

De Bolzano toma la doctrina que lo conduce en la búsqueda de la verdad a través de la *proposición en sí* y la *verdad en sí*. Las verdades en sí son también proposiciones en sí, ambas carecen de existencia real. Cobran realidad al ser pensadas y reconocidas como reales, transformándose en verdades reales en sentido subjetivo. Verdades y proposiciones representan el dominio de las matemáticas, mientras que lo subjetivo reasenta el conocimiento verdadero.<sup>72</sup> De la vertiente psicologista toma Husserl el carácter intencional de la conciencia a través de la transformación del concepto escolástico de *intentio* que proviene, entre otros, de la lógica de Ockham, y que fue recogido y modificado por su maestro Franz Brentano. El carácter intencional de la conciencia señala que todos los fenómenos psíquicos se refieren a un objeto inmanente, concluyendo que todo conocimiento aprehende lo real en su generalidad.<sup>73</sup> Husserl, en un vuelco epistemológico, sustrae el concepto de intencionalidad de Brentano del horizonte psicológico, pensándolo en el

---

<sup>72</sup> Bolzano, B. *Wissenschaftslehre*. 1837. P.16. <http://archive.org/details/bbolzano>.

<sup>73</sup> Brentano, F. *Kategorienlehre*. Philosophie bibliothek. 1974. P. 5-6.  
<https://archive.org/details/kategorienlehre>

ámbito de la validez lógico-objetiva tanto por la posición trascendental de Kant como por la lógica que recoge de Bolzano.

Husserl no incluye a Hegel en el camino de conformación de la filosofía como ciencia estricta debido a que, según sus palabras, *por más que Hegel insista en la validez absoluta de su método y de su doctrina, falta a su sistema la cientificidad filosófica que sólo hace posible la crítica de la razón*. Para Husserl, toda la filosofía romántica carece de la fortaleza de la sistematización científica, ejerciendo su influencia sobre las épocas posteriores de manera debilitada y decadente en cuanto a al esfuerzo de elevar una ciencia rigurosa.<sup>74</sup>

Para los objetivos de nuestra investigación es importante comprender a Husserl como un pensador bisagra entre el pensamiento moderno y el pensamiento contemporáneo, si bien su intención de reformar la lógica y conducirla hacia la conformación de una ciencia estricta es de evidente perfil moderno, la ubicación de su discurrir en la conciencia ante su carácter intencional y el uso de la puesta en suspenso metódica apropiada y transformada desde Descartes, propio de la fenomenología, le permiten formar una disciplina y un método que va a influir de manera decisiva sobre el camino del pensamiento del siglo XX. Incluso su visión del platonismo en cuanto a la intuición de esencias no se dará de manera rígida, dando un giro hacia el pensamiento trascendental, con la influencia de Kant, haciendo un análisis de la conciencia. En una carta dirigida a Natorp, el mismo Husserl

---

<sup>74</sup> Husserl. *La filosofía como...* p. 12.

afirma: *y aun quisiera destacar que hace ya más de un decenio que yo superé la etapa del platonismo estático y plantee como tema básico de la fenomenología la idea de la génesis trascendental.*<sup>75</sup> Con el tema de la intencionalidad que recoge y revaloriza Husserl desde el psicologismo se da inicio a una progresiva crítica al objetivismo. El mismo Husserl señala que *el idealismo alemán que parte de Kant estuvo desde un principio apasionadamente preocupado por superar una ingenuidad que se había hecho ya muy sensible en cuanto al objetivismo.*<sup>76</sup> Al Husserl ubicar sus investigaciones en el plano de la conciencia en cuanto tal se manifiesta el inicio de la superación del objetivismo, por ejemplo, *el significado de las palabras no puede seguir siendo confundido con el contenido psíquico real de la conciencia, o sea, con las representaciones asociativas que despierta una palabra.* Todo ser que tenga validez posee por necesidad una generalidad esencial.<sup>77</sup>

Para Husserl el problema central de la decadencia del sentido auténticamente científico no sólo radica en el debilitamiento de la lógica y su rol normativo del pensamiento, sino que, ya más próximos a la época de Husserl en las últimas décadas del siglo XIX y primeras del siglo XX, toman predominancia las corrientes naturalistas y la progresiva consolidación del estudio objetivo de la naturaleza, entendida ésta por el naturalismo en base a la realidad objetiva del espacio y el tiempo, describiendo leyes naturales de

---

<sup>75</sup> Gadamer, H-G. *Verdad y método*. Vol. 1. Sígueme. Salamanca, 1999. P. 306.

<sup>76</sup> Gadamer, H-G. *Verdad y método*. Vol. 1. Sígueme. Salamanca, 1999. P. 307.

<sup>77</sup> Husserl, E. *Ideas relativas a una Fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos. FCE. México, 1962. P. 33.

carácter exacto a través de sus experimentaciones comprobables.<sup>78</sup> Ésta actitud del naturalismo vuelca el rumbo alcanzado por las corrientes racionalistas e idealistas en cuanto al valor y validez de la subjetividad hacia la objetivación de la investigación científica. Husserl va a enfrentar su novedosa disciplina, la Fenomenología de la conciencia ante la ciencia natural, su disciplina se deslindará de la conciencia empírica para concretarse sobre la conciencia pura.

Para Ortega el intento de conformación de la filosofía como ciencia estricta realizado por Husserl es el último de tal pretensión y envergadura, culminando así el pensamiento moderno en el alba del siglo XX.<sup>79</sup> Como los anteriores intentos, el de Husserl también fracasa, no sin dejar importantes aportes que vamos a revisar a través de su influencia en el pensamiento de Ortega y Gasset. El mismo Ortega señala que:

*“La generación que florecía hacia 1900 ha sido la última de un amplísimo ciclo, iniciado a fines del siglo XVI y que se caracterizó porque sus hombres vivieron de la fe en la razón. ¿En qué consiste esta fe? (...) Esa Edad Moderna a la cual hoy asistimos nada menos a su agonía, a su canto de cisne.”<sup>80</sup>*

---

<sup>78</sup> Husserl. *La filosofía como...* p. 14-15.

<sup>79</sup> Ortega y Gasset, J. *Apuntes...* p. 28.

<sup>80</sup> Ortega y Gasset, J. *Historia como sistema*. En: *Obras completas*. Tomo VI. Revista de occidente. Madrid, 1966. P.16.

Recuérdese acá el origen del pensamiento científico filosófico que describimos en el primer momento con Platón y ante el canto de cisne de la modernidad. Recordemos también aquí, en hermenéutica labor, el sueño que tuvo Sócrates justo la noche antes de conocer a Platón donde divisó sobre sí un joven cisne y que luego, creciendo precipitadamente sus alas, tomó vuelo entonando maravillosos cantos.<sup>81</sup>

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

---

<sup>81</sup> Hegel. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tomo II. FCE. México, 1995. P. 137.

## CAPÍTULO 2

### **El pensamiento de Ortega y Gasset ante el tema de fondo abierto por la Fenomenología**

Después de la revisión de los cuatro momentos expuestos, la cual no pretendió ser exhaustiva ni intentó agotar el tema de ninguna manera sino que, por el contrario, se desarrolló de manera concreta, es necesario preguntarnos ¿Dónde se inserta Ortega en esta trayectoria?

Nos atrevemos a señalar que Ortega y Gasset va ubicar su pensamiento filosófico desde el tema de fondo que desarrolló Edmund Husserl, el cual hemos desarrollado en el capítulo anterior. Ortega, siguiendo a Husserl, va a reaccionar ante la crisis de las ciencias modernas, las cuales, sumidas en una trayectoria deshumanizada, se verán imposibilitadas para pensar los problemas fundamentales propios de la filosofía. Como hemos visto hasta ahora, Husserl plantea una crisis en el pensamiento científico la cual se origina en la decadencia de la lógica ante los excesos de la lógica formal que imperó en el mundo moderno. Ortega se ubicará en la crisis de las ciencias modernas pero sin pensar que el problema es de orden epistemológico, específicamente de orden lógico normativo como lo piensa Husserl, que con tan sólo fomentar las investigaciones lógicas se pueda solventar el problema en la resolución de una lógica trascendental inspirándose en Kant, bajo la directriz de la necesaria conformación de una ciencia estricta al seguir a Descartes; Ortega lo estudiará como un problema propiamente ontológico, alcanzando niveles de comprensión no desarrollados anteriormente y en los

cuales resuenan ecos de procedencia originaria desde la filosofía inicial, abriéndose a la contemporaneidad ante el cierre de las investigaciones epistemológicas modernas. El mismo Ortega nos dice que:

*“La ciencia está en peligro. Con lo cual no creo exagerar — porque no digo con ello que la colectividad europea haya dejado radicalmente de creer en la ciencia—, pero sí que su fe ha pasado, en nuestros días, de ser fe viva a ser fe inerte. Y esto basta para que la ciencia esté en peligro y no pueda el científico seguir viviendo como hasta aquí, sonámbulo dentro de su trabajo, creyendo que el contorno social sigue apoyándole y sosteniéndole y venerándolo. ¿Qué es lo que ha pasado para que tal situación se produzca?”<sup>82</sup>*

Ortega pensará la modernidad en cuanto la crisis de la razón, interpretando razón como la facultad propia del pensar del hombre. Ortega observa en la modernidad cómo el uso de la razón, bien sea razón físico-matemática, es decir, el método científico aplicado al conocimiento verídico del mundo del ser de las cosas sobre el carácter de la objetividad; o razón pura (racionalismo/idealismo), ha caducado en la efectividad de su labor cognoscitiva. Ortega señala que desde el surgimiento de la razón en la antigüedad griega, esta se ha erigido como piedra angular del conocimiento humano. El uso de la razón ha generado dos vertientes bien establecidas del conocimiento: aquella que pretende desentrañar el sentido del mundo desde

---

<sup>82</sup> Ortega y Gasset. *Historia como sistema...* p. 20.

las cosas, desde el mundo físico, y aquella que encuentra el sentido del mundo desde la interpretación subjetiva del individuo.<sup>83</sup>

Señala Ortega que la cualidad de la razón que ha imperado desde la modernidad es la intuición (intelección) del mundo en busca del descubrimiento de los principios fundamentales del ser de las cosas, generando abstracciones inamovibles conocidas como verdades.<sup>84</sup>

El uso de la razón en la ciencia ha generado cuantiosas descripciones del mundo físico, e incluso ha postulado enorme diversidad de leyes, de verdades sobre el comportamiento del cosmos. Sin embargo para Ortega la razón científica, sobre la cual se han sustentado las ciencias modernas, no ha podido ni podrá esclarecer los enigmas de la existencia humana. Nos dice que la ciencia ha investigado al hombre como un objeto, como una cosa, tratando de determinar su esencia, su naturaleza. Ortega nos dice que:

*“La ciencia, siglo tras siglo desde hace tres, después de ensayar todas las formas y todos los métodos para encontrar la naturaleza del hombre, ha fallado radicalmente.” (...) “...tal vez el hombre no tiene naturaleza, es decir: no tiene identidad.”<sup>85</sup>*

---

<sup>83</sup> Ortega y Gasset, José. *Sobre la razón histórica*. Alianza. Madrid. 1983. P. 42-49.

<sup>84</sup> *Ib.* P. 45.

<sup>85</sup> *Ib.* P. 120.

El uso de la razón en las ciencias del espíritu o ciencias sociales ha reducido *el conocimiento* tan sólo al *pensamiento del hombre*. El intelecto establece todo aquello que pueda conocerse, tanto así que observamos, según nos señala Ortega, que la máxima de la modernidad se establece en el *cogito ergo sum*<sup>86</sup> de Descartes; el cual designa la preponderancia del yo sobre el mundo, de la conciencia pensante entendida como realidad de la existencia. Justo sobre Descartes, Ortega señala que:

*“...el razonamiento que hizo Descartes en un cuarto-estufa: la tesis que afirma la realidad del pensamiento, de la cogitatio o conciencia como realidad radical, (...) para Descartes, el mundo no tiene realidad, y la realidad máxima o primaria pasa a ser el yo.”*<sup>87</sup>

Ante la crisis de la razón pura manifiesta en la modernidad, Ortega ve la imperiosa necesidad de introducir una nueva razón, una que, valiéndose de un sentido más allegado de la realidad a la existencia del hombre, pueda orientar la facultad de pensar y conocer en toda vertiente y escala; esta nueva razón la denomina: razón vital.<sup>88</sup>

---

<sup>86</sup> Descartes, en su obra *El discurso del método*, declara: “*Je pensé, donc je suis*”.

<sup>87</sup> *Ib.* P. 47.

<sup>88</sup> La Razón vital se encuentra desplegada en casi todas las obras de Ortega, siendo esta el objetivo de su pensamiento filosófico desde la madurez de su pensamiento. Puede consultarse, por ejemplo, en *Sobre la razón histórica* p. 87, 89, 113, 122. También en *Lecciones de metafísica* p. 35-36, 50, 63, 75, entre otras.

Para Ortega la facultad intelectual del hombre debe enfocarse en lo verdaderamente real, y esto es: la vida humana.<sup>89</sup> Pero la vida para Ortega se compone de la coexistencia del yo y las circunstancias. Esta coexistencia es la pieza clave para comprender la influencia y relación de Ortega con la Fenomenología de Husserl, sobre ello vamos a tratar en extensión en el tercer capítulo de la investigación, ya que los conceptos Vida, Yo, Circunstancias y Coexistencias hunden sus raíces allá en Husserl. Para los fines del presente capítulo, el cual pretende mostrar la conjunción del tema de fondo entre Husserl y Ortega, nos restringiremos a señalar que la tradición filosófica hasta la modernidad había ubicado tanto la realidad como la posibilidad y origen del conocimiento en alguno de dos extremos: de manera subjetiva en el Yo, alcanzando un lugar extremo en el idealismo; o en el mundo, en el ser de las cosas, a través de las tendencias Realistas que influirán en el Positivismo y las ciencias modernas, ambas fuertemente atacadas tanto por Husserl, como ya hemos desarrollado, como por Ortega.

El problema que plantea Ortega en cuanto a la crisis de la razón en la modernidad se muestra en que se ha ocupado exclusivamente de alguno de estos dos aspectos que componen la vida, oscilando entre lo subjetivo y lo objetivo. Las ciencias especializadas han entendido como real sólo al mundo físico, es decir, al mundo, concepto que Ortega abandonará desde Husserl para interpretarlo como circunstancias. De manera similar como advierte

---

<sup>89</sup> Ortega y Gasset. *Sobre la razón histórica...* p. 86.

Husserl, el idealismo y con él las ciencias del espíritu, han entendido lo real sólo desde el sujeto, es decir, desde el yo.<sup>90</sup>

En el pensamiento de Ortega impera la radical necesidad de la conjunción entre ambos aspectos, comprendiendo la relación indisoluble del yo y las circunstancias, de lo subjetivo y lo objetivo, como la realidad radical, a la cual otorga el nombre de vida. Ortega declara que en el momento en que se abren sus investigaciones:

*“Hemos trascendido todo idealismo y hemos puesto la planta del pie fuera del círculo de ideas que se llama edad moderna.”<sup>91</sup>*

Las tendencias idealistas y materialistas han estudiado el ser y el sentido de la existencia de forma abstracta, estática, como verdad eterna para el uso de la humanidad. Los estudios realizados por Ortega intentan presentar un carácter distinto del ser, otorgándole movilidad, cambio, variación, resonando en sus intentos ecos heraclíteos. El esfuerzo intelectual de Ortega indica la íntima necesidad de la perspectiva surgida desde la razón vital.<sup>92</sup> Pretender capturar la esencia del mundo de forma inamovible, así como lo plantea el proyecto de la Fenomenología husserliana, sólo es presunción utópica, en especial la pretensión de una ciencia estricta de valor universal. Ortega nos dice que:

---

<sup>90</sup> Ortega y Gasset. *Sobre la razón histórica...* p. 87.

<sup>91</sup> Ortega y Gasset. *Sobre la razón histórica...* p. 55.

<sup>92</sup> Ortega y Gasset. *Sobre la razón histórica...* p. 80.

*“Hasta ahora, la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los tiempos y para todos los hombres. Exenta de la dimensión vital, histórica, perspectivista, hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación.”<sup>93</sup>*

La existencia es un acontecimiento dinámico que transcurre en movilidad, de cambio en cambio, de acontecer en acontecer. Así se le muestra la realidad a Ortega, por ello anuncia que el pensamiento debe atenerse a esa movilidad imperante si desea comprender la estructura de la existencia. Ortega nos dice que *el ser-idéntico tiene que ser reducido como a una realidad más efectiva: al movimiento y al flujo.*<sup>94</sup>

Es por ello que ante la razón pura, estática y plenamente lógica proveniente del sistema descrito Platón-Descartes-Kant-Husserl, Ortega despliega la razón vital, aquella que se ajusta a la realidad radical que es la vida. Sobre la radicalidad trataremos en extenso en el segundo capítulo de la presente investigación, y con ella la influencia husserliana que persiste en Ortega.

---

<sup>93</sup> Ortega y Gasset, José. *El tema de nuestro tiempo*. Espasa Calpe. Madrid. 2003. P. 76.

<sup>94</sup> Ortega y Gasset. *Sobre la razón histórica...* P. 104.

La razón vital advierte que antes de cualquier interpretación que surja del intelecto, existe un acontecimiento fundamental (vida) sobre el cual van a estructurarse sistemas de interpretaciones. Sin este acontecimiento fundamental ninguna interpretación, ningún tipo de razón, podrá darse cabida para comprender el fenómeno propio de la existencia. Como ya hemos mencionado, este acontecimiento fundamental consiste primeramente en la advertencia del yo y sus circunstancias, advertencia que no está regida por interpretaciones lógicas racionales, es un puro darse cuenta. Ortega señala que *los principios de la teoría de la razón vital no son, a su vez, racionales, sino que son simples urgencias de nuestra vida.*<sup>95</sup>

La constitución intelectual del hombre se funda desde la realidad radical del acontecimiento inmediato, presente, llamado vida. Esta realidad incluso escapa a la captación absoluta de la lógica, quedando desnuda como mera presencia, advertencia del acontecimiento inmediato. En cuanto a una teoría del conocimiento de corte vital Ortega afirma que:

*“...en mi teoría del conocimiento queda substancialmente modificada la misión misma de la inteligencia, su papel en la faena de conocer. Según ella, lo que pensamos no es nunca la realidad; porque lo que pensamos es lógico, y la realidad es ilógica. Lo que pensamos es sólo el instrumento al través nos es posible ver, intuir, hacernos patente la*

---

<sup>95</sup> Ortega y Gasset. *Sobre la razón histórica...* P. 70.

*realidad. La inteligencia nos proporciona un plano topográfico que nos guía para llegar a un cierto paisaje y no perdernos en él; pero la realidad del paisaje no es lo que hay en el plano, que es un esquema irreal, sino lo que vemos de él con los ojos.*"<sup>96</sup>

Ante todo la razón vital: la cual implica la advertencia del acontecimiento del yo y las circunstancias. Valiéndose de la razón, el hombre no haya un ser determinado en el presente vital, lo que encuentra es un *querer ser*, una proyección de su voluntad hacia lo que aún no es pero quiere llegar a ser. En vez de un ser estático, encuentra un *querer ser*, y en el raudal de los acontecimientos que van presentándosele el hombre se evidencia en estado ejecutivo: un hacerse o estar haciéndose. Es por ello que Ortega designa la vida como *quehacer*.<sup>97</sup>

Sin embargo Ortega señala que el hombre, cuando busca pensarse, puede hallar un tipo de ser, y el único ser que puede hallar no es un *ser en presente*, sino un *lo que ha venido siendo*.<sup>98</sup> Para el hombre el ser sólo se muestra en perspectiva temporal en cuanto a fluir, atendiendo a su futuro, a lo que quiere ser, o atendiendo a su pasado, a lo que ha sido.

Si el hombre quiere conocer lo que ha sido debe atenerse a lo que fundamentalmente muestra la razón vital: continuo cambio, mudanza de

---

<sup>96</sup> Ortega y Gasset. *Sobre la razón histórica...* P. 118.

<sup>97</sup> Ortega y Gasset, José. *El quehacer de la vida*. Colección Archivos de la palabra del Centro de estudios históricos de Madrid. 1931. También en *Sobre la razón histórica* p. 98; *Historia como sistema* p. 14.

<sup>98</sup> Ortega y Gasset, José. *Historia como sistema*. Alianza. Madrid. 1981. P. 43-44.

seres. La razón vital le permite al hombre aproximarse a lo que realmente puede pensar y conocer: la trayectoria de su vida, el devenir del yo y sus circunstancias, las razones del cambio por los cuales el hombre ha transcurrido, es decir, su historia.<sup>99</sup> Ortega señala que:

*“El hombre pasa y atraviesa por todas esas formas de ser; peregrino del ser, las va siendo y des-siendo, es decir, las va viviendo. El hombre, no tiene naturaleza, lo que tiene es historia; porque historia es el modo de ser de un ente que es constitutivamente, radicalmente, movilidad y cambio.”<sup>100</sup>*

Este proceso de comprensión que realiza el hombre para conocerse de vela, según Ortega, la necesidad de una nueva razón, una que armonice con la razón vital, a la cual denomina: *razón histórica*.<sup>101</sup>

Si la vida se nos muestra, según Ortega, como sucesión de acontecimientos, como movilidad y cambio; para conocer la vida hay que, primero, remitirse a una vida específica; segundo, enfocar la óptica hacia la transformación de los sucesos, localizar la razón vital que moviliza e interrelaciona la mudanza de los acontecimientos. Si pensar es entonces ubicarnos sobre una vida específica, la del yo y sus circunstancias, trazando la trayectoria temporal de esa vida, entonces conocer la vida humana es reconocer su historia. Todo acontecimiento, y las valoraciones que sobre este emerjan, están remitidos a

---

<sup>99</sup> Ortega y Gasset. *Sobre la razón histórica...* P. 237.

<sup>100</sup> Ortega y Gasset. *Sobre la razón histórica...* P. 121.

<sup>101</sup> Ortega y Gasset. *Sobre la razón histórica...* P. 237.

una razón vital que los fundamenta. Esta razón vital remite al sentido que se le otorgue a un hecho acontecido en la vida humana; el sentido, es decir, lo que signifique y oriente para alguien un acontecimiento.

Un acontecimiento, un hecho, no tiene valor por sí mismo, requiere de un punto de vista, de una óptica, de una vida que le otorgue sentido; e incluso el sentido que se le conceda no va a permanecer estático y perenne en el trascurso de la humanidad, consecuentemente se le irán otorgando, según requiera la necesidad, diversas valoraciones, variantes sentidos.

La razón histórica anuncia, como la razón vital, que el conocimiento de algo estará remitido a un alguien, a una mirada perspectiva que lo contemple e interprete, a un yo que se remita a su circunstancia.<sup>102</sup>

He aquí lo cuestión fundamental: que la razón de un hecho, de un acontecimiento, de una vida, de cual cosa sea, no se remite a interpretaciones preestablecidas como leyes o verdades invariables, sino que atiendo a la razón vital, al sentido que de ese algo se otorgue, sentido que como ya hemos dicho, se encuentra sometido al cambio.

La importancia de un acontecimiento no se encuentra en razón ultraterrena alguna, no responde a verdades eternas ni a esencias como ocurrirá con Husserl, amerita localizar dicho acontecimiento y remitirlo a la razón vital que bajo él subyace.

---

<sup>102</sup> Ortega y Gasset. *Historia como sistema*. P. 48.

Es necesario determinar que para Ortega la razón histórica no representa un postulado filosófico sublime en la cumbre de la abstracción intelectual del hombre. Para superar la crisis de la razón patente en la modernidad, Ortega propone el uso de la razón histórica como medio cognoscitivo de la realidad humana.

El punto nexa específico dónde Ortega devela su intromisión intelectual en el tema de fondo abierto por Husserl respecto a la crisis de las ciencias modernas y la necesidad de repensar la filosofía, se ubica en el artículo *Apuntes sobre el pensamiento: su teúrgia y su demiurgia*, publicado en la Revista *Logos* de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en el cuarto trimestre del año 1941. Marca éste año una etapa crucial en el pensamiento de Ortega, donde se observa la transición hacia el despeje de la problemática que atañe a la necesidad de una reforma del pensar propiamente filosófico ante la crisis de las ciencias modernas, tema de fondo que arrastra desde su influencia fenomenológica husserliana, el cual hemos expuesto con detalle en el apartado anterior.

Es necesario hacer una advertencia, sabemos que la obra que trata Ortega sobre Husserl es la obra última publicada que tuvo en sus manos, a saber, *Lógica formal y lógica trascendental*, sobre la cual desarrollamos diversos puntos en la parte anterior. Para el año 1941 aún no habían sido publicadas las obras completas de Husserl conocidas como *Husserliana*, en las cuales colaboró Eugen Fink; Ortega no tuvo oportunidad de realizar una revisión

completa del repertorio de obras de Husserl, por ende, la visión que presenta en el artículo le faltan lugares y momentos de apreciación, el mismo Ortega lo reconoce al señalar en nota al pie de página que Husserl no ha publicado obra alguna donde, superando trazos generales, haya desarrollado a plenitud la génesis de la Fenomenología. Ortega señala además que dando los últimos arreglos al artículo, se encuentra por azar con la publicación de una conferencia que dio Husserl en Praga en 1935 titulada *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, la cual fue publicada en la revista *Philosophía*, Belgrado, en el año 1936. Ortega advierte en la lectura de la mencionada conferencia, que no fue redactada por el propio Husserl, en cambio la escribió Fink, notándose sus peculiares perfiles e interpretaciones, siendo un estilo distinto del de su maestros Husserl. En un giro inesperado, Ortega advierte que la última temática que desarrolla Husserl hace un salto desde la actitud fenomenológica de su prodigiosa ciencia lógica y estricta, hacia la *Vernunft in der Geschichte* (razón de la historia), y haciendo pugna por la primicia del uso del tema, señala que ya había él (Ortega) publicado en el año 1953, en Inglaterra, su obra *Historia como sistema*, donde la *Razón histórica* atraviesa de principio a fin, obra que llegará a publicarse en español en el mismo año que fue publicado el artículo que tratamos, en 1941; y aún más, en el artículo *Apuntes sobre el pensamiento* Ortega aplica su Razón histórica rastreando la procedencia del conocer y del conocimiento hasta Husserl.<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> Recomiendo revisar la última nota al pie de página en *Apuntes sobre el pensamiento*. Ob. Cit.

Como prolegómeno al despliegue de la temática de fondo avizorada, Ortega advierte la necesidad de despolitizar, primeramente, todo tema referido al significado, sentido y valor de la inteligencia y, seguidamente, indica la necesidad de que el mal tratado tema de la inteligencia deje de ser cuestión pública, abriéndose al merecido y privado trato los intelectuales afines a la investigación de los conceptos; Ortega se refiere a que la intelectualidad debe ser revisada necesariamente por aquél que piensa el pensamiento sobre el pensamiento mismo, es decir, el filósofo. Ortega nos dice que:

*“Es preciso tender a que las minorías intelectuales desalojen de su obra todo pathos político y humanitario y renuncien a ser tomadas en serio —la seriedad es la gran patética— por las masas sociales. Dicho de otra manera: conviene que la inteligencia deje de ser una cuestión pública y torne a ser un ejercicio privado en que personas espontáneamente afines se ocupan.”<sup>104</sup>*

En este aliciente exhortativo hacia el reencuentro con la privacidad del pensar con el pensar mismo, Ortega intenta conducir al lector hacia el reencuentro con la tradición filosófica moderna, donde el filósofo se encontraba a solas con los abismos plenos de su interioridad, todo ello con la finalidad de mostrar que cuando más se sumerge el pensamiento sobre sí mismo, más encuentra dentro de sí la necesidad y posible aplicación en

---

<sup>104</sup> Ortega y Gasset. *Apuntes sobre el pensamiento*. En *Obras completas*, Tomo V. Revista de occidente. Madrid, 1964. P. 518.

efectos de su íntima interpelación; observamos aquí, con claridad, una invitación que orienta hacia la labor eminente de autores como Descartes, Kant y el propio Husserl. El mismo Ortega nos dice que:

*“...cuando el hombre se queda solo, descubre que su inteligencia empieza a funcionar para él, en servicio de su vida solitaria, que es una vida sin intereses externos, pero cargada hasta la borda, con riesgo de naufragio, con intereses íntimos. Entonces se advierte que la «pura contemplación», el uso desinteresado del intelecto, era una ilusión óptica, que la «pura inteligencia» es también práctica y técnica —técnica de y para la vida auténtica, que es la «soledad sonora» de la vida, como decía San Juan de la Cruz. Ésta será la reforma radical de la inteligencia.”<sup>105</sup>*

Mostrando clara conjunción con el tema de fondo que ubicamos en Husserl (la crisis de las ciencias modernas o especializadas), Ortega revisa la crisis de los fundamentos en las ciencias llamadas por él ejemplares, donde reconoce que el pensamiento en general se ha visto ceñido a las ciencias naturales, específicamente a la física y la matemática, nos dice que *de su solidez sustanciosa se nutría la fe en la razón, que ha sido la base latente sobre que ha vivido en toda esa época el hombre más civilizado.*<sup>106</sup> Pero también se advierte desde estas ciencias que problemas insondables, que la multitud de métodos e innovaciones en que se han visto provistas e inmersas, no logran

---

<sup>105</sup> Ortega y Gasset. *Apuntes sobre el pensamiento*. En *Obras completas*, Tomo V. Revista de occidente. Madrid, 1964. P. 518.

<sup>106</sup> Ortega y Gasset. *Apuntes...* P. 520.

ofrecer respuesta, reclamando una vez más, como ya lo había anunciado Husserl, un retorno a las estructuras fundamentales de la filosofía, lo que no significa más que una necesaria renovación. Hasta ahora, habiendo revisado algunos momentos tipo donde se abren nuevas perspectivas y se cierran paradigmas, la filosofía nos parece una circunvolución que estriba en decadencia, crisis y necesaria renovación.

En su artículo, como apertura a la crisis de las ciencias y su necesidad de reforma, Ortega busca fundarse sobre las palabras de Husserl, las mismas a las que nos referimos ya en el apartado anterior del presente capítulo; ante la eminente contundencia nos permitimos citar el fragmento completo que Ortega toma de Husserl:

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

*“La situación actual de las ciencias europeas obliga a reflexiones radicales. Acontece que, en definitiva, esas ciencias han perdido la gran fe en sí mismas, en su absoluta significación. El hombre moderno de hoy no ve, como lo veía el «moderno» de la época de la Ilustración, en la ciencia y en la nueva cultura por ella plasmada, la auto-objetivación de la raza humana, esto es, la función universal que la humanidad ha creado para hacerse posible una vida de verdad satisfactoria, una vida individual y social creada por la razón práctica. Esa gran fe, un tiempo sustitutivo de la fe religiosa, la fe en que la ciencia lleva a la verdad —a un conocimiento de sí mismo, del mundo, de Dios, efectivamente racional y a través de él a una vida, siempre capaz*

*de ser mejorada, pero digna en verdad y, desde luego, de ser vivida —ha perdido incuestionablemente su vigor en amplios círculos. Por ello se vive en un mundo que se nos ha hecho incomprensible, en el cual se preguntan las gentes en vano por su para qué, por su sentido antaño indubitable, tan plenamente reconocido por entendimiento y voluntad.”<sup>107</sup>*

En estas líneas citadas Ortega reconoce a Husserl como *el último gran racionalista* que ha intentado dar continuidad a la labor una vez iniciada por el primer grande de esta corriente filosófica en directa revisión de las directrices una vez trazadas por la *Meditaciones* de René Descartes, buscando Husserl *rizarse el rizo del racionalismo*.<sup>108</sup>

www.bdigital.ula.ve

Ortega, valiéndose ya de las destrezas que le otorga una nueva razón, la razón histórica o narrativa, señala que tamañas palabras de Husserl han de ser tomadas con precaución, nos ofrece un singular ajuste a la cuestión de la pérdida de fe en la razón científica. Nos dice, colindando con los planteamientos de Husserl, que la razón encumbrada en el pensamiento científicista había fracasado en resolver los problemas más próximos a lo meramente humano, aquellos que se le enfrentan al hombre como problemas últimos y decisivos. Ortega aclara el panorama de la crisis acaecida en las ciencias modernas especializadas abierto por Husserl, señalando que el hombre se encontraba, en los albores del siglo XX, en una

---

<sup>107</sup> Ortega y Gasset. *Apuntes...* P. 521. Citado por Ortega y Gasset de: Husserl. *Lógica formal y lógica trascendental*. 1929. P. 4-5.

<sup>108</sup> Idem.

situación ambivalente.<sup>109</sup> Señala que el objeto de la fe donde habitó cómodamente el pensamiento científico de la modernidad y con él el contorno social que otorgaba su ciega creencia, observa que el objeto de su fe se ha transformado generando inestabilidad en la propia fe científica, nos dice, con mayor precisión, que ésta fe que en la modernidad que se creyó ilimitada se topa al fin con la crisis de la limitación, es decir, que la fe en el tipo de razón que sustenta la ciencia no logra resolver algunos problemas, como los ya mencionados de orden social o de carácter individual. Ortega, en sus palabras, señala que:

*“...el hombre perdido en la selva salvaje de las ideas que él mismo había producido, no sabe qué hacer con ellas. Sigue creyendo que sirve de algo inexcusable, pero no sabe bien de qué. Sólo está seguro de que su servicio es diferente del que se les ha atribuido en los últimos tres siglos. Presiente que la razón tiene que ser colocada en otro lugar del que ocupaba en el sistema de acciones que integran nuestra vida.”<sup>110</sup>*

Ante lo citado Ortega propone una actitud singular que busca deslindarse de la carga moderna que acarrea a costas la labor configurativa de Husserl, la cual consiste en no enclaustrar el problema de la razón, y en grado más general el problema mismo del pensamiento, ante limitaciones disciplinarias que restrinjan el abordaje del tema al aspecto científico o meramente

---

<sup>109</sup> Ortega y Gasset. *Apuntes...* P. 524.

<sup>110</sup> Ortega y Gasset. *Apuntes...* P. 524.

filosófico. Ortega muestra acá una actitud propiamente fenomenológica, precisa de un distanciamiento de la trayectoria del problema para intentar apreciar el develamiento fenoménico del fondo subyacente. Siguiendo ésta actitud, Ortega se pregunta: ¿Qué es el pensamiento?

Para intentar dar respuesta, Ortega se distancia de la ruta moderna que sigue Husserl dando un giro hacia el pensar inicial. Ortega nos dice que:

*“Cuando buscamos el ser de algo o su verdad, esto es, la cosa misma y auténtica de que se trata, lo primero que hallamos siempre son sus ocultaciones, sus máscaras. Ya lo advirtió Heráclito: La realidad se complace en ocultarse. El universo es, por lo pronto, un constante carnaval. Máscaras nos rodean.”<sup>111</sup>*

Ortega nos dice que el procedimiento que nos conduce a descubrir el ser encubierto bajo sus ocultaciones se le denomina averiguar (verificar, advenir), consiste en descubrir el ser haciendo patente lo oculto, mostrando su verdad. Pero ¿cómo llega a Ortega a tan sencilla clarificación donde conocer es averiguar? ¿Qué ha pasado con todo este rail de momentos amparados por la lógica y la búsqueda de la ciencia estricta?

---

<sup>111</sup> Ortega y Gasset. *Apuntes...* P. 525. Aquí Ortega hace referencia al fragmento 123 de Heráclito: φισις κριπεσθαι φιλει.

Siguiendo una actitud que lo reencuentra con la Fenomenología pero siendo fiel a sus trazos de autenticidad, Ortega señala que ciertamente en su época, la misma que comparte con Husserl (finales del siglo XIX y principios del XX), ocurre una grave crisis en la humanidad que afecta todo orden y todo campo al ocurrir en lo más interior de sí mismo. La crisis a la cual hace Ortega referencia se puede *averiguar*, valiéndonos de sus términos, a través de la trayectoria del conocimiento, es decir, valiéndonos de conceptos aristotélicos, lo que *el hombre ha hecho tiene que hacer siempre*. Ortega sostiene que Partiendo de la noción que del conocimiento se tuvo en la antigua Grecia podemos advertir *la progresiva degradación de la idea del conocimiento*, y por ende, del pensamiento mismo.<sup>112</sup> Sigamos los pasos de Ortega.

www.bdigital.ula.ve

Para Ortega conocer no implica, como para Platón, Descartes, Kant y el mismo Husserl, el ejercitar los mecanismo psíquicos que van desde la percepción hasta la abstracción; antes de poner en marcha las actividades de la razón es necesario el advertir la preexistencia de que hay un ser que pueda ser averiguado, conocido. Para Ortega la sola conciencia no basta en los ámbitos que se le muestran a la conciencia lo que significa pensar y conocer, y con ellos la labor filosófica; nos quiere decir que las posiciones que atraviesan la modernidad suelen estacionarse en la conformidad que sugiere la actividad psicológica de la contemplación de los procesos que ocurren en la mente. Sin obviar la importancia de la conciencia y la tradición filosófica que fue hundiendo progresivamente sus raíces en éste fenómeno psíquico

---

<sup>112</sup> Ortega y Gasset. *Apuntes...* P. 537.

que va a equivaler a decir el yo o lo subjetivo, señala que falta algo tan importante como la conciencia, que sin ello no sería factible hablar de conocimiento, saber o tan siquiera de experiencia. A esto Ortega le va a llamar Mundo, siguiendo la terminología asentada una vez por Husserl.

Ortega nos dice que al hombre le apetece conocer o se lanza fuera de sí a la labor del conocer por la creencia de un ser prerracional que preexiste ante sí, antes siquiera de buscarlo. Esta creencia en la que habita el hombre, y justo al decir creencia nos referimos al carácter prerracional (donde no se muestra necesario realizar reflexión alguna ni interviene la facultad abstracta de formarse ideas), es un *estado de convicción al que el hombre ha llegado a través de la historia, llegándose a estabilizar la creencia que en las cosas existe un ser latente a ser descubierto.*<sup>113</sup>

Al ser una convicción, una creencia, el conocimiento, el conocer, se muestra como todo lo contrario a un estado natural permanente constituido que se encuentre dentro de lo humano; no se aplica, según interpreta Ortega, aquella máxima con la que se abre la metafísica de Aristóteles: *Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει* (Todos los hombres tienden por naturaleza a conocer)

Ésta creencia es un producto intelectual del hombre, una doctrina, sobre la cual el hombre ni al pensar reflexiona sobre ella, sino que activa sus capacidades intelectuales y las dirige al mundo y sus cosas para ubicar y

---

<sup>113</sup> Ortega y Gasset. *Apuntes...* P. 532.

conocer el ser que en ella habita. Esto descrito es para Ortega una de las creencias fundamentales que gobierna el pensamiento del hombre moderno. Ortega nos dice que:

*“...al hombre le pasó llegar a la creencia de que la realidad tiene un ser, porque antes le había pasado estar en otras creencias— por ejemplo, en la creencia en los dioses cuya disolución y fracaso abrieron sus ojos para esta nueva.”<sup>114</sup>*

Averiguando sobre la trayectoria de conformación de la creencia que sostiene el paradigma que las cosas poseen una ser que puede develarse Ortega nos ubica en la antigüedad griega, porque en Grecia el hombre vivía instalado sobre la creencia que el ser era lo real. Para el griego sólo era ciencia lo invariable, siendo la misma invariabilidad el camino hacia el propio conocimiento. El griego, sin concebir la nada, asume que la naturaleza ha estado allí desde siempre, parte en su pensar desde una realidad eterna e incuestionable, a ello comprendió como physis (Φύσις). El ser, en la autenticidad de su sentido, expresa los atributos de invariabilidad y eternidad. Para el griego conocimiento no significa el manejo intelectual de la realidad sino su revelación Aletheia (αλεθεια), es decir, descubrir lo que en el fondo se muestra.<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> Ortega y Gasset. *Apuntes...* P. 533.

<sup>115</sup> Ortega y Gasset. *Apuntes...* P. 534-535.

Ortega nos dice que en la modernidad ha prevalecido ésta idea de conocimiento proveniente de Grecia, refiriéndose al buscar en las cosas su ser partiendo de la creencia en la preexistencia del ser que en ellas habita, sin embargo señala que no hemos heredado la firme creencia en el ser que las respalda, y justo allí entra la duda sobre la certeza del origen del conocimiento, duda que atravesó toda la filosofía epistemológica moderna.

Ortega señala, en contra de la modernidad que Husserl concluye, que la apertura de la perspectiva histórica que viene dándose desde mediados del siglo XIX y que toma impulso al iniciar el siglo XX, ha posibilitado derrumbar el atributo de realidad absoluta que la tradición filosófica ha detentado. Desde la óptica de Ortega, el conocimiento se despeja, en primer término, de su carácter de naturaleza, el conocer viene a ser ahora una actividad que el hombre se ha inventado a través de su vida; en segundo término, el conocimiento pierde su carácter de realidad absoluta.<sup>116</sup> Son estos los argumentos que Ortega levanta ante el rail de la trayectoria moderna que se concluye en Husserl y el fracaso del último intento de forjar una ciencia estricta.

Ortega accede a un nuevo tipo de razón, que de algún modo siempre había estado allí a las manos del hombre pero sin ser usada para propiamente conocer, a ésta nuevo tipo de razón lo denomina razón histórica, a través de la cual se advierte que la realidad propiamente humana, es decir, su vida, lo que ha vivido, tiene una consistencia histórica y no científica, mucho menos

---

<sup>116</sup> Ortega y Gasset. *Apuntes...* P. 537.

estricta o rigurosa como lo plantean los modernos.<sup>117</sup> Ortega rompe la cadena, vence el impulso de dar continuidad a la conformación de la filosofía como ciencia estricta, como saber sustentado en un fundamento absoluto al amparo de la lógica, abriéndose Ortega camino a la filosofía contemporánea que con él y muchos otros va a inaugurarse con el vuelco a los filósofos iniciales (donde participa Ortega), con la adopción de la óptica estética, con el pensamiento orientado hacia la vida, con la apertura a nuevos usos de la razón como la razón vital, razón histórica, razón narrativa, razón poética.

Es importante señalar que Ortega, en la aplicación de la razón histórica, asume el método fenomenológico de Husserl, en cuanto la apreciación del fenómeno integral de la vida humana y someterlo ante análisis de lo que se muestra a conciencia, que con mayor precisión implica, en el caso específico de Ortega, la desnaturalización del proceso histórico de conformación de los conceptos que ante la conciencia se manifiestan, así como lo hizo con el concepto de conocimiento partiendo desde Aristóteles hasta la modernidad en *Apuntes para el pensamiento*. Entre Ortega y Husserl se marca una clara diferencia, Ortega asume parte del método fenomenológico pero rechaza, primeramente, la idea directriz que Husserl toma de Descartes de que la filosofía deba ser una ciencia estricta con extenso y verídico carácter normativo sobre otras disciplinas; en segundo lugar, invierte el estado de *epoché* propiamente fenomenológico, ese estado de suspensión de los aspectos de validez y valoración de los conceptos desde la cultura y la historia para centrarse en la experiencia de la conciencia ante su carácter

---

<sup>117</sup> Ortega y Gasset. *Apuntes...* P. 538.

intencional; contrario a esto Ortega advierte primero el repertorio de creencias fundamentales donde se encuentra situado aquel que piensa, hilando creencia tras creencia va averiguando, descubriendo, develando lo que el hombre ha venido siendo y del cómo ha llegado no sólo a pensar, sino sustentarse en creer en lo que cree. A pesar que Ortega pone de regreso en la palestra filosófica aquello que el hombre ha vivido, es decir, su historia, pone en suspenso la validez de los conceptos para lograr ubicarlos en perspectiva. Siendo la ejecución el carácter propio de la vida, Ortega pone en ejecución el dudar que implica la *epoché*, es decir, que pone en movimiento y dinamiza la suspensión Husserliana. Observamos entonces que para Husserl es necesaria la separación y distanciamiento mientras que Ortega se aproxima a la inmersión en diversas perspectivas que posibiliten narrar lo que el hombre ha sido para comprenderlo allí donde éste se abre ante su vida y circunstancia.

A pesar de lo dicho, de las diferencias observadas entre Ortega y Husserl, ambos comparten en sus filosofías la noción de lo radical. Ortega busca someterse a una radical historización de los conceptos, así como también observa la raíz única e incuestionable donde la existencia del hombre se abre y desde donde toda posibilidad de pensamiento nace y regresa, residiendo en la radicalidad del carácter de la vida. Para Ortega:

*“Se trata, en efecto, de llevar a sus últimas y radicales consecuencias la advertencia de que la realidad específicamente humana—la vida del hombre—tiene una consistencia histórica.*

*Esto nos obliga a «desnaturalizar» todos los conceptos referentes al fenómeno integral de la vida humana y someterlos a una radical «historización». Nada de lo que el hombre ha sido, es o será, lo ha sido, lo es ni lo será de una vez para siempre, sino que ha llegado a serlo un buen día y otro buen día dejará de serlo. La permanencia de las formas en la vida humana es una ilusión óptica originada en la tosquedad de los conceptos con que las pensamos, en virtud de la cual ideas que sólo valdrían aplicadas a esas formas abstractamente, se usan como si fueran concretas y, por tanto, como representando auténticamente la realidad.»<sup>118</sup>*

Ortega refuta el intento de fundar el carácter absoluto de la ciencia sobre la lógica reconociendo que el no pensar siendo conducido por la lógica formal no significa habitar en un ámbito prelógico o ilógico, tan sólo significa que al pensar no se busca vehementemente la capacidad normativa que la lógica, en especial la lógica formal, otorga a la conducción del pensamiento. Ortega plantea la necesidad de deslindar el término pensamiento ubicándolo hacia lo que le es propio: *la idea del ajuste intelectual del hombre con su contorno.*<sup>119</sup> Se abre acá la necesidad de pensar a la filosofía ubicando a aquél que propiamente filosofa, atendiendo al carácter radical de la vida, a la coexistencia del yo y las circunstancias, y despejar aún más aquello de la razón histórica. Ortega señala que:

---

<sup>118</sup> Ortega y Gasset. *Apuntes...* P. 538.

<sup>119</sup> Ortega y Gasset. *Apuntes...* P. 539.

*“Quien quiera entender el hombre, que es una realidad in via, un ser sustancialmente peregrino, tiene que echar por la borda todos los conceptos quietos y aprender a pensar con nociones en marcha incesante.”<sup>120</sup>*

A partir de la década de los 40's, en las palabras de Ortega resuenan los ecos del fuego, se traslucen en sus pensamientos la influencia proveniente de Heráclito así como también de Nietzsche. Muchos dudan del giro hacia el pensar inicial dado por Ortega; quizá este giro, la revisión y renovación del pensamiento de los filósofos iniciales<sup>121</sup> no fue tan pronunciada o notoria como lo fue en el caso de Heidegger y Gadamer, sin embargo reconocemos a través de sus líneas que ciertamente logró recoger el influjo renovador que cambió el rumbo de la filosofía iniciado en el siglo XIX con Hegel, Scheleiermacher, Schopenhauer y Nietzsche, rumbo que rechazó la sustancialidad y la esencialidad por la transformación y el movimiento no sólo intelectual sino de magnitud cósmica. En Ortega resuenan ecos heracliteos al decir que:

*“¡El ser viviente que no es filósofo es un bruto! En el orbe intramundano todo lo que no es filosofía es sonambulismo, y los animales se caracterizan por su existencia sonambúlica.”<sup>122</sup>*

---

<sup>120</sup> Ortega y Gasset. *Apuntes...* P. 540.

<sup>121</sup> En cuanto al significado del inicio y la inicialidad revisamos a Gadamer. *El inicio de la filosofía occidental*. Paidós. Madrid, 1999.

<sup>122</sup> Ortega y Gasset. *Apuntes...* P. 541.

Este tipo de frases contundentes nos recuerdan las máximas de Heráclito, en el *Fragmento 1*, al decir:

*“...en cuanto a los demás hombres, tan poco se dan cuenta de cuanto están haciendo de despiertos, como que olvidan cuanto hacen de dormidos.”*

De manera similar esas palabras citadas de Ortega nos conducen a Nietzsche y su *Segunda intempestiva*, donde el hombre, en sonambúlica actitud envidia al animal que logra olvidar debidamente liberándose de la pesada carga del recuerdo.<sup>123</sup>

www.bdigital.ula.ve

En sus *Apuntes sobre el pensamiento*, marca Ortega claro distanciamiento con la Fenomenología de Husserl, doctrina a la cual se había mantenido próximo en tiempos anteriores, para dar inicio a una nueva etapa de su pensamiento donde timonean la razón vital y la razón histórica. Sin embargo, es necesario advertir que a pesar de observar un evidente y declarado distanciamiento de la Fenomenología el diálogo aún sigue abierto hacia Husserl y sus antecesores, Kant, Descartes y Platón. La interpelación, el proceso dialéctico que nexa a Husserl y Ortega se sigue desplegando en la distancia que toma Ortega de la Fenomenología.

---

<sup>123</sup>Nietzsche, F. *Consideraciones intempestivas. Segunda consideración intempestiva: de la utilidad y el inconveniente de la historia para la vida*. Obras completas. Aguilar. Madrid. 1932. P. 73.

Siguiendo a Ortega, en hermenéutica labor, encontramos que Husserl no logra darse cuenta que su misma “verdadera filosofía” (refiriéndose a la Fenomenología), más allá de comportarse como una doctrina formal hunde sus raíces en terrenos no doctrinales, donde el hombre hace filosofía partiendo desde necesidades preteóricas, que son, sin más aditivos, necesidades vitales. A estas necesidades preteóricas desde y por las cuales el hombre filosofa las denomina Ortega como razón, una razón que ya no será aquella razón formal a la cual Husserl levanta crítica en sus obras, pero que, sin duda alguna, si una razón de carácter vital.<sup>124</sup>

Ortega señala que las investigaciones de Husserl se jactan de ser radicales, reflexionando sobre a lo que la filosofía le es esencial, más Ortega advierte que tal inmersión en lo radical nunca es alcanzada por Husserl, a pesar de aproximarse a conceptos como mundo, vida y vivencias puras; no logra alcanzar la radicalidad del fenómeno radical mismo, no logra alcanzar la vida como realidad radical. La actitud fenomenológica de Husserl, su ideas directrices y su método, marcan para Ortega lo opuesto de lo que él reconoce como razón vital. Ortega señala que:

*“La fenomenología, que aspira a ser expresión máxima de la razón, no es formalmente función de la vida, sino que es actividad independiente: conocer por conocer. Lógica formal y trascendental anuncia «reflexiones radicales» sobre lo que es el conocimiento, ni las realiza ni creo que si lo hiciese pudieran*

---

<sup>124</sup> Ortega y Gasset. *Apuntes...* P. 545.

*llegar a un suficiente radicalismo. Es ya tarde. El orbe de absoluta realidad, que es para Husserl lo que llama «vivencias puras», no tiene nada que ver pese a su sabroso nombre— con la vida: es, en rigor, lo contrario de la vida. La actitud fenomenológica es estrictamente lo contrario de la actitud que llamo «razón vital».*<sup>125</sup>

El punto cumbre del distanciamiento de Ortega con la Fenomenología se muestra en que, para Husserl, el carácter intencional de la conciencia, es decir, la conciencia siempre es consciente de algo, este “conciencia de” comprendida como realidad, otorga un carácter absoluto a los estados mentales que ante la conciencia se advierten, sus intenciones, siendo que, el mismo sujeto, el yo cogito una vez inaugurado por Descartes, estaría dentro de los actos y estados mentales, es decir, una realidad absoluta manifiesta sólo como estado en y para la conciencia, en estar siempre dentro de sí. Pero, contrario a esta actitud que demarca el método y directriz propiamente fenomenológico en Husserl, para Ortega marca un distanciamiento con lo verdaderamente real, lo real radical, siendo la actitud vital un carácter ontológico manifiesto en el estar fuera de sí entregado al mundo, a la circunstancia.<sup>126</sup>

La actitud vital que abre Ortega ante el raudal rumbo del pensamiento filosófico en el alba del siglo XX lo conduce a ubicar a Husserl como la

---

<sup>125</sup> Ortega y Gasset. *Apuntes...* P. 545.

<sup>126</sup> Ortega y Gasset. *Apuntes...* P. 546.

culminación del pensamiento moderno (siguiendo la raíz cartesiana), y como último representante del idealismo (por la raíz kantiana); a partir de la ruptura que representa el diálogo con éstas líneas de tradición Ortega dará un paso hacia la radicalidad de la vida, alcanzando interpretar que, a partir de la vida, el carácter intencional de la conciencia, la “conciencia de”, es tan sólo una idea que emerge desde el suelo fértil de la vitalidad del hombre que piensa y vive, aquel que filosofa ante el mundo. Despegándose de Descartes, Kant y Husserl, Ortega decreta que *La razón vital no parte, pues, de ninguna idea y por eso no es idealismo.*<sup>127</sup>

Para Ortega, Husserl, en sus reflexiones radicales labradas en la disciplina fenomenológica, llegó a rozar conceptos que aproximaron su pensamiento a momentos preteóricos, casi acertando en el carácter vital que caracteriza a Ortega, sin embargo sus reflexiones no fueron lo suficientemente radicales. Partiendo desde ésta posibilidad que el mismo Ortega nos abre, en el segundo capítulo de la presente investigación vamos a sumergirnos con precisión en aquellos conceptos que posibilitan observar un claro nexo entre la fenomenología de Husserl y el pensamiento de Ortega y Gasset, conservando nuestra hipótesis original que nos ha conducido a plantear que, aun concediendo el valor de autenticidad, el marco conceptual de Ortega pisa y se impulsa, se fermenta y crece sobre el sustento que ofreció la fenomenología. Ciertamente Ortega reconoce la grandeza de la labor de Husserl, le va a dar continuidad al tema de fondo, siendo para ambos la prolongación de un mismo estado, salvo que, cada uno hará lo propio, lo

---

<sup>127</sup> Idem.

auténtico, ante el mismo panorama. Ortega recoge unas palabras de Husserl e inicia reconociendo su grandeza, Ortega nos dice que:

*“El más grande filósofo actual, Edmundo Husserl, escribía hace pocos años: «La verdadera filosofía reconoce como una imperfección lo que a menudo más se alaba en ella y se imita: la profundidad. Profundidad es un síntoma del caos que precisamente la verdadera ciencia pretende transformar en un cosmos, sometiéndolo a una ordenación sencilla y de perfecta claridad. La verdadera ciencia, por lo menos en cuanto alcanza su positiva doctrina, no conoce profundidad alguna. Cualquier trozo de ciencia ya lograda es un conjunto de pasos intelectuales de los que cada uno es inmediatamente evidente y, por lo tanto, no es profunda.»<sup>128</sup>*

## **2.2 Memoria y cuenta de lo abierto. Preludio al tercer capítulo**

Para poder seguir avanzado a partir de lo que hemos revisado y abierto en cuanto al camino recorrido por Husserl en la Fenomenología visto a través de una lectura perspectiva desde el pensamiento de Ortega y Gasset, es necesario hacer una recapitulación orientada hacia los conceptos que se nos han mostrado a través del dialogo con estos dos grandes del pensamiento filosófico.

---

<sup>128</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VI. En: *Historia de la filosofía de Karl Vonländer*. Revista de Occidente. Madrid, 1964. P.295.

Partamos por **el concepto de lo general** (allgemeine). Recordemos que Husserl busca fundar una ciencia estricta en la filosofía, intento orientado a la comprensión del carácter absoluto del pensamiento, es decir, a la conformación de una ciencia que al pensar, piense no lo particular, donde no mora la mera opinión, sino lo general comprendido como la universalidad de los conceptos. En Husserl la vacuidad de las investigaciones lógicas modernas y la disolución de lo universal en la multiplicidad de particulares enfoques y teorías producto de la especialización de las ciencias le conduce a la necesaria reunión del pensamiento sobre conceptos de talla universal, siendo la generalidad misma (allgemeine) el concepto original radical para la reforma del pensamiento que va a gestarse en la Fenomenología. Como hemos esbozado, en Ortega la reacción ante el tema de fondo de la crisis de las ciencias modernas lo lleva conducir sus pensamientos hacia lo vital, lo cual podría erróneamente pensarse como concepto antípoda de lo general, más en Ortega lo vital, la vida, es comprendida como la realidad radica. Por lo tanto, ambos se ven reunidos (en clara y evidente tensión de contrarios), en **el concepto de lo radical**.

Nos veremos impelidos a tomar en cuenta el **concepto de fenómeno**, y en su revisión, el **concepto de Fenomenología**. Hasta lo ahora revisado y expuesto, hemos logrado advertir que Husserl se conduce a través de una orientación típica y topológica de la modernidad manifiesto en la orientación epistemológica de su pensar, en Husserl la pregunta conductora se formula en ¿Qué es conocimiento?, a diferencia de Ortega, donde la pregunta

consistente es ¿Qué es la vida?, y mayor aún, ¿Quién es ese?, mostrando una clara tendencia ontológica en el hilo de su pensar. Nos atrevemos a indicar que Ortega, a pesar de las evidentes diferencias con Husserl, tiende a realizar análisis fenomenológicos de conceptos y experiencias.

A través de lo hasta ahora abierto se nos muestra necesario revisar con detenimiento el **concepto vida**, ubicando la posible procedencia de éste en la fenomenología husserliana y hasta qué punto rompe con ella, siempre en relación dialéctica.

Tanto en Husserl como en Ortega observamos el manejo del **concepto mundo**, de manera similar al anterior concepto nos preguntaremos sobre la procedencia y sus límites desde la Fenomenología. Aquí nos abriremos ante la apropiación y eminente transformación de los conceptos, por ejemplo la posibilidad del traspaso del concepto de mundo al **concepto de circunstancias**. Tanto en la Fenomenología de Husserl como en el pensamiento de Ortega y Gasset, el concepto de mundo va en estrecha relación con el concepto del yo, pensándose, en el primero, como conciencia y luego como mundo de la vida; en el segundo, se pensará como vida pero en su carácter coexistente con la circunstancias. Junto a mundo, yo y circunstancias se presentan conceptos relativos como el de, para Husserl, evidencia, y, para Ortega, advertencia, los cuales enraízan procedencia en la filosofía kantiana.

Otro concepto que hemos vislumbrado es el **concepto de correspondencia**, concepto del ámbito de la lógica que hunde sus raíces en el pensamiento de Kant y que va a transformarse con un giro particular en el **concepto de coexistencia** en el pensamiento de Ortega hacia el ámbito de la historia y la vitalidad.

En el proceso de revisión y comprensión del marco conceptual de Ortega y Gasset se abrirán ante nosotros algunos otros conceptos que serán precisados debidamente como el **concepto de “lo otro”** y el **concepto de perspectiva**.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## Capítulo 3

### LOS PILARES FUNDAMENTALES DEL PENSAMIENTO DE ORTEGA Y GASSET Y LA INFLUENCIA DEL MARCO CONCEPTUAL PROCEDENTE DE LA FENOMENOLOGÍA

En el capítulo anterior discurrimos a través de la trayectoria filosófica que influye directamente sobre los planteamientos directrices de la fenomenología de Husserl; como pudimos apreciar estas fuentes también van a influir el pensamiento de Ortega pero mediadas por la comprensión de la fenomenología.

Es momento de desarrollar con precisión la meta de nuestra investigación, la cual busca precisar la influencia del marco conceptual proveniente de la fenomenología de Husserl sobre el pensamiento de Ortega a través de la apertura de un diálogo hermenéutico entre sus obras partiendo desde nuestro horizonte y perspectiva investigativa.

Para precisar dicha influencia vamos a ubicar el desarrollo de la presente investigación sobre tres conceptos referidos a fenómenos primordiales que se encuentran en las obras de ambos filósofos, estos son: **el yo, el mundo** y la reunión de ambos conceptos en el fenómeno unitario de **la vida**. Durante el desarrollo de estos tres conceptos primordiales nos veremos en la necesidad de tratar otros conceptos afines, entre ellos se entrelazan los conceptos de horizonte, vivencia, evidencia, reflexión, correlación y coexistencia, estos

conceptos serán desarrollados en función de cada fenómeno primordial a los cuales refieren los conceptos primordiales.

¿Por qué elegir tan sólo tres conceptos y por qué justo esos tres conceptos elegidos? A través de la investigación preliminar de las obras de ambos autores logramos detectar un amplio repertorio de posibles conceptos que se entrelazan en Husserl y Ortega, pero hemos decidido abordar los conceptos que consideramos de carácter primordial, aquellos que se refieren de manera directa al fenómeno vital de la existencia que los conjuga y arropa. Además, estos tres conceptos elegidos son de carácter fundamental tanto para la fenomenología de Husserl como para el pensamiento de Ortega, en uno como en el otro van siempre a aparecer a lo largo del desarrollo de sus obras y de la cronología que marcó la producción filosófica tanto del moravo como del madrileño. También, el yo, el mundo y la vida son los conceptos fundamentales donde radica toda investigación propiamente contemporánea de orientación fenomenológica, así se muestran en Husserl, Ortega, Heidegger, Gadamer, entre muchos otros representantes del pensamiento de la pasada centuria. Podemos señalar también que estos tres conceptos nos permiten despejar la influencia con las corrientes y autores fuentes donde Ortega hunde las raíces de su frondoso pensamiento filosófico.

### 3.1 APROPIACIÓN Y REINTERPRETACIÓN DEL CONCEPTO DEL YO TRASCENDENTAL HUSSERLIANO EN ORTEGA Y GASSET

Uno de los aspectos más resaltantes que influyen en la trayectoria del pensamiento de la pasada centuria proviene de la peculiar comprensión del yo configurada en la fenomenología de Edmund Husserl. A través de sus obras, Husserl va perfilando una concepción del yo que va a residir en el mundo, rompiendo con la trayectoria moderna que ubica al yo en un sentido superior o distante del mundo que habita, proveniente de Descartes y modificada por Kant. En las investigaciones de Husserl se abre la posibilidad de preguntar por la relación del yo con el mundo circundante, de la relación entre el contenido subjetivo de la conciencia frente a los fenómenos. Para dar consecución a la investigación filosófica de la modernidad, donde se intenta dar un giro hacia lo subjetivo buscando escapar del pensamiento que radicó casi de manera absoluta en lo divino en la extensa filosofía medieval, Husserl se pregunta sobre la verdadera constitución y carácter del sujeto, y sobre la relación con lo que no es el sujeto y se le pone de frente, es decir, con el mundo. En sus investigaciones Husserl abre la posibilidad de comprensión de la correlación entre el sujeto – el yo – y el mundo, buscando lograr una interpretación que no excluyese uno y otro ámbito como esencias diferentes, como ocurre en el pensamiento de Descartes. Husserl afirma que *el concepto de objeto se constituye en correlación con el concepto de percepción desde el sujeto y no supone, pues, meramente un acto de abstracción, sino también actos de relación.*<sup>129</sup>

---

<sup>129</sup> Husserl, E. *Investigaciones lógicas II*. Alianza. México, 1999. P. 305.

Siguiendo la línea de investigaciones filosóficas procedentes de la modernidad Husserl piensa el yo desde el campo epistemológico, centrándose en el problema del conocimiento, plateando correlación en la forma del encuentro y respectiva afectación que se tiende entre el sujeto y el mundo, logrando observar y describir los nexos entre lo interior y lo exterior a través de la comunión del abanico de correlaciones integradas como experiencia en la conciencia. Husserl intenta romper con la concepción moderna del yo entendido como ente que congrega los funcionamientos mentales y que además arrastra aun cierta naturaleza metafísica religiosa de la filosofía medieval –específicamente escolástica, siendo entendido como alma. Para Husserl, el yo no va a ser ya una entidad en concreto alojada en el cuerpo del hombre, busca transformar el concepto del yo moderno hacia el concepto de conciencia proveniente de las tendencias psicologistas de su época, donde se encuentra, como expusimos en el capítulo anterior, a Franz Brentano.

Husserl va a investigar la consistencia fenomenológica del yo puesta en relación a la conciencia en conjunción a las vivencias, donde la conciencia va a ser comprendida como unidad fenomenológica real de las vivencias del yo. No va a concebir la conciencia como contenido psicológico, como pensamiento que ha sido pensado. Contrario a esto, en Husserl la conciencia se perfila hacia su comprensión junto a la vida, orientando la comprensión de la existencia en la relación que se tiende entre lo subjetivo y lo objetivo, camino al cual Ortega dará continuidad a lo largo de sus obras. Husserl dará

el primer paso abriendo el camino a la contemporaneidad al desobjetivar al yo dejando de concebirlo como objeto para concebirlo en su carácter intencional, es decir, la subjetividad que tiende a ser para todo aquello para lo que algo es objeto. Husserl afirma que en cuanto pensamos al yo en correlación al objeto *hemos dejado de pensarlo como yo. Ser yo no significa ser objeto, sino ser, frente a todo objeto, aquello para lo que algo es objeto.*<sup>130</sup> A lo largo de la trayectoria de la obra de Husserl, como era de esperarse, el hilo de la comprensión en cuanto a la concepción del yo respecto a su irrealdad corpórea -o la aceptación de un yo puro trascendental en directa oposición con un yo real surgido desde el empirismo- va a variar, distando entre la completa negación de la existencia del yo y su presencia como conciencia abierta al carácter intencional que le es propia. Husserl sostiene que:

*“Si distinguimos el cuerpo del yo y el yo empírico, y restringimos el yo psíquico puro a su contenido fenomenológico, el yo puro queda reducido a la unidad de la conciencia, o sea, a la compleción real de las vivencias, compleción que nosotros (esto es, cada uno para su yo) encontramos, por una parte, como existente con evidencia en nosotros mismos y admitimos con fundamento, por la otra parte complementaria. El yo, fenomenológicamente reducido, no es, por ende, nada peculiar que flote sobre las múltiples*

---

<sup>130</sup> Husserl, E. *Investigaciones lógicas II*. Alianza. México, 1999. P.485.

*vivencias; es simplemente idéntico a la unidad sintética propia de éstas.*<sup>131</sup>

En Husserl podemos encontrar la propuesta de un yo concebido como unidad objetiva, vinculada a cada hombre en particular, siempre en directa relación con el ámbito contentivo que representa el mundo de la vida, así veremos que, de manera similar, asumirá Ortega a través de sus obras. Para Husserl el carácter particular del yo se configura como constitución de su realización en el mundo, despojándose ya del carácter absoluto que enmarca el pensamiento moderno. Para Husserl *las vivencias del significar son actos, y lo significativo de cada acto particular reside justamente en la vivencia de acto y no en el objeto, y reside en lo que hace de ella una vivencia intencional, dirigida a objetos.*<sup>132</sup>

De manera similar a como hicimos en el capítulo anterior donde trazamos la procedencia de conceptos entre Platón, Descartes, Kant, Husserl y abrimos camino al pensamiento de Ortega, remitiremos el presente capítulo ante el tema de fondo donde se reúnen Husserl y Ortega: la crisis de las ciencias modernas. El mismo camino ya despejado nos permite también aproximarnos a la procedencia conceptual del yo seguida por Husserl - algunas veces acorde y otras en frontal contradicción -, antes de ocuparnos de Ortega.

---

<sup>131</sup> Husserl, E. *Investigaciones lógicas II*. Alianza. México, 1999. P.92.

<sup>132</sup> Husserl, E. *Investigaciones lógicas II*. Alianza. México, 1999. P.86.

Descartes, en su *Sexta Meditación*, reflexiona sobre la existencia de las cosas materiales llegando a distinguir de manera radical entre el alma y el cuerpo, conduciendo hacia el concepto de yo puro, orientando hacia la separación de toda determinación material. Descartes establece el yo puro a través de un análisis racionalista, el cual se encumbra como fortaleza última de la duda metódica. Manteniendo el cógito como facultad fundante del sujeto, Descartes puede mantener la duda sobre el mundo exterior de las cosas, más no sobre la realidad evidente del yo sustancial. Descartes afirma que:

*“...diversas experiencias han ido demoliendo el crédito que había otorgado a mis sentidos. Pues muchas veces he observado que una torre, que de lejos me había parecido redonda, de cerca aparecía cuadrada, y que estatuas enormes, levantadas en lo más alto de esas torres, me parecían pequeñas, vistas desde abajo. Y así, en otras muchas ocasiones, he encontrado erróneos los juicios fundados sobre los sentidos externos. (...) Ahora, empero, como ya empiezo a conocerme mejor, y a descubrir con más claridad al autor de mi origen, ciertamente sigo sin pensar que deba admitir, temerariamente, todas las cosas que los sentidos parecen enseñarnos, pero tampoco creo que tenga que dudar de todas ellas en general.”<sup>133</sup>*

---

<sup>133</sup> Descartes, R. *Meditaciones*. En: Meditación sexta. Trad. Vidal Peña. Alfaguara. Madrid, 1977. P.44 y 45.

Para Husserl, el dar continuidad al análisis crítico realizado por Descartes conduciría a establecer el yo como si se tratase de una cosa, el objeto sobre los objetos, así sea considerado de manera inmaterial o pensante, resultando como unidad objetiva infranqueable, acercándose -salvando las diferencias-, a las proposiciones del empirismo lokiano, donde el yo, y con él el hombre, apunta a ser concebido como una cosa. Concebir un yo cósmico genera enormes dificultades para relacionar activa y congruentemente el yo y el mundo, principalmente en la correlación entre el pensamiento, las pasiones y las sensaciones. Para Husserl:

*“El fenómeno de la cosa (la vivencia) no es la cosa aparente, la cosa que se halla frente a nosotros supuestamente en su propio ser. Como pertenecientes a la conexión de la conciencia, vivimos los fenómenos; como pertenecientes al mundo fenoménico, se nos ofrecen aparentes las cosas. Los fenómenos mismos no aparecen; son vividos.”<sup>134</sup>*

El propio análisis cartesiano advierte sus fallos al no reparar de manera satisfactoria en las pulsiones de la voluntad y los impulsos de los deseos, cerrándose con sus límites al no integrar las pasiones del alma en referencia directa al mundo; mundo que para Husserl será ampliado en el concepto de mundo de la vida. Descartes señala que:

---

<sup>134</sup> Husserl, E. *Investigaciones lógicas II*. Alianza. México, 1999. P.89.

*“...pertenece al solo espíritu, y no al compuesto de espíritu y cuerpo, conocer la verdad acerca de las cosas. (...) Advierto, que hay gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo; pues el cuerpo es siempre divisible por naturaleza, y el espíritu es enteramente indivisible. En efecto: cuando considero mi espíritu, o sea, a mí mismo en cuanto que soy sólo una cosa pensante, no puedo distinguir en mí partes, sino que me entiendo como una cosa sola y enteriza.”<sup>135</sup>*

Buscando una salida de deslinde del yo puro cartesiano, Husserl renueva su pensar en cuanto al sujeto en el yo trascendental proveniente de Kant. Desde Kant, Husserl va a conducir sus consideraciones hacia un yo activo, el cual va guiado por la multiplicidad de las apercepciones, escapando a la pasividad del yo cartesiano, aproximándose al carácter constitutivo del yo que concibe Husserl, el cual va a colindar con el carácter ejecutivo que posteriormente concebirá Ortega. Kant afirma que *la espontaneidad de nuestro pensar exige que esa multiplicidad [el cuerpo, el objeto, lo material] sea primeramente recorrida, asumida y unida de una forma determinada, a fin de hacer de ella un conocimiento. Este acto lo llamo síntesis.*<sup>136</sup> Siguiendo el camino demarcado por Kant al valerse de la apercepción y su desenlace en la conciencia trascendental, Husserl logra redireccionar su concepción del yo, perfilando para sí las posibilidades del cómo el sujeto pueda conocerse a sí mismo, siempre contando con la relación directa con el mundo de la vida y la

---

<sup>135</sup> Descartes, R. *Meditaciones*. En: Meditación sexta. Trad. Vidal Peña. Alfaguara. Madrid, 1977. P.48 y 50.

<sup>136</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. En: § 10. Los conceptos puros del entendimiento. Trad. Pedro Ribas. Taurus. Madrid, 2005. P.76.

consolidación del pensamiento ya propiamente filosófico - y no sólo psicológico - que se ubica en el concepto de vivencia. Kant afirma que:

*“...tiene que haber un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de la diversidad contenida en todas nuestras intuiciones y, por tanto, de los conceptos de objetos en general y, consiguientemente, de todos los objetos de experiencia. Sin tal fundamento, sería imposible pensar un objeto ya que no sería más que algo cuyo concepto expresa dicha necesidad de síntesis.”<sup>137</sup>*

Buscando superar la rigurosidad metodológica que se enmarca desde el procedimiento de análisis arraigado en Descartes, nutriéndose ahora en Kant pero sin desdeñar del todo lo alcanzado con Descartes, Husserl va a posicionarse en el procedimiento que orienta la síntesis, el cual va a concederle la actitud adecuada para una distinción de la conciencia comprendida en la diversidad de representaciones dadas ante ella en su carácter intencional. Kant nos dice que *entiende por síntesis, en su sentido más amplio, el acto de reunir diferentes representaciones y de entender su variedad en un único conocimiento.*<sup>138</sup>

---

<sup>137</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. En: § 14. La explicación preliminar de la posibilidad de las categorías como conocimiento a priori. Trad. Pedro Ribas. Taurus. Madrid, 2005. P.94.

<sup>138</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. En: § 10. Los conceptos puros del entendimiento. Trad. Pedro Ribas. Taurus. Madrid, 2005. P.76.

Para Husserl, el conocimiento se conforma como elaboración subjetiva de la realidad partiendo de la síntesis primaria como respuesta de la conciencia en calidad de comprensión, interpretación y coherencia, todas ellas unificadas en el carácter trascendental del yo comprendido como conciencia, que lo arrebatan del solipsismo abstracto del yo puro moderno. Husserl señala que:

*“...en cuanto pensamos al yo como objeto, hemos dejado de pensarlo como yo. Ser yo no significa ser objeto, sino ser, frente a todo objeto, aquello para lo que algo es objeto. Lo mismo cabe decir de la referencia al yo. Algo es consciente: significa que es objeto para un yo este ser objeto no tolera que se le haga a su vez objeto.”<sup>139</sup>*

www.bdigital.ula.ve

Llevado de la mano de Kant, Husserl conduce la intención epistemológica que dirige sus obras en el concepto de aperccepción kantiano, donde, la realidad sintética del yo abre la posibilidad de hacer un nexo entre el yo y lo no yo, es decir, con el mundo, ambos comprendidos como realidad. Anteriormente, reparando en la analítica del yo puro, es casi imposible evitar la ruptura entre el yo y el mundo, mucho menos en intentar aproximarse a una correlación entre ellos en cuanto realidad. Kant afirma que *la condición originaria y trascendental no es otra que la aperccepción trascendental*.<sup>140</sup> Con la aperccepción mediada por Kant, Husserl, primeramente se aproxima a una

---

<sup>139</sup> Husserl, E. *Investigaciones lógicas II*. Alianza. México, 1999. P. 95-96.

<sup>140</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. En: § 14. La explicación preliminar de la posibilidad de las categorías como conocimiento a priori. Trad. Pedro Ribas. Taurus. Madrid, 2005. P.94.

reflexión sobre el yo, alcanzada a través de una unidad sintética, ya que, siguiendo a Kant:

*“...la esfera de cada una de las partes es un complemento de la esfera de la otra con vistas a la síntesis total del conocimiento. Por ejemplo: el mundo existe, sea por un ciego azar, sea por una necesidad interna, sea por una causa externa. Excluir el conocimiento de una de estas esferas, significa situarlo en una de las otras. (...) Tomadas conjuntamente, constituyen el contenido total de un único conocimiento dado.”<sup>141</sup>*

En la crítica a la trayectoria epistemológica proveniente de la modernidad, Husserl concentra parte de su labor renovadora del pensamiento filosófico orientada hacia un sujeto activo, develando en esta consideración el ser del conocimiento como el del ser del objeto, en contraposición a la actitud kantiana que se configura como una específica condición formal de la razón, donde Kant realiza la síntesis entre razón y experiencia, obteniendo un a priori solamente formal, mientras que Husserl se orienta hacia la racionalización de la experiencia, conformando un razonamiento formal, pero, a su vez, vivencial, buscando solucionar la moderna disputa para la conciliación entre el carácter interior del pensamiento y la realidad exterior a la conciencia. Sin embargo, a pesar que Husserl da un paso más hacia

---

<sup>141</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*. En: § 9: Función lógica del entendimiento en los juicios. Trad. Pedro Ribas. Taurus. Madrid, 2005.P.74.

adelante en cuanto a la teoría de la esencia de la conciencia en relación a la problemática de la objetividad, no logra abandonar, como ya hemos explicado en el primer capítulo, definitivamente el carácter epistemológico donde se enmarca la modernidad. El paso hacia una concepción distinta sobre el conocimiento sólo va a ser propinado al avanzar un poco más el siglo XX en las consideraciones de Ortega y Gasset.

A través de la lectura de las obras de Ortega notamos que su proximidad a la fenomenología lo lleva a contar con un yo, el cual, de manera similar a los conceptos utilizados por Husserl, se encuentra presente a través de una constitución previa, siendo condición de la posibilidad de toda experiencia. A pesar de la previa presencia del yo, este también se nutre constitutivamente ante su relación intersubjetiva con lo que no es yo, es decir, con su entorno, el cual será comprendido por Husserl bajo la caracterización de **mundo** y como **circunstancia** bajo la óptica de Ortega.

La constitución del yo ante su contorno circunstancial fue expuesta por Ortega en la frase *Yo soy yo y mis circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo,*<sup>142</sup> en la cual el yo logra prever aquello que lo constituye de manera anticipada, siempre inmerso en la realidad que le es coexistente ante lo que no es él mismo. Esta constitución previa del yo la arrastra desde la concepción fenomenológica nutrida de la posición del yo trascendental

---

<sup>142</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo I. En: *Meditaciones del Quijote*. Revista de occidente. Madrid, 1966. P. 322.

arraigado –como hemos visto- en las investigaciones de Kant. Ortega afirma que:

*“...nuestra vida, la de cada cual, es el diálogo dinámico entre yo y sus circunstancias. El mundo es primariamente circunstancia del hombre y solo al través de esta comunica con el universo. El neokantismo y, con uno u otro rodeo, todas la filosofías entonces vigentes sostenían, por el contrario, que la realidad del hombre era la cultura.”<sup>143</sup>*

Tanto en Husserl como en Ortega observamos el requerimiento de la correlación del mundo circundante ante el yo. En ambos el yo no sólo se manifiesta en un carácter esencial, sino que, antes de ser mera cogitación, el yo es un sujeto viviente, **sujeto a su contorno**. En ambos autores, el no yo constituido como mundo o circunstancia, es reintegrada por el yo, sólo así es posible comprender el sujeto como tal sujeto de un objeto que le es correlativo y coexistente. La actitud fenomenológica nos indica que lo que irrumpe a presencia – y valga aquí el reencuentro de la intención originaria etimológica del término fenómeno comprendido como *lo que se muestra* – no ocurre sólo con intencionalidad absoluta en la vivencia del sujeto cognoscente, sino que el fenómeno de la existencia se amplía en el concepto de vida reuniendo ambos extremos del fenómeno, constituyendo una composición entre aquél que se advierte viviendo, el yo, y la conjugación de

---

<sup>143</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VIII. En: *Prologo para alemanes*. Revista de occidente. Madrid, 1965. P. 43.

su propia experiencia vivida junto a su contorno circunstancial. La realidad radical de la vida es siempre mediadora entre aspectos correlativos - coexistentes. Esto nos anuncia la relación entre Husserl y Ortega bajo el amparo de la fenomenología.

Como hemos visto hasta ahora, en Ortega persiste un aspecto biológico donde el hombre y el animal se abren ante la existencia, más el animal se ve conducido por la *alteración*, reaccionando siempre ante su entorno de manera directa y sin cavilación alguna, caracterizando su conducta todo aquello que no es él mismo, sino desde los impulsos provenientes de su entorno; más el hombre, valiéndose de su facultad racional que se abre ante el logos comprendido como dialogo tanto con su propia experiencia como con lo anteriormente vivido, logra pronunciarse hacia el ensimismamiento, es decir, que el hombre tiende a desatender al mundo exterior para volcarse dentro de sí. Ortega nos dice que *esa atención hacia dentro, que es el ensimismamiento, es el hecho más antinatural, más ultrabiológico. El hombre ha tardado miles y miles de años en educar un poco —nada más que un poco— su capacidad de concentración. Lo que le es natural es dispersarse, distraerse hacia afuera, como se observa en el animal.*<sup>144</sup> Este dentro de sí representa su pensamiento, que es, sin más, la íntima relación consigo mismo y con lo que le es propio como cogitare. El volcamiento ante su interioridad, su ensimismamiento, implica el desembrazarse de su mundo circundante, así sea tan sólo por breves momentos marcados por la

---

<sup>144</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras Completas*. Tomo VII. En: *Ensimismamiento y alteración*. Revista de occidente. Madrid, 1964. p. 87.

introspección. Visto de manera ejecutiva, para Ortega, el sujeto es un *menesteroso, el menesteroso de eternidad*.<sup>145</sup>

De manera similar a la batalla que dio Kant ante la metafísica tradicional, Ortega intenta alcanzar un principio de fundamentación que no proceda de la verdad objetiva enraizada en el realismo clásico. Para Kant se muestra la imposibilidad de alcanzar al noúmeno, por lo cual, todo análisis va a dirigirse forzosamente hacia lo fenoménico, perfilando el carácter general del idealismo moderno. Ante Husserl y su procedencia Kantiana de las esencias, Ortega comprende que el análisis fenoménico ubicado en el extremo del subjetivismo concurre en la reflexividad fundada como estructura única de la realidad de la autoconciencia del yo.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Buscando deslindarse del camino recorrido por Husserl que ha seguido el yo desde el cogito cartesiano y el yo trascendental que se desprende de Kant, continuados por la fenomenología de Husserl, Ortega pone de lado la actitud de la suspensión (epoché) fenomenológica y se adelanta hacia la configuración del pensamiento del mundo en relación directa con el yo. En Ortega el yo no se separa del mundo aislándose en un abstracto esencial conceptualizado sino que lo integra en la *advertencia* de sí mismo junto a él, siendo la vida el único fundamento de articulación, configurando la estructura del yo, necesitando del mundo para conformar ambos su plenitud ontológica. Con esta trayectoria el yo concebido por Ortega no puede ser

---

<sup>145</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras Completas*. Tomo VI. En: *Velázquez*. Revista de occidente. Madrid, 1964. p. 622.

considerado como autoconciencia sino como componente fundamental de la realidad radical vital. Al escapar el yo de los límites de la autoconciencia producto del idealismo especulativo (Descartes - Hegel), no reconocerá la verdad que emane dentro de sí como evidencia, posibilitándose, frente a la duda metódica cartesiana, una duda de corte vital, duda que al pensar no afirma verdades evidentes dentro de los límites de los procesos mentales, sino que por el contrario, su única evidencia será el estar vertido ante el mundo y la trayectoria de lo que le ha ocurrido como historia. Ortega configura un imperativo vital, donde el yo va a traducirse ante la confrontación con la realidad de su existir vital frente a los problemas de un mundo refractado en múltiples circunstancias.

Ante la confrontación con el mundo, el yo va a irse perfilando en una actitud personal concreta a través del desarrollo de su auténtico quehacer. Para Ortega *la vida es quehacer, y la verdad de la vida, es decir, la vida auténtica de cada cual, consistirá en hacer lo que hay que hacer y evitar hacer cualquiera cosa.*<sup>146</sup> El yo como componente de la realidad se proyecta ante el mundo desde en el horizonte histórico como proyecto vital. Ese yo que tiene que ser no lo va a ser ningún otro, el imperativo vital, *tener que vérselas con el mundo*, le obliga a desarrollar su autenticidad en libertad. En el pensamiento de Ortega, la imaginación es un aspecto de suma importancia para la realización del yo. El hombre debe imaginarse a sí mismo proyectados hacia lo que quiere ser, hallando así su verdadero quehacer. Para Ortega *el*

---

<sup>146</sup> Ortega y Gasset, J. *El quehacer del hombre*. Archivo de la palabra. Universidad de Madrid. 1933.

*hombre es novelista de sí mismo, original o plagario.*<sup>147</sup> Ante el carácter imperativo de tener que elegir, el yo debe elegir las posibilidades junto al *ideal perfil* que demarca sus circunstancias. Aquí resuenan una vez más los ecos heraclíteos cuando encontramos Ortega diciendo:

*“Por tanto, soy libre. Pero, entiéndase bien, soy por fuerza libre, lo soy quiera o no. La libertad no es una actividad que ejercita un ente, el cual aparte y antes de ejercitarla, tiene ya un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad. Para hablar, pues, del ser-hombre tenemos que elaborar un concepto no-eleático del ser, como se ha elaborado una geometría noeuclidiana. Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha.”*<sup>148</sup>

Para Ortega, el yo es *una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera.*<sup>149</sup> En consonancia con Heráclito, se nos abre acá un punto nexa entre las consideraciones sobre la Historia de Nietzsche y el pensamiento de Ortega, justo cuando Nietzsche reflexiona sobre la necesidad

---

<sup>147</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VI. En *Historia como sistema*. Revista de Occidente. Madrid, 1964. P. 34.

<sup>148</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VI. En *Historia como sistema*. Revista de Occidente. Madrid, 1964. P. 34.

<sup>149</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VI. En *Historia como sistema*. Revista de Occidente. Madrid, 1964. P. 34.

de la facultad de olvidar ante la facultad de recordar, se debe pensar en qué grado debe aplicarse el olvido para no sucumbir ante el peso aplastante del pasado. Nietzsche nos dice que *para poder determinar este grado, y por él los límites en que el pasado debe ser olvidado, so pena de convertirse en el sepulturero del presente, será preciso conocer exactamente la fuerza plástica de un hombre, de un pueblo, de una civilización; quiero decir: esa fuerza que permite desarrollarse fuera de sí misma, de una manera propia, transformar e incorporar las cosas del pasado, curar y cicatrizar las heridas, reemplazar lo que se ha perdido, rehacer las formas pericidas.*<sup>150</sup>

Continuando con Ortega, el yo no se acomoda en un reino ideal donde impera y gobierna solemne, se ve amenazado a cada momento ante la posibilidad de su finitud de su existencia, así como por la falsedad de su equivocada realización. El yo no está puesto allí limitado y definido, eso es modernismo a superar. El yo recobra la agonía, el sentido trágico de la existencia de la antigüedad griega, teniendo que desacomodarse de su emporio eidético circundado por esencias irreales para reencarnar una y otra vez en el mundo, librando la lucha perenne por su autenticidad, una y otra vez ante una inevitable micromaquia. Para Ortega *el yo que me parece tan inmediato a mí, es sólo la imagen de mi yo.*<sup>151</sup>

---

<sup>150</sup> Nietzsche, F. *Consideraciones intempestivas (1873-1875)*. En: *Segunda consideración intempestiva: de la utilidad y el inconveniente de la historia para la vida*. Aguilar. Madrid, 1932. p.75.

<sup>151</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo XI. En: *Ensayo de estética a manera de prólogo*. Revista de occidente. Madrid, 1968. p. 669.

Ante la posición trascendental de la conciencia de Husserl, Ortega asume una posición que evade el mero intelectualismo, buscando superar la noción de intencionalidad de la conciencia reinterpretándola bajo la concepción de lo que denomina proyecto vital.<sup>152</sup> En Ortega observamos como la prefiguración del horizonte se constituye a través del proyecto vital que emerge desde el sujeto. Esta proyección del quehacer vital tiene el peso de un imperativo. Ortega nos dice que:

*“...para decidir ahora lo que va a hacer y ser dentro de un momento, {el hombre} tiene, quiera o no, que formarse un plan, por simple o pueril que éste sea. No es que deba formárselo, sino que no hay vida posible, sublime o ínfima, discreta o estúpida, que no consista esencialmente en conducirse según un plan. Incluso abandonar nuestra vida a la deriva en una hora de desesperación es ya adoptar un plan.”<sup>153</sup>*

Para Ortega toda vida se planea a sí misma, y el centro conductor de la realización del proyecto vital es responsabilidad del yo, es él quien conduce la vida de manera positiva – si así lo quiere – hacia la ejecución de su quehacer vital. A esta ejecución van a enfrentarse las circunstancias de manera negativa, mostrando resistencia y en ocasiones oposición, más la vida, al

---

<sup>152</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VI. En *Prólogo a “Aventuras del capitán Alonzo de Contreras.”* Revista de occidente. Madrid, 1964. P. 505.

<sup>153</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo IV. En *Misión de la universidad*. Revista de occidente. Madrid, 1964. P. 342.

componerse de la coexistencia entre yo y las circunstancias, nos indica que el yo es para las circunstancias, su obrar se realiza ante ellas, así que, más que ser positivos o negativos entre sí, son mutuamente correlativos, mostrándose en tensión armónica de pulsiones contrarias. Para Ortega, ese tener que elegir el proyecto vital de realización por parte del yo equivale a justificarse ante sí mismo. El desarrollo del yo consiste pues en darse razones a sí mismo sobre la conformación y desenvolvimiento de sus planes, razones vitales que se organizan como razones históricas. Observamos en la realización del proyecto vital conducido por el yo como justificación ante sí mismo una muestra de la razón histórica del cual nos habla Ortega, esa razón narrativa que no busca asentarse en esencias inamovibles y rígidas sino que discurre a través del relato hermenéutico sobre su pensar y actuar. Ortega alcanza un:

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

*“...razonamiento esclarecedor, la razón, que consiste en una narración. Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así porque antes hizo tal otra y fue de tal otro modo. La vida solo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica.”<sup>154</sup>*

En Ortega, el proyecto vital no puede comprenderse como una función intencional de la conciencia, ya que el proyectar mismo se abre hacia el

---

<sup>154</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VI. En *Historia como sistema*. Revista de occidente. Madrid, 1964. P. 40.

futuro; es la configuración tanto del perfil del proyecto vital del yo como, incluso, el mundo de las circunstancias. ¿Cómo podría ser posible esto? En Ortega encontramos el uso de un concepto que va a renovar la investigación fenomenológica de corte husserliana, hablamos del concepto de futurición. Para Ortega, si:

*“...la vida consiste en decidir lo que vamos a ser, quiere decirse que en la raíz misma de nuestra vida hay un atributo temporal: decidir lo que vamos a ser —por tanto, el futuro. (...) La vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubren después, en relación con ese futuro. La vida es futurición, es lo que aún no es.”<sup>155</sup>*

www.bdigital.ula.ve

El concepto de horizonte de Husserl se amplía en la conjunción del concepto de horizonte – que recoge de Husserl – junto al concepto de futurición que abre el mismo Ortega. La vida, comprendida como proyecto, vincula el momento de la subjetividad que revaloriza el significado de la conciencia en su totalidad en cuanto abre una dimensión nueva de sentido, la cual va más allá del sentido natural-orgánico así como de los límites de la subjetividad ideal. Según la concepción de Husserl, el horizonte como intencionalidad explica cómo el objeto de la experiencia se muestra mediante un proceso de apariciones coherentes, las cuales se relacionan entre sí a través de retenciones y anticipaciones de su sentido completo.<sup>156</sup> En el horizonte se

---

<sup>155</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VII. En *¿Qué es filosofía? Lección X*. Revista de Occidente. Madrid, 1964. P. 420.

<sup>156</sup> Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*. FCE. México, 1996. P. 18-19

hace posible que a la experiencia pueda corresponderle un proceso de transferencia de sentido entre otros objetos de manera simultánea a la aparición del fenómeno. Para Husserl todos los aspectos de la vida humana se reúnen a manera de horizonte, *incluyendo toda la sedimentación de validez adquirida por los seres humanos para el mundo de su vida.*<sup>157</sup>

En el ensayo de Ortega titulado *Ensimismamiento y alteración*, publicado en 1939, encontramos un lugar donde se establece nexo directo con Husserl en relación a la comprensión del concepto del yo. Ortega acepta la influencia del marco conceptual proveniente de la fenomenología de Husserl pero apropiándose y transformando los términos hacia la autenticidad de su pensamiento. Ortega va a tomar de Husserl el concepto de intencionalidad, siendo - como ya hemos desarrollado tanto en el presente capítulo como en el anterior – la propiedad de la conciencia de ser siempre conciencia de algo, donde además, el yo puro deja de ser mera abstracción ideal para devolverse al mundo de las vivencias, donde el yo se convierte en la experiencia de lo que vive. Ortega recoge el concepto de intencionalidad y lo perfila hacia el concepto unitario de vida, comprendida, ante todo, como realidad radical. Ortega, a través de sus obras, va a radicalizar el pensamiento abierto por Husserl, donde, en conjunción entre ambos pensamientos, el carácter subjetivo, el yo, sólo va a ser tal en relación a lo que no es él pero siempre le corresponde, el mundo de la vida para Husserl, las circunstancias para Ortega.

---

<sup>157</sup> Husserl, E. *La crisis...* p. 175.

Tanto Husserl como Ortega van a vencer la dicotomía moderna de las esencias que separan mundo en extensión y yo como subjetividad inmanente, ambos aspectos van a reunirse en el fenómeno que los contiene, aquello que se abre a la existencia como tiempo: la vivencia para Husserl, la vida para Ortega. Tanto en Ortega como en Husserl se va a ampliar el horizonte de la comprensión de la existencia en el concepto de vida, aquello que le ocurre al hombre y sobre lo cual se van a dar cita todas en el repertorio de experiencias que bien se determinen como físicas, psíquicas o de cualquier índole, serán en tal fenómeno de ampliación reunidas. La influencia de Husserl en Ortega se nos muestra en la apropiación del concepto de conciencia en su carácter intencional transformándolo en su concepto de yo, y en el dar continuidad al pensamiento de Husserl, explicando ambos que lo real sólo puede ser comprendido como horizonte vital.

También observamos –por parte de Ortega- la apropiación y consecuente transformación del concepto de *constitución* de Husserl, reinterpretándolo como *advertencia*, que para Ortega es el simple topar con la evidencia de un acontecimiento, es decir, tomar conciencia. El acontecimiento originario, en su basta simpleza, es la vida, ante el cual el hombre se advierte a sí mismo ante el marco circunstancial donde se encuentra. Para Ortega la relación que se tiende entre la relación yo y circunstancias no se dará de manera constitutiva como para Husserl, sino de manera inmediata o evidente, como aparecer allí el fenómeno en apertura. De manera esclarecedora Ortega nos dice que:

*“Ha sido Husserl quien ha planteado de manera precisa —nótese que digo sólo «planteado»— el problema de cómo nos aparece el otro Hombre y ello en la última obra publicada en su vida, las Meditaciones Cartesianas, de 1931. En ellas dice Husserl: «He aquí que en mi intencionalidad propia— (expresión que para nuestros efectos de ahora viene a significar lo mismo que «mi vida como realidad radical») —, en mi intencionalidad propia se constituye — (en nuestra terminología, «aparece y advierte»)— un yo, un ego que no es como «yo mismo» sino como «reflejándose» en mi propio «ego». Pero el caso es que ese segundo ego no está simplemente ahí, ni, hablando propiamente, me está dado «en persona» —(en nuestro vocabulario, «me es presente»)—, sino que está constituido a título de «alter ego» y el ego que esta expresión alter ego designa como uno de sus momentos soy «yo mismo», en mi ser propio.”<sup>158</sup>*

Hasta ahora hemos visto de manera directa algunas apropiaciones, transformaciones y reinterpretaciones del marco conceptual proveniente de la fenomenología de Husserl por parte de Ortega. En la cita anterior encontramos a Ortega en directa lectura de *Meditaciones cartesianas* de Husserl, de donde toma las citas expuestas. Como ya hemos visto a través de

---

<sup>158</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VII. En *Ensimismamiento y alteración*. Revista de occidente. Madrid, 1964. P. 160.

la investigación que aquí desarrollamos, muchos otros conceptos se nos muestran en relación vinculante entre Husserl y Ortega de manera no tan precisa, ante las cuales hemos tenido que valernos del discurso en hermenéutica labor para desarrollarlos.

### **3.2 DEL CONCEPTO DE MUNDO EN HUSSERL AL CONCEPTO DE CIRCUNSTANCIA EN ORTEGA: DEVELAMIENTO, APROPIACIÓN, Y REINTERPRETACIÓN DE UN MISMO FENÓMENO.**

Habiendo desarrollado el concepto de conciencia en Husserl y su retracción terminológica al concepto de yo en el pensamiento de Ortega,<sup>159</sup> muchos aspectos quedarían en la oscuridad si no echásemos luz sobre el concepto de mundo. Hemos propuesto a la fenomenología, más que una disciplina que busca comprender metódicamente los fenómenos que emergen a conciencia a través del análisis que le es propio, la hemos comprendido como actitud innovadora que busca desarraigarse de la tradición metafísica moderna y su fundamentación en esencias puras hacia la ubicación del pensamiento desde un nuevo enfoque que, primeramente, rompe con el solipsismo del yo puro de la modernidad. Ahora veremos que la conquista verdadera de la fenomenología, concebida como actitud, radica en la relación del yo puesto en diálogo frente a aquello que se le contrapone fenoménicamente, es decir, el diálogo que se abre entre el yo y el mundo donde habita. Sólo a partir del

---

<sup>159</sup> Cuando nos referimos a *retracción terminológica* es debido a que Husserl se vale del término conciencia proveniente de la psicología para designar, con mayor profundidad y precisión, al yo cartesiano; Ortega se deslindará del término yo justamente para evitar el carácter psicológico al que el término alude para retraerlo terminológicamente a la trayectoria filosofía que atraviesa tanto a Descartes como a Kant y, en sus primeras etapas, al mismo Husserl.

dialogo yo-mundo se hará posible alcanzar una concepción unitaria de lo real-radical fundada en la correlación y la coexistencia entre sus aspectos componentes, pero vaya que esta misión parece fácil pero discurre en una trayectoria intelectual que estriba entre ambigüedades y desaciertos para al fin abrirse paso hacia el cambio de actitud que otorgará renovación al pensamiento filosófico, conformándose el carácter que hoy reconocemos propio de la contemporaneidad.

Como se ha venido haciendo hasta ahora, vamos primeramente a establecer un dialogo hermenéutico con Husserl para poder entablar un dialogo con el pensamiento de Ortega desde sus hallazgos y directrices.

El concepto que Husserl acuña como Mundo de la vida (Lebenswelt), no va a ser comprendido como mera actitud biológica, despegándose primeramente de las consideración que sólo involucran a los seres vivientes que estudia la biología en su intercambio orgánico; también va a deslindarse de la concepción proveniente del mundo de la psicología usada por Bergson bajo el concepto de *élan vital*, comprendido como impulso vital, como la fuerza que ha propiciado la evolución y desarrollo de los organismos naturales.<sup>160</sup> Sin atarse al biologismo ni al psicologismo, tendencias en auge en las circunstancias donde se ubica cronológicamente Husserl, va a concebir un concepto cónsono con la disciplina fenomenológica, el cual, como veremos, va a marcar su influencia sobre autores contemporáneo, especialmente sobre Ortega y Gasset.

---

<sup>160</sup> Bergson, H. *La evolución creadora*. Aguilar. Madrid, 1968. P. 35.

En Husserl el concepto de mundo de la vida va a ser pensado desde la subjetividad, como conciencia ante su debida reducción fenomenológica. Enfatizando en el giro hacia lo subjetivo iniciado en la modernidad con Descartes y extendido por Kant, el parámetro de la subjetividad va a representar el ámbito desde donde va pensarse decisivamente la condición originaria de la existencia. Husserl señala que *el método radical y universal es aquel por medio del cual me capto puramente como yo y en mi propia vida de conciencia, en la cual y por la cual el mundo entero existe para mí y tal como es precisamente para mí.*<sup>161</sup> En el método fenomenológico va a romperse la trayectoria moderna que ubica la esencialidad de la fuente del conocimiento o bien en la objetividad del mundo externo, o bien sobre un yo absoluto concebido como sustancia pasiva. Husserl va a enfatizar sus investigaciones sobre el análisis de la conciencia, sobre aquellos fenómenos que aparecen ante aquél que los advierte. Sobre este rumbo va a marcar una notable influencia sobre Ortega, ya que, de manera similar a Husserl, va a preocuparse de la comprensión de aquello que irrumpa a presencia desde su obviedad y simpleza, buscando ambos romper con la trayectoria metodológica y conceptual que sentó directrices de estudio durante la modernidad, donde imperó el lenguaje propio de la metafísica y la actitud **contemplativa** de las esencias.

Tanto Husserl como Ortega van a preguntarse, más allá del ser, del yo y del objeto, sobre la constitución originaria del fenómeno que reúne y permite

---

<sup>161</sup> Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*. FCE. México, 1996. P. 59.

cualquiera otra comprensión; es por ello que ambos preguntarán ya no por la sustancia si no que se dirigirán hacia el fenómeno; en vez de preguntarse por el yo puro, preguntarán por la conciencia; en vez de indagar acerca de la cosa, preguntarán por el mundo, y en esta novedosa línea del replantearse los modos de preguntar típica de la fenomenología van a indagar no sólo sobre el objeto directo a quien va señalar la pregunta sino a quién y desde dónde se formula el preguntar mismo. Esto expuesto es, en profundidad, el giro que va a propiciar la fenomenología, un giro hacia la subjetividad, pero no visto sólo como objeto de investigación, sino de manera trascendental, buscando relacionar lo interior con lo exterior, el sujeto con el objeto y, en lenguaje fenomenológico: *la conciencia con el mundo circundante*.

En el apartado anterior vimos cómo incluso Husserl progresivamente va deslindándose del término yo para aproximarse en plenitud al uso del término conciencia; así también vimos como Ortega, siguiendo los pasos de Husserl y del camino trazado por la actitud fenomenológica, incluso se deslinda del término conciencia equivaliendo el término yo con el de *el viviente*, es decir, aquel que se advierte a sí mismo. Nos quedaría profundizar en dónde va a advertirse este yo en lenguaje orteguiano, que para el lenguaje de Husserl sería a qué modo intencional va a estar dirigida constantemente la conciencia.

En la actitud novedosa de orientar las investigaciones propiamente filosóficas que representa la fenomenología, Husserl va a declarar que su interés – y con él el de su disciplina – va a ocuparse de *la vida fluyente de la conciencia en la*

*que vive el yo idéntico, el cual dirige su mirada reflexiva a esa vida, a su vida perceptiva y representativa sensible, o a su vida judicativa, valorativa, reflexiva.*<sup>162</sup> Buscando superara el modo de preguntar que compone a la ciencia positiva, el cual se dirige hacia la indagación del objeto externo entendido como realidad física, Husserl va a profundizar en ámbitos anteriores a la formulación de la realidad científica, va a indagar el en carácter *predado*, en el mundo que se le abre como fenómeno a la conciencia en tanto fenómeno, es decir, en tanto lo que se muestra en su aparecer consiente. Husserl señala que su investigación *trata de preguntar retrocediendo a la fuente última de todas las formaciones cognoscitivas, de la autorreflexión del cognoscente y de la reflexión de la vida cognoscitiva, en la que tienen validez todas las formaciones científicas que para él ocurren teleológicamente.*<sup>163</sup> Más allá de la vida objetiva, esa en la cual el científico despliega sus leyes y postulados, en la que un yo puro se adecúa a la realidad y descubre el valor teleológico de su presencia, Husserl va a ubicarse en la relación que se tiende entre el yo concebido como conciencia y el mundo de la vida, sumando a este esfuerzo la comprensión no sólo de la vida personal sino de la vida en común donde otras conciencias viven en interrelación mutua.

A través del desarrollo cronológico y conceptual de sus obras, Husserl conformó el concepto de mundo a través de diferentes enfoques temáticos, especialmente incurren sus investigaciones sobre los enfoques de *mundo*

---

<sup>162</sup> Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*. FCE. México, 1996. P. 79.

<sup>163</sup> Husserl, E. *La crisis...* P.140.

*natural, mundo circundante, mundo concreto y mundo primordial*. Sin embargo, a pesar de lo sostenido por diversos intérpretes de su pensamiento, consideramos que Husserl no plantea diferentes conceptos de mundo, sino que lo observa desde diversos enfoques, se expresa respecto a este fenómeno dependiendo de qué aspecto intencional del mundo se le esté presentando a la conciencia ante el desarrollo de tal o cual problemática específica. Debido a su carácter fenoménico primordial, sería incongruente con la trayectoria fenomenológica de Husserl que concibiese mundos distintos carentes de relación entre sí. Dentro de los enfoques desarrollados por Husserl en cuanto al concepto de mundo, vamos a tratar el carácter de aquellos que nos permitan observar la confluencia con el pensamiento de Ortega y Gasset.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

En la trayectoria de los enfoques sobre el concepto de mundo estudiados a partir del método fenomenológico observamos el concepto *de mundo circundante (die Umwelt)*, el cual es tratado en relación al ámbito inicial del pensamiento trascendental, ya que no sería posible hacer investigación alguna acerca de la subjetividad sin antes desarrollar el mundo en cuanto horizonte de todo objeto, es decir, mundo concebido como universo que religue la totalidad de los objetos que emerjan a conciencia. El carácter intencional de la conciencia exige que la comprensión de la subjetividad de la presencia en cuanto totalidad de los objetos se abra acatando cierto hilo conductor del mundo concebido como universo, el cual reúne los objetos en una objetividad abarcante. Para Husserl, el mundo del yo, en cuanto conciencia, va directamente relacionado a la comprensión del mundo

primordial, donde señala que *el mundo que me está presente, en cuanto tal, como conciencia, es comprobado en mi intencionalidad, recibe en ella su contenido y su sentido ontológico.*<sup>164</sup> Para que tenga efecto el método fenomenológico, el retorno hacia la subjetividad trascendental, comprendida como unidad de las funciones de la conciencia, debe realizarse partiendo del mundo circundante que reúna la totalidad de los objetos intencionales posibles, lo que quiere decir que dependiendo de la constitución del mundo en su ámbito circundante, aquel donde se ubican las estructuras simples de la mundanidad, será posible conducir el hallazgo de las funciones propias de la objetividad que su presencia posibilitan. Husserl nos dice que *la vida de conciencia anímica, psicofísica y mundana no es idéntica a mi ego trascendental, en el que se constituye el mundo con todo lo físico y lo psíquico.*<sup>165</sup>

www.bdigital.ula.ve

El mundo circundante corresponde a un estatus inicial en la trayectoria de las investigaciones fenomenológicas de Husserl, considerándolo un punto antecedente a la ejecución del proceso de reducción fenomenológica a través de la puesta en suspenso (epoché) del carácter de realidad absoluta, allí donde van a aparecer a la conciencia las estructuras esenciales en relación a los aspectos de la subjetividad que permitan constituir estas estructuras de manera objetiva. Para Husserl *el mundo de experiencia ingenuo y captado con pureza, debe dilucidarse para poder plantear cuestiones de nivel superior*

---

<sup>164</sup> Husserl, E. *Lógica formal y lógica trascendental*. Centro de Estudios Filosóficos UNAM. México, 1962. P. 248.

<sup>165</sup> Husserl, E. *Lógica formal y lógica trascendental*. Centro de Estudios Filosóficos UNAM. México, 1962. P. 249.

*que hay que distinguir primeramente.*<sup>166</sup> Con el mundo circundante apela Husserl a la actitud natural en que mundo en tanto mundo se hace presente, es decir, en cuanto algo que no es sujeto sino que aparece en un ámbito donde el sujeto mismo se ve aparecer.

Husserl comprende que *dentro de la actitud teórica que llamamos natural queda designado el horizonte entero de las indagaciones posibles con una sola palabra, es el: mundo.*<sup>167</sup> La actitud natural va a ser relacionada por Husserl con la condición originaria de toda concepción de mundo. El carácter originario no representa una *génesis causal-psicológica*, ni una *génesis histórico-evolutiva*, sino que corresponde a una actitud previa propia de la investigación fenomenológica, donde se estudia el carácter emergente fenoménico del mundo. El carácter originario corresponde entonces al mundo de la vida cotidiana donde toda conciencia va a tener su vivencia. Para Husserl, la actitud natural - y con ella el mundo circundante-, se comprende como una manera ingenua y primordial de vivir el mundo, *el mundo de que se es consciente de una forma u otra como horizonte universal, pero que no por ello lo es temáticamente;*<sup>168</sup> donde la revelación fenoménica del mundo surge sin problematizar lo que el mundo significa.

En cuanto al carácter originario desde donde la investigación fenomenológica va a orientar su proceder, encontramos, el mundo circundante, justo en este

---

<sup>166</sup> Husserl, E. *Lógica formal y lógica trascendental*. Centro de Estudios Filosóficos UNAM. México, 1962. P. 253.

<sup>167</sup> Husserl, E. *ideas...* p.17.

<sup>168</sup> Husserl, E. *La crisis...* p. 163.

mundo primordial es donde se va a ubicar, primeramente, toda experiencia. Para Husserl *el conocimiento natural empieza con la experiencia y permanece dentro de la experiencia,*<sup>169</sup> siendo comprendida como aquello que se vive cotidianamente, desde donde van a posibilitarse los parámetros para el conocimiento. Husserl comprende que *el mundo es el conjunto total de los objetos de la experiencia y del conocimiento empírico posible, de los objetos que sobre la base de experiencias actuales son conocibles en un pensar teórico justo.*<sup>170</sup> Siendo el mundo circundante la primordial apertura a la experiencia vívida de lo cotidiano, es a su vez el lugar donde confluyen las investigaciones de las ciencias teóricas, reuniendo acá tanto las ciencias naturales como las *ciencias del espíritu, la historia, las ciencias culturales, las disciplinas sociológicas de toda índole.*<sup>171</sup> En el mundo circundante ocurre la experiencia originaria donde se intuye y percibe lo real, *donde intuirlo simplemente y percibirlo son una sola cosa.* Husserl nos dice que:

*“Experiencia originaria la tenemos de las cosas físicas en la percepción externa, pero ya no en el recuerdo o en la expectativa; experiencia originaria la tenemos de nosotros mismos y de nuestros estados de conciencia en la llamada percepción interna o autopercepción, pero no de los demás ni de sus vivencias.”*<sup>172</sup>

---

<sup>169</sup> Husserl, E. *Ideas...* p. 17.

<sup>170</sup> Husserl, E. *Ideas...* p.18.

<sup>171</sup> Husserl, E. *Ideas...* p. 18.

<sup>172</sup> Husserl, E. *Ideas...* p. 18.

Además de constituir el fundamento para las disciplinas teóricas, el mundo circundante es también el lugar donde se ejecutan las labores prácticas, integrando la objetividad de los ámbitos en los cuales el hombre tiende a ocuparse cotidianamente.

Nos importa precisar - con miras a establecer la vinculación propuesta con el pensamiento de Ortega -, que Husserl piensa el mundo circundante y la experiencia originaria que se va a ejecutar en ella en primera persona, desde la mismidad que va a conducir la redacción de Ortega en sus primeras obras, ya que la experiencia que se vive en el mundo circundante es tan simple que no posee otras vertientes conceptuales desde donde abordarla más que la experiencia directa, tanto es así que la mejor manera de hablar de ella es en primera persona, *mi vida*, así lo hace Husserl y así va a hacerlo también Ortega. En esta redacción en primera persona encontramos a Husserl diciendo que:

*“Empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo en actitud natural. Lo que esto quiere decir nos lo ponemos en claro en sencillas consideraciones, que como mejor las llevamos a cabo es en primera persona.”<sup>173</sup>*

Husserl nos dice que el mundo está *ahí delante*, pero no sólo como mundo lleno de cosas sino que también encontramos de manera inmediata un

---

<sup>173</sup> Husserl, E. *ideas...* p.64.

mundo de valores y de bienes, un mundo de carácter práctico, es decir, en plena ejecución.

Al madurar su pensamiento tanto en contenido como de manera cronológica, Husserl va a pensar que en el mundo circundante, las ideas provenientes de las actividades intelectuales en relación con la voluntad logran condesarse, es decir, que el carácter primordial del mundo no sólo se ejecutarán experiencias básicas y prácticas sino que además van a confluír concepciones teóricas de carácter empírico, dando a entender que en el andamiaje objetivo del mundo coexisten datos empíricos junto a elementos axiológicos. Husserl comprende que un mundo primario entendido como mundo circundante, el cual se constituya de conceptos o de valores, no podría establecerse como mundo natural, la experiencia que se abre ante el mundo circundante va envuelta en aspectos axiológicos y conceptuales que sientan su asidero en la conducta cognitiva y practica que se desarrolla en la cotidianidad, sin dejar de comprenderse el mundo como simpleza, como actitud natural. Para Husserl, en el mundo circundante se ubican *las cosas que están ahí a mano*;<sup>174</sup> cosas, y junto a ellas, conceptos, que no significan una conjugación de datos sensibles en los cuales no se pueda hilar ningún tipo de comprensión de sentido integral como mundo.

El mundo circundante sirve como punto de partida, como evidencia primaria, al sujeto en su labor cognoscitiva desde la simple actitud natural; la objetividad que frente a sí constituye el sujeto no requiere valerse, en

---

<sup>174</sup> Husserl, E. *ideas...* P.153 y 211.

primera instancia, de algún otro factor que provenga fuera de su mundo evidente. El mundo circundante no necesita fundarse sobre postulados divinos ni de principios lógicos que lo sustente. Ante el sujeto, el mundo aparece como evidencia inmediata de las realidades que emergen por su presencia. Toda duda que pueda plantearse en relación a la estructura o funcionamiento del mundo circundante no logra afectar de manera directa la certeza que sobre él se tiene. El mundo es aquello que el hombre se encuentra *ahí delante* haciéndole frente – Ortega usaría el término *enfrentar* –, es la realidad originaria a la que tanto el sujeto como todos los otros seres pertenecen y se encuentran referidos del mismo modo. Ortega nos dice que *hay que hacer nuestro quehacer, el perfil de este surge al enfrentar la vocación de cada cual con la circunstancia. Nuestra vocación oprime la circunstancia, como ensayando realizarse en esta*<sup>175</sup>. Mientras que para Husserl:

*“la realidad la encuentro como estando ahí delante y la tomo como se me da, también como estando ahí. (...) El mundo está siempre ahí como realidad a lo sumo, es aquí o ahí distinto de lo que presumía yo: tal o cual cosa debe ser borrada de él, por decirlo así, a título de apariencia, alucinación, etc., de él, que es siempre un mundo que está ahí.”*<sup>176</sup>

---

<sup>175</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VI. En: *Introducción a una edición de sus obras* (1932). P. 350.

<sup>176</sup> Husserl, E. *ideas...* P.69.

Una vez habiendo desplegado el significado primordial de mundo en la fenomenología de Husserl, vamos ahora a hacer lo propio con el pensamiento de Ortega, siempre perfilando – como lo hemos hecho anteriormente – las posibilidades de conexión e influencia entre ambos autores.

Así como descubrimos que sucede con Husserl, para Ortega el concepto de yo va íntimamente vinculado al fenómeno mundo, porque mundo no es sólo lo que se piensa y se dice de él, sino aquello que le ocurre al yo, aquel lugar donde acontece el fenómeno amplio de la existencia que relaciona de manera directa tanto al yo como al horizonte donde su presencia se despliega. Para comprender concepto y fenómeno de mundo en Ortega, es necesario previamente examinar su peculiar concepción de hombre. Recuérdese aquí que nosotros, en la presente investigación, haciéndonos uno de manera hermenéutica junto a Husserl y a Ortega, tratamos de ubicarnos en aquella experiencia ocurrida en los albores del pensamiento filosófico contemporáneo que se despeja de la secuencia metafísica de las ideas abstractas entendidas como verdades, instaurada en la modernidad. Recordemos aquí que en los tiempos modernos se genera una suerte de ontofobia, quizá producida entre la confluencia de otros factores, por la impotencia del hombre ante el misterio y los abismos del ser, la cual desvía el pensamiento hacia el campo gnoseológico y los excesos del pensamiento científico-experimental. Ante el panorama gnoseológico de los estudios modernos que buscan ubicar y conocer el ser en cuanto tal a través de la naturaleza o las facultades propiamente humanas al amparo de la razón

concebida de manera geométrica, subyace en el horizonte intelectual propio de la filosofía la problemática por lo mutable, aquello que se resiste a toda determinación, y justo acá escuchamos resonar una vez más los ecos del fuego heracliteo.

Al revisar en la trayectoria del pensamiento de Ortega nos encontramos con que *el hombre es una entidad extrañísima que para ser lo que es necesita antes averiguarlo, necesita, quiera o no, preguntarse lo que son las cosas en su alrededor y lo que es él en medio de las cosas.*<sup>177</sup> A diferencia del astro y la piedra que tienen su ser definido y no pueden ser otra cosa de lo que ya son, teniendo que seguir una trayectoria lineal hasta el agotamiento final de su ser, el hombre se comporta de una manera muy distinta, el hombre debe buscar continuamente su ser, porque *lo esencial del hombre es, en cambio, no tener más remedio que esforzarse en conocer, en hacer ciencia, mejor o peor, en resolver el problema de su propio ser y para ello el problema de lo que son las cosas entre las cuales inexorablemente tiene que ser.*<sup>178</sup> Ortega nos enseña que el hombre por necesidad, no por gusto, quiera o no, debe valerse de sus facultades intelectuales para vérselas frente y con el mundo. Ortega no se muestra conforme con la definición aristotélica que designa al hombre como *antropos zoon logon*,<sup>179</sup> y su apropiación escolástica que lo determina como animal racional y modernamente como *homo sapiens*, aquel que entre los animales tiene el saber, determinación que se muestra

---

<sup>177</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas. Tomo V.* En: *En torno a Galileo* (1933). Revista de occidente. Madrid. P. 21.

<sup>178</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas. Tomo V.* En: *En torno a Galileo* (1933). Revista de occidente. Madrid. P. 21.

<sup>179</sup> Aristóteles. *Política*. Libro I.

contraria a la filosofía, comprendida como búsqueda, no como determinación de la sabiduría. Ortega nos dice que:

*“En cambio, definir al hombre diciendo que es un animal inteligente, racional, un animal, que sabe, homo sapiens, es sobremanera expuesto, porque a poco rigor que usemos al emplear estas palabras, si nos preguntamos: ¿es el hombre, aun el genio mayor que haya existido, de verdad y en toda la exigida plenitud del vocablo, inteligente, de verdad entiende con plenitud de entendimiento, de verdad sabe algo con inmovible e integral saber?, pronto advertimos que es cosa sobremanera dudosa y problemática. En cambio, repito, es incuestionable que necesita saber.”<sup>180</sup>*

Ortega interpreta que la cualidad propiamente humana no se encuentra definida en plenitud, que todas las vertientes y corrientes filosóficas han tratado de definir su naturaleza sin éxito, incluye acá a las principales corrientes del pensamiento moderno que en sus esfuerzos gnoseológicos tampoco lograron definir la naturaleza humana de manera estricta, se salva de esto Husserl debido a que, a pesar de su empeño de conformar una ciencia estricta en la filosofía, su disciplina fenomenológica atiende primeramente al carácter vivencial donde los componentes del yo y el mundo se ubican en su simpleza. Para Ortega, *si la inteligencia del hombre fuese de verdad lo que la palabra indica —capacidad de entender—, el*

---

<sup>180</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas. Tomo V.* En: *En torno a Galileo* (1933). Revista de occidente. Madrid. P. 22.

*hombre habría inmediatamente entendido todo y estaría sin ningún problema, sin faena penosa por delante.*<sup>181</sup> Si el carácter de la inteligencia humana es dudable y con él todas sus portentosas facultades e incluso las verdades alcanzadas por sus disciplinas científicas - pensado en los albores del siglo XX- , entonces, Ortega va a volcar su pensamiento en aquello que se le presenta al hombre en su inmediatez tratan de escapar al camino de la abstracción y la metafísica moderna.

Para Ortega esta inmediatez que logra deslindarse del pensamiento gnoseológico moderno se denomina, así en su simpleza: vivir. Es la vida aquél fenómeno donde el yo se encuentra siempre en el mundo. Mas este mundo, el mundo de la vida que configuró Husserl, Ortega va a retrotráelo a sus consideraciones más básicas y específicas, es decir, al mundo de cada cual, llamándole circunstancias. El hombre, reducido en un yo íntimo, se encuentra ante una faena indudable, *esa faena se llama vivir y consiste el vivir en que el hombre está siempre en una circunstancia, que se encuentra de pronto y sin saber cómo sumergido, proyectado en un orbe o contorno incanjeable, en éste de ahora.*<sup>182</sup>

Hemos dicho, siguiendo a Ortega, que el fenómeno propio de la existencia se compone de la coexistencia (para Ortega), o de la correlación (para Husserl), de dos aspectos indisociables, el yo, el cual comprende el aspecto subjetivo

---

<sup>181</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas. Tomo V.* En: *En torno a Galileo* (1933). Revista de occidente. Madrid. P. 22.

<sup>182</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas. Tomo V.* En: *En torno a Galileo* (1933). Revista de occidente. Madrid. P. 23.

que desarrollamos en la sección anterior, y frente al yo todo aquello que no es el yo pero que se le pone delante en su habitar óntico, a saber, el mundo. Para Ortega el mundo es aquello donde el yo se circunscribe, es decir - retomando la intención etimológica del término -, el círculo que el yo traza alrededor a su presencia vital, el cual, como horizonte, se extiende incluso como pretérito y como futurición. Ante tal circunscripción existencial donde al yo se le enfrenta lo mundano, Ortega transforma el concepto de mundo proveniente de la fenomenología en el concepto de circunstancia, refiriendo ambos conceptos a fenómenos similares. Para Ortega la circunstancia es aquello que el hombre tiene que enfrentarse sin elección, *esto significa que el hombre obligado a hacer siempre algo en la circunstancia, para decidir lo que va a hacer no tiene más remedio que plantearse el problema de su propio ser individual. No hace falta gran perspicacia para advertir cuando nos encontramos con el prójimo cómo va éste dirigido por el sí mismo que ha decidido ser pero que nunca acaba de ver claro, que le es siempre problema.*<sup>183</sup>

La mención de Ortega del *sí mismo* nos lleva indefectiblemente a las raíces que se hunden hasta el pensamiento de Nietzsche, donde encontramos en el Zaratustra la mención sobre una fuerza que reúne tanto el carácter subjetivo como al carácter objetivo, fuerza que supera a los sentidos y al espíritu. Para Ortega esta reunión ocurren en su simpleza, en la vida misma. Nietzsche, a través de Zaratustra nos dice que:

---

<sup>183</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas. Tomo V.* En: *En torno a Galileo* (1933). Revista de occidente. Madrid. P. 23.

*“Lo que el sentido siente, lo que el espíritu conoce, eso nunca tiene dentro de sí su final. Pero sentido y espíritu querrían persuadirte de que ellos son el final de todas las cosas: tan vanidosos son. Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: tras ellos se encuentra todavía el sí- mismo. El sí-mismo busca también con los ojos de los sentidos, escucha también con los oídos del espíritu. El sí-mismo escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. El sí-mismo domina y es el dominador también del yo. Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido - llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo. Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría? Tu sí-mismo se ríe de tu yo y de sus orgullosos saltos. «¿Qué son para mí esos saltos y esos vuelos del pensamiento?, se dice. Un rodeo hacia mi meta. Yo soy las andaderas del yo y el apuntador de sus conceptos.» El sí-mismo dice al yo: «¡siente dolor aquí!» Y el yo sufre y reflexiona sobre cómo dejar de sufrir - y justo para ello debe pensar. El sí-mismo dice al yo: «¡siente placer aquí!» Y el yo se alegra y reflexiona sobre cómo seguir gozando a menudo - y justo para ello debe pensar.”<sup>184</sup>*

---

<sup>184</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. En: *De los despreciadores del cuerpo*. P.19.

Para Ortega la fuerza vital se comprende en la inmediatez de la confluencia inevitable entre el yo y las circunstancias, ya que cuando cada hombre se plantea la resolución del enigma necesario de su vida no tiene otra opción que plantarse frente al problema general de la existencia, siempre de cara a la vida, impelido a tener que *averiguar de algún modo lo que son las circunstancias, contorno o mundo en que vive.*<sup>185</sup> Pero el hombre en su vivir se enfrenta con el problema de que las circunstancias, por sí mismas, no le dicen con certeza lo que son, viéndose entonces obligado a averiguar su carácter y propiedad, siempre en estado de inmersión, abriéndose justo allí las posibilidades de la filosofía. Para Ortega hay una primera dimensión ante la cual actúa el que vive, radica en el habérselas con las circunstancias de manera directa, sin reflexionar en ellas. La segunda dimensión es la que confiere una labor intelectual, que consiste en ejecutar el proceso de la averiguación. Nótese como despeja Ortega el contenido gnoseológico del aparato de conocimiento desplegado por Husserl conduciéndolo hacia una comprensión ontológica, lo que quiere decir que el hombre debe ocuparse, valiéndose de su razón sobre el mundo que habita. Cuando el hombre, inmerso en sus circunstancias piensa, logra fabricar *una idea, plan o arquitectura del puro problema*, justo a ese pensamiento sobre lo que acontece en derredor lo llama Ortega mundo o universo.<sup>186</sup> De manera crucial Ortega afirma que el mundo o universo es la solución intelectual que el yo reacciona ante su acontecer vital.

---

<sup>185</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas. Tomo V.* En: *En torno a Galileo* (1933). Revista de occidente. Madrid. P. 23.

<sup>186</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas. Tomo V.* En: *En torno a Galileo* (1933). Revista de occidente. Madrid. P. 24.

A diferencia de Husserl, Ortega plantea que el mundo o universo no es tan sólo lo que involucra al yo en su vivencia, sino que, pasando por un proceso intelectual, las circunstancias se relacionan directamente con las labores intelectuales propias al yo al conformarse como plano ideal que el hombre usa para andar en su vida, orientándose en el caos de las circunstancias, pero siempre arraigándose esta concepción dentro de la vitalidad de la circunstancias. Mundo no es un abstracto construido al distanciarse intelectualmente de la vida, al contrario, la concepción de mundo tiene su asidero en las circunstancias donde el yo habita.<sup>187</sup>

Nos interesa señalar que además del hombre encontrarse en su vida frente a las circunstancias teniendo que conformar con ellas la comprensión de su mundo, se le agrega un contexto singular que detalla el pensamiento de Ortega: el hombre se encuentra además con un conjunto de convicciones sobre lo que es la vida y el lugar que el hombre, en general, ocupa dentro él, es decir, el mundo compone el repertorio de cosas, hechos, eventos y convicciones que las circunstancias agrupa alrededor del yo, *la vida no es sin más ni más el hombre, es decir, el sujeto que vive, sino que es el drama de ese sujeto al encontrarse teniendo que bracear, que nadar náufrago en el mundo.*<sup>188</sup> Justo en este drama vital – y nótese que no llega a decir tragedia como lo haría Nietzsche – irrumpe la historia, que mediante la razón narrativa trata de reconstruir la estructura primordial en al cual se debate el

---

<sup>187</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas. Tomo V.* En: *En torno a Galileo* (1933). Revista de occidente. Madrid. P. 26.

<sup>188</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas. Tomo V.* En: *En torno a Galileo* (1933). Revista de occidente. Madrid. P. 26.

hombre y el mundo – como aspectos generales -, y el yo y las circunstancias – como aspectos concretos. Para Ortega, la pregunta fundamental de la historia se orienta sobre los cambios en la estructura vital del hombre.

De lo desarrollado hasta ahora en cuanto al concepto de mundo, qué podemos precisar como influencia adquirida desde la fenomenología de Husserl en el pensamiento de Ortega.

Primeramente observamos que tanto Husserl como Ortega van a orientar sus investigaciones sobre la constitución de los fenómenos originarios que constituyen la unidad de la existencia del hombre. Ortega, siguiendo los pasos de la actitud fenomenológica de Husserl, preguntará ya no por el carácter sustancial de los conceptos en su pureza sino que se dirigirá hacia la interpretación de los fenómenos, hacia lo que se advierte en presencia como inmediatez. Como señalamos en el apartado anterior, el fenómeno primario radica, en el caso de Husserl, en la conciencia, es decir, en un verse a sí mismo existiendo, dando consecución a los logros del pensamiento moderno que alcanzaron racionalistas, empiristas y posteriormente Kant, pero reduciendo fenomenológicamente el ámbito de la comprensión hacia lo que se hace consiente ante el sujeto en un ámbito primario, en su existencia en el mundo. Ortega seguirá esta directriz pero intenta despegarse de los conceptos propios del psicologismo ya que, por una parte, siguen una trayectoria científica marcada por el objetivismo positivista, y por otra, al considerar que la psicología no se interesa en los asuntos que le son propios al pensar filosófico, empezando por el rechazo a un dar soluciones a los

enigmas de la vida en vez de reparar en la importancia del preguntar mismo, actitud que caracteriza al pensamiento filosófico contemporáneo al amparo de su encuentro con el pensamiento antiguo inicial. Ortega seguirá los pasos de Husserl en cuanto al estudio del fenómeno originario de la conciencia pero pensándolo una vez más como yo, un yo que, cónsono con lo establecido por Husserl, se advertirá ante el fenómeno unitario de la existencia.

El fenómeno primario del yo –como dijimos anteriormente- no se configura como un pensamiento puro, extrayendo de esa pureza su radicalidad fenoménica; por el contrario su carácter fenoménico se encuentra compartido frente a su habitar en un mundo, un habitar que le es íntimo pero no de carácter esencial sino radical debido a que el yo siempre se advierte a sí mismo existiendo allí, en un mundo que le es correlativo. Ortega va a asumir de la actitud fenomenológica de Husserl ese carácter de dirigir la pregunta sobre el ser no hacia las cosas, sino hacia aquél que logra preguntarse tanto por las cosas como por sí mismo. Hasta aquí observamos en Ortega el cumplimiento de la actitud fenomenológica planteada por Husserl, donde ocurre el giro hacia la subjetividad pero no como mero objeto de investigación, sino de manera trascendental, buscando relacionar el carácter interior con lo exterior a sí bajo la consigna de **lo correlativo** – para Husserl- y **lo coexistente** – para Ortega. Es por ello que en su concepción de mundo, Ortega sentirá la influencia despedida por las investigaciones fenomenológicas de Husserl demarcadas por la conciencia ante el mundo circundante. Ortega se apropiará de lo circundante pensado como contorno

para transformarlo en la circunstancia, aquello donde el yo inevitablemente se ve inmerso y hacia lo cual su actividad intelectual debe dirigirse en su carácter óntico-ontológico primordial.

Observamos también la influencia de la fenomenología de Husserl sobre el pensamiento de Ortega en cuanto a la superación del preguntar propio de las ciencias experimentales positivas. Ortega va a indagar sobre el carácter *predado* en el fenómeno del mundo. Poniendo en suspenso los postulados y teorías la actitud fenomenológica va a indagar sobre lo que se muestra allí a la conciencia, pero no desde un distanciamiento objetivo sino dentro del fenómeno mismo. En ambos autores lo inmediato, lo que se abre a presencia del yo en el mundo que habita, es el interés originario del preguntar ontológico. Tanto Husserl como Ortega pensarán en la inmediatez de la advertencia del yo o la conciencia ante el mundo desde la propiedad de lo subjetivo, en primera persona, lo que le pasa allí en la presencia del que existe, del que se advierte, el que vive. Es por ello que ambos se referían, antes de atreverse a configurar lo general, hacia la intimidad de *mi vida*, sólo allí encontrarán la posibilidad de pensar lo general en correlación con lo particular.

Ortega desarrollará con mayor énfasis el carácter histórico del pensamiento del hombre viéndose influido por autores y corrientes antecesoras a la fenomenología de corte husserliano, a saber, la fenomenología de Hegel – que es eminentemente histórica-, y el carácter vital en relación a la razón histórica que a travesará la obra de Dilthey hasta ser recuperada por Ortega.

Es Ortega el que comprenderá –o por lo menos lo desarrollará con mayor precisión – el horizonte histórico que constituye la trama vital del hombre. Ambos comprenderán que el hombre no se encuentra a solas con la simpleza de su inmediato existir, que junto a él se entrelazará un sistema de convicciones (creencias) que ya otros han conformado y donde el hombre se encuentra inmerso teniendo por fuerza – o ignorándolo- que moverse entre conceptos y experiencias ya ejecutadas. Ortega desarrollará con mayor plenitud esta peculiar condición del hombre, nos dirán que el yo, las circunstancias inmediatas y el repertorio de convicciones que se tienen a mano configuran la comprensión inmediata del mundo o universo; luego el hombre conformará nuevas convicciones ante la pulsión de las ideas frente a las creencias que le sostienen.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Debemos ampliar ahora aquello que Ortega designa como circunstancia. Si la circunstancia es aquel conjunto de fenómenos que se le presentan al viviente, al yo, entendamos entonces que cada uno de los otros vivientes, es decir, cada una de esas personas que circundan al yo, son también parte de su circunstancia.

El hombre habita su presente vital en un marco circunstancial donde se interrelaciona con otros vivientes. Cada viviente, cada yo, habita su vida imprimiendo en ella su ser ejecutivo, construyendo cada quien el proyecto vital que amerita su existencia. Si el individuo cuenta con su yo y sus circunstancias, esto nos dice que el hombre también cuenta con las

experiencias y vicisitudes de sus contemporáneos, y además, cuenta con el repertorio de seres y saberes de aquellos que le anteceden.

Aquel mundo donde el hombre nace, es mundo gracias a que otros lo han ejecutado. Los sentidos y orientaciones que han impreso en la vida los vivientes del pasado, aun habitan el presente vital del individuo, más aun, estos seres conforman la configuración del sentido del mundo donde el hombre habita.

Aunque el mundo no posea sentido por sí mismo, cuando el hombre nace no se halla frente a un él carente de significado, el hombre viene a habitar un mundo colmado de sentido, repleto de ideas y creencias ya ejecutadas y ordenadas para él, sobre las cuales va a transitar su existencia y otorgarán el sentido significativo y orientador de su vida. Claro está, según ya hemos dicho, que el hombre es un ejecutor de sentidos, y los sentidos ya establecidos, como parte de su circunstancia que son, tenderán bien a enfrentársele o bien a impulsarlo en su quehacer creador.<sup>189</sup>

Este repertorio de sentidos con los cuales el hombre cuenta en su trascurso vital, Ortega los clasifica bajo dos caracteres: ideas y creencias.<sup>190</sup>

En primer lugar tenemos las creencias. Ortega describe las creencias como el repertorio de supuestos básicos (sentidos, orientaciones, explicaciones) en

---

<sup>189</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo III. En: *El tema de nuestro tiempo*. Revista de occidente. Madrid, 1966. p. 152-153.

<sup>190</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo V. En: *Ideas y creencias (1940)*. Revista de occidente. Madrid, 1964. P. 384.

donde el hombre, sin uso intelectual alguno, habita y con las que, sin requerimiento voluntario, cuenta de inmediato.<sup>191</sup>

Debido a que en las creencias se habita, es decir, conforman el sentido primario de lo que el mundo es para el hombre, no son estas producto de elaborados procesos psicológicos del individuo viviente, al contrario, tiende a contarse con ellas sin cavilación alguna, confundiéndose así con la realidad que subyace bajo estas: presencia vital entendida como coexistencia entre el yo y sus circunstancias. Ortega nos dice que:

*“...esas ideas que son, de verdad, creencias constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma -son nuestro mundo y nuestro ser-, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podían muy bien no habérsenos ocurrido.”<sup>192</sup>*

Pero la vida, según Ortega, parece demarcarnos un quehacer específico. El hombre, para lograr su íntima existencia, tiende hacia la ejecución del

---

<sup>191</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo V. En: *Ideas y creencias (1940)*. Revista de occidente. Madrid, 1964. P. 385.

<sup>192</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo V. En: *Ideas y creencias (1940)*. Revista de occidente. Madrid, 1964. P. 384.

sentido que se proyecte como ser-a-futuro. Si bien las creencias proporcionan el estadio primario del sentido del mundo, el hombre tiene la necesidad de forjar sentido donde la vacuidad le ofusque, o donde la realización de su proyecto vital lo amerite. Para lograr tal cometido el hombre se vale de su capacidad intelectual, usa la razón para crear pensamientos, imprimiendo así su ser ante las cosas y ante sí mismo, Ortega nos dice que:

*“Los huecos de nuestras creencias son, pues, el lugar vital donde insertan su intervención las ideas. En ellas se trata siempre de sustituir el mundo inestable, ambiguo, de la duda, por un mundo en que la ambigüedad desaparece. ¿Cómo se logra esto? Fantaseando, inventando mundos. La idea es imaginación. Al hombre no le es dado ningún mundo ya determinado. Sólo le son dadas las penalidades y las alegrías de su vida. Orientado por ellas, tiene que inventar el mundo. La mayor porción de él la ha heredado de sus mayores y actúa en su vida como sistema de creencias firmes.”<sup>193</sup>*

La idea es una interpretación intelectual que forja el individuo ante su mundo. Un conjunto de ideas sistematizadas da origen a la conformación de una teoría, que es en su simpleza, una trayectoria lógica de interpretaciones sobre el mundo. Este conjunto de ideas lógicamente sistematizadas al que

---

<sup>193</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo V. En: *Ideas y creencias (1940)*. Revista de occidente. Madrid, 1964. P. 394.

conocemos como teoría, si bien el hombre individual la haya creado o no, sirve como instrumento para transitar sobre las vicisitudes de la vida, e incluso, con el pasar del tiempo junto al uso constante de un sistema teórico, este puede convertirse en creencia, esto ocurre cuando la idea teorizada sobre algún fenómeno subyace como fondo inmediato de la vida del hombre, llegándose simplemente a contar con ella, no a través de la validación del juicio racional, sino como verdad preestablecida para el hombre.

La idea conlleva el problema de la veracidad. Nos dice Ortega que una idea es tomada como verdadera cuando cumple con la función de comprobar lo que de ella se pretenda explicar. La verdad transita una trayectoria lógica de comprobación de supuestos. El problema de la veracidad de la idea lo divide Ortega en que, la verdad de la idea, por el hecho de ser enfáticamente comprobada y ensalzada como evidencia, no nos es real, es decir, no se cree en ella, ya que la creencia tiene el carácter de ser asumida como realidad incuestionable. Justo allí observa Ortega el problema al que conduce la ciencia: otorgar el valor de real a la veracidad (relación dialéctica: dubitación/comprobación) de las ideas.<sup>194</sup>

Como ya hemos señalado, Ortega, siguiendo los pasos de la fenomenología de Husserl, sólo otorga el carácter de realidad al acontecimiento manifiesto

---

<sup>194</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo V. En: *Ideas y creencias (1940)*. Revista de Occidente. Madrid, 1964. P. 400.

entre el yo y sus circunstancias, es decir, la realidad es la vida de cada individuo, y lo real en ella, es que a él le acontezca.

Como prelude al siguiente apartado donde desarrollaremos el concepto de vida entre Husserl y Ortega, revisemos con detenimiento la configuración de la existencia que hasta ahora hemos observado en Ortega y su influencia fenomenológica.

En primer lugar se halla el individuo aconteciendo, estando allí, enmarcado en un conjunto de cosas y fenómenos. Es esta la realidad radical, la cual no depende de valoración o proceso intelectual alguno del individuo para acontecer. El individuo, quiera o no (voluntad), le guste o no (valoración), comprenda o no (intelección), se encuentra primariamente aconteciendo, sucediendo o estando él ante las circunstancias que lo rodean. Es lo que hemos descrito, según Ortega, como la realidad radical. A esta realidad radical Ortega le otorga la denominación de vida, la cual presenta la configuración dual de coexistencia entre el yo y sus circunstancias.

A su vez, el individuo se halla ante la vida signado por la orientación que le otorgan las creencias que habita y por la desorientación generada por la fragilidad de estas mismas creencias para resolver el mundo, lo cual le impulsa a construir y ejecutar ideas para sustentarlo en presente, pasado y futuro, ya que:

*“Con las creencias propiamente no hacemos nada, sino que simplemente estamos en ellas. (...) El lenguaje vulgar ha inventado certeramente la expresión estar en la creencia. En efecto, en la creencia se está, y la ocurrencia se tiene y se sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros.”<sup>195</sup>*

Según lo hasta ahora dicho, el hombre se ve en la necesidad de desarrollar el proyecto vital de su existencia, para ello parte desde lo que Ortega denomina, de manera general, mundo, el cual se compone de tres aspectos específicos: 1) Creencias: aquello con lo que el hombre cuenta, 2) Ideas: aquello con lo que el hombre se sirve de instrumento, 3) Futurición: ser a futuro aquello con que anhela contar para su proyecto vital. Con lo que cuenta de inmediato se presenta en las creencias del mundo donde habita. Con las ideas que se encuentra en su presente vital no cuenta, pero si puede servirse de ellas para sus fines. Aquello con lo que anhela contar son las ideas que conforma por sí mismo desde el mundo que habita y hacia el mundo que proyecta a futuro.<sup>196</sup> Estos aspectos del mundo se ven reunidos en el fenómeno presencial donde el yo se circunscribe, es decir, la circunstancia.

---

<sup>195</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo V. En: *Ideas y creencias (1940)*. Revista de occidente. Madrid, 1964. P. 384.

<sup>196</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VI. En: *Historia como sistema (1941)*. Revista de occidente. Madrid, 1964. P. 34.

Habiendo desarrollado los fenómenos componentes de la existencia, es necesario profundizar ahora en el fenómeno unitario que los religa de manera correlativa y coexistente.

### **3.3 VIDA COMO FENÓMENO Y CONCEPTO EN LA ACTITUD FENOMENOLÓGICA DE HUSSERL Y ORTEGA**

De entre los fundamentos filosóficos de Ortega la afirmación de una realidad radical es el más resaltante aporte al mundo del pensamiento propiamente filosófico. Es de importancia suma resaltar, como carácter filosófico de Ortega, el interés por la búsqueda de lo real. Este carácter nos muestra que la voluntad filosófica de Ortega se orienta metódicamente hacia la primordial labor de consolidar un piso firme que sustente de manera radical la estructura de su pensamiento, y justo en ello colinda con los esfuerzos realizados por Husserl, siendo el resultado de la fenomenología el reino de la conciencia trascendental como reino de un ser absoluto, *es este ser la categoría radical del ser en general en que tienen sus raíces todas las demás regiones del ser, a que se refieren por su esencia, de la que por tanto dependen esencialmente todas.*<sup>197</sup>

Ortega dice haber hallado aquello sobre lo cual se fundan la cosas todas. Ante la aparente divagación de la historia del conocimiento humano, que deambula entre lo material y lo metafísico en busca de lo real, Ortega

---

<sup>197</sup> Husserl, E. *Ideas...* p.169.

irrumpe en la trama proponiendo con asombro el único punto real donde las cosas todas acontecen, siendo este, además, un punto real radical: el concepto de vida.<sup>198</sup>

Ortega, advirtiendo la fragilidad de las teorías expuestas por tendencias modernas concibe la imperiosa necesidad de determinar un punto específico al que pueda comprenderse como realidad, el cual no esté sometido tan sólo a interpretaciones parciales epocales, sino que, muy al contrario, pueda contener con soltura y plena convicción el fenómeno radical donde todas las teorías, ideas y creencias se den ineludiblemente cita.<sup>199</sup>

Ortega indica que esta realidad radical puede hallarse en un punto donde no sea sólo su decisión o la de cualquier otro verla, sino donde las decisiones, valoraciones, sensaciones y experiencias de lo humano acontezcan irremediablemente; nos dice que:

*“Vida es - nada menos - la realidad primordial en que todas las demás se fundan y a la que, en uno u otro sentido, habrá que reducir todas las otras si se quiere conocer su esencia radical.”<sup>200</sup>*

---

<sup>198</sup> Ortega y Gasset, José. *¿Qué es conocimiento?* Alianza. Madrid. 1984. P. 1, 9 y 36. También en Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo III. En: *El tema de nuestro tiempo (1923)*. Espasa Calpe. Madrid. 2003. P. 180.

<sup>199</sup> Ortega y Gasset, José. *Unas lecciones de metafísica*. Alianza. Madrid. 1999. P. 12.

<sup>200</sup> Ortega y Gasset, J. *¿Qué es conocimiento?...* p. 9.

Antes de describir la vida según es comprendida por Ortega, es necesario entender que la realidad radical significa para él en su simpleza: una advertencia inmediata de la presencia de sí mismo ante lo que le rodea.<sup>201</sup>

La realidad radical no demarca la búsqueda y consecuente localización de un ser que pueda hallarse únicamente en el mundo físico o generado desde la conciencia del individuo, ya que, según veremos más adelante, esto conduciría hacia una connotación valorativa, es decir, hacia la determinación de un sujeto que otorgue cualidades a un objeto, aun tratándose de las reflexiones de sí mismo. La realidad radical no puede ser entonces tan sólo una valoración, ya que toda valoración es una ponderación de fenómenos reunidos a conveniencia patética.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Para entender la vida como realidad radical, leyendo en hermenéutica labor las consideraciones de Ortega, debemos aprovechar una las cualidades de la logosofía racioverbal de nuestra lengua española en común con Ortega: la cualidad de diferenciar entre Ser y Estar. Lo real, es decir, lo que presenciamos evidentemente queramos o no, donde nos hallamos ineludiblemente y en todo momento, donde antes de pensar o sentir radicalmente estamos, es tan sólo una interpretación, del mero acontecer vital de la existencia.<sup>202</sup> Entonces la realidad, subyacente bajo cualquier sentido que quiera otorgársele, equivaldría a un simple estar allí presente.

---

<sup>201</sup> Ortega y Gasset, J. *¿Qué es conocimiento?...* p. 13.

<sup>202</sup> Ortega y Gasset, José. *Sobre la razón histórica*. Alianza. Madrid. 1983. P. 80-81.

La realidad radical que nos muestra Ortega es simple acontecimiento: un estar en presencia, aquello en lo que se está y con lo cual contamos con lugar o no a dudas, es aquello a lo que Ortega llama vida, lo constitutivo per se, lo real.

Ortega nos dice que el hombre se halla en plena desorientación ante la vida si le substraemos todas las creencias sobre las cuales configura su mundo, todos aquellos significados donde plácidamente habita. Cuando el hombre busca por sí solo el sentido de su existencia, se encuentra ante un enorme repertorio de interpretaciones que le han sido legadas y que otros han elaborado con antelación y, a su vez, topando con la incertidumbre de su auténtica existencia. El hombre se halla entonces ante aquello que lo impulsa al conocer, la plena desorientación. Ortega nos dice que:

*“...el hombre busca una orientación radical en su situación. Esto parece implicar que la situación del hombre es una radical desorientación, o lo que es lo mismo, que a la esencia del hombre, a su verdadero ser no pertenece como uno de los atributos constituyentes el estar orientado sino que, al revés, es propio de la esencia humana estar el hombre radicalmente desorientado.”<sup>203</sup>*

La vida, ese acontecimiento donde el hombre se advierte inevitablemente inmiscuido, se muestra carente por sí misma de sentido, lo que le impulsa, y

---

<sup>203</sup> Ortega y Gasset. *Lecciones de metafísica...* p. 9.

quizá obliga, a otorgar interpretaciones sobre tal acontecimiento tan suyo y tan propio. Nos encontramos aquí junto a Ortega abriendo la pregunta radical ante la exclamación del:

*“¡Sentirse perdido! ¿Han reparado ustedes bien en lo que esas palabras por sí mismas significan, sin trascender de ellas para nada? Sentirse perdido implica, por lo pronto, sentir-se: esto es, hallarse, encontrarse a sí mismo, pero a la par, ese sí mismo que encuentra el hombre al sentirse, consiste precisamente en un puro estar perdido”<sup>204</sup>*

Ante tal estado de desorientación el hombre requiere de perspectivas para conducir su inevitable existencia, y para ello tiende a valerse de un sistema de certidumbres desde donde poder vislumbrar la necesaria orientación. Desde este sistema de certidumbres se obtendrá por necesidad la piedra angular donde fundar sus certezas, es decir, la primera certidumbre, la primordial. Esta certidumbre prima debe sostenerse por sí misma y no depender de cualquier otra, por ende, debe tener carácter universal e independiente. Ortega asegura que:

*“Necesitamos, pues, no certidumbres sin más ni más, sino un sistema de certidumbres; esto es, un conjunto limitado de éstas en que estén unas y otras conexas. Esto supone que al obtener la primera certidumbre sea ésta de condición tal que*

---

<sup>204</sup> Ortega y Gasset. *Lecciones de metafísica*. p. 10.

*me permita apoyarnos en ella para obtener las demás; si no nos pasaremos la vida empezando y sin llegar nunca a un conjunto finito, limitado de convicciones, de verdades o de tesis.”<sup>205</sup>*

Ortega alude al repertorio de convicciones o tesis que habitan la trayectoria filosófica del saber y de las cuales el hombre individual tiende a servirse. La primera de ellas, según nos dice, es el Realismo, donde *la realidad o el ser consisten en las cosas y su conjunto que llamamos mundo.*<sup>206</sup> Esta tesis señala que lo real yace en las cosas tal cual las percibimos. El mundo que nos circunda y del cual somos parte, el mundo material o mundo físico, posee por sí el carácter de realidad, por lo tanto, orientando nuestra capacidad cognoscitiva hacia él, podremos hallar el ser, el sentido pleno de la existencia.

La segunda tesis que sirve como convicción prima es el idealismo. Ortega señala que ante la fragilidad de la tesis realista, la cual se muestra en la consecuente y misteriosa procedencia y caducidad del mundo físico – y justo aquí escuchamos los ecos de la sentencia de Anaximandro -, surge la tesis que concibe lo real como producto de los procesos psíquicos del hombre, proyectados sobre el mundo de las cosas.<sup>207</sup> El idealismo viene a significar el imperio de la subjetividad del sujeto sobre su contrario: el mundo conocible como objeto. La realidad del mundo, e inclusive la del hombre mismo, es una

---

<sup>205</sup> Ortega y Gasset. *Lecciones de metafísica*. p. 52.

<sup>206</sup> Ortega y Gasset. *Lecciones de metafísica*. p. 53.

<sup>207</sup> Ortega y Gasset. *Lecciones de metafísica*. p. 54.

idealización del sujeto, a lo que equivaldría decir, que la orientación plena de las cosas está supeditada a la cualidad de otorgar sentido inherente al sujeto. Ortega indica que el hombre ha transitado su trayectoria histórica incurriendo entre ambas tesis y las diversas bifurcaciones construidas a partir de estas, donde lo real es, o la cosa, o la idea que se tiene sobre la cosa.

Inconforme con esta teórica dicotomía, Ortega considera que ninguna de ellas ha comprendido la realidad radical. Ambas tesis primas poseen carácter dependiente, la Realista depende de la realidad del mundo de las cosas, la idealista depende de la realidad que otorgue el sujeto ante las cosas y ante sí mismo.

Ortega considera que en ambas tesis comparten ciertos destellos, pero señala que ambas tesis pretenden lograr una interpretación inamovible y excelsamente veraz de lo que la realidad es, sin alcanzar tal objetivo.<sup>208</sup>

En su propuesta de la realidad radical entendida como vida, da apertura a una perspectiva que quizá signifique la superación de la polaridad entre ambas teorías, o que tal vez concilie con mayor resolución ambos posturas. Nos dice que:

*“La insoportable paradoja del idealismo queda así superada sin recaer en el realismo ingenuo:- Viceversa, la nueva tesis conserva la verdad del idealismo que es la inmanencia (la*

---

<sup>208</sup> Ortega y Gasset. *Lecciones de metafísica*. p. 55-56.

*verdad parte del yo) y la verdad del realismo que es la trascendencia (la verdad está fuera del yo).<sup>209</sup>*

Buscando superar la dicotómica ambigüación entre racionalismo y empirismo, Ortega esboza un modo distinto de los hasta entonces abiertos por la tradición filosófica. Nos dice que la vida no puede calificarse ni como substancia corpórea ni como substancia espiritual, superando la primera directriz con la que Descartes abre la modernidad. El individuo, antes de ser una definición material o espiritual, se halla primeramente inmerso en una realidad contentiva y precedente a ambos aspectos.<sup>210</sup> Ortega nos dice que:

*“El hombre va herméticamente encerrado en su vida: lo vivido delimita el ámbito de toda realidad, o lo que es lo mismo, que la vida es la realidad absoluta, que incluye todas las demás y de quien todas las demás dependen, el hombre no puede hablar de ninguna realidad la cual no haya sido vivida por él. Con esto basta para que podamos decir con algún buen sentido que la vida es lo absoluto.”<sup>211</sup>*

Con la publicación de las *Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset en 1914, se introduce, de manera temprana, la Fenomenología a una convulsa nación española. Ya desde escritos anteriores, algunos del año 1915, otros de

---

<sup>209</sup> Ortega y Gasset. *Lecciones de metafísica*. p. 66.

<sup>210</sup> Ortega y Gasset. *¿Qué es conocimiento?* p. 36.

<sup>211</sup> Ortega y Gasset. *¿Qué es conocimiento?* p. 20.

1913, Ortega reconoce en el carácter de la Fenomenología, en momentos tempranos llega a considerarla como *la gran conquista específica del siglo XX*.<sup>212</sup>

En la primavera de 1947, Ortega culmina, casi en totalidad, la redacción de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, obra a ser publicada e impresa al año siguiente; en ella Ortega, haciendo perspectiva de sí mismo, recuerda que ya en 1925 había él señalado algunos factores a tener en cuenta ante la emergencia de la disciplina fenomenológica, los cuales citamos puntualmente:

*“1ro Hay que renovar desde sus raíces el problema tradicional del Ser; 2do esto hay que hacerlo con el método fenomenológico en tanto y solo en tanto significa este un pensar sintético o intuitivo y no meramente conceptual-abstracto como es el pensar lógico tradicional; 3ro pero es preciso integrar el método fenomenológico proporcionándole una dimensión de pensar sistemático, que, como es sabido, no posee;”*<sup>213</sup>

El fenómeno al que Ortega hace referencia, del cual carece la Fenomenología de Husserl según él mismo ve, es el fenómeno vida pero comprendido como realidad radical sobre el cual otras realidades van a superponerse. Pero el

---

<sup>212</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo XII. Revista de occidente. Madrid, 1984. P. 424; y 499.

<sup>213</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VIII. En: *La idea de principio en Leibniz*. Revista de occidente. Madrid, 1965. P. 273.

fenómeno vida radicalizado y visto como fenómeno intuitivo directo, no muestra por sí carácter sistemático alguno, es necesario entonces observar la vida bajo la perspectiva de la historia para que se despliegue ante el pensamiento la proyección de un sistema, conducido éste en la razón histórica o narrativa. Más adelante Ortega prosigue puntualizando:

*“4to, y último, para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático hay que partir de un fenómeno que sea él por sí sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir. De esta manera abandoné la Fenomenología en el momento mismo de recibirla.”<sup>214</sup>*

El Husserl que conoce Ortega no había nutrido de manera suficiente sus investigaciones con las perspectivas de la vida y la historia que posteriormente se abrirá a recoger desde Dilthey y Heidegger.

Tanto Husserl como Ortega van a sentir el efecto de las consideraciones realizadas por Dilthey en torno a la vida. Nos atrevemos a señalarlo fundándonos, primeramente, en el caso de Husserl, en la correspondencia mantenida con Dilthey durante el año 1911; y seguidamente, para el caso de Ortega, en su ensayo sobre *Guillermo Dilthey y el sentido de la vida*, publicado en los números 125, 126 y 127 de la Revista de Occidente, entre 1933 y 1934.

---

<sup>214</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VIII. En: *La idea de principio en Leibniz*. Revista de Occidente. Madrid, 1965. P. 273.

Para el año 1911 Husserl se dispone a vencer los prejuicios que mantenía sobre la obra de Dilthey, los cuales giraban en la *repugnancia* que sentía hacia la inclinación positivista en la única obra que hasta aquel momento había tenido a bien revisar: *Introducción a las ciencias del espíritu*. Con asombro Husserl recibe de Dilthey una asombrosa crítica positiva al confesar que sus ideas concordaban con la revisión que había realizado de las *Investigaciones lógicas*. En el curso sobre *Psicología y fenomenología* dictado por Husserl en 1925 señala que le:

*“...sorprendió primero, y no poco, oír personalmente a Dilthey, que la Fenomenología y precisamente los análisis descriptivos de la segunda parte específicamente fenomenológica de las Investigaciones Lógicas, obran en armonía esencial con sus Ideas y que había que considerarlos como una base primera para una verdadera realización, con un método madurado, de la Psicología en que pensaba como un ideal.”<sup>215</sup>*

A pesar de ésta testificación, en el artículo publicado en la revista Logos titulado *La filosofía como ciencia estricta*, Husserl había hecho ya una crítica a Dilthey, lo cual impulsó el intercambio de cartas entre ellos. Debemos tener en cuenta que Husserl emprende una lucha en dos frentes: contra la ciencia natural y contra el historicismo.<sup>216</sup> Husserl señala que:

---

<sup>215</sup> Biemel, W. *Correspondencia entre Dilthey y Husserl*. P.3-4.

<sup>216</sup> Biemel, W. *Correspondencia entre Dilthey y Husserl*. P.4.

*“Resulta pues con respecto a tales filosofías, la gran tarea de investigar la estructura morfológica típica de ellas, así como sus conexiones de desarrollo, y llevar, mediante un revivir interno, las motivaciones espirituales que determinan su esencia, a una comprensión histórica. Lo que puede hacerse de interesante y realmente admirable a este respecto, lo demuestran las obras de W. Dilthey, ante todo la recién publicada disertación sobre los Tipos de la concepción del mundo.”<sup>217</sup>*

En cuanto a la opinión de Ortega y su ensayo sobre *Guillermo Dilthey y el sentido de la vida*, afirma que su desconocimiento de la obra de Dilthey, específicamente en cuanto a su concepción de la vida, le había hecho perder diez años de su vida.<sup>218</sup> Si bien Dilthey alcanzó de manera similar a Ortega el concepto de razón histórica, donde en ambos se encuentran al comprender al hombre como gestación de su ser en relación dialéctica con el pasado dándose testimonio de manera narrativa y no a través de esencias inamovibles; Ortega afirma haber dado un paso más allá del que dio Dilthey, logrando alcanzar la comprensión de la vida como realidad radical y, a partir de ella, desarrollar la razón vital. Ortega señala que Dilthey no pudo ver más allá de su gran descubrimiento afincado en la razón histórica.<sup>219</sup> A pesar de

---

<sup>217</sup> Husserl, E. *La filosofía como ciencia estricta*. P. 68.

<sup>218</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VI. En: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*. Revista de occidente. P.174.

<sup>219</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VI. En: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*. Revista de occidente. P.175.

esto disentimos, observando con claridad la confluencia entre las directrices de uno y de otro en cuanto a la vida.

Para Ortega, el aspecto crucial de Dilthey radica en que el hombre, por necesidad de orientarse ante su vida íntima, se ve impelido a reflexionar sobre cuestiones fundamentales que sólo ubica en la tradición filosófica, tales como el mundo, el estado, lo justo, la sociedad, la belleza, entre otros aspectos que aparecen ante la vida del hombre. Ante éstos aspectos, el hombre, al pensar, busca dar respuesta absoluta acerca de ellos, para ello piensa sobre la verdad de qué es el mundo, la vida, el arte y cada uno de los aspectos en los cuales se ve inmerso.

En la lectura que hace Ortega de la obra de Dilthey, advierte que va haciendo un análisis de los ámbitos donde el hombre se encuentra a partir de la revisión histórica, propia de la corriente historicista de la segunda mitad del siglo XIX bajo los influjos signados por el pensamiento Hegel. Al hacerlo, el hombre advierte que *por haber nacido en una época que ha acumulado mucho saber histórico, se encuentra, quiera o no, con la subrayada noticia de que hombres innumerables antes que él se han hecho las mismas preguntas y se han dado, cada cual, su absoluta respuesta.*<sup>220</sup> Ante la amplitud del abanico de respuestas ya por otros otorgado, el hombre advierte que la multitud de preguntas anula la posibilidad de respuesta absoluta alguna, se da cuenta que todas las verdades son mediadas las respuestas que otros han

---

<sup>220</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VI. En: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*. Revista de occidente. P.182.

ofrecido, advierte el carácter relativo e histórico de la verdad, y ante ello, comprende que las emergencias de su vida, todas aquellas preguntas que se ha hecho, someten su presencia vital a la mutabilidad y el dialogo con lo anteriormente dicho.<sup>221</sup>

Ante la óptica de Ortega, Dilthey se nutre de la directriz que conduce su época, influida por el subjetivismo idealista que se desprende desde Hegel y sus seguidores, donde ocurre que, *cuando lo que alguien piensa es un error, lo pensado no tiene realidad, pero queda como realidad el hecho mental de que alguien lo ha pensado.*<sup>222</sup> Pero Dilthey, según interpreta Ortega, da un paso adelante y logra escapar del subjetivismo idealista, rechazando todo aquello que pretenda encumbrarse como absoluto, decantándose a pensar *la única realidad que incuestionablemente encuentra ante sí: esos hechos subjetivos del pensar, querer, sentir, acontecidos en algún lugar y en algún tiempo, es decir, los hechos históricos.*<sup>223</sup> Nótese acá que el capítulo anterior trazamos entre Platón, Descartes y Kant; Dilthey se abre, a pensar el carácter subjetivo en relación con el despliegue del tiempo que al que se enfrenta de manera inevitable el sujeto, es decir que Dilthey, así como Ortega, va a poner el yo y su *cogitare* en perspectiva ante lo ya vivido, ante su trayectoria histórica.

---

<sup>221</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VI. En: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*. Revista de occidente. P.182-183.

<sup>222</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VI. En: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*. Revista de occidente. P.183.

<sup>223</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VI. En: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*. Revista de occidente. P.184.

Bajo la óptica de Ortega, la tarea que llevó Dilthey a cuerdas realizó la labor contraria a la desarrollada por Kant; frente a la crítica de la razón pura, Dilthey levanta una crítica la razón histórica dando un giro de magnitud epocal a la trayectoria que gobernó el siglo XIX, éste viraje apuntó hacia lo propiamente humano, hacia aquello que no es razón pura sino que acertó en lo impuro, es decir, en lo mutable y siempre perspectivo: la vida del hombre ante la trayectoria del despliegue de lo que ha sido. Sin embargo, Dilthey no logra abandonar la epistemología, campo directriz de la modernidad, el cual limita sus investigaciones ante el conocer propiamente dicho, desarrollando pues una teoría del conocimiento que, a diferencia de Ortega que si logra dar el salto, no logra deshacerse de los vicios que la misma época llevó sobre sus espaldas.<sup>224</sup> En nuestra hermenéutica lectura encontramos a Ortega citando a Dilthey, diciendo:

*“Oigamos a Dilthey: «Toda ciencia es ciencia empírica; pero toda empiria, toda experiencia encuentra su conexión originaria y la validez que esta le proporciona en las condiciones de nuestra conciencia, dentro de la cual surge; en la totalidad de nuestra naturaleza. A este punto de vista que consecuentemente se percata de ser imposible retroceder más allá de esas condiciones —sería como querer ver sin ojos o querer mirar con el conocimiento por detrás de los ojos— le*

---

<sup>224</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VI. En: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*. Revista de occidente. P.186.

*llamamos epistemológico, la ciencia moderna no puede aceptar otro».*<sup>225</sup>

Nuestra labor hermenéutica nos ha llevado a rastrear la comprensión de la vida en Ortega a la par de su antecesor y, a su vez, contemporáneo Dilthey. Hemos descubierto que Ortega se enlaza, quiera o no, con su labor en lo siguiente que componemos desde su lectura. Dilthey no da el salto hacia la contemporaneidad al no abandonar el campo epistemológico, sin embargo comprende, siguiendo a Ortega, que no hay más conocimiento que la experiencia, es decir, de la vida misma, lo que al hombre le pasa en cuanto a lo que le ha pasado. La experiencia, en términos de Ortega, es un advertir los hechos internos o externos en la vida del hombre reunido en la comprensión de las actividades intelectuales que operan en el que las vive, es decir, ante la conciencia, y valga aquí la apertura de la posibilidad de un punto nexos con Husserl y el carácter intencional de la conciencia. Ahora bien, esas actividades intelectuales representan una constitución previa, abriéndose aquí no a la naturaleza sino a la historia y su haber. Este proceso conlleva un mostrar su conexión y unidad, es decir, conformar un sistema que permita reconocer lo que ante el hombre se presenta ante lo que ha sido pensado con antelación bajo la consigna de alcanzar la verdad de lo vivido. Ortega va a buscar un rumbo distinto, va a comprender una historia como sistema pero no de verdades impertérritas, él no le teme a la imprecisión, va a hilar en genealógica labor el sistema de creencias en las que el hombre ha venido

---

<sup>225</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VI. En: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*. Revista de occidente. P.186.

viviendo en su historia; aquí descubre la interacción, desde la vitalidad, entre ideas y creencias – como hemos desarrollado en el apartado anterior.

Para comprender de manera hermenéutica la presencia de Husserl a través del pensamiento de Ortega, vamos a recurrir ante la ayuda del filósofo Hans-Georg Gadamer a través de la lectura de su obra *Verdad y método*, publicada en 1960.

Gadamer va a destacar el interés en las investigaciones sobre el concepto de vivencia en la segunda mitad del siglo XIX a través de autores como Nietzsche, Bergson, Simmel, Husserl y Heidegger. Desde las *Investigaciones lógicas* Husserl comienza distinguir la conciencia como vivencia intencional, como *unidad real de la conciencia de las vivencias y de su percepción interna*, identificando su obra con el a priori de la correlación entre objeto de la experiencia y forma de los datos.<sup>226</sup> Para Husserl la conciencia no es ya un objeto sino que pasa a tomar atribución esencial, logrando entonces cierta superación del objetivismo ya que todo ser que posea validez para la conciencia inmediata tiene *una generalidad ideal de los modos reales y posibles de estar dadas las cosas que poseen experiencia*.<sup>227</sup>

Según Gadamer, Husserl considera la subjetividad humana en su validez óptica, considerándola como fenómeno. Ésta consideración representa el descubrimiento de una nueva dimensión, ya que se descubre un modo de

---

<sup>226</sup> Gadamer, H-G. *Verdad y método*. Vol 1. Ediciones Sígueme. España, 1999. P. 307.

<sup>227</sup> Husserl. *Investigaciones lógicas II*. Alianza. Madrid, 2006. P. 123.

estar dado que no es objeto de actos intencionales. Éste descubrimiento tendrá validez también para Ortega, donde la vida no se reduce de manera eidética al carácter intencional de la conciencia, lo que significa que no es la vida un objeto más dado para un sujeto constituyente. Tanto para Husserl como para Ortega, *toda vivencia implica horizontes anteriores y posteriores* que van a reunirse como presencia inmediata o vivencia presente en el flujo de la *corriente vivencial*.<sup>228</sup>

En cuanto al concepto de horizonte, Gadamer señala que con él Husserl intenta acoger el paso de toda intencionalidad limitada ante la comprensión solipsista del sujeto ampliándola hacia la constitución básica del todo, ya que el horizonte no se conforma de contornos rígidos, sino que, por el contrario, se desplaza con la mirada perspectiva del observador. La correlación de lo subjetivo y lo objetivo, aspecto crucial del pensamiento de Husserl que va a recoger Ortega, se abre en la comprensión de que la unidad de horizonte de la corriente vivencial va a corresponderle una unidad de horizonte similar en cuanto los objetos, es decir, correlativa al mundo, *pues todo lo que está dado como ente, está dado como mundo, y lleva consigo el horizonte de mundo*.<sup>229</sup> Justo aquí observa Gadamer el punto nexo entre Husserl y Dilthey, y en él, observaremos nosotros también la relación con el concepto de vida entre Dilthey, Husserl y Ortega. La ampliación del concepto de horizonte dada por Husserl abre la posibilidad de la correlación entre lo interno y lo externo reunidos ambos en la experiencia de la vivencia. En Ortega la vida, como

---

<sup>228</sup> Gadamer, H-G. *Verdad y método*. Vol 1. Ediciones Sígueme. España, 1999. P. 308.

<sup>229</sup> Gadamer, H-G. *Verdad y método*. Vol 1. Ediciones Sígueme. España, 1999. P. 309.

realidad radical, va a reunir bajo un mismo fenómeno-horizonte tanto al yo como a las circunstancias. En Dilthey, para retraerse del idealismo especulativo y su retroceso al sujeto epistemológico, ocurre la apertura ante la corriente de las vivencias acaecidas como historia, donde el sujeto sólo es tal en tanto y en cuanto habita el mundo de sus objetos.

Tanto en Dilthey como en Husserl y como en Ortega, se observa la inmersión en las profundidades que conducen más allá del mero sujeto, yo o la conciencia, para llegar hasta aquel estadio o realidad universal que sólo puede considerarse válida ubicada en la vida misma. El horizonte del mundo que lo abarca todo es una intencionalidad de carácter anónimo, que no procede de conformación nominal o particular alguna. A este horizonte lo denomina Husserl como mundo de la vida –ámbito desarrollado en el apartado anterior- en contraposición al mundo objetivo de la realidad física que se determina desde las ciencias naturales. El mundo de la vida hace referencia, en Husserl, a aquel en el que el hombre se introduce en el simple acto de vivir, ese mundo que no nos es objeto sino que yace como posibilidad previa a toda vivencia. El concepto de mundo de la vida que se abre en Husserl se opone entonces al objetivismo no ubicándose en el mundo de los seres, sino que se expande en perspectivas temporales de manera histórica como pasará en Ortega.

El mundo de la vida de Husserl, de la misma manera que el concepto general de vida de Ortega, representa un mundo comunitario que implica la coexistencia con otros mundos, es un mundo propiamente personal que

conlleva la paradoja de estar en plena soledad ante el carácter volitivo, lo que indica que ante las decisiones del hombre, la vida es intransferible, es lo que nadie puede hacer por nosotros; pero a su vez debe abrirse ante la posibilidad de coexistencia con otras vidas que se ejecuten ante la vida propia – lo cual comprenderá Husserl como intersubjetividad y que desarrollaremos en el siguiente apartado. La reflexión trascendental manifiesta de manera radical en las investigaciones de Husserl que busca sobrepasar toda condición mundana, se ve obligada a permanecer en su reflexionar circundada por el marco que se amplía como mundo de la vida.

Bajo la lectura que hace Gadamer de Husserl, este no queda atrapado en la radicalización del idealismo trascendental a pesar de beber de Kant como ya hemos revisado en el capítulo primero. La fenomenología busca escapar del radicalismo en que cae la subjetividad encerrada en los confines de sus limitaciones epistemológicas a través del concepto amplio de vida, concepto que, como ya sabemos, va a caracterizar los pensamientos que intentan superar la modernidad. La vida, tanto para Husserl como para Ortega, no significa el mero ir viviendo de manera natural. Gadamer interpreta que *bajo el término vida se acoge lo que Husserl destaca como contribución propia a la crítica de la ingenuidad objetivista de toda la filosofía anterior.*<sup>230</sup> Husserl pone en evidencia la directriz epistemológica de la controversia entre la reflexión interna y el mundo objetivo que atraviesa la modernidad. Husserl interpreta que:

---

<sup>230</sup> Gadamer, H-G. *Verdad y método*. Vol 1. Ediciones Sígueme. España, 1999. P. 312.

*“...la consideración radical del mundo es pura y sistemática consideración interior de la subjetividad que se exterioriza a sí misma en el estar fuera, es como la unidad de un organismo vivo que se puede observar y analizar desde fuera, pero que sólo se puede comprender si se retrocede a sus raíces ocultas.”<sup>231</sup>*

Para Husserl no es posible ni se debe pensar lo subjetivo de manera opuesta a lo objetivo, el objeto no es el lado negativo del sujeto, ya que si así se pensase, se estaría objetivando al sujeto y viceversa. Este punto es crucial para establecer una reunión conceptual con la filosofía de Ortega quien afirma una y otra vez lo mismo.<sup>232</sup> El enclave fenomenológico en el que tanto Husserl como Ortega abren sus consideraciones en cuanto al concepto de vida los reúne en el impulso correlativo entre lo subjetivo y lo objetivo. Sin embargo, en Ortega, lo correlativo se transforma en coexistente, recordando acá que Ortega da un giro ontológico, escapando del camino moderno de las investigaciones epistemológicas. Ortega nos dice que:

*“Todo concepto es una allgemeine Bedeutung (Husserl). Pero, mientras en los otros conceptos la generalidad consiste en que, al aplicarlos a un caso singular, debemos pensar siempre lo mismo que al aplicarlo a otro caso singular, en el concepto ocasional, la generalidad actúa invitándonos precisamente a*

---

<sup>231</sup> Husserl. *La crítica de la ciencias europeas...* P. 171.

<sup>232</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VI. En: *Historia como sistema*. Revista de occidente. Madrid, 1964. P. 34-35.

*no pensar nunca lo mismo cuando lo aplicamos. Ejemplo máximo, el propio concepto «vida» en el sentido de vida humana. Su significación qua significación, es, claro está, idéntica; pero lo que significa es no solo algo singular, sino algo único. La vida es la de cada cual.”<sup>233</sup>*

Husserl afirma, abriendo el camino para futuras investigaciones como las de Ortega, que:

*“...el correcto retorno a la ingenuidad de la vida, pero en una reflexión que se eleva por encima de ella, es el único camino posible para superar la cientificidad de los caminos de las filosofías objetivísticas tradicionales que se hallan en la ingenuidad filosófica, se esclarecerá poco a poco y por fin completamente, y abrirá las puertas a las nuevas dimensiones ya repetidamente señaladas. (...) Esta ingenuidad casi inextirpable ha hecho también que durante siglos casi nadie se escandalizara respecto a lo obvio de la posibilidad de conclusiones acerca de un afuera a partir del ego y de su vida cogitativa, y propiamente nadie se hizo la pregunta si respecto a esta esfera de ser egológica podía, en general, tener sentido un afuera, lo que por cierto convierte este ego en una paradoja, en el más grande de todos los enigmas.”<sup>234</sup>*

---

<sup>233</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VI. En: *Historia como sistema*. Revista de occidente. Madrid, 1964. P. 36.

<sup>234</sup> Husserl. *La crisis de la ciencias europeas...* P. 102 y 123.

Dilthey, Husserl y Ortega descubren la unidad de la corriente vivencial frente al carácter individual de la vivencia, o dicho de otra forma, el concepto de conciencia se ve integrado al flujo de lo vivido por el hombre como historia, donde se reúne el yo, la conciencia, el mundo y el tiempo. Sin embargo, en la lectura que hace Gadamer tanto de Husserl como de Ortega, el contenido especulativo del concepto de vida no fue suficientemente desarrollado,<sup>235</sup> y ante nuestra lectura, Ortega alcanzó a dar el paso necesario para posicionar el concepto de vida en la primacía ontológica que amerita, llegando incluso a ubicarlo como la realidad radical.

En virtud de despejar las interpretaciones correlativas sobre la influencia del pensamiento de Dilthey en Ortega y su relación con Husserl en cuanto al concepto de vida, vamos a recurrir una vez más, en hermenéutica labor, ante las reflexiones de Gadamer. Revisemos el crucial artículo intitulado: *Dilthey y Ortega y Gasset: un capítulo de la historia intelectual de Europa*,<sup>236</sup> publicado en la *Revista de occidente* en mayo del año 1985, bajo la autoría de Gadamer. El referido artículo destaca su publicación en conmemoración del 150 aniversario del nacimiento de Dilthey (1833-1911) y el centenario de Ortega y Gasset (1883-1955), cuyo nacimiento coincide con la publicación de la obra capital de Dilthey titulada: *Introducción a las ciencias del espíritu*.

---

<sup>235</sup> Gadamer, H-G. *Verdad y método*. Vol 1. Ediciones Sígueme. España, 1999. P. 314.

<sup>236</sup> Gadamer, H-G. *Dilthey y Ortega y Gasset: un capítulo de la historia intelectual de Europa*. Revista de occidente, Nº 48-49. Madrid, 1985.

A pesar que Dilthey no fue considerado como un filósofo, con toda la propiedad del título, sino hasta la segunda mitad del siglo XX, su influencia marcó el pensamiento de importantes representantes de la década de los veinte como Max Scheler, Eduard Spranger, Theodor Litt, Karl Jaspers, Edmund Husserl, Ortega y Gasset y Martín Heidegger. A partir de la década de los veinte de la pasada centuria es cuando se reconoce el valor filosófico de Dilthey al surgir el interés renovado por el lugar de su pensamiento en torno al concepto de vida.

Con miras a abordar el concepto de la vida, preguntamos: ¿Qué relación se tiende entre conciencia y vida? - y aún más: entre pensamiento, filosofía, conciencia y vida. Gadamer señala que el significado y efecto de la vitalidad alcanza dimensiones de comprensión pensadas más allá de la misma subjetividad. Encuentra a Dilthey posicionado en una distancia crítica con respecto a Descartes, Hume y Kant, quienes sitúan la relación con el mundo desde la conciencia y modos del entendimiento de los fenómenos a que a ella se representan; también toma distancia del neokantismo que representa la idea, en el caso de Natorp, de una psicología trascendental. Dilthey se dio a la tarea de unificar las diversas productividades de la conciencia en la totalidad de su dirección al objeto, y justo en ello emerge la noción de vitalidad. Era necesaria la superación de las categorías de las ciencias naturales y la completa reevaluación de las posibilidades de comprensión en el campo de la realidad del espíritu, en lo cual entra en juego la inminente observación del movimiento histórico de aquel que es propiamente narración

e interpretación, es decir: el hombre comprendido en su carácter auténticamente vital.<sup>237</sup>

En Descartes y en Spinoza se observa la caracterización de la conciencia entendida de manera sustancial, o como modo de la sustancia absoluta. En Fichte y Hegel se observa la disolución del pensamiento sustancial, propio del impulso originado en las corrientes románticas junto a la renovación de la dialéctica que tomó vigor desde los estudios del pensamiento de los primeros filósofos presocráticos. Sin embargo, como señala Gadamer, estos han sido tan sólo el inicio de la superación del prejuicio sustancial sobre la subjetividad absoluta de la conciencia.<sup>238</sup> El problema que se desarrolla durante la modernidad proviene de las apropiaciones medievales del pensamiento de los antiguos donde persiste la interpretación aristotélica de sustrato (*hypokeimenon*) como base del cambio visible a las cuales atiende el alma. Gadamer señala que, en la referencia implícita de todo fenómeno hacia la advertencia de un observador, descansa el gran motivo de la ontología clásica. Gadamer nos dice que:

*“[...para el pensamiento clásico] era una pura obviedad que lo que es, es algo vivo, por cuanto es propiamente lo que es. Vivir, sin embargo, está caracterizado por dos enigmas: el movimiento propio y la relación consigo mismo del percibir, la interioridad de toda observación, de toda percepción, que es*

---

<sup>237</sup> Gadamer, H-G. *Dilthey y Ortega y Gasset*. p .85.

<sup>238</sup> Gadamer, H-G. *Dilthey y Ortega y Gasset: Ob. Cit.* p .86.

*inseparable de toda experiencia de los sentidos: éste es también conocido como el problema psicofísico de la época moderna, que no puede evitarse ni mediante la metáfora del reflejo, ni mediante paralelismos ni trucos lingüísticos.”<sup>239</sup>*

El idealismo alemán, que tomó impulso después de Kant y su *Crítica de la facultad de juzgar*, ubica la autoconciencia y su desarrollo histórico como la posición central de la comprensión. Hegel logra una profunda fundamentación del concepto de espíritu en el paso del movimiento circular de la vida a la giratoria referencia hacia sí mismo de la autoconciencia.<sup>240</sup> En Dilthey encontramos, como efecto de este proceso junto a un toque de autenticidad, la denominada *insondabilidad de la vida*, donde el mismo Dilthey nos dice que:

*“...nuestra vida nos acerca sólo algunos aspectos de la conexión insondable, si la verdad de la concepción del mundo que expresa este aspecto hace presa en nosotros de una manera viva, entonces podemos entregarnos tranquilamente a ella: la verdad se halla presente en todas las facetas de la vida.”<sup>241</sup>*

Gadamer observa que incluso en el esfuerzo de comprender la totalidad en las investigaciones de Dilthey, subyace una profunda inseguridad ante lo

---

<sup>239</sup> Gadamer, H-G. *Dilthey y Ortega y Gasset: Ob. Cit.* p .86.

<sup>240</sup> Gadamer, H-G. *Dilthey y Ortega y Gasset: Ob. Cit.* p .87.

<sup>241</sup> Dilthey, W. *Introducción a las ciencias del espíritu*. FCE. México, 1949. P.18.

inalcanzable mediante la objetividad, como si el impulso que moviese la comprensión latiese con fuerza desde lo insondable y emanase desde el misterio profundo de la vida misma. Gadamer incluso comprende esta *insondabilidad de la vida* de Dilthey como un equivalente trágico del pensamiento de la voluntad de poder de Nietzsche.<sup>242</sup>

Gadamer señala que Ortega va a dar continuidad a la trayectoria del pensamiento de Dilthey por encima de su evidente afinidad con el estilo literario de Nietzsche. Sin embargo, Ortega logró componer su concepto de razón vital frente a la filosofía de la conciencia del primer Husserl logrando sorber, como ya hemos expuesto, la superación de la dicotomía moderna entre subjetivismo ideal y objetivismo radical. Según Gadamer, este esfuerzo de superación lo aproxima a Nietzsche.

Sin embargo, entre Nietzsche y Dilthey se tiende una notable distancia estilística, así como entre el carácter y la disposición de sus actitudes ante la vida: representada esta distancia en el contraste entre un pensador solitario como Nietzsche, que rompe con la academia y se exilia a sí mismo en las cumbres abismales de las montañas alpinas y las borrascas de la filosofía; y, por otra parte, una personalidad académica reconocida y admirada por su enorme sapiencia y diversidad intelectual, representada en la figura del filósofo e historiador Wilhelm Dilthey. Gadamer remarca la diferencia de los estilos literarios entre los escritos de Nietzsche y Dilthey. Parte de esta diferencia viene impulsada por los referentes intelectuales que motivan los

---

<sup>242</sup> Gadamer, H-G. *Dilthey y Ortega y Gasset: Ob. Cit.* p.87.

orígenes de ambos escritores, aquellos modelos referenciales de juventud que yacen tras sus respectivas plumas y estilos. Dilthey se encuentra influido por Schleiermacher, *un docto teólogo e historiador de la filosofía que renunció en sí el impulso del movimiento romántico, además de ser un gran orador y un auténtico genio de la amistad, pero de ningún modo un gran escritor.*<sup>243</sup>

Tras el estilo de Nietzsche - al menos del Nietzsche en la etapa de la *Basilea volcánica* -, se encuentra la figura de Schopenhauer, *el melancólico eremita, desde su juventud un ardiente admirador de Goethe, y al mismo tiempo un ácido crítico de la filosofía universitaria de su tiempo.*<sup>244</sup>

Señala Gadamer que Dilthey no fue ajeno al rango espiritual de Nietzsche. Relata que Dilthey rechaza la posición desenmascaradora de la psicología de Nietzsche, ese espíritu combativo abocado a la intriga y la polémica. Al parecer hubo una actitud similar en la apreciación de Nietzsche hacia Dilthey cuando este tuvo la oportunidad de revisar por vez primera la *Introducción a las ciencias del espíritu*, horrorizándose por la ingenuidad con que en ella se reconocen los hechos de conciencia como fundamento del conocimiento.<sup>245</sup>

Nietzsche conoció de esta obra capital a través de Heinrich von Stein, discípulo de Dilthey, quien además fue un gran admirador de Wagner, siendo preceptor de su hijo, Siegfried Wagner.<sup>246</sup> Estas divergencias marcan una

---

<sup>243</sup> Gadamer, H-G. *Dilthey y Ortega y Gasset: Ob. Cit.* p .82.

<sup>244</sup> Gadamer, H-G. *Dilthey y Ortega y Gasset: Ob. Cit.* p .83.

<sup>245</sup> Gadamer, H-G. *Dilthey y Ortega y Gasset: Ob. Cit.* p .86.

<sup>246</sup> Gadamer, H-G. *Dilthey y Ortega y Gasset: Ob. Cit.* p .84.

distancia crítica entre ambos intelectuales. Desde una perspectiva literaria y tomando en cuenta las inclinaciones de sus pensamientos, Dilthey y Nietzsche son representantes de especies bien diferentes aunque cuasicontemporáneas entre sí.

Quizá las consideraciones de Gadamer en cuanto a Nietzsche encuentren raíz en las aperciones de Dilthey señaladas anteriormente, donde *rechaza la posición desenmascaradora de la psicología de Nietzsche, con un espíritu combativo abocado a la intriga y la polémica.*<sup>247</sup>

El distanciamiento entre de Nietzsche y Dilthey no es cosa para nada asombrosa. Nietzsche se distancia de la academia para desarrollar sus obras lejos de la voluptuosidad universitaria, mientras Dilthey se encontraba sumido en el ideal metodológico de la objetividad del conocimiento científico, no pudiendo así apreciarse mutuamente. Es a través de la distancia que produce el horizonte de la investigación de las fuentes que podemos nosotros apreciarlos en conjunto; Gadamer nos dice que:

*“...es como si estos dos hombres se hubiesen situado en los extremos de la metafísica de la voluntad del siglo XIX. Por un lado, el ilimitado esfuerzo de Dilthey por reunir la totalidad del mundo histórico y satisfacer, por lo que al pensamiento respecta, la multiplicidad de la vida – un fenómeno casi fantasmal de universalidad de la fuerza de comprensión y*

---

<sup>247</sup> Gadamer, H-G. *Dilthey y Ortega y Gasset: Ob. Cit.* p .83.

*simultáneamente un hilar, con sus propios eruditos hilos- . En otro lado se encuentra la radicalidad de Nietzsche, que se atreve a cuestionar el concepto de verdad de la ciencia, e incluso a plantear la pregunta sobre el concepto de verdad de la experiencia vital – en favor de ese verdadero absoluto, de la voluntad de poder, de la voluntad de voluntad que todo lo iguala, por cuanto busca someterlo todo.”<sup>248</sup>*

La afinidad entre Dilthey y Nietzsche resalta en la problemática que se abre a través del concepto de *Filosofía de la vida*, el cual cobra fuerza en la segunda mitad del siglo XIX y prolonga su auge en la primera mitad del siglo XX, cuyo movimiento plantea una crítica al idealismo y continúa la crítica de las ciencias naturales, impulso que recorre desde el romanticismo hacia Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey e influirá notoriamente en pensadores como Unamuno y Ortega y Gasset. La filosofía que coloca a la vida como centro plantea la problemática relación entre conciencia y vida, donde, en el caso de Dilthey, busca oponer el concepto de vida frente al concepto de sujeto proveniente de la modernidad. Sin embargo, a pesar de los grandes esfuerzos intelectuales realizados por Dilthey, Nietzsche, entre otros destacados, Gadamer reconoce que la relación entre conciencia y vida es aún, en nuestra contemporaneidad, un gran enigma por aclarar, y justo aquí se abren los enormes aportes que siguen emergiendo desde la obra de Ortega.

---

<sup>248</sup> Gadamer, H-G. *Dilthey y Ortega y Gasset: Ob. Cit.* p .84.

Como hemos visto el concepto de vida relaciona directamente el pensamiento de Dilthey, Husserl y Ortega e incluso en esta trayectoria hemos reconocido la influencia de Nietzsche, esto sin profundizar demasiado ya que el objetivo de la investigación impone sus límites. El problema específico que vincula a Dilthey, Husserl y a Ortega radica en la relación entre conciencia y vida. Dilthey hizo evidente la problemática de dicha relación revitalizando el concepto de sujeto ante el pensamiento de la modernidad, recorriendo el largo camino de la historia universal que una vez transitó Hegel sin lograr alcanzar su significado final. Dilthey buscó además, y en esto lo siguen tanto Husserl como Ortega, la concreción de la vitalidad más allá de las limitaciones de la conciencia en su carácter intencional, lo cual, según interpreta Gadamer, equivale a la pregunta de Nietzsche sobre el cuerpo y su gran razón ante la mera singularidad del yo pensante que se abre con Descartes, la cual proseguirá incluso en Kant.

Gadamer señala que *Ortega ha dicho con razón que es falsa la frase de Descartes en la que caracterizó el pensamiento como el rasgo esencial de una cosa pensante.*<sup>249</sup> Ortega es un heredero de la tradición que reúne tanto a Dilthey como a Husserl, siendo un exponente que pregunta por la cuestión radical de la vida sin sacrificar, como Dilthey y posteriormente Husserl, la pertenencia de la óptica histórica, constituida en Ortega ya como razón histórica, es por ello que *Ortega está en deuda con la riqueza de la obra de Dilthey.* Lo considera una de las figuras esenciales del pensamiento europeo junto a Nietzsche, Dilthey, Husserl y Heidegger por haber impreso su esfuerzo

---

<sup>249</sup> Gadamer, H-G. *Dilthey y Ortega y Gasset: Ob. Cit.* p .85.

investigativo en la vida desde la racionalidad, donde *ha leído correctamente los signos del siglo XX y los ha trasladado a la palabra* a través de su obra.<sup>250</sup>

Desde 1914 Ortega consigue adelantarse a la Fenomenología anteponiendo de manera especial el fenómeno de idea de la vida, siendo la base de todo su pensamiento. Ortega ubica el fenómeno vida frente al fenómeno *conciencia de*, base de la doctrina de Husserl. **En su obra dedica a Leibniz, Ortega relata su experiencia al conocer directamente tanto al viejo Husserl como a su prodigio discípulo Eugen Fink contándonos que:**

*“Cuando muchos años después conocí al admirable Husserl, su edad y sus enfermedades no dejaban ya a este entrar en temas difíciles de su propia producción, y había entregado sus manuscritos y el encargo de desarrollarlos a un discípulo suyo, ejemplarmente dotado, el Dr. Fink. Fue, pues, al Dr. Fink, hallándome de paso en Friburgo, a quien expuse mi objeción preliminar a la Fenomenología, que es esta, reducida a último esquema: la conciencia en su fenomenalidad es ponente («set-zend») cosa que Husserl reconoce y llama la «actitud natural de la conciencia».”<sup>251</sup>*

---

<sup>250</sup> Gadamer, H-G. *Dilthey y Ortega y Gasset: Ob. Cit.* p .88.

<sup>251</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VIII. En: *La idea de principio en Leibniz*. Revista de occidente. Madrid, 1965. P. 274.

A partir de estos encuentros con los mayores exponentes de la fenomenología, Ortega va a comprender que esta va a desarrollar su análisis sobre el fenómeno de la conciencia natural sin tomar como verdad o como realidad la contemplación de la conciencia reflexiva, la fenomenología este análisis suspendiendo la ejecutividad, es decir, poniendo en suspenso el valor de la conciencia natural. Ortega va a objetar el análisis fenomenológico de la conciencia porque asume una actitud meramente contemplativa, actitud propia de la tradición idealista, que incurre en el distanciamiento de la realidad más profunda que subyace más allá de la intuición de los fenómenos en su carácter intencional de la conciencia. Para Ortega **el carácter ejecutivo de la conciencia** representa su constitución original, logrando abrirse, ante su ejecución, ante la realidad vital y su despliegue como razón histórica. Para Ortega es una actitud insustentable e insostenible que Husserl suspenda la ejecutividad de la conciencia ante el carácter de reflexividad en la llamada reducción fenomenológica, no hay razón suficientemente válida, ni Husserl justifica con claridad y suficiencia la primacía de la reflexión ante la ejecución.

Siguiendo las interpretaciones de Ortega, Husserl va a denominar vivencia (Erlebnis) justo al carácter de ser absoluto de la conciencia reflexiva, ya que ésta es la única que mediante la reducción fenomenológica y la suspensión del juicio, es decir, el distanciamiento contemplativo, es capaz de captar esencias. Ortega afirma que todas actitudes de la conciencia – sus contenidos intencionales – tienen el mismo valor. Ortega señala que, por ejemplo, *si contraponemos, sin razonamiento intermediario, la conciencia ilusoria y la*

*conciencia normal, no puede esta invalidar aquella. La alucinación y la percepción tienen por sí derechos iguales.*<sup>252</sup>

A partir de estas objeciones Ortega indica que lo que comprende Husserl como intencionalidad, es decir, el fenómeno de *conciencia de*, frente al idealismo, es real, tanto y en cuanto a su carácter ejecutivo, más su objeto – no la conciencia misma – es sólo intencional, siendo para Ortega meramente algo irreal. Para Ortega, tanto el fenómeno de conciencia como la percepción del mundo, son reales en tanto coexistencia entre el yo y el objeto, siendo la vida la realidad misma, o por lo menos la realidad primaria donde toda otra realidad va a fundarse, arrebatando su carácter ideal o tan sólo intencional.

La vida, más que como concepto vacío, más que mera idea, va a ubicarse como experiencia prima que se abre ante la conciencia junto a su estar en el mundo, como ya hemos desarrollado. Posteriormente la conciencia será sustituida por Ortega por el yo, y las cosas y el mundo de la vida de Husserl, concepto que toma de la fenomenología, por las circunstancias, siendo estos sus grandes aportes a la tradición filosófica. A pesar de que Ortega absorbe los conceptos fundamentales de la fenomenología, va a dar un viraje al carácter intencional de la conciencia, desdibujando su silueta idealista que Husserl arrastra desde Kant, para llegar a negar completamente el fenómeno de conciencia en tanto fenómeno, es decir, tanto el yo – el yo orteguiano – como la percepción el mundo mismo – las circunstancias orteguianas – no

---

<sup>252</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VIII. En: *La idea de principio en Leibniz*. Revista de occidente. Madrid, 1965. P. 274.

“son”, sino que componen en coexistencia la realidad radical que es la vida. Ortega señala que:

*“...en el «hecho» percepción lo que hay es: yo, de un lado, siendo a la cosa percibida, y de otro, está siéndome; o lo que es igual: que no hay tal fenómeno «conciencia de...» como forma general de la mente. Lo que hay es la realidad que yo soy abriéndose y padeciendo la realidad que me es el contorno, y que la presunta descripción del fenómeno «conciencia» se resuelve en descripción del fenómeno «vida real humana», como coexistencia del yo con las cosas en torno o circunstancia.”*<sup>253</sup>

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Ortega señala que Husserl arrastra la conciencia como hipótesis desde el yo cartesiano, la cual nunca llega a confirmarse como tal sino como pensamiento, como conciencia ante la cual el yo aparece bajo carácter intencional. Ortega parte desde la primicia de que *no hay conciencia como forma primaria de relación entre el llamado «sujeto» y los llamados «objetos»; que lo que hay es el hombre siendo a las cosas, y las cosas al hombre.*<sup>254</sup> Y justo para Ortega esto es vida; vivir no es una manera de arrojar la existencia ante la conciencia, para él esto sería, como ya se ha dicho, irrealidad; vivir es estar yo entre las cosas. Seguidamente y como pieza

---

<sup>253</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VIII. En: *La idea de principio en Leibniz*. Revista de occidente. Madrid, 1965. P. 275.

<sup>254</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VIII. En: *La idea de principio en Leibniz*. Revista de occidente. Madrid, 1965. P. 275.

crucial encontramos a Ortega diferenciándose de Dilthey – coincidiendo con lo que ya hemos señalado desde Gadamer – que *es estúpido decir que Dilthey ha influido en mi pensamiento, puesto que Dilthey no tenía idea de estas cosas y creía en la «conciencia» con la fe del carbonero.*<sup>255</sup>

Ortega insiste en afirmar que la vida es la raíz de toda realidad, y justo por ello es radical. Se atreve a valerse del neologismo *biognosis*,<sup>256</sup> significando el conocer mismo de la vida ante lo que ella se abre como experiencia vivida, comprendido, pues, como razón histórica en un interpretarse de sí para sí. Incluso los álgidos problemas planteados por el discurrir de la tradición filosófica son de carácter secundario, ya que el problema primario es la vida, problema ante el cual la filosofía que hoy denominamos contemporánea, aquella que se abre a principios del siglo XX con Ortega, va a plantearse en su problemática radical.

Para Ortega aquella disciplina que intenta aproximarse a pensar lo radical es la filosofía. Pero para Ortega la filosofía no es ya una ciencia estricta al amparo de la lógica como lo era para Husserl, la filosofía es pensada ahora como actividad, justo aquí nos reencontramos con la ejecutividad del pensamiento más allá de su groso carácter intencional donde Ortega toma distancia inmediata de Husserl, distancia que se expande hacia el carácter histórico, salvando los momentos que se hilan entre Platón, Descartes, Kant y

---

<sup>255</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VIII. En: *La idea de principio en Leibniz*. Revista de occidente. Madrid, 1965. P. 275.

<sup>256</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VIII. En: *La idea de principio en Leibniz*. Revista de occidente. Madrid, 1965. P. 274.

el mismo Husserl. La filosofía es pues, para Ortega, *un formal radicalismo porque es el esfuerzo para descubrir las raíces de lo demás, que por sí no las manifiesta, y en este sentido no las tiene.*<sup>257</sup> Para Ortega la filosofía es aquella actividad que – ya apropiándose de los marcos del momento especial donde el propio Ortega se ubica – reconcilia al hombre y su mundo, y he aquí la labor que revitaliza al pensamiento todo separándose de los márgenes configurados por la modernidad. Rompiendo con la signada carga moderna de lograr lo absoluto en todo rigor, de las esencias y la verdad inamovible, Ortega escucha los ecos del logos heraclíteo, afirmando que la labor de la filosofía, lejos de una ciencia rigurosa, tiende siempre a no lograr sus cometidos, siendo su propia actividad el intentar, el pensar, el preguntar, el abrirse a la vida, más no el responder, cerrar y determinar conclusamente. Estos ecos heraclíteos los recoge a través de la lectura de Nietzsche, recurriendo a la tragedia donde Sísifo eleva una y otra vez en vano el peñasco. Ante el rigor científico de Husserl, nos encontramos a Ortega, en hermenéutica labor, señalando que:

*“Nietzsche nos recuerda que Sísifo —de sophós— con reduplicación, quiere decir el sabio, Sapiens, y este vocablo lo mismo que su doble griego no quiere decir erudito ni hombre de ciencia, sino más simplemente el que distingue de*

---

<sup>257</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VIII. En: *La idea de principio en Leibniz*. Revista de occidente. Madrid, 1965. P. 273.

*«sabores», de sapideces, el catador, el que tiene buen paladar; en suma, el hombre de buen gusto.»<sup>258</sup>*

Para Ortega en la actividad propiamente filosófica se tiende a pensar hacia lo improbable, por lo cual, la filosofía no es una ciencia, por lo menos no bajo las directrices lógicas de Husserl. Para Ortega *las ciencias no tendrían sentido sin logro, por lo menos parcial, de su propósito.*<sup>259</sup> Tal parece que Ortega va a desarrollar una concepción de filosofía muy similar a la que desarrolló Husserl pero, en vez de orientarla hacia el idealismo, va a conducirla hacia su antípoda: hacia la vida en plenitud y simpleza, a través de una *interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo.*<sup>260</sup>

Como ya hemos visto, Ortega indica la existencia radical de una realidad, donde las vivencias todas del hombre acontecen. Esta realidad, por Ortega llama vida, dista de presentar un carácter sustancial, es decir, una forma de ser inamovible y eterna a la cual el hombre y su fuerza cognoscitiva puedan alcanzar y sostener de manera verídica y eterna.

La realidad radical, la vida de la cual nos habla Ortega, es una coexistencia del yo, del individuo, y las circunstancias donde él habita. Observamos de inmediato que la vida, entendida como realidad racial, no presenta valor sustancial alguno. Dependiendo desde qué individuo específico comprendido

---

<sup>258</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VIII. En: *La idea de principio en Leibniz*. Revista de occidente. Madrid, 1965. P. 282.

<sup>259</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VIII. En: *La idea de principio en Leibniz*. Revista de occidente. Madrid, 1965. P. 282.

<sup>260</sup> Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VIII. En: *Prologo para alemanes*. Revista de occidente. Madrid, 1965. P. 53.

como proyecto vital y desde qué circunstancia especial se le observe, la vida presentará, en dual interrelación, sus características conocibles.

Retomando lo hasta ahora dicho, en aquello concebido como vida, según Ortega, observamos claramente la relación del individuo que se halla a solas desorientado ante el raudal de acontecimientos particulares que presenta su circunstancia. Ante esta desorientación, el individuo carece de un punto estático que le muestre en plenitud lo que es la existencia, forzado por la conjunción de las circunstancias carentes por sí mismas de sentido y promovido por la incertidumbre el hombre se ve necesariamente obligado a construir el sentido - orientación y significado- de su existencia.<sup>261</sup>

En primera instancia, el hombre tiende a valerse del repertorio de sentidos ya elaborados por otros anteriores a él, sobre los cuales habita y de los cuales tiende a servirse como herramientas explicativas del mundo. En este proceso, el hombre reconoce que todo aquello con lo cual cuenta como sentido del mundo fue una obra ejecutada y transmitida hacia él desde circunstancias y hombres del pasado. Quizá, en algunos casos, el individuo se baste con los sentidos y orientaciones otorgados por otros, pero ante su íntimo propósito, ante su íntima existencia, aun se halle desorientado. Esta desorientación, esta ausencia de sentido ante la individual existencia, es lo que Ortega designa como la verdadera causa de la necesidad humana de otorgar sentido a la vida.

---

<sup>261</sup> Ortega y Gasset, J. *¿Qué es conocimiento?...* p. 25.

Nos encontramos entonces, siguiendo a Ortega, ante la necesidad de un Ser ejecutivo. El hombre tiende, por necesidad, a elaborar, a ejecutar sentidos que orienten su vida, partiendo de su relación individual con el marco circunstancial donde habita.

El ser, según Ortega, se transforma de ser-sustancial que habita en las cosas o dentro de la psique humana, a un ser-ejecutivo, una construcción progresiva que depende de aquel que esté viviendo (el yo), y de las circunstancias a las cuales necesita otorgarles significado y sobre las cuales anhela orientarse.

El ser que nos presenta Ortega tiene un carácter dinámico primordial. Todo aquello que el individuo resuelva en construirse como significado depende de las circunstancias específicas que impulsen su conformación. En otras circunstancias siempre habrá la necesidad de construir otros significados que otorguen orientación.

Ortega encuentra entonces el carácter temporal del ser. El ser no es una determinación eterna, en cambio, el ser es una ejecución dinámica, y por ende, temporal.<sup>262</sup>

El carácter temporal conlleva la categoría de lo pretérito, aquello que ya ha sido ejecutado. Hallamos a su vez la categoría de lo presente, aquello que acontece y sobre lo cual se está ejecutando. Encontramos también, y con

---

<sup>262</sup> Ortega y Gasset, J. *¿Qué es conocimiento?...* p. 28.

suma importancia, la categoría de lo futuro: aquello de lo que se carece, que no ha ocurrido, aquello que se conoce y desde donde brota la desorientación, aquello para lo cual debe forjarse el sentido de la íntima vida, para lo cual se va a ejecutar y la razón por la cual se ejecuta.

Según Ortega en el ser ejecutivo predomina la categoría temporal de lo futuro. El ser es una necesidad ejecutiva temporal que tiene su razón en lo que viene. El ser es una necesidad de querer ser algo a futuro. Con lo que se cuenta, es decir, con la coexistencia del yo y sus circunstancias, el individuo proyecta el sentido de su vida hacia lo que desconoce, hacia lo cual necesita protegerse y propiciar una orientación: hacia el futuro. La vida es siempre a futuro.<sup>263</sup> Ortega declara que la:

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

*“...vida de ahora, presente o actual y, por tanto, mi «yo» ahora, actual y presente es lo que es merced a un mi yo futuro, a mi vida futura y no al revés. Es decir, que ahora no viven sólo su vida de ahora sino - al mismo tiempo, en el mismísimo tiempo del reloj - viven en su futuro. La vida comienza por ser futura y sólo porque nos vivimos en futuro surge la circunstancia presente con sus caracteres concretos cómodos o incómodos.”<sup>264</sup>*

---

<sup>263</sup> Ortega y Gasset, J. *Unas lecciones de metafísica...* P. 69.

<sup>264</sup> Ortega y Gasset, J. *¿Qué es conocimiento?...* p. 27.

Como realidad radical, la vida se nos muestra en carácter dinámico y temporal. Ortega señala que hay un presente vital, es decir, el momento preciso sobre el cual se vive. Sobre el presente vital habitan todas las categorías temporales que percibe el hombre: pasado y futuro. El pasado no existe en un espacio-tiempo lejano donde el individuo se traslade a meditarlo, no, el pasado, aquel repertorio de sucesos ya ocurridos, tiene su única morada dentro en presente vital, en el mundo de la vida descrito por Husserl.

De similar forma ocurre con el futuro, este tiene su existencia dentro del presente vital donde el individuo puede pensarlo y desde dónde ejecuta el sentido que a ha decidido proyectar. Para Ortega la vida es un quehacer que se muestra como ser ejecutivo.

## CONCLUSIÓN

Habiendo desarrollado detenidamente los conceptos fundamentales del pensamiento de Ortega donde observamos con precisión la influencia de la fenomenología de Husserl, es necesario ahora, para concluir la investigación, especificar los aportes de la tesis doctoral.

El primer aporte radica en comprender a Ortega como uno de los autores propiamente filosóficos en cuyo pensamiento va a ocurrir la ruptura con el pensamiento moderno y se va a dar apertura al pensamiento propiamente contemporáneo. Dicha ruptura la hemos apreciado en el proceso necesario de renovación de la razón, la cual pasa de una perspectiva moderna que arrastra o bien la dualidad entre materia y espíritu o bien concibe al pensamiento como manera esencial, desvinculado de su entorno mundano. Valiéndose de una comprensión de la razón observada desde la vida y la historia Ortega logrará deslindarse de la trayectoria moderna de conformar una ciencia estricta en la filosofía para abrirse ante la alternativa de la narración y la interpretación de lo que al hombre le ocurre en su presencia vital.

Con la Fenomenología Husserl sienta las bases fundamentales para que tal transformación del concepto de razón en Ortega pudiese ocurrir. Como ya se ha indicado consideramos a Husserl como un pensador bisagra entre el pensamiento moderno y el pensamiento contemporáneo, específicamente en cuanto a la concepción de la conciencia desde un carácter intencional, es

decir, ubicándose en lo que siempre se muestra a conciencia como conciencia de algo, siempre ubicando esta conciencia en el plano de las vivencias en relación con el mundo, y no desde la esencialidad del pensamiento como otrora pensaría Descartes. Husserl posibilita para Ortega el marco donde el yo como conciencia va a ubicarse en relación al mundo que le circunda. Así también Husserl, renovando el pensamiento de Kant y gestando el marco para la posterior labor de Ortega, abandona la rigidez de la intuición de esencias conceptuales pasando del pensamiento trascendental hacia el análisis fenomenológico de la conciencia. Siguiendo los pasos una vez dados por Husserl, Ortega se abrirá al transitar posibilidades no doctrinales de pensamiento, partiendo de necesidades preteóricas como la vida misma, sin dejar de tener esta un carácter radical donde todo pensamiento ocurre, desde la cual el hombre accede al filosofar mismo como necesidad vital, siendo por ende una nueva configuración de lo que se había entendido por razón, para Ortega: la razón vital.

A través de la investigación comprendimos que en Ortega la radicalidad de la vida consiste en la coexistencia entre el yo y la circunstancias, modo de pensar que si bien fue posibilitado por la línea de pensamiento y los conceptos conformados por la Fenomenología compuesta por Husserl, este no logra hacer concordarlos plenamente en una razón verdaderamente comprendida en su carácter vital, real y radical. Para Ortega el carácter intencional de la *conciencia siempre de algo* proveniente de la Fenomenología de Husserl otorga a la conciencia un carácter real infranqueable, donde los estados mentales, sus intenciones, otorgan un carácter privilegiado al

pensamiento, de manera similar al lugar donde alcanzado por Descartes. Para Ortega lo real no es un estado mental de la conciencia en su pensar y conocer como sucede en Husserl, Ortega pasa de un pensamiento epistemológico a un pensamiento ontológico, donde el pensar mismo, su existencia y presencia, son un componente coexistente con lo circundante (la circunstancia), por Husserl llamado mundo.

Los otros apartes específicos de la investigación los observamos comprendidos en los la transformación y apropiación de los con conceptos directos provenientes de la Fenomenología de Husserl por parte de Ortega. Específicamente los hallamos en el paso del concepto de conciencia al concepto de yo ortegiano, el cual va directamente vinculado con el concepto de circunstancia que, como ya se ha indicado, deviene del concepto de mundo de Husserl, ambos reunidos en el concepto ampliado de vida comprendida como realidad radical que hunde sus raíces en el concepto de vivencia huserliano.

En cuanto al concepto de yo observamos que en Husserl no va a ser comprendido este como una entidad en concreto ubicada en el cuerpo del hombre como si ocurre en Descartes, esta apreciación moderna va a transformarse en Husserl hacia el concepto de conciencia comprendida como fenómeno psíquico a partir de las influencias psicologuitas de su época. Es así como la conciencia va a ser interpretada como unidad fenomenológica real de las vivencias. A partir de la Fenomenología de Husserl y bebiendo del cogito cartesiano y del yo trascendental kantiano Ortega va a poner un pie

firme sobre la realidad, es decir, sobre la vida, forjando un nexo indisoluble entre el yo y el mundo circundante. En Ortega observamos la transformación de la conciencia intencional hacia un yo siempre coexistente con las circunstancias que le son contorno vital. Con un enfoque ontológico, Ortega concibe al yo (el yo de cada cual) como componente fundamental de la realidad, abandonando el análisis autoconsciente que caracteriza la perspectiva epistemológica de Husserl. Al escapar el yo de los límites de la autoconciencia producto del idealismo especulativo, no reconocerá la verdad que auto emane desde dentro de sí como evidencia, posibilitándose, frente a la duda metódica cartesiana, una duda de corte vital, duda que al pensar no afirma verdades evidentes dentro de los límites de los procesos mentales, sino que por el contrario, su única evidencia será el estar vertido ante el mundo y la trayectoria de lo que le ha ocurrido como historia.

Abriendo los caminos al pensamiento propiamente moderno, Ortega concibe el concepto del yo sin definición esencial o ideal, recobrado la agonía trágica de la antigüedad griega, teniéndose las que ver en su inmediata advertencia con lo que ha venido siendo, es decir, su razón histórica, frente al proyecto vital que se despliega por elección ante su propio futuro.

La investigación ha aportado, y así vislumbrado, que frente a las influencias provenientes de la Fenomenología de Husserl el carácter de futurición que encontramos en Ortega es el aspecto más relevante de su repertorio filosófico, ya que el ser estático que podía ser conocido de manera epistemológica como naturaleza se enfrenta ante la apertura de múltiples

posibilidades perspectivas que se van hilando desde la narración histórica de lo pasado, hacia el quehacer vital de la proyección de lo que va gestarse a futuro. Pretérito (lo que ha venido siendo), presente (advertencia en la inestabilidad ontológica del yo-circunstancias) y futuro (lo por ser), van a ocurrir siempre, una y otra vez, como continuo histórico en ese suceso inmediato llamado vida (real-radical).

Hundiendo sus raíces en la Fenomenología de Husserl pero adentrándose en la contemporaneidad ontológica del siglo XX, Ortega amplía el concepto de horizonte al nexarlo con el concepto de futurición. En Ortega la vida, comprendida como proyecto, vincula el momento de la subjetividad que revitaliza el significado de la conciencia en su totalidad en cuanto abre una dimensión nueva de sentido, la cual va más allá de lo natural-orgánico, así como de los límites de la subjetividad ideal. Ortega va a apropiarse y transformar el concepto de intencionalidad de la conciencia comprendiendo que lo que se le muestra solo se ensambla junto a las circunstancias como horizonte vital del yo.

En cuanto al concepto de mundo, la investigación aportó con precisión el develamiento la influencia del concepto de mundo de Husserl y la apropiación que de él hace Ortega en su concepto de circunstancia. Husserl y Ortega van a abandonar la comprensión moderna del yo y del objeto, dirigirán sus enfoques investigativos ya no hacia el carácter sustancial del objeto físico o del pensamiento esencial sino hacia lo que se muestra a presencia ante aquel que lo percibe indefectiblemente: la conciencia o el yo,

propinando ambos uno de los tantos giros hacia la subjetividad acaecidos en la tradición filosófica, buscando relacionar, más allá del pensamiento moderno, lo interior con lo exterior, sujeto y objeto comprendidos como fenómeno.

Una de las mayores influencias de la Fenomenología de Husserl sobre el pensamiento de Ortega la observamos en la comprensión del carácter **predado** que subyace bajo la conciencia, es decir, el mundo que se abre como fenómeno en tanto fenómeno, lo que se muestra a su aparecer consiente. Para Husserl y para Ortega hay algo allí que se muestra frente al yo en conciencia que no puede ser interpretado como una constitución intelectual. Para Husserl el mundo que se advierte es comprobado por la intencionalidad de la conciencia, siendo esta siempre conciencia de ese algo que se le muestra propiamente como fenómeno. Pero en Husserl la conciencia muestra un carácter primordial cuando intenta comprender el mundo donde habita, el mundo es aquello que se muestra a la conciencia como intención, es decir, el mundo es lo que es sólo al mostrarse a la conciencia.

Ortega va reinterpretar el concepto de mundo proveniente de la fenomenología de Husserl en el concepto de circunstancia, siendo esta el ámbito de la vida que coexiste directa e infranqueablemente con aquel que lo advierte, el yo. Para Ortega hay dos dimensiones precisas: una dimensión inmediata donde las circunstancias se le muestran al yo de manera directa, sin necesidad de reflexión alguna (razón vital); y otra dimensión intelectual,

donde el hombre se vale de sus facultades racionales ejecutando un proceso de averiguación de su trayectoria direccional (razón histórica), ambas dimensiones se integran en la racionalidad del hombre.

A diferencia de Husserl, Ortega dará mayor importancia al carácter histórico de la existencia del hombre, sólo a través de él podrán ser comprendidas las circunstancias en donde el yo se ve ineludiblemente inmerso. Para interpretar las circunstancias Ortega se valdrá de los conceptos de Idea y de Creencia. En las creencias el hombre habita sin reparar, son sus convicciones fundamentales y la seguridad sobre el acontecer en presencia. Al desequilibrarse o sucumbir estas creencias el hombre se vale de sus capacidades intelectuales para forjar ideas, novedosas formulaciones sobre su acontecer vital.

En cuanto al concepto de vida, la investigación logró precisar la procedencia del concepto partir de la Fenomenología de Husserl y su apropiación, transformación y ampliación por parte de Ortega y Gasset. Bebiendo de la fuente fenomenológica donde la conciencia habita en un mundo vivencial, Ortega da un paso hacia la transformación de la filosofía en los albores del siglo XX intentando superar la paradoja realista/idealista propia de la modernidad. Para Ortega el suceso de la existencia del hombre ocurre en un momento real radical, esta ocurrencia es advertida por un hombre en primera persona, es decir, por un yo, y frente a él el marco vital de las circunstancias donde habita. La vida para Ortega no es concebida ni de manera esencial ni de manera material objetiva. Posicionándose en una

perspectiva ontológica que va a interpretar la vida como realidad, y lo real en ello es ser vivida por un yo en coexistencia directa con el su marco circunstancial.

Ortega, transitando la primera mitad del siglo XX, ve la necesidad de dar consecución al pensamiento filosófico a partir de su antecedente más próximo, la Fenomenología, para la cual es necesario realizar una renovación de la problemática tradicional del Ser desde el enfoque sintético e intuitivo de la novedosa disciplina fenomenológica, considera necesario incorporar a éste método la perspectiva sistemática que podría provenir desde una comprensión ontológica e histórica combinadas como razón vital. Husserl plantea una correlación entre sujeto y objeto insistiendo en que lo subjetivo no debe ser pensado de manera opuesta o negativa a lo objetivo ya que si así se hiciese se estaría objetivando al sujeto y viceversa. Ortega va más allá de la correlación entre sujeto y objeto, en Ortega lo correlativo se va a comprender como coexistente.

Como hemos observado en la revisión de la obras de Ortega que hemos desplegado, ya desde el alba del siglo XX el filósofo madrileño va a fundar su pensamiento sobre el concepto de vida, llegando a ubicar a la vida frente al fenómeno de conciencia intencional propio de la Fenomenología de Husserl. Además observamos cómo Ortega objeta el carácter fenomenológico de la conciencia ya que asume, según él comprende, una actitud contemplativa que toma distancia de lo real, realidad a la cual Ortega si se atreve a acceder. Ortega, buscando salir de la actitud contemplativa y de la suspensión del

juicio fenomenológico, va a orientarse hacia el carácter ejecutivo del yo ante la vida en plena aceptación de las circunstancias, aproximándose así al carácter trágico de la existencia, al cual se acerca al abismo alguna vez observado por Nietzsche, siguiendo los ecos heraclíteos del pensar filosófico inicial, ecos, que como en diversos momentos de la investigación pudimos apreciar, también logra escuchar Ortega y resuenan en la configuración de la razón vital y la razón histórica.

Para Ortega vivir es el modo donde el hombre se advierte viviendo allí en su simpleza perspectiva. Superando a Husserl señala que no hay una conciencia mediadora entre el sujeto y el objeto, de él aprendimos, a través de la investigación, que en realidad hallamos al hombre siendo a las cosa y viceversa, y justo a ello le llamamos vida. Ortega elimina el velo de la conciencia y con él el psicologismo que prevalece en Husserl.

De Ortega aprendimos aún más: que la labor de la filosofía revitaliza al pensamiento reconciliando al yo con el mundo en la realidad que él radica, y con ello abre el portal a la odisea ontológica del pensamiento contemporáneo siendo, como insistimos en señalar, un filósofo digno de ser comprendido como uno de los iniciadores de la transformación filosófica del siglo XX, logrando escapar al fin de la modernidad. Para Ortega la filosofía ya no puede concebirse bajo un rigor científico inamovible y perfecto, ya no caben, a partir de este cambio de razón como razón vital, más intentos de forjar una ciencia estricta. Queda abierto entonces el momento de la interpretación, de las perspectivas, de la narración, el interés por abrir el

pensamiento ante el preguntar mismo por encima de la determinación del responder y, a pesar del pasar y pasar de los siglos, resuenan una y otra vez en la trayectoria filosófica, esta vez en nuestro gran amigo Ortega y Gasset, los ecos del pensamiento heraclíteo.

**FIN**

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## BIBLIOGRAFÍA

1. Abbagnano, N. *Historia de la filosofía*. Volumen 3. Hora. Barcelona, España, 1994.
2. Aristóteles. *Política*. Gredos. Madrid, 1988.
3. Bergson, H. *La evolución creadora*. Aguilar. Madrid, 1968.
4. Biemel, W. *Correspondencia entre Dilthey y Husserl*. 1957.
5. Bolzano, B. *Wissenschaftslehre*. 1837.  
<http://archive.org/details/bbolzano>.
6. Brentano, F. *Kategorienlehre*. Philosophie bibliothek. 1974.  
<https://archive.org/details/kategorienlehre>
7. Descartes, R. *Meditaciones*. Trad. Vidal Peña. Alfaguara. Madrid, 1977.
8. Dilthey, W. *Introducción a las ciencias del espíritu*. FCE. México, 1949.
9. Fink, E. *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*. Madrid, 2011.
10. Gadamer. *El inicio de la filosofía occidental*. Paidós. Madrid, 1999.
11. Gadamer, H-G. *Dilthey y Ortega y Gasset: un capítulo de la historia intelectual de Europa*. Revista de occidente, Nº 48-49. Madrid, 1985.
12. Gadamer, H-G. *Verdad y método*. Vol 1. Ediciones Sígueme. España, 1999.
13. Hegel, GWF. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roce. FCE. México, 1985.
14. Hegel. GWF. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tomo II. Trad. Wenceslao Roces. FCE. México, 1995.

15. Husserl, E. *Ideas relativas a una Fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos. FCE. México, 1962.
16. Husserl, E. *Investigaciones lógicas I*. Trad. Manuel García Morente y José Gaos. Alianza. México, 2006.
17. Husserl, E. *Investigaciones lógicas II*. Trad. Manuel García Morente y José Gaos. Alianza. México, 1999.
18. Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*. Trad. José Gaos. FCE. México, 1984.
19. Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia V Iribarne. Prometeo. Buenos Aires, 2008.
20. Husserl, E. *La filosofía como ciencia estricta*. Trad. M. García-Baró. Encuentro. Madrid, 2009.
21. Husserl, E. *Lógica formal y lógica trascendental*. Trad. Luis Villoro. Centro de Estudios Filosóficos. UNAM. México, 1962.
22. Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Taurus. Madrid, 2005.
23. Marcovich, M. *Heraclitus*. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela. 1968.
24. Mondolfo, Rodolfo. "El pensamiento de Galileo y sus relaciones con la filosofía y la ciencia antigua." Año 30. N°9. Noviembre-Diciembre 1943.
25. Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Alianza. Madrid, 2003.
26. Nietzsche, F. *Consideraciones intempestivas (1873-1875)*. En: *Segunda consideración intempestiva: de la utilidad y el inconveniente de la historia para la vida*. Aguilar. Madrid, 1932.

27. Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo I. En: *Meditaciones del Quijote* (1914). Revista de occidente. Madrid, 1966.
28. Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo III. En: *El tema de nuestro tiempo* (1923). Revista de occidente. Madrid, 1966.
29. Ortega y Gasset, J. *Kant* (1929). En *Obras completas*. Tomo IV. Revista de occidente. Madrid, 1966.
30. Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo IV. En *Misión de la universidad* (1930). Revista de occidente. Madrid, 1964.
31. Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo V. En: *En torno a Galileo* (1933). Revista de occidente. Madrid.
32. Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo V. En: *Ideas y creencias* (1940). Revista de occidente. Madrid, 1964.
33. Ortega y Gasset. *Obras completas*. Tomo V. En: *Apuntes sobre el pensamiento: su teúrgia y su demiurgia* (1941). Revista de occidente. Madrid, 1964.
34. Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VI. En: *Historia de la filosofía de Karl Vonländer* (1921). Revista de Occidente. Madrid, 1964.
35. Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VI. En: *Introducción a una edición de sus obras* (1932). Revista de Occidente. Madrid, 1964.
36. Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VI. En *Historia como sistema* (1941). Revista de Occidente. Madrid, 1964.
37. Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VI. En: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (1942). Revista de occidente.
38. Ortega y Gasset, J. *Obras Completas*. Tomo VI. En: *Velázquez* (1943). Revista de occidente. Madrid, 1964.

39. Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VI. En *Prólogo a "Aventuras del capitán Alonzo de Contreras"* (1943). Revista de Occidente. Madrid, 1964.
40. Ortega y Gasset, J. *Obras Completas*. Tomo VII. En: *Ensimismamiento y alteración* (1939). Revista de Occidente. Madrid, 1964.
41. Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VII. En *¿Qué es filosofía?* (1957). Revista de Occidente. Madrid, 1964.
42. Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VIII. En: *Prologo para alemanes* (1932). Revista de Occidente. Madrid, 1965.
43. Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo VIII. En: *La idea de principio en Leibniz* (1947). Revista de Occidente. Madrid, 1965.
44. Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo XI. En: *Ensayo de estética a manera de prólogo*. Revista de Occidente. Madrid, 1968.
45. Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Tomo XII. Revista de Occidente. Madrid, 1984.
46. Ortega y Gasset, José. *El quehacer de la vida*. Colección Archivos de la palabra del Centro de estudios históricos de Madrid. 1931.
47. Ortega y Gasset, José. *¿Qué es conocimiento?* Alianza. Madrid. 1984.
48. Ortega y Gasset, José. *Unas lecciones de metafísica*. Alianza. Madrid. 1999.
49. Ortega y Gasset, José. *Sobre la razón histórica*. Alianza. Madrid. 1983.
50. Ortega y Gasset, José. *El tema de nuestro tiempo*. Espasa Calpe. Madrid. 2003.
51. Platón. *Diálogos*. Tomo V. *Teeteto*. Gredos. Trad. Carlos García Gual. Madrid, 1988.