

ORTEGA, INTÉRPRETE DE HUSSERL

La idea de Europa como enlace fenomenológico*

Dr. Eduardo González Di Pierro
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

0. Introducción

El tema de la relación entre Ortega y la fenomenología husserliana no es, desde luego, una novedad; se ocuparon de ello casi desde el inicio pensadores como Julián Marías, José Gaos y, en épocas recientes, Antonio Pintor-Ramos, Pedro Cerezo y Javier San Martín, todos ellos españoles. Sin embargo, me parece pertinente dar cuenta de una temática que sigue relativamente inexplorada, a saber la del Ortega fenomenólogo o, por lo menos, como título el presente artículo, el Ortega intérprete de Husserl.

Y es que coincidimos plenamente con Pintor-Ramos, para quien, aunque José Ortega y Gasset haya dicho que casi inmediatamente “superó” la fenomenología, ello no obsta para que el trabajo filosófico de Ortega deba entenderse como una dirección propia en el conjunto del movimiento fenomenológico. Y así lo pensamos. Y es que, respecto del movimiento fenomenológico, Ortega es en España lo que Levinas en Francia o Antonio Banfi en Italia, con una relevancia pedagógica y crítica que, pese a su palmaria evidencia, se olvida frecuentemente. Es gracias a Ortega que la fenomenología, rápidamente superada según él, cobra vida en España y aterriza en personajes tan importantes como Zubiri, María Zambrano y José Gaos. En el caso del primero, la mediación orteguiana es contrastada también con el estudio directo del pensamiento husserliano, pero en el caso de María Zambrano y José

Gaos, ambos representantes fundamentales del exilio español, la fenomenología, aun con interpretaciones cuestionables respecto de la ortodoxia, es la que Ortega conoce, estudia e interpreta. Las repercusiones fueron importantísimas porque, sólo por mencionar uno de los ejemplos más cercanos a nosotros, la fenomenología es difundida en México gracias a la obra de José Gaos, que la había aprehendido de su maestro Ortega; me refiero a la difusión sistemática y, por así decir, “científica” de la misma, pues, como sabemos, ya, a su manera, algunos miembros del Ateneo, Caso y Ramos de modo eminente, habían introducido el método y los contenidos fenomenológicos en nuestro país.

Volviendo al asunto central que nos ocupa, diremos, pues, que Ortega absorbe la fenomenología tan tempranamente como 1913, a raíz de la publicación de *Ideas I*, y de una manera que podríamos denominar casi inconsciente, incorpora gran parte de las consideraciones husserlianas ahí formuladas. De este modo, intentaré presentar algunos de los puntos esenciales que Ortega interpreta desde la fenomenología husserliana y que forman parte de su formulación filosófica original, tratando de rastrear elementos fenomenológicos presentes en el célebre circunstancialismo, en el racio-vitalismo, y en la concepción orteguiana misma de la filosofía, que, pese a su indiscutible filiación heideggeriana, no deja de ser, precisamente por ello, un desarrollo fenomenológico. Crítica a Husserl, por un lado, pero, en la crítica a Heidegger, también hay una recuperación de la fenomenología “clásica”, como veremos. En un segundo momento, una vez presentados estos contenidos fenomenológicos presentes en la filosofía orteguiana, trataré de dar cuenta de una problemática específica, como ejemplificación de esta cercanía entre Husserl y el pensador español a través de la cuestión de Europa como problema filosófico, donde nos percataremos de cómo, pese a todo, la fenomenología continuó presente en la filosofía de Ortega y Gasset hasta en sus últimas fases.

1. La “fenomenología de Ortega”. Recepción e interpretación de las *Ideas* de Husserl

Si bien Ortega había ya leído en su momento las *Investigaciones Lógicas* y comprendido, por lo tanto, el programa general de la fenomenología husserliana en tanto crítica del psicologismo y de otros relativismos imperantes en la épo-

ca, como el historicismo y el neopositivismo empirista, es a través del contacto con *Ideas I*, como dijimos, que Ortega aprehende en qué consiste la tarea y el cometido fenomenológico aunque, obviamente, no alcanza a percatarse del programa unitario que Husserl persigue y, naturalmente, como veremos rápidamente enseguida, cae en las típicas críticas y acusaciones contra Husserl en el sentido de la vuelta a un idealismo inadmisibles.

Nos centraremos principalmente en las breves consideraciones que Ortega escribiera en 1913 en una reseña escrita para la *Revista de libros* sobre la publicación del libro de Hoffmann titulado *Estudio sobre el concepto de sensación*; la reseña se titula justamente “Sobre el concepto de sensación”.¹ En ella, Ortega da cuenta de una interpretación característica de quienes se aproximan por primera vez a la fenomenología como Husserl la formula, a saber, como mera “descripción de esencias”. Sabemos que esta consideración es limitada, y sólo es verdadera en un sentido muy preliminar y restringido. Es claro que, en ese sentido la conclusión de Ortega parezca plausible: “semejante definición aproxima de un modo peligroso la fenomenología a la psicología”,² refiriéndose a que las esencias descritas tienen como tema fundamental a la conciencia. Sin embargo, a esta última la describe en sentido fenomenológico fuerte, siguiendo bastante bien a Husserl y mostrando una comprensión inusitada del problema, a nuestro juicio, dando cuenta de una de las problemáticas fenomenológicas que después cobrarán mayor importancia, a saber, el problema mismo de la *constitución*, pues nos dice Ortega: “por conciencia entendemos aquella instancia definitiva en que de una u otra manera se constituye el ser de los objetos”.³ No ocurre lo mismo con respecto al central concepto de *fenómeno* que, si bien al inicio parece comprender plenamente como diferente, desde luego, de la acepción kantiana,⁴ luego reduce a *apariencia*, remitiéndonos a la etimología clásica de *φαινόμενον*, lo cual, como sabemos, no es compartido por el fundador de la fenomenología; para Husserl, en efecto, el fenómeno sí se refiere al plano de objetividad primaria, como identifica Ortega, pero no agota su ser en su carácter de *apariencia*.

Ahora bien, en la aproximación preliminar y tan temprana de Ortega a la fenomenología husserliana, muy afortunada es la consideración terminológica y la consiguiente traducción del término *Erlebnis*, donde Ortega es precisamente quien la traslada al español bajo el nombre de *vivencia*, en una acuñación sin precedentes para dar cuenta del vigor de este término germánico que,

en otras lenguas como el inglés o las romances diferentes del español, no tuvo tanta suerte,⁵ y adoptada, desde luego, después por el propio José Gaos para traducir el término.

La cuestión esencial es que Ortega se quedó con una visión “incompleta” o trunca de la fenomenología, es decir, la formulación estática de la misma que luego sería completada por la genética, en un segundo momento; el problema es que Ortega, al igual que algunos de sus discípulos de Gotinga y Munich, interpretaron las consideraciones vertidas en *Ideas* como un retorno a un idealismo, lo cual será objeto de crítica por parte de los “primeros fenomenólogos”, como por ejemplo Adolf Reinach y Hedwig Conrad-Martius. Podemos atribuir esto, en el caso de Ortega específicamente, a dos motivos fundamentales. El primero, el acceso tan temprano a los contenidos fenomenológicos, especialmente por lo que se refiere al primer tomo de las *Ideas*, que incorporó vorazmente y creyó entender. El segundo, derivado del anterior, porque una vez “comprendido” el proyecto fenomenológico, le pareció aún alejado de una concepción que él ya maduraba desde entonces, a saber, el raciovitalismo que lo volvería célebre como pensador independiente y original, viendo en el método de la *epoché* un alejamiento de la realidad concreta y vital; Husserl, lo sabemos, llegará a la formulación de la *Lebenswelt*, mundo de la vida, como consecuencia o ápice de la continuación del método fenomenológico en sentido genético y ya no estático. La imagen derivada de la “donación de sentido antepredicativa” y el concomitante “mundo de la vida”, pre-categorial y precientífico es la imagen de una fenomenología alejada y hasta incompatible con la que sus críticos, entre ellos Ortega en el sentido ya descrito, han siempre obstinadamente sostenido, es decir, la imagen de una especie de idealismo metafísico caracterizado por un predominio de la conciencia y un subjetivismo tanto abstracto como arbitrario. Ortega no se daría cuenta, en cambio, de cómo su propia filosofía coincidía en muchísimos puntos y formulaciones con la fenomenología de Husserl, desarrollada en su tránsito de lo estático a lo genético, desde inicios de los años 20 hasta su muerte; siempre de acuerdo con Javier San Martín, parece no haberse percatado de ello hasta su encuentro y sus conversaciones con el gran discípulo de Husserl, Eugen Fink, en Alemania, lo que se reflejará en el libro *La idea de principio en Leibniz*, cuya nota inicial sobre la fenomenología está en las antípodas de la consideración sobre la mis-

ma que Ortega tenía y que hasta aquí hemos expuesto, aun cuando es en ese mismo texto donde se consigna la célebre declaración de su inmediata superación de la fenomenología una vez conocida.

Por supuesto, en otros textos “tempranos” de Ortega se refleja esta captación de la fenomenología, centrándose principalmente en la “intuición” como modalidad novedosa de aproximación a los objetos, más allá, o “más acá” del puro entendimiento. Y ya en las *Meditaciones del Quijote* y el *Prólogo para Alemanes* encontramos formulaciones extraídas directamente de la fenomenología y críticas que, sin Ortega saberlo, eran en realidad coincidencias con los desarrollos posteriores del propio Husserl, principalmente por lo que se refiere al contenido de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. En varias de las obras husserlianas posteriores a los años 20, encontramos paralelismos asombrosos entre las consideraciones, temas, ideas, nociones y contenidos husserlianos, y las del propio Ortega. Ya varios autores recientemente han mostrado, por ejemplo, cómo el lema *A las cosas mismas* prefigura al de *Salvación de la circunstancia en las cosas*, más que un desarrollo del negativismo heideggeriano de la noción de *Sorge*.

2. Husserl y Ortega: Europa entre Crisis, Renovación y Posibilidad

Sólo como una ejemplificación de la presencia indeleble de la fenomenología en Ortega, presentamos las concepciones paralelas que sobre la realidad europea llevaron a cabo tanto el fundador de la fenomenología, como el pensador español. Hay, desde luego, otras temáticas, como la de la historia, el problema mismo de la subjetividad, la reformulación de la racionalidad, etc., que podrían ser, igualmente, válidos y eficaces ilustraciones de esta influencia permanente de la fenomenología en Ortega; hemos elegido el tema de *Europa* justamente porque en ambos pensadores se vuelve *tema* filosófico, y porque la importancia y la vigencia de pensar este tema actualmente salta a la vista de todos, no sólo por lo que respecta a la realidad estrictamente “europea” en sentido geográfico-político restringido, sino porque se trata de un repensar la cultura occidental a la que pertenecemos los que nos inscribimos en el universo filosófico, europeos o no.

Edmund Husserl inicia su reflexión acerca del problema europeo a partir de la noción misma de *renovación* como un requerimiento exigido por una cultura que *ha perdido la fe*. Esto significa que Husserl, al igual que Ortega, fundan la fortaleza de una civilización en la noción de *fe*. Paradójico, podría parecer, si pensamos que el término, al menos desde la modernidad, aunque desde la misma Edad Media, se ha opuesto al de *razón*, y, por lo tanto, en sentido amplio, al menos, a la actividad filosófica misma. Además, en la fenomenología fundada por Husserl, la fe pertenecería a una esfera peculiar de vivencias, cuyo objeto —Dios— no se manifiesta en una *Gegebenheit* para la conciencia como evidente. Sin embargo, Husserl entrevé que la fe es parte de la racionalidad misma y que a lo que se opone, en realidad, es a la actitud pasiva que se resigna a la fatalidad; es más, tal actitud pasiva puede identificarse con lo que se denomina *pérdida de la fe*. Tanto la fe como la razón constituyen fuerzas activas que conducen a la construcción de valores en los que una cultura *crea* y *reflexiona* y en los que, luego de tales procesos, se funda. La primera debe hallar su prolongación en la segunda para que se exprese efectivamente: “la fe que nos anima [...] puede entonces ‘mover montañas’ no en la fantasía, sino en la realidad, sólo si se transforma en pensamiento objetivo, racionalmente evidente [...]. Y en tal modo la fe se procura a sí misma el fundamento de su propia justificación racional”.⁶ Esto significa que fe y razón, para el padre de la fenomenología, están en línea de continuidad filosófica, en la que el impulso creador nace necesariamente de un acto de asentimiento de fe, pero en la que, al mismo tiempo, su perfeccionamiento debe desarrollarse racionalmente. La racionalidad no puede partir desde sí misma, pero la fe no puede permanecer en sí misma.

Así, el ideal de ciencia rigurosa para la filosofía, tan importante para Husserl, se funda en la posibilidad de adherir a una creencia fuerte que dé inicio a los actos creadores de los que toda cultura se constituye, a favor de la superación de un escepticismo radical así como, dice Husserl, de “la impudicia de la sofística”, que conciben al ámbito ético-social tan sólo como un medio para alcanzar fines innobles como los de un “nacionalismo degenerado” que ya el pensador de Moravia entreveía en el *statu quo* de su país, devastado ya por una guerra mundial, y encaminado hacia otra conflagración con consecuencias aún peores que la primera.

El problema, para Husserl, es que la posibilidad de renovación sólo puede darse fundándose en una verdadera ciencia racional de lo humano y la comunidad, las que, a su vez, son las fuentes primigenias del ámbito de lo político, de la esfera ética, tanto personal como social así como de la misma praxis social. Conocemos la resolución husserliana, en el sentido de que es absolutamente necesaria una ciencia que fundamente y, sobre todo, que explique racionalmente los hechos prácticos y empíricamente dados de lo humano, del mismo modo en que la matemática lo hace, en el ámbito de las ciencias de la naturaleza, respecto del universo empírico para explicarlo racionalmente; sabemos, de cualquier modo que, para Husserl, tanto en los ensayos sobre la renovación, como en la *Crisis*, hay una diferencia radical y esencial entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, porque hay una diferencia inicial entre ambas realidades y diferencias ulteriores también; en este escrito no expondremos de qué diferencias se tratan,⁷ nos contentaremos con decir que, para que la renovación pueda darse o, al menos, pueda pensarse acerca de la posibilidad de ésta, es necesario superar todo tipo de prejuicio naturalista, para lo cual es necesario, a su vez, partir desde luego del paralelismo antes descrito entre la matemática y la ciencia ideal del espíritu, pero también superar la analogía constante que nos llevaría a la comparación continua entre las ciencias del espíritu y las de la naturaleza, a causa de la confrontación entre sus objetos generales —espíritu y naturaleza—, en que ésta última sería paradigma y modelo a seguir para la constitución del primero y sus derivaciones como las realidades del universo cultural, social, artístico y religioso.

Ahora bien, Husserl considera que las ciencias humanas, al ser empíricas, no pueden suministrarnos el medio adecuado para alcanzar una renovación en sentido pleno. Aquí se nos presenta una primera cuestión: ¿no acaso el problema de la renovación, al referirse a la cultura, es un problema que está referido necesariamente a hechos, esto es, a elementos fácticos y, por lo tanto, las ciencias empíricas humanas podrían hacerla objeto de su investigación y reflexión? La respuesta consiste en pensar que la facticidad está necesariamente sometida a una nomología racionalmente fundada, en palabras del propio Husserl: “Toda meditación profunda nos conduce nuevamente aquí a las cuestiones *de principio* relativas a la razón práctica que se refieren al individuo, la comunidad y su vida racional en una generalidad esencial y puramente formal, una generali-

dad que trasciende todas las factuales empíricas y todos los conceptos contingentes”.⁸

Es conocido que Husserl rechazó la constitución de una “antropología filosófica” como ciencia verdadera, debido a su inevitable asociación con un “antropologismo” emparentado con el “psicologismo”, pero ello no significa que el propio Husserl no emprendiera un notable esfuerzo intelectual en dilucidar la esencia de lo humano y, por tanto, no significa que no haya intentado establecer una disciplina como la que nosotros llamamos antropología filosófica, lo cual se vuelve especialmente evidente en el libro II de las *Ideas*, en donde la idea de *Humanidad* ha de estar objetivamente fundada para alejarse de cualquier relativismo, y donde, igualmente, se intenta fundar la idea de hombre en la captación esencial que trasciende todas las realidades empíricamente determinadas de ser humano y los conceptos contingentes ligados a ella. Claro, lo que sucede es que, tal antropología como ciencia que se ocupa de la esencia del hombre en general, otra no es que la filosofía misma tal como Husserl la plantea, esto es, una filosofía fenomenológica que, en este caso, puede ocuparse de la *persona* sin caer en ningún relativismo, llegando a las estructuras últimas del ser humano concreto como constituido por cuerpo, psique y espíritu.⁹ Esta reformulación de la subjetividad concreta es compartida por el propio Ortega, aunque no utilice los mismos términos. Estas manifestaciones personales, no son otras, para Ortega, que la *vida misma*, esta vida concreta que cada uno somos.

Ahora bien, respecto del problema de la *renovación*, vemos, igualmente, que, desde la fenomenología, no se trata de describir las realidades fácticas particulares y contingentes que son manifestación de culturas igualmente determinadas y específicas, sino que se trata de dar cuenta de la estructura general, formal, *esencial* de la cultura humana, independientemente de sus advocaciones particulares. Pero entonces, ¿cómo abordar el problema específico de la humanidad europea, y, entonces, de la idea misma de Europa sin caer en un relativismo claramente anti-fenomenológico y alejado de los ideales husserlianos? Husserl apela nuevamente a la necesidad de dirigirse a las posibilidades esenciales, siempre *a priori*, que fundamentan luego las formaciones concretas, donde estas últimas *no* son negadas sino sometidas a necesaria *epojé*. “Si no recorremos la vía fantástica de la utopía, sino que nos dirigimos más

bien a la fría verdad objetiva, este proyecto debe asumir necesariamente la forma de una determinación de esencia puramente conceptual, y las posibilidades de la realización de la idea deberían ser análogamente consideradas *a priori* de manera rigurosamente científica como puras posibilidades de esencia”.¹⁰ Igualmente, para Ortega la *epojé* es fundamental para el filosofar porque, aplicándola, nos revela esa vida concreta que somos cada uno, como dijimos hace un momento, en palabras de San Martín, “la *epojé* [...] es la condición para poder filosofar y el resultado debe ser conseguir la vida radical como la estructura básica de sujeto y objeto simultáneos, porque no hay uno sin el otro”.¹¹

Es muy interesante subrayar que, partiendo nuevamente de un acto cuya estructura es la de la fe, Husserl da cuenta de la necesidad del replanteamiento de una “nueva” humanidad europea, partiendo, incluso, por negación: el ser humano se percata de la posibilidad ideal de una humanidad que es tipificada moralmente como positiva porque previamente ha extendido un juicio reprobatorio de la cultura humana en que vive, y tal juicio implica la *creencia* en una idea “verdadera, auténtica y objetivamente válida” de la cultura a la que se aspira. Husserl se erige, así, en un verdadero filósofo de la cultura, y define a ésta como “el conjunto de las acciones y operaciones puestas en acto por hombres que están en común en sus continuas actividades; operaciones que existen y perduran espiritualmente en la unidad de la conciencia de la comunidad y de su tradición mantenida siempre viva”.¹²

Finalmente, es muy importante destacar que la visión husserliana se dirige directamente a la ética, entendida tanto en el plano individual como en el plano social. Este último, ha de ser entendido como *ética de la comunidad*, y ésta es la que se aplica a “Europa” en tanto realidad comunitaria y no sólo como entidad ideal. Es interesante hacer notar que, al contrario de lo que comúnmente se cree, Husserl se preocupó por problemas éticos concretos, y de hecho el título completo del ensayo sobre este asunto lo atestigua, pues se titula *La renovación como problema de ética individual*,¹³ y en él la idea que priva es la de que la constitución ética de una “humanidad” (como la europea) tiene su base en la constitución ética del hombre singular, del individuo concreto, en efecto, “una humanidad puede, es más, debe ser considerada un ‘hombre en grande’ y ser pensada en su posibilidad de determinarse de manera que responda a una ética de la comunidad, y por tanto en su deberse determinar éticamente”.¹⁴

No otra cosa hace Ortega, quien en 1949 pronuncia en Berlín su conferencia sobre Europa. Las consideraciones orteguianas se encuentran en plena sintonía con las concepciones husserlianas recién vistas. Visionariamente, Ortega da cuenta de su objetivo, que no es otro que el de mostrar la importancia de una unidad supranacional entre los estados europeos, prefigurando filosóficamente los proyectos de Schuman, De Gasperi y Adenauer al respecto. Ortega plantea un elogio de la idea misma de Nación, pero, por supuesto, no en clave ideológica, sino como autoconciencia crítica surgida de la defensa del sentimiento nacional, no nacionalista; este último es, al contrario, inconciliable con ese horizonte de posibilidad que es una Europa unida; sólo una formulación positiva del concepto de nación puede desembocar en una unidad armónica entre los diferentes pueblos y culturas del Viejo Continente.

Para Ortega, como para Husserl, hay una pre-existencia de lo europeo respecto de la formación concreta de los estados nacionales específicos surgidos en la época medieval, no como entelequia, sino como una realidad moral e intelectual y, en tanto tal, susceptible de unidad, porque cargada desde su inicio de pluralidades diferentes. Sólo lo plural puede ser unificado, si algo es ya, desde su partida, una totalidad unitaria, entonces no hay nada que unir. Esto, que puede parecer una obviedad, es enfatizado por Ortega filosóficamente en el sentido de que Europa no es sustancia sino equilibrio e ideal a alcanzar, precisamente porque proviene de la existencia de una pluralidad. Esta última es condición *sine qua non* para que ese equilibrio se mantenga.

Y claro, como ya Husserl lo entreveía y Ortega lo vivenciaba, el segundo conflicto mundial y las atrocidades que consigo trajo fue producto de la ruptura de tal equilibrio por parte de la radicalización de la conciencia y el sentimiento nacionales, degenerados en nacionalismo. Por supuesto, ya Ortega había iniciado, como bien lo hace notar Javier San Martín, el análisis del “fracaso” europeo, encarnado en la guerra del 14 y que desembocará en la obra cumbre *La rebelión de las masas*. Pero la influencia fenomenológica es patente, por lo que respecta a la necesidad de superación de la modernidad a causa de las insuficiencias, mismas que se ven expresadas en esa barbarie en que la conciencia europea ha caído; respecto de esta última, la barbarie es, bajo la óptica de Ortega, precisamente la condición en que Europa ha caído, importándola *desde sí misma* y no desde el exterior.

Es evidente la línea de continuidad, guiada por un hilo fenomenológico finísimo, entre las consideraciones orteguianas de entreguerras y las consideraciones de la *Meditación de Europa*, de la conferencia berlinesa. El equilibrio que Europa representaba en su pluralidad, muestra su crisis sometido a pruebas cada vez más duras hasta la completa defenestración que representó y sigue representando Auschwitz. Coincidimos con Renato Cristin, quien en la reseña de la versión italiana de la *Meditación de Europa* escribe: “Ortega sostiene el nacimiento de una estructura supranacional que no se olvide de las singularidades nacionales y regionales. Este nacimiento no será indoloro, y nosotros hoy lo vemos muy bien, porque habrá de superar no sólo a los particularismos, sino también al universalismo que suprime las diferencias”.¹⁵ La conferencia de Berlín de Ortega está llena de profetismo, pero éste es, igualmente, resultado de una concepción fenomenológica de la historia, a saber, una visión que se encuentra en polémica contra los extremos representados por la filosofía de la historia bajo perspectiva hegeliana y la filosofía de la historia del historicismo alemán, que privilegia el relativismo; la razón vital orteguiana y la *Lebenswelt* husserliana erigen la posibilidad de una filosofía de la historia que no excluya el elemento universal e ideal hacia el que tender, pero tampoco al elemento particular y contingente que predomina en cada época histórica, como se refleja en la noción orteguiana de *circunstancia*, sin que por ello se reduzca únicamente a pura contingencia y azar.

La originalidad de la filosofía de Ortega radica precisamente en un desenvolvimiento del ideal que la fenomenología persigue desde el inicio, desenvolvimiento que no es, por así decir “consciente”, sino que se da por la exigencia misma que las circunstancias españolas y europeas parecen solicitar al autor, sin darse cuenta de que está, paralelamente a Husserl, llevando a cabo un proyecto que desde los esbozos de la fenomenología se encontraba en el horizonte de las posibilidades de este nuevo filosofar. Esto tiene no sólo el mérito de reforzar el carácter original y propio de la filosofía de Ortega y Gasset, sino que además confirma la validez objetiva del método fenomenológico.

Claramente, existen muchos otros filones de análisis que darían cuenta de la presencia de la fenomenología husserliana en el pensamiento de Ortega, filones que, utilizando la terminología de la moderna genética, son como “genes recesivos” que, en nuestro caso, se verán reflejados en filósofos como Gaos,

García Bacca, Recaséns, como lo han mostrado principalmente José Luis Abellán y Tzvi Medin, y luego también en generaciones más recientes de la filosofía de lengua española, pues trazas de fenomenología las encontramos en Villoro, Portilla, Uranga, Zea, y aunque sean eso, trazas, lo poco que se ha rescatado y ha prendido en nuestro país concretamente de la fenomenología, filtrado a través de Gaos, y no siempre afortunadamente, ha sido, finalmente, la fenomenología que Ortega aprendió e interpretó. Esta filosofía hispanoamericana es profundamente deudora de la filosofía de Ortega, lo sabemos, y una de estas grandes deudas es justamente la presencia y el desarrollo de la fenomenología en España y América Latina, que José Ortega y Gasset, sabiéndolo o no, poco importa, nos transmitiera y heredara con la enorme obra que hoy conmemoramos.

Notas

*Este artículo es una reelaboración de la ponencia presentada, con el mismo título, en el 1er. Coloquio Nacional *Ortega, pensador*, organizado por la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro el 26 de octubre de 2005.

1. J. Ortega y Gasset, “Sobre el concepto de sensación”, en *Obras completas*, Tomo I, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset-Taurus-Santillana, 2004, pp. 624-638.

2. *Ibid.*, p. 632.

3. *Ibid.*

4. Escribe Ortega: “Y no significa aquí fenómeno lo que en Kant, por ejemplo, algo que sugiere otro algo sustancial tras él. Fenómeno es aquí simplemente el carácter virtual que adquiere todo cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva, sin darle carácter definitivo”, en *Ibid.*, p. 631.

5. Por ejemplo, en italiano, el término *Erlebnis* ha sido traducido por la mayoría de los traductores como “vissuto”, lo cual equivale a nuestro “vivido”, como forma de participio; el problema es que esta forma de participio da cuenta de una pasividad excesiva que para nada pertenece al carácter de la *Erlebnis*, misma, que, al contrario, denota una actividad de la conciencia y no sólo un padecer.

6. E. HUSSERL, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1999, p. 5; trad. italiana a cargo de Corrado Sinigaglia de *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1989, pp. 3-94, aparecido en el volumen XXVII de Husserliana. A partir de aquí, lo abreviaremos como *IE*.

7. Para la exposición completa por parte de Husserl acerca de la diferencia esencial entre realidades naturales y espirituales, *cfr. IE.* , pp. 8-10.

8. *IE*, p. 10.

9. Tarea que llevó a cabo ejemplarmente Edith Stein, su gran discípula, a partir de consideraciones no suficientemente desarrolladas por Husserl en *Ideas II*, especialmente por lo que se refiere a la vivencia de la empatía (*Einfühlung*) como acceso privilegiado para comprender la intersubjetividad personal, al mismo tiempo que la estructura misma de lo que ya el propio Husserl denomina *persona*. Para la cuestión de esta antropología filosófica en clave fenomenológica, consúltese mi texto E. GONZÁLEZ DI PIERRO, *De la persona a la historia. Antropología fenomenológica y filosofía de la historia en Edith Stein*, México, Editorial Driada-UMSNH, 2005.

10. *IE*, p. 11.

11. J. San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega, Ensayos de interpretación*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 78.

12. *Ibíd.* p.26.

13. *IE*, p. 25-51. En toda esta parte, Husserl se dedica a tratar de esclarecer la relación esencial que hay entre la renovación ético-social y la renovación ético-individual, en donde el análisis de la segunda es el *leitmotiv* de este ensayo y que aquí no profundizamos mayormente, limitándonos en decir que, para ello, el autor de las *Meditaciones cartesianas* se basa en la búsqueda de la esencia que ya había expuesto en su anterior ensayo y que, claro, no puede ser otro que el de la descripción fenomenológica con pretensión de objetividad y absolutamente *a priori*. Por otro lado, el análisis que conducirá se referirá al problema antropológico, dando cuenta del ser humano como portador de los rasgos distintivos de la *personalidad* y de la *libertad* como esencialmente constitutivos de su esencia. Nuevamente, vemos que aquí Husserl aborda temáticas que —a diferencia de lo que muchos piensan erróneamente— son atribuidas exclusivamente a algunos de sus discípulos, en particular y de manera destacada Edith Stein, especialmente por lo que se refiere al problema de la persona como problema filosófico y objeto de análisis fenomenológico.

14. *IE*, p. 27

15. R. Cristin, “Presentazione” en J. ORTEGA Y GASSET, *Meditazione sull'Europa*, Edizioni Seam, 143 pp. versión italiana de la *Meditación de Europa*. La traducción es mía.