

Ortega, psicólogo y la superación de sus maestros

En noviembre de 1915, Unamuno celebró que hubiera surgido en España un interés por el examen filosófico de los problemas de la conciencia. Había asistido a «una conferencia sobre Filosofía de una serie tendiente a mostrar la diferencia entre la Psicología y la Lógica, que las da Ortega, y levanta el ánimo ver la cantidad y la calidad de los oyentes»¹. No parece imposible que Unamuno hubiese escuchado parte del curso público de quince lecciones de psicología, dadas por Ortega en el otoño de 1915 y en el invierno de 1916. Curso cuyo texto incompleto había de salir publicado en 1982 con el título que le puso Paulino Garagorri, *Investigaciones psicológicas*. Garagorri reconocía la importancia del curso para aclarar la evolución filosófica de Ortega, pues en sus lecciones anunció su «superación del idealismo o subjetivismo»². No sospechaba Garagorri, sin embargo, que el curso había de esclarecer además lo que entendía Ortega por el concepto de «superación». Hasta ahora, la imposibilidad de saberlo ha hecho inciertas las relaciones de Ortega con sus fuentes idealistas.

De ahí los equívocos a que se ha prestado la historiografía del pensamiento orteguiano. Los discípulos más inmediatos llevan un cuarto de siglo equiparando con insistencia la superación a la *Überwindung* nietzscheana. Cuando Ortega dice «superar» filosofías ajenas, ¿no pretenderá ascender sobre ellas y sobre sí mismo para captar la totalidad cósmica en su inmediatez, desnuda de interpretaciones recibidas? ³. Con todo, una serie de

1 Miguel de Unamuno, 'La evolución del Ateneo de Madrid', en *Obras Completas*, VIII. *Autobiografía y recuerdos personales* (Escelicer, Madrid 1966) 372.

2 Paulino Garagorri, 'Nota preliminar' a la 1ª ed. de las *Investigaciones psicológicas* (Alianza, Madrid 1982), reproducida en *Obras Completas* de José Ortega y Gasset (Revista de Occidente y Alianza, Madrid 1983) XII, 33-35. En adelante las referencias de Ortega remiten a esta edición y van en nuestro texto entre paréntesis con el tomo en romanos, la página en arábigos.

3 Así Julián Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación* (Alianza, Madrid 1983) p. 205, donde repite sobre Ortega su juicio de 1960: «Tuvo que poseer la totalidad de la filosofía alemana ... lo cual le obligó a trascender de sus formas particulares para verse consignado hacia las cosas mismas, hacia la realidad». Sobre el sentido preciso de la *Überwindung* en Nietzsche, ver Luis Jiménez Moreno, *Nietzsche* (Labor, Barcelona 1972) p. 66: «Nietzsche pide "fidelidad al sentido de la tierra" en el mismo plano que la aspiración del "hombre que ha de ser superado" hacia el superhombre. La tierra adquiere una significación de realidad positiva frente al veneno de promesas ultraterrenas que, según él dice, carecen de fundamento y sentido»; además, como explica Jiménez Moreno, p. 137,

lectores que sobrepasan a los discípulos en rigor metódico, va demostrando la imprecisión de la visión de un Ortega libre de tales influjos. Sus intuiciones están mediatizadas por sus lecturas germánicas, según han comprobado con incontrastable evidencia Gonzalo Sobejano, Ciriaco Morón Arroyo, Philip Silver y Pedro Cerezo Galán⁴. En verdad, hasta Garagorri confiesa en 1982, a propósito de dos ensayos de 1913, que «su relación con Husserl es un dato capital para el estudio del pensamiento de Ortega» (XII, 334). En el caso de las *Investigaciones psicológicas*, Cerezo, el único que hasta ahora ha podido estudiarlas, arguye que en ellas Ortega se sirve de la fenomenología de Husserl para «desembarazarse del neokantismo» marburgués (p. 203). De donde se desprende que, una vez liberado de su célebre «prisión kantiana», Ortega se queda en Husserl. En rigor, Cerezo mantiene que en la filosofía de Ortega ocurrió una «neutralización recíproca» del idealismo neokantiano, por un lado, y del idealismo fenomenológico de Husserl, por otro lado. En consecuencia, llegó Ortega en 1914 a una «fenomenología del mundo de la vida», fruto de la reacción química que, sin embargo, dejó como precipitado un presupuesto neokantiano, la idea del hombre como medida de las cosas (pp. 202-3). Natorp, maestro neokantiano de Ortega, había criticado el trascendentalismo de Husserl; Husserl, a su vez, hizo la crítica del subjetivismo y del constructivismo de Natorp; Ortega leyó ambas críticas, en opinión de Cerezo, y las incorporó a su pensamiento. En prueba de lo cual Cerezo cita de Husserl como fuente de muchas doctrinas de las *Investigaciones psicológicas*. La tesis de la «neutralización» deja mal parada la de la superación en su sentido nietzscheano.

La posición de Cerezo, aunque bien razonada, no está libre de ciertas inconsecuencias. Cerezo reconoce, como no puede menos —porque Ortega lo dice—, que éste «supera» el neokantismo de sus maestros. Pero la superación consiste aquí en la eliminación de casi todas las doctrinas neokantianas y en la aceptación de casi todas las ideas recibidas de Husserl. Luego resulta imposible buscar en Ortega una visión no mediatizada de la realidad. Tampoco cabe hablar de una «neutralización» en el sentido de la formación de una nueva sustancia, como cuando se combina un ácido y una base. En la filosofía orteguiana de 1912, según el análisis químico de Cerezo, que-

«La fidelidad al sentido de la tierra que exige Zarathustra en la actitud humana ante el mundo, se representa también en el superhombre como el conjunto de las exigencias y aspiraciones que con esfuerzo ha de realizar el hombre y encontrar para ellas sentido real, pleno, no ficticio ni vano». Se ve, pues, cuán forzada es la lectura de «superación» como *Überwindung* en Ortega.

4 Ver Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España* (Gredos, Madrid 1967) pp. 527-74; Ciriaco Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset* (Alcalá, Madrid 1968); Philip W. Silver, *Ortega as Phenomenologist. The Genesis of Meditations on Quixote* (Columbia Univ. Press, Nueva York 1978); Pedro Cerezo, *La voluntad de aventura. Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset* (Ariel, Madrid 1984). Suponemos que Garagorri publicó *Investigaciones psicológicas* después que J. Marías dio a la imprenta *Ortega. Las trayectorias* (Alianza, Madrid 1983), donde no se alude para nada al psicólogo Ortega de 1915. La omisión nos parece grave en un libro que pretende exponer las trayectorias biográficas-filosóficas de Ortega.

dan demasiadas gotas de fenomenología y casi ningunas de neokantismo. Cerezo reduce Ortega a un ecléctico sin método ni originalidad alguna. Pero aún suponiendo la «neutralización» como un hecho, si Cerezo ha filiado algunas doctrinas de las *Investigaciones psicológicas* a la fenomenología de Husserl, no ha prestado suficiente atención, en su excelente libro, a la deuda del psicólogo Ortega con sus maestros de Marburgo. El mismo Ortega dice que el curso versa sobre «Sistema de la psicología» (XII, 337), y que «la psicología de Natorp es esencialmente sistemática, es decir, que hace de un sistema general filosófico el instrumento para sus conceptuaciones». Por eso, aún cuando Ortega, al reflexionar sobre ideas de Natorp que antes compartió, decida en 1915 «abandonarlas casi por completo» (XII, 358), hay que señalar el alcance exacto del «casi» y determinar qué ideas de Natorp permanecen en el sistema orteguiano. La metáfora de la «neutralización recíproca» entre Natorp y Husserl denota la puesta entre paréntesis de sus supuestos trascendentales en la filosofía de Ortega. Pero la metáfora no es de Ortega, sino de su genial crítico. Ortega, en cambio, aspira a la «superación integral de la psicología dominante en el siglo XIX» (XII, 341), cuyo máximo exponente es Natorp y cuyo crítico más respetado es Husserl. Colegimos que Natorp sirve a Ortega de punto de partida y de referencia en su avance con Husserl hacia la nueva psicología, la del siglo XX. Avanza, además, previa la omisión de las doctrinas de Husserl y de Natorp sobre la conciencia trascendental. Cerezo ha acertado como nadie a acentuar las aportaciones positivas de Husserl a la psicología de Ortega.

Pese a ello, quedan abiertas dos preguntas radicales, que Cerezo no se plantea: ¿por qué, si Ortega es tan husserliano como éste supone, elige precisamente un curso de psicología como el medio más adecuado para la superación explícita de sus maestros de Marburgo? Es sabido que Husserl juzga la fenomenología como la ciencia radical y fundamentadora de las demás, la psicología inclusive. Consta que Ortega dista menos de Natorp de lo que nos da a entender. Lo cual nos conduce a la segunda pregunta: ¿qué entiende Ortega por la superación de Natorp y por la superación en general? Habrá que poner entre paréntesis el error tantas veces repetido de traducir el concepto de superación por la *Überwindung* de Nietzsche; y habrá que revisar el concepto de neutralización, dándole mayor precisión y armonizándolo con el concepto preferido de Ortega. Natorp y Husserl coexisten, conviven en el curso de Ortega, según pronto veremos. En este estudio queremos mostrar: 1) que la superación a que suele aludir Ortega corresponde a la *Aufhebung* de la dialéctica hegeliana; 2) que en Marburgo, capital del neokantismo, Cohen aplicó la *Aufhebung* a la historia de la filosofía, y Ortega aprendió el concepto así aplicado; 3) que la correspondencia de la «superación» a la *Aufhebung*, tomada en el sentido neokantiano, explica no sólo la sustancia mediatizada del pensamiento de Ortega, sino también la suavidad del tránsito que hace entre el neokantismo constructivista y la fenomenología de Husserl, la descripción de intuiciones, sin que se vean

una brusca ruptura con el primero y una súbita y omnímoda adhesión a la segunda, y 4) que en esa transición Ortega no se aleja mucho de Natorp, cuyo método, que afecta al de Husserl, requiere también, como su momento inicial, la descripción de las vivencias inmediatas.

I.—LA IDEA DE LA SUPERACION EN ORTEGA

A través de su producción, Ortega se ha situado con respecto a sus influencias en una relación dialéctica. Si no bastan para demostrarlo las numerosas comparaciones que ya hemos hecho entre él y sus fuentes⁵, demos la palabra a Ortega, que en las *Investigaciones psicológicas* escribe: «Como Hegel sostenía, en la evolución del pensamiento toda destrucción es una superación y toda superación es una conservación. Porque la nueva idea que supera a la antigua la lleva en sí perpetuamente, como la cantidad mayor lleva en sí las menores, y gracias a ello es mayor» (XII, 388). En la *Ciencia de la lógica* (lib. I, cap. 1), Hegel concibe la dialéctica como el movimiento racional en que el ser y el no-ser, divisos en la apariencia, se interpenetran, superando el presupuesto de su división. El ser desaparece en la nada, la nada en el ser. Pero Hegel distingue con cuidado la superación o *Aufhebung* de la negación. «Lo superado no se convierte por ello en nada. Nada es lo inmediato; algo superado, sin embargo, es mediato, es el no-siendo, aunque como resultado que ha partido de un ser; de ahí que siga teniendo en sí mismo la certeza de donde surgió». [«Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts. Nichts ist das *Unmittelbare*; ein Aufgehobenes dagegen ist ein Vermitteltes, es ist das Nichtseyende, aber als *Resultat*, das von einem Seyn ausgegangen ist; es hat daher die *Bestimmtheit*, aus der es herkommt, noch an sich»]. En el alemán corriente, según Hegel, superar, *aufheben*, tiene un doble sentido: significa, por una parte, almacenar, conservar, y, por otra parte, dejar cesar, poner fin a algo. Lo superado, así como lo concibe Hegel, equivale a algo almacenado, que sólo ha perdido su inmediatez sin ser negado⁶. Nicolai Hartmann, compañero de estudios de Ortega en Marburgo (XII, 227), entiende que Hegel busca la absoluta cerrazón del sistema. Necesita por tanto presentar las categorías en su vinculación originaria, dejando surgir una de otra en una manera dialéctica. Sepáralas el principio de contradicción o, mejor, la índole analítica del pensar. Pero, para que se toquen y se impliquen, no pueden permanecer en la

5 Ver nuestro *Ortega y sus fuentes germánicas* (Gredos, Madrid 1979); 'Ser y no-ser en Platón, Hartmann y Ortega', *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 28 (1980) 60-86; 'La rebelión de las masas como antropología', *Aporía*, 3 (1981) 5-22; 'El Unamuno casticista en *Meditaciones del Quijote*', *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 10 (1983) 37-54; 'Ortega's Critique of Method', *Comparative Criticism*, 6 (1984), 135-54; *Nuevas fuentes germánicas de «¿Qué es filosofía?» de Ortega* (CSIC, Madrid 1984).

6 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil. *Die objektive Logik*, 3 ed., en *Sämtliche Werke*, IV (Fr. Fromanns Verlag, Stuttgart 1958) 120 n.

contradicción. La superación, la *Aufhebung*, de la contradicción consta, pues, de una negación que no aniquila, sino que conserva, sintetiza, vincula⁷.

Tan pronto como 1908 (I, 114), Ortega, influido por su maestro neokantiano Hermann Cohen⁸, pone de manifiesto su voluntad de sistema, elogiando a Hegel como al constructor del sistema de la evolución. De Cohen aprende un respeto problemático por los clásicos de la filosofía, cuyas doctrinas ha de reordenar para decir algún día su propia verdad: «La verdad para Hegel no se exhausta jamás; la Idea evoluciona mañana, como hoy y ayer; es, como dirían Kant y Fichte, una tarea, un problema, infinitos. Pero en cada instante es preciso que la verdad del mundo sea un sistema», donde por sistema se entiende la «unificación de los problemas». La idea de *Aufhebung* acompaña siempre la de sistema en Ortega. Ante el supuesto irracionalismo asistemático de Unamuno, Ortega elogia en 1914 al Hegel de la *Ciencia de la lógica*, por aspirar a decir la verdad universal en una sola proposición (I, 317). Con todo, el discípulo español de Cohen aboga por el sistema abierto, que permite la corrección y ampliación futuras (I, 316). A la fase evolutiva de las *Meditaciones del Quijote* (1914), informa Garagorri (XII, 335), pertenecen las *Investigaciones psicológicas*. Aquí permanece intacta la concepción del sistema como unidad de problemas. «Mi propósito, anuncia Ortega, es estudiar los problemas fundamentales de la psicología con el fin de hacer posible un sistema psicológico» (XII, 342). No extraña la continuidad del pensamiento orteguiano con el neokantiano marburgués y, en especial, con el de Natorp, que en su *Introducción a la psicología* (1888) y en su *Psicología general* (1912) anuncia idéntico propósito. En la obra de 1888⁹, Natorp explica que se trata del método «crítico», adaptación marburguesa del criticismo de Kant, según la cual, antes de investigar los problemas particulares de una ciencia, se convierte esa ciencia en problema, investigando sus metas y métodos. La solución al problema general sale del examen de la problemática tradicional de la ciencia en cuestión. Del estudio del pasado proceden las normas que orientan los investigadores del presente (p. 3).

Andaríamos descarriados si, guiados por la brillante crítica «evolucionista» de la filosofía de Ortega, supusiéramos que él abandonó jamás su hegelismo neokantiano. Todavía en la fase de su antropologismo (1920-28)¹⁰, con sus frecuentes analogías entre la vida orgánica y la humana, entra la idea

7 Nicolai Hartmann, 'Platos Logik des Seins', *Philosophische Arbeiten*, 3 (1909) 162. Sobre la influencia de esta obra en Ortega, ver 'Ser y no-ser en Platón, Hartmann y Ortega', pp. 60-86.

8 Fernando Salmerón, *Las mocedades de Ortega y Gasset* (El Colegio de México, México 1959) p. 103, n. 17. Ver, sobre todo, Hermann Cahen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 3 ed. (Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1922) pp. 601-2.

9 Paul Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* (J. C. B. Mohr, Friburgo de Br. 1888), p. 1; cf., de Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Buch 1: *Objekt und Methode der Psychologie* (J. C. B. Mohr, Tubinga 1912) p. III.

10 Sobre esta fase ver 'La rebelión de las masas como antropología', pp. 4-7.

hegeliana de la superación. En 1920 combate Ortega la idea, aplicada en la biología y en la historia de la cultura, de que cada nueva etapa de una evolución destruye la anterior. «Nada más falso. Hegel vio muy bien que en todo lo vivo —la idea o la carne— superar es negar; pero negar es conservar. El siglo xx supera al xix en la medida que niega sus peculiaridades; pero esta negación supone que el siglo pasado perdura dentro del actual, como el alimento en el estómago que lo digiere» (II, 299). En el ensayo 'Hegel y América' (1928), donde Ortega persigue su interés por la historia de la cultura, interpreta la *Filosofía de la historia universal* de Hegel con la *Ciencia de la lógica* a la vista. Como filósofo de la historia, Hegel parece a Ortega concebir la historia como un proceso *sistemático* por medio del cual el Espíritu, el *Geist*, llega al conocimiento de sí mismo. Cada etapa lo lleva a mayor claridad sobre su propia esencia, y las etapas se suceden en una secuencia lógica. «La *Lógica* de Hegel desarrolla este proceso ideal, que, de etapa en etapa, aclara ante sí mismo, desvela y revela al Espíritu. El concepto con que empezamos se perfecciona en otro; éste, a su vez, en otro, y así, sucesivamente, en cadena de diamante, en disciplina dialéctica, que nos aprisiona, para al cabo dotarnos de suma libertad» (II, 564). Celebra Ortega la estructura racional, la razón, que Hegel ha vislumbrado en la cadena de períodos históricos, en la cual cada eslabón, por su unicidad, cobra su razón de ser, explicable aún cuando ha contradicho al anterior (II, 565). Al decirlo en 1928, Ortega no olvida su obra *El tema de nuestro tiempo* (1923), donde ha atribuido a su propia generación la misión de polemizar con las generaciones anteriores y de supeditar la razón a la vida, no la vida a la razón (III, 151, 178). La polémica aquí recomendada no debe verse como una ruptura con los mayores: al contrario, conserva los conceptos de las generaciones previas, sólo variando la preferencia dada a cada uno¹¹.

En la última época de Ortega (1929-54), la idea de la superación, de la *Aufhebung*, cobra mayor profundidad al entrar en contacto con la doctrina madura, influida por Husserl y por Dilthey¹², de las ideas y creencias. En *¿Qué es filosofía?* (1929-30), obra de transición entre las dos últimas etapas

11 J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, p. 119, sitúa a Ortega en la generación «cumulativa», no «polémica» de 1886. Sin embargo, ¿cómo compaginar esta opinión 1) con la idea que Marías tiene de Ortega como la superación de toda la filosofía alemana, y 2) con la idea que Ortega expresa de sí mismo como miembro de una generación «polémica»? Corrigiendo la noción errónea de que la superación equivale a la *Überwindung* y examinando con mayor cuidado el aspecto conservador que toda polémica supone: con un enemigo absoluto, no cabría siquiera la discusión.

12 En XII, 434 Ortega identifica a Husserl como fuente de su doctrina de creencia; ver *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 3 ed. no modificada (Max Niemeyer, Halle a.d.S., 1928) §§ 104-5, pp. 216-18. Pero la doctrina se enriquece cuando en 1928 lee Ortega *Zur Weltanschauungslehre* de Dilthey: 'Ortega y Gasset's Critique of Method', pp. 146-47. En el estudio presente, nos servimos también de E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, en *Gesammelte Schriften*, XVIII-XIX/2 (Martinus Nijhoff, La Haya 1975-84), que en adelante van citadas entre paréntesis en nuestro texto, con número romano del tomo, capítulo, párrafo y paginación de la primera edición.

del autor¹³, se repite el ideal hegeliano de la filosofía como «pensamiento integral», que abarca todo el universo (VII, 337). El conocimiento del universo tiene por objeto el ser. Pero N. Hartmann recuerda a Ortega que el ser es problema¹⁴. De ahí que para el Ortega maduro la filosofía consista en el sistema de la problemática universal (cf. VII, 335). Reconoce la necesidad de estudiar las metas y métodos de los filósofos pasados con el fin de evitar sus errores. Según el célebre prólogo a la *Historia de la filosofía* de Emile Bréhier —prólogo que aplica a la historia filosófica las doctrinas de *Historia como sistema* (1935)—, «El tiempo de hoy reclama los tiempos anteriores, y por eso una filosofía es la verdadera, no cuando es definitiva —cosa inimaginable—, sino cuando lleva en sí, como vísceras, las pretéritas y descubre en éstas el "progreso hacia ella misma". La filosofía es así Historia de la filosofía y viceversa» (1942, VI, 418). El símil de las vísceras insinúa en 1942, como antes en 1928, la idea de la *Aufhebung*, de la digestión de la cultura creada en el pasado y que sirve para alimentar al hombre actual. Para entender y digerir mejor las filosofías pretéritas, advirtiendo sus aciertos y sus errores, precisa convertirlas en problemas de historiografía. Hay que preguntar por sus presupuestos tácitos, reconstruir las situaciones convencionales en que nacieron y las creencias que, a su vez, habían generado esas situaciones (1946, VIII, 494; 1946?, IX, 764). En resumen, la idea de la superación, derivada de Hegel y modificada a lo largo de la producción de Ortega, forma un presupuesto tácito de su obra. Constituye una de las dimensiones más características de su pensamiento, prestándole sentido y facilitando su comprensión.

II.—LA SUPERACION DE NATORP Y EL TRANSITO HACIA HUSSERL

La postura de Ortega en 1915 con respecto a su maestro Natorp ejemplifica su afán de superar la filosofía (de la psicología) pasada. Pero si desde Hegel se ha concebido la superación como un proceso, es por ello un movimiento, con su término *a quo* y su término *ad quem*. Aquí el término *a quo*, el punto de partida, es una aceptación de la psicología de Natorp por parte de Ortega; y el término *ad quem* es la negación, desde Husserl, de parte de esa psicología, conservando, sin embargo, las doctrinas de Natorp que permiten a Ortega elaborar una ingenua fenomenología de la psique humana. Estudiemos el proceso de superación paso a paso, partiendo de la época de Marburgo, acompañando a Ortega en su primer descubrimiento de Husserl a través de los escritos de Natorp y terminando nuestro examen con el análisis de las *Investigaciones psicológicas*.

13 Como han visto C. Morón Arroyo, p. 140, y P. Cerezo, p. 307.

14 Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4 ed. (Walter de Gruyter, Berlin 1949) p. 55; C. Morón Arroyo, p. 140, estudia la influencia de este libro en *¿Qué es filosofía?* de Ortega.

De las ideas del psicólogo Natorp, dice Ortega «haberlas un día compartido» (1915, XII, 358). Podemos documentar que Ortega las compartía —en la medida que las comprendía— entre 1910 y 1913. La psicología de Natorp estudia toda vivencia, todo fenómeno presente en la conciencia y anterior a todo juicio u objetivación del mismo. Pero Natorp ve todo fenómeno como bilateral, con un lado objetivo y otro subjetivo. El conocimiento pleno exige la objetivación total del fenómeno, seguida de la subjetivación completa. La objetivación convierte el fenómeno psíquico en un suceso natural, un llamado «dato científico», que nada tiene, sin embargo, de inmediato: representa sólo una construcción mental fabricada de la vivencia directa. La ciencia subjetiva o la psicología invierte el proceso. Rastrea las construcciones mentales en las vivencias de las cuales han sido confeccionadas. La «reconstrucción» de la vivencia inmediata exige una descripción meticulosa del objeto bajo examen. La descripción sirve de propedéutica para la explicación causal. Pero describir es definir límites, es objetivar. De aquí la imposibilidad de alcanzar el dato inmediato de la conciencia; y de aquí la necesidad de perseguirlo en aproximaciones lentas y penosas¹⁵. En un escrito de 1910 Ortega aplica a San Pablo el proceso cognoscitivo postulado por su maestro neokantiano en una manera que con toda probabilidad habría escandalizado al antimístico Natorp. Puesto que San Pablo no había conocido a Jesús en persona, tuvo que recoger de otros los datos sobre El para inventar la primera teología. «En términos filosóficos, San Pablo, dice Ortega, objetiva a Jesús». Después, bien meditada esa teología, hizo la reconstrucción de Jesús hasta recibir la revelación: «camino de Damasco llegó a madurar la labor reconstructiva, que tiempo hacía ocupaba la mente del apóstol, y allá, cerca de Dareya, a la hora de un mediodía, consiguió elevar los datos sueltos a la unidad de un carácter, y, súbitamente, se le reveló Jesús en la perfección de su ser» (I, 158).

Si el joven Ortega comparte la epistemología de Natorp, no asombra que estime la psicología menos que otras ciencias. Es notorio que el neokantismo de Cohen sigue a Kant en tomar cómo las ciencias fundantes la lógica físicomatemática, la ética y la estética, con la psicología como la mera cornisa de ese edificio de doctrinas. En el artículo 'Psicoanálisis, ciencia problemática' (1911), Ortega presenta las matemáticas y la física como «disciplinas centrales» y la psicoanálisis como una de tantas «ciencias periféricas». Porque éstas se desarrollan en contacto con el «mito», un contenido mental que pretende captar o explicar un problema sin liberarse lo suficiente de lo espontáneo, del afecto, de la emoción, de la sensación. Con Cohen, aludido en el texto, Ortega comprende el mito como el origen de la ciencia, como la cantera, por tanto, del futuro científico. Pero expone también los aspectos para él deficientes de la psicoanálisis en cuanto ciencia: dejando aparte su dependencia del subconsciente, carece de sistema y roza peligrosamente «los

15 Aquí resumimos Ortega y sus fuentes germánicas, p. 80.

confines metafísicos de la psicología» (I, 218-20). En vista de estas reservas, derivadas del cientifismo antimetafísico y antimístico de Marburgo, resulta curiosa la extensión de la descripción que Ortega nos da del contenido de la psicoanálisis. No convence su justificación patriótica, la idea de que España, cultura enferma, necesita la terapéutica de una «sobrealimentación ideológica» (I, 218), y que por eso expone Ortega doctrinas tan problemáticas como las freudianas. En realidad, le fascina la psicología. Confírmalo la presencia en su biblioteca personal de revistas alemanas de psicología que suelen leer los especialistas¹⁶. Tal vez sin darse plena cuenta, espera la ocasión para centrarse más en esa ciencia.

La oportunidad llega en 1912 con su descubrimiento de la fenomenología de Husserl, *prima philosophia* que a partir de 1907 se basa en el estudio de la problemática de la constitución de la conciencia trascendental. No de Cohen aprende Ortega a apreciar a Husserl, sino de Natorp. Cohen en su *Lógica del conocimiento puro* llama a la fenomenología la «nueva Escolástica» («die neue Scholastik»), en el mejor caso una ontología o una primera parte de la metafísica cuando no quiere ni debe ser una psicología; porque exige un estudio del objeto como tal antes de permitir a la lógica su independencia para estudiar su propio contenido (para Cohen, los problemas del conocimiento científico)¹⁷. No; Ortega descubre a Husserl al leer la *Psicología general* (1912) de Natorp, deseoso de aprovechar para su psicología trascendental los aciertos de las *Investigaciones lógicas*. En 'Sobre el concepto de sensación' (1913), donde Ortega publica por primera vez sobre la fenomenología, insinúa la afinidad de Natorp a Husserl: ambos empiezan por defender una psicología descriptiva, aunque Husserl después de 1901 se arrepiente, distinguiendo su fenomenología de la psicología (I, 245, 253). En el conocido artículo 'Filosofía como ciencia rigurosa' (1911), espera en el rigor metódico de la fenomenología como respuesta a la «necesidad filosófica» de la época, la «necesidad de una cosmovisión»¹⁸. [«Weltanschauungsnot»]. Ortega, discípulo rebelde de Cohen, expresa la urgencia en términos schopenhauerianos: «Asistimos a un renacimiento de lo que Schopenhauer llamaba la "necesidad metafísica" del hombre» (1913, I, 244). Según P. Cerezo (p. 208), «las expectativas orteguianas en la fenomenología estaban centradas en la restauración del pensamiento metafísico». El joven catedrático de Metafísica, prohibido profesarla bajo el neokantismo, debió de experimentar un sentimiento de liberación al pasar del estudio de la psicología de Natorp al examen de las *Investigaciones lógicas* de Husserl.

Las relaciones entre Natorp y Husserl delatan una complejidad tal, que merecen por su impacto decisivo en Ortega un examen detenido. No nos dejemos engañar por la exageración de Oesterreich, para quien, llegada

16 Por ejemplo, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* y *Archiv für die gesamte Psychologie*.

17 *Logik der reinen Erkenntnis*, p. 56.

18 'Philosophie als strenge Wissenschaft', *Logos*, 1 (1910-11) 335.

la fenomenología, se hunde el neokantismo¹⁹. Los textos mismos deben guiarnos. Muestran en sucesivas ediciones, ya de la psicología natorpiana, ya de la lógica y de la metódica de Husserl, preguntas y respuestas, críticas y ¡cambios de opinión! ¿Qué parte de este sutil intercambio llegó a la atención de Ortega? Podemos precisarlo, contando con Iso Kern, el estudioso más asiduo de ese diálogo, y que ha registrado no sólo las publicaciones en sus varias ediciones, sino también la correspondencia entre Natorp y Husserl y hasta las notas marginales que ha dejado éste en los trabajos psicológicos de aquél. Sin preguntar con Kern por las similitudes y las divergencias hasta 1915 de la psicología de Natorp y la fenomenología de Husserl, mal podremos definir con claridad la superación orteguiana de Natorp.

Si el movimiento fenomenológico se ha presentado, sin fundamento adecuado, como una tendencia antagónica al neokantismo, no carece de ironía la vuelta a Kant hecha en torno a 1907 por el paladín de la fenomenología. En Husserl, que desde 1897 ha mantenido correspondencia con Natorp, la relectura de Kant ha supuesto una crisis de conciencia, un cuestionamiento de la propia capacidad para la filosofía, a la cual se había aproximado desde las matemáticas y la física. Bien se comprende la necesidad que sentía Husserl de la aprobación del amigo cómodamente instalado en la entonces prestigiosa Escuela de Marburgo. Husserl a menudo se congratulaba por sus supuestas coincidencias con Natorp. ¿Cómo es posible que los lectores de Oesterrich hayan olvidado que, como apunta Kern²⁰, Husserl como Natorp antes, para prestar autoridad a sus respectivas ciencias de la subjetividad pura, apelan a la deducción subjetiva que aparece en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*? Natorp define su psicología trascendental como la ciencia orientada hacia lo subjetivo como tal, en oposición a las demás ciencias, dirigidas todas hacia lo objetivo, lo natural. Asimismo Husserl concibe su fenomenología, sobre todo a partir de 1907, como la ciencia que exige la actitud fenomenológica o trascendental, apuntada hacia la subjetividad pura y distinta, por tanto, de la ciencia objetiva, mundana, que se vale de la actitud natural. Es verdad que, como hemos dicho, Natorp afirma la primacía y la prioridad de las ciencias objetivas frente a la subjetiva, mientras que Husserl considera la fenomenología como la ciencia radical y primera. Las ciencias del objeto, sostiene Natorp, tienen que acotar, delimitar, definir los fenómenos de la experiencia, objetivándolos en conceptos y leyes antes que la psicología pueda ponerse en marcha, reconstruyendo de estas objetividades las vivencias de donde ha procedido. Pero Kern (pp. 331-32) encuentra la discrepancia entre Natorp y Husserl más aparente que real. ¿Qué se realiza con la objetivación que tiene lugar en la gnoseología de Natorp? Los objetos de las ciencias naturales se convierten en proble-

19 Cit. en J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, p. 104, repetido en P. Cerezo, p. 203.

20 *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neokantianismus* (Martinus Nijhoff, La Haya 1964) p. 328.

mas para una nueva investigación psicológica. De manera análoga, la *epoché* de Husserl, la puesta en paréntesis de todas las ciencias naturales y las humanas, las sitúa con un cambio de signo dentro del marco de la fenomenología. Devienen problemas noemáticos para la fenomenología de la constitución de la objetividad. La ciencia del objeto, para decirlo con Husserl, radica en la ontología o, en el léxico de Natorp, en la lógica trascendental. De ésta parte la ciencia del sujeto, y su tarea principal consiste para Natorp en el conocimiento de los contenidos de la conciencia, y para Husserl en la problemática de la constitución subjetiva.

Aunque consciente del gran influjo de Natorp en Husserl, Kern los estudia con suficiente imparcialidad para señalar también sus diferencias. Husserl sostiene la posibilidad de elaborar, con técnicas fenomenológicas, una psicología mundana —posibilidad que ha de interesar a Ortega—. Pero su maestro Natorp, más escéptico, más leal al sistema de Cohen, cree que una psicología objetiva recae a la fuerza en la mera psicofísica, cuando no en la fisiología. Como buen kantiano, no da la preferencia metafísica ni al sujeto ni al objeto, sino los comprende como dos puntos de vista correlativos, sin que el uno ni el otro valga como el absoluto. Husserl, cartesiano, toma la conciencia como el absoluto. En un manuscrito sobre el método de Natorp, la «reconstrucción», indica la poca probabilidad de encontrar el absolutismo en su amigo neokantiano. Natorp basa su psicología en dos presupuestos, que le sirven para tratar los problemas, pero que se sustraen al examen del psicólogo: el yo trascendental, constante centro de referencia para la experiencia psíquica, por un lado, y la *Bewusstheit* o concienticidad²¹, la referencia del contenido de la conciencia al yo, por otro lado. El método trascendental de Natorp le veda el examen del yo puro y de la concienticidad, los cuales, sometidos al estudio, se desvanecerían convertidos en meras imágenes de sí mismos, en objetos, ajenos a la subjetividad como tal. Pero Husserl, que frente al neokantismo busca una ciencia libre de presupuestos, de premisas no sujetas al escrutinio fenomenológico, rechaza por varias razones los supuestos del psicólogo Natorp. En primer lugar, su principio de la evidencia inmediata, obtenida por la intuición, le lleva a arremeter contra Natorp en la primera edición de las *Investigaciones lógicas* por negar la posibilidad de encontrar el yo puro si de todos modos no es intuible, sino sólo una vacía construcción mental. En la segunda edición (1913), empero, guiado por su fenomenología trascendental, Husserl se corrige, viendo el yo puro como aprehensible en la ejecución de la evidencia del *cogito*. En cuanto a la concienticidad, advierte Kern (p. 365), Husserl la entiende mal. Supone erróneamente que se trata de una referencia a algo externo a la psique. Escribe al margen de su edición de la *Psicología general* que la conciencia no es referencia, sino que se convierte en referencia en la reflexión. De hecho la concienticidad de Natorp no pasa de ser una

21 Aquí utilizamos el hermoso neologismo *concienticidad* inventado por Pedro Cerezo, p. 290, para traducir el neologismo *Bewusstheit* de Cohen y de Natorp.

relación a priori de los contenidos psíquicos a un yo que, según Kern, ni hace ni padece ni se refiere a sí mismo.

En rigor, la máxima discrepancia entre Natorp y Husserl tiene que ver con sus ideas sobre el estudio de la movilidad concreta del sujeto. Ya en 1888 Natorp dividió su psicología en dos operaciones, las cuales en 1912, en parte para honrar a Husserl, aunque también en parte para criticarle, el filósofo de Marburgo denominó la fenomenología y la psicología del desarrollo de las unidades vivenciales. La fenomenología la concibió como la descripción de las configuraciones generales de la conciencia; la psicología evolutiva de las vivencias, para completar la descripción fenomenológica, buscaba las causas de esas configuraciones en el devenir de los contenidos psíquicos. La fenomenología representaba el lado óntico o estático de la psicología; la psicología del desarrollo vivencial, el lado dinámico o genético. Natorp achacaba a la fenomenología de Husserl un estatismo que él, con su operación dinámica, intentó corregir²². Pese a este dinamismo psicológico, como observa Kern (p. 363), el sujeto de todo ese movimiento es el yo «en general», el yo puro, inasequible al psicólogo. La concienticidad, igualmente inalcanzable, permanece uniforme en todo proceso psíquico. La única mutación psíquica tiene lugar en los contenidos de la conciencia (p. 356).

Frente a estas doctrinas relativamente monocromáticas, Husserl pretende describir con minuciosidad la variedad de los actos y los modos de ser de la conciencia. Distingue tres significaciones del concepto de fenómeno psíquico, veladas a Natorp: 1) el fenómeno como vivencia concreta; 2) el fenómeno en cuanto objeto que aparece como tal (sentido objetivo u objeto intencional), y 3) el fenómeno como sensación, vale decir, como componente del fenómeno en el primer sentido. Husserl, insiste Kern (p. 363), concibe el yo puro como a un sujeto individual, que vive en la multitud de sus noesis y convive con otras mónadas como él mismo. Busca Husserl innumerables modos donativos del yo, que no esquivo, como el yo puro de Natorp, la mirada del investigador. Acabamos de resumir la comparación trazada por Kern entre la psicología de Natorp y la fenomenología de Husserl, eliminando en nuestro resumen las partes de la comparación que tratan cambios de opinión posteriores a 1915, fecha de las *Investigaciones psicológicas* de Ortega.

¿Cómo reacciona él al diálogo entablado entre Natorp y Husserl en sus publicaciones? La respuesta se encuentra en el discurso «Sensación, construcción e intuición» (1913), inédito hasta 1982; en la serie de artículos 'Sobre el concepto de sensación' (1913) y en el 'Ensayo de estética a manera de prólogo' (1914). Recuérdese, además, que Ortega queda vivamente impresionado por la publicación de las *Ideas* de Husserl en el primer *Jahrbuch* (1913) de la fenomenología (1934, VIII, 43). Estos factores le inclinan a

22 Kern, p. 340. Sobre los intentos de Husserl, hechos a partir de 1918, de corregir su propio estatismo, ver Kern, pp. 345-56.

favorecer la fenomenología sin abandonar del todo el neokantismo. En 'Sensación, construcción e intuición' ofrece sus nociones del empirismo, del neokantismo y de la fenomenología desde una perspectiva netamente ¡kantiana! En 'Sobre el concepto de sensación' se muestra dispuesto a abandonar el neokantismo marburgués por la fenomenología de Husserl, aunque entre líneas insinúa ciertas reservas, aprendida de Natorp, con respecto a Husserl. Por último, en el 'Ensayo de estética a manera de prólogo' exterioriza esas reservas para criticar el trascendentalismo de Husserl y de Natorp, a la vez que toma doctrinas de Husserl para comenzar la elaboración de una ingenua fenomenología de la conciencia humana.

1. 'Sensación, construcción e intuición'

Del discurso de 1913 escribe J. Marías que «Ortega examina las tres posiciones: empirista, neokantiana y fenomenológica, y pone su esperanza en la última», aunque «no se adscribe sin más» a la posición de Husserl (p. 387). Pedro Cerezo va más lejos, descubriendo en ese discurso «la clave de planteamientos orteguianos que van a reproducirse fielmente hasta el año 1915, en *Investigaciones psicológicas*»; porque en 'Sensación, construcción e intuición' aparece «una presentación crítico/progresiva, casi de una serie dialéctica, en el sentido orteguiano, en el que cada paso remite al otro, por el que es superado, y en el último se recupera con plenitud lo que se había sentado en el primero» (p. 205). Quiere decir Cerezo que Ortega acompaña a Husserl al comienzo en pedir que la filosofía sea la «ciencia sin supuestos» (XII, 489), y que termina el discurso ofreciendo el intuicionismo husserliano como el intento más prometedor para acercar la filosofía a ese ideal. Pero si Ortega concibe la superación en el sentido que venimos sosteniendo, conserva más del neokantismo —y, sobre todo, del de Natorp—, de lo que han visto Marías y Cerezo. Presenta en efecto una serie dialéctica que pasa del empirismo al neokantismo y de ahí a la fenomenología. Pero la superación de un paso por el siguiente no implica la negación plena del primero, sino la conservación de cuanto en él queda compatible con el paso nuevo, para corroborar el avance. En concreto, Ortega comprende el neokantismo como la superación del empirismo, y la fenomenología como la aspiración a superar el neokantismo. El neokantismo supone la crítica del empirismo, la fenomenología la del neokantismo. Pero dentro de cada crítica se retiene lo que del movimiento criticado puede justificar la innovación del crítico. Por eso, aunque partidario con Husserl de una ciencia sin más supuestos que la evidencia inmediata, Ortega no rechaza: 1) el anti-empirismo neokantiano, ni 2) el ideal neokantiano del conocimiento inmediato. Las dos actitudes informan la de Husserl. De hecho, en 'Sensación, construcción e intuición' la crítica del empirismo se debe a los neokantianos Cohen y Natorp; la crítica del neokantismo, a N. Hartmann, compañero de estudios de Ortega y a quien alude en el discurso (XII, 496); y el resto de

la obra proviene, como supone Cerezo, de Husserl, sin que falte la presencia de Kant.

En 'Filosofía como ciencia rigurosa' Husserl pide una filosofía sin más supuestos que las cosas mismas y los problemas a ellas anejos. Define la filosofía como «una ciencia de comienzos auténticos o de orígenes, de *ρίζώματα πάντων*. La ciencia preocupada por lo radical tiene desde todo punto de vista que ser radical en su proceder» (p. 340). [«Wissenschaft von den wahren Anfängen, von den Ursprüngen, von den *ρίζώματα πάντων*. Die Wissenschaft vom Radikalen muss auch in ihrem Verhalten radikal sein und das in jeder Hinsicht»]. Según 'Sensación, construcción e intuición', la filosofía tiene que «ganarse la vida desde la cuna. De aquí su radicalismo. No se le permite apoyarse en capital ni herencia alguna de certidumbres, de verdades adquiridas» (XII, 489). Adviértase que Ortega se apoya aquí en ¡Kant!, que en su *Prolegómena* desprecia el tan elogiado «sentido común», llamada a la opinión pública, cuyo aplauso avergüenza al filósofo con su razón crítica²³. Así, pues, Ortega concibe la filosofía como «lo contrario del sentido común», puesto que tiene que superar a la tradición popular. Si hay que filosofar sin supuestos, el criterio del conocimiento será un acto que por sí mismo, sin referencia a instancias extrínsecas, dote a su contenido del valor de una verdad. Ortega emplea el lenguaje de Husserl al equiparar ese acto con una «función» (XII, 489). Para utilizar el léxico de las *Ideas* (§ 86), se trata de los problemas funcionales de constituir el campo objetivo de la conciencia. Los problemas se relacionan con las variedades de posibles experiencias de un solo objeto. Husserl quisiera investigar la capacidad de esas experiencias para rendir «conocimiento simple e intuitivo» («die schlichtanschauende Erkenntnis»: § 53, p. 376). En las *Investigaciones lógicas* (t. II, par. II, cap. 3, § 16, p. 597), ha presentado el progreso del conocimiento como una ascensión por etapas que van desde la percepción menos inmediata, menos plena del objeto hasta la intuición saturada del mismo. No obstante, Ortega dispone su propia «escala» de funciones cognoscitivas en un orden *kantiano*, pasando del «extremo inferior» de la «pura recepción» del objeto hasta la «espontaneidad» del sujeto, ideal del conocimiento que desplaza al objeto (XII, 490). El empirismo de Mach favorece la recepción; el neokantismo, la espontaneidad; la fenomenología, síntesis crítica del empirismo y del neokantismo, prefiere una receptividad sobremanera amplia.

El tratamiento del empirismo en 'Sensación, construcción e intuición' muestra la influencia del neokantismo. Sin duda recuerda Ortega su lectura del párrafo sobre «El sensualismo moderno y el positivismo» en la *Psicología general* de Natorp (§ 8, p. 148), que ve a Avenarius, a Mach, a Schuppe y a Ziehen como herederos de los errores cognoscitivos cometidos por los

²³ 'Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können', en *Kant's gesammelte Schriften*, herausg. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, IV (Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1911) 259.

sensualistas y los positivistas. Pierre Gassend, padre del sensualismo moderno, según Natorp (p. 144), parte de la «ecuación ingenua de lo sensiblemente experimentado con lo objetivo en sí». [«bei der naiven Gleichsetzung des sinnlich Erfahrenen mit dem an sich Gegenständlichen»]. Tropieza Gassend con lo que Natorp llama «la incomparable singularidad del hecho de la conciencia» [«die unvergleichliche Eigenheit der Tatsache des Bewusstseins»], para el sensualista una rémora a las sensaciones. Hasta reconoce como un obstáculo insalvable a la comprensión, la demostración más exacta y completa de las condiciones fisiológicas de la sensación, supuesto origen de la conciencia. Bien se comprende, pues, cómo el sensualismo riguroso vería la sustancia pensante de Descartes como una inconsecuencia insufrible (p. 145). De manera análoga, el Mach de Ortega, como el Gassend de Natorp, «no vacila en contraponer todas las funciones complejas que reunimos bajo los nombres de representar y pensar, como conocimientos derivados, a la sensación, forma originaria en que el ser se da». A lo cual agrega Ortega una opinión que le identifica como discípulo de Natorp, propenso a ponderar la conciencia activa como lo más específico del hombre. Si Mach busca la esencia del conocimiento en la sensación, que es «justo allí donde el hombre como agente desaparece», su modo de pensar caracteriza todo un ciclo europeo de «desconfianza hacia el hombre», hacia «lo específicamente humano» (XII, 490).

Pero la refutación más decisiva del empirismo ocurre no en el plano psicológico, sino en el de la epistemología, donde Natorp sigue orientando a Ortega. El autor de la *Psicología general* (§ 8, p. 147) concibe el principio del conocimiento como la única proposición en que se deja aprehender el sentido último del ser. O, para decirlo en los términos husserlianos empleados por Ortega, «no podemos llamar conocimiento sino a aquella función subjetiva en que nos sea dado el ser mismo» (XII, 491). El empirismo, el neokantismo y la fenomenología todos parecen coincidir en esta posición. Pero Ortega intenta mostrar la infidelidad del empirista Mach a esa actitud al tomar por el ser los contenidos de la pura sensación. Según Natorp (§ 16, pp. 122-23), todo lo empíricamente «dado» no es sino lo que se plantea como problema. Hasta lo que llamamos la sensación («Empfindung»), obtenida mediante la abstracción hasta las componentes elementales de la experiencia, es algo más bien buscado que dado. El color, el sonido son presentaciones de objetos para una concepción limitada y específica que las ha determinado de esta manera según la necesidad de las leyes que ella supone. Decían los antiguos, nos recuerda Natorp (§ 13, pp. 116-17), que la teoría tiene que salvar las apariencias, lo cual significa que, «a través de una construcción teórica» [«durch eine theoretische Konstruktion»], el fenómeno no puede negarse, sino que se conserva intacto de tal manera, que de los presupuestos de la teoría surja la necesidad de ese fenómeno. Por eso la ciencia no sostiene la existencia objetiva de un color, sino su apariencia específica «bajo tales y tales condiciones objetivamente definidas (de manera física y

fisiológica)» [unter den und den, objekten (physikalisch y physiologisch) definierten Bedingungen)]. Ortega, en su crítica a Mach, reproduce el pensamiento de Natorp:

«Para aislar un puro sonido necesitamos de los métodos físicos y fisiológicos, y de todo el aparato reflexivo de la introspección. De suerte que el puro sonido y la pura sensación, lejos de sernos *dados*, son construcciones de la ciencia sistemática. Llegamos hasta ellos, no sólo al cabo de la actuación científica, sino que, una vez hallados, no podemos separarlos de ésta y considerarlos como una posesión definitiva independientemente del proceso por que hemos llegado a ellas» (XII, 491).

El empirismo de Mach concibe el ser como el puro ser sensible. Al hacerlo, subordina al ser el proceso de conocerlo. Sin embargo, en un resumen de un curso de Lógica dictado por Natorp en 1904²⁴, ha leído Ortega que, para que el ser sea cognoscible, para que la tarea de conocerlo tenga sentido, el ser tiene que dejarse pensar. Es corriente suponer que el ser puede ser dado en la percepción independiente de todo pensar. Pero la percepción no rinde conocimiento sin pasar antes al pensamiento. Por otra parte, tampoco concurre Natorp con lo que llama el «idealismo subjetivo», que supe-dita el ser al conocimiento, reduciendo el mundo del objeto a la representación de la conciencia. En primer lugar, el pensar pone su contenido de una manera objetiva, válida no para una conciencia concreta, sino para una conciencia pensante en general; en segundo lugar, todo concepto de objeto depende de la posición de anemano en el pensar («die Setzung im Denken erst»), por lo cual no cabe imaginar una contraposición del sujeto y del objeto previa al conocimiento, ni atribuir al conocimiento una subjetividad que excluya lo objetivo; en tercer lugar, ni el sujeto es anterior al objeto, ni el objeto al sujeto, sino cada uno constituye en el conocimiento el correlato necesario del otro (pp. 6-7). Ortega, que emplea el lenguaje de Natorp, esgrima contra Mach todos los argumentos del maestro salvo uno, el que alude a la conciencia en general («Bewusstsein überhaupt») y que puede apuntar a un resto de idealismo subjetivista en el pensador neokantiano (XII, 492).

Después de hacer refutación tan meticulosa del empirismo manejando las armas del neokantismo marburgués, Ortega expone la gnoseología de Cohen y de Natorp con muchas de las mismas doctrinas: su «idealismo científico» remonta a la concepción platónica de «salvar las apariencias» por medio de hipótesis, pues lo sensible forma sólo un «problema» teórico, nunca un dato, y cobra un valor específico al entrar en una deducción desde los principios de la física (XII, 495). A estas doctrinas, que proceden inme-

²⁴ *Logik (Grundlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft)*, en *Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen* (N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, Marburgo 1904) p. 4, con subrayados escritos a mano por Ortega.

diatamente de Natorp, añade Ortega otras derivadas de la *Lógica del conocimiento puro* (1902) de Cohen: la ruptura con el poco sensismo que en Kant permanece; el conocimiento como Idea pura, no como proceso; la identidad del pensar y del ser en el conocimiento puro; la actualización del conocimiento en el individuo como la actuación de todas las partes de su conciencia; la unidad del pensar como criterio del ser y del conocer a la par²⁵. Varias veces alude Ortega a Cohen durante esta exposición de sus ideas (XII, 493, 496), y conviene no repetir las aquí, sino pasar a la crítica que hace Ortega de sus maestros.

Crítica que, en honor de la verdad, carece de la meticulosidad de su refutación del empirismo. Espiga Ortega de Hartmann dos reparos sobre el método trascendental, dejando intacto el resto de la doctrina neokantiana. Crítica: 1) el punto de partida neokantiano en un problema teórico, y 2) la poca radicalidad del constructivismo. En rigor, ninguna de las dos objeciones ofrece una solución que satisfaga a Ortega a la hora de escribir, aunque la segunda le parece más grave que la primera, debido a la influencia de Husserl. En la lógica busca Cohen la identidad del pensar y del ser. Sustantiva el verbo pensar, *denken*, para corresponder a lo que Kant llama las «condiciones de la posibilidad de la experiencia» cognoscitiva; el ser equivale en Cohen a las kantianas «condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia». Los principios de la lógica, pues, tienen que presentar la ecuación de las dos especies de condiciones. Pero Hartmann advierte que los principios lógicos, que ponen el pensar y el ser en una relación de igualdad, difieren de los dos entes igualados. El pensar, limitado, pretende sobrepasar a su límite y llegar al ser. El ser, a su vez, queda más allá de ese límite como un ideal infinito, un problema eterno. Para pasar de un problema a un objeto determinado, según Hartmann, hay que descubrir qué lo determina, y cuáles son sus leyes o principios, en suma, las condiciones anteceden al objeto problemático. Pero, ¿no ha partido el proceso cognoscitivo del problema? Luego toda esta metódica resulta en un retroceso. Lo primero para la lógica constituye lo posterior para el conocimiento²⁶.

El método trascendental, opina Hartmann (p. 32), acepta sus problemas como un hecho y justifica su actitud apuntando a la irrefutable existencia de los problemas en las esferas determinadas del saber. Firme en su univocidad y unilateralidad, hace lo necesario para él. Llega al límite de su competencia al reconocer que todo saber supone de antemano una determinación. En concreto, ese método se basa en los resultados de las ciencias

25 Para la crítica a Kant, ver H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, p. 12; sobre el conocimiento como meta, no como actividad: p. 29; sobre la identidad del pensar y del ser: p. 15; sobre el conocimiento como la actividad de todo el individuo: pp. 3-4; sobre la unidad del pensar; p. 69.

26 Nicolai Hartmann, 'Systematische Methode', en *Kleinere Schriften* (Walter de Gruyter & Co., Berlin 1958) pp. 28-29.

particulares. De ahí que sus problemas contenga ya determinaciones. Las ciencias, a su vez, al formar sus principios, operan con el mismo método retrocesivo. En la busca de determinaciones, parten de objetos problemáticos y, por ello, de algún modo previamente determinados. Cuentan, en el fondo, con principios filosóficos. Ofrece Hartmann el ejemplo de la mecánica, que depende de la ley de la causalidad, categoría filosófica. El retroceso metódico que observa Hartmann en la filosofía y en las ciencias forman un proceso de ascensión cuyos momentos inferiores o puntos de partida han contenido en sí mismos determinaciones anteriores. La pregunta por la presencia de los problemas, por mucho que la persigamos hacia atrás, no desaparece nunca.

La proximidad de Ortega a Hartmann, citado en su texto (XII, 496, n. 1), salta a la vista, aunque ha sometido las ideas de Hartmann a una extrema condensación. Por eso omite la noción fundamental del método de Cohen como un retroceso necesario desde el problema hasta el principio. Concede con Hartmann la necesidad metódica de partir siempre de un problema, y en sus propias obras comienza con la aporía²⁷. Pero sigue a Hartmann al señalar la determinación que contiene todo problema, junto con la imposibilidad de aislar el problema originario. Con Hartmann sitúa todos los problemas del conocimiento en una serie progresiva, si bien su abreviación de las ideas de Hartmann le obliga a ver cada miembro de la serie tan sólo como la solución del problema anterior, como si no representara, a la vez, un retroceso en su propio planteamiento. De hecho, todo indica que Ortega admite la inconsecuencia metódica de Cohen con menos reservas que Hartmann. Pese a su método, su epistemología, escribe Ortega (XII, 497), de todos modos acierta a ver el conocimiento como una construcción, problemática a fuer de tal.

Ortega pasa a su segunda objeción cuestionando si la construcción, dada su problematicidad, es suficiente para constituir el conocimiento. Ha leído en Hartmann (p. 41) que el método trascendental no brinda ninguna fundamentación segura de las categorías en él inferidas, que permanecen hipotéticas, sin plena certeza. Por eso pregunta Ortega si bastan las determinaciones teóricas «según puntos de vista hipotéticos» para conocer algo (XII, 497). El principio y el objeto, vinculados en una correlación insoluble, según Hartmann (p. 29), forman los dos polos del conocimiento, y aunque el método no agota su esencia, el objeto, razona Hartmann, tiene que ser en algún sentido dado, o el método trascendental no podría partir de él y convertirlo en problema. Y, si el objeto es dado en una correlación con el principio, éste tiene que ser dado con aquél. La objetividad supone una determinación, obra de los principios (p. 31). Ortega repite las ideas de Hartmann, sirviéndose del lenguaje de Husserl: el objeto y el principio, antes del conocimiento, «tienen previamente que hallarse de alguna manera

27 Ver 'Ortega's Critique of Method', pp. 137-39.

presentes al sujeto para que éste pueda afirmar su coincidencia. Y a su vez esta coincidencia ... tampoco es una construcción, sino que meramente la advertimos ... De modo que bien puede, en su totalidad, ser la función cognoscitiva una construcción del objeto; pero cada uno de los pasos o momentos de ella exige una simple intuición de los términos puestos en relación» (XII, 497).

Recordando que en las *Ideas* (§ 20, p. 38) Husserl reclama para todas las especies de intuición igual validez cognoscitiva, Ortega concluye 'Sensación, construcción e intuición' con una breve exposición de esa doctrina de la fenomenología. Puesto que Husserl, en el párrafo aludido, se arroga el título de positivista genuino, más dispuesto que los llamados positivistas a fundamentar sin supuestos todas las ciencias en lo aprehensible de un modo originario, Ortega contrasta semejante actitud con la del empirismo: éste limita todo «contenido originario» a la sensación, mientras que la intuición de los fenomenólogos «abarca todos los grados intelectuales» (XII, 498). Para demostrarlo, Ortega escoge ejemplos de objetos intuibles leídos en las *Investigaciones lógicas*: el sujeto del juicio «un cuadrado redondo es imposible» o el cartesiano polígono de mil lados. En su gran obra (t. II, par. I, cap. 1, § 15, pp. 60-61), Husserl cita la opinión de Sigwart según la cual sería imposible formar un concepto con las palabras «no hay círculo cuadrado». Pero distingue entre la falta de significación, por una parte, y la imposibilidad *a priori* de llenar una expresión de sentido, por otra parte. Esta tiene sentido si corresponde a su intención la posibilidad de «unitario esclarecimiento intuitivo» («*einheitlicher Veranschaulichung*»). No importa que el objeto exista, que sea ficticio ni que sea imposible (p. 59). Toda evidencia del acto de juzgar, todo conocer en potencia, presupone para Husserl significaciones que la intuición llena. Cabe pensar conocimientos cuyas significaciones verbales alcanzan plena claridad intuitiva, mientras que permanece fuera de juego la pregunta por la existencia de sus objetos (cap. 2, § 21, p. 77).

De donde infiere Ortega que la intuición es «una función previa aún a aquella en que construimos el ser o el no ser» (XII, 498). Si la intuición representara un principio fehaciente de conocimiento, tendría Ortega que reconocer su radicalidad superior a la construcción de los neokantianos. Pero observa las discusiones que ha suscitado ese principio, la indeterminación de sus límites y de su esencia, y anima a la polémica sobre la intuición en los círculos de la intelectualidad española. De haber aceptado sin reservas en 1913 la doctrina de Husserl, no habría terminado su discurso incorporando a sus últimas frases varias de las que cierran el tercer capítulo de las *Ideas* (§ 96, pp. 200-1), donde Husserl, ante los neófitos, dice emprender sus investigaciones, aparentemente complejas, en «esferas limitadas» («*in beschränkten Sphären*»), y donde encomienda al futuro la validez de sus resultados. Así también Ortega: «Dejemos al porvenir inmediato la averiguación de si logrará o no edificar la teoría de la teoría, exenta de su-

puestos que en estudios parciales, sin parejo hoy por su precisión y fundamentalidad, viene preparando Edmundo Husserl» (XII, 499). En 'Sensación, construcción e intuición', pues, no ocurre una superación de Marburgo, aunque Ortega la prevé desde dentro de su neokantismo. La mayoría de sus doctrinas proviene del lógico Cohen y del psicólogo Natorp. El contraste de la pasividad de las epistemologías de Mach y de Husserl con el activismo de la neokantiana procede, en última instancia, de la doctrina de la apercepción aprendida en el mismo Kant (XII, 478).

2. 'Sobre el concepto de sensación'

Frente a los discípulos de Ortega, Pedro Cerezo recalca el hecho de que Ortega no da pasos precipitados hacia la madurez filosófica. Si en 'Sensación, construcción e intuición' parece saborear la proximidad de una superación del neokantismo, en 'Sobre el concepto de sensación' critica un aspecto de la psicología de Natorp sin abandonarla, y expone al público español la virtualidad de la fenomenología para el estudio de la conciencia. De hecho la recensión de la disertación del fenomenólogo Heinrich Hofmann sólo sirve de pretexto para que Ortega desvele a sus lectores el método de Husserl, maestro de Hofmann. Pero sería excesivo leer entre líneas una adhesión firme a las tesis husserlianas aquí expuestas²⁸. Aunque Ortega continúa la crítica del constructivismo neokantiano iniciada en 'Sensación, construcción e intuición', recoge de Natorp una crítica de su rival Wilhelm Wundt, y hasta se sirve, en la exposición de Husserl, de ciertas formulaciones características de la psicología de Natorp.

El método de Husserl interesa a Ortega sobre todo a la hora de escribir. Por ello elige reseñar la disertación de Hofmann como un ejemplo gráfico de la descripción fenomenológica, aplicada al fenómeno de la sensación. La disertación en sí no la estima Ortega como un trabajo acabado: escribe que, si su autor se propone aclarar el concepto de sensación, su empeño queda «en el aire» (I, 257). Con todo, Hofmann ataca la psicología genética y explicativa, y permite que Ortega extienda el ataque a la psicología de Natorp. La psicología genética, sostiene Hofmann²⁹, investiga la vida psíquica del adulto como algo desarrollado según leyes determinadas y originado de supuestas formas embrionarias. Así Ebbinghaus define la sensación como un contenido de la conciencia imposible de encontrar en el individuo maduro. Su investigación, significativa para la psicología genética, carece de importancia para la psicología puramente descriptiva. Porque la sensación definida por Ebbinghaus no puede presentarse de manera inmediata a la conciencia del psicólogo, sino que las determinaciones de esa sensación quedan planteadas como un problema para la descripción, como una x o con-

28 Cf. P. Cerezo, p. 210, n. 54.

29 'Untersuchungen über den Empfindungsbegriff', *Archiv für die gesamte Psychologie*, 26 (1913) 20.

cepto límite nunca alcanzable. Entre paréntesis comenta Ortega: «Es curioso, no obstante, que el defensor más extremo de la psicología puramente descriptiva —Natorp— se acogiera a un concepto parecido de sensación en su *Introducción a la Psicología* de 1888. Yo espero que la nueva edición, cuyo segundo tomo aún no ha aparecido, ofrezca en cierto modo una rectificación» (I, 245).

Precisemos: aunque Ortega mienta la edición de 1888, maneja también la de 1912. El segundo tomo de esta edición, que es la *Psicología general*, nunca ha de salir impreso. El primero y único tomo repite (pp. 122-23) la idea genética de sensación que figura en la edición de 1888. Además, Ortega exagera la defensa natorpiana de la descripción. La exageración muestra no sólo una voluntad de superar a Natorp, sino también una incomprensión de su método. Al fin y al cabo, si su amigo Husserl, como hemos visto, ha tenido dificultades de interpretación, no sorprende el error de su discípulo español. La psicología de Natorp, conviene repetirlo, tanto en 1888 como en 1912, empieza con una parte descriptiva o «fenomenológica» y pasa a una parte causal o «genética». Pero ya en 1888 (p. 92) escribió Natorp que describir significa determinar, y determinar objetivar, formar una construcción elemental. Concurrió con Platón al definir lo sensible como lo ilimitado, que cuenta ante todo con el concepto para limitarlo (p. 84). La misión de la psicología consiste en la «reconstrucción de lo inmediato», empresa imposible. El psicólogo debe partir de un objeto, una construcción, y rastrearlo en la vivencia psíquica que le dio origen. La reconstrucción, pues, depende de la construcción previa del objeto. No significa sino el camino de regreso al sujeto, y corresponde, a cada paso, a la construcción que sirvió de punto de partida. Ortega ha leído esta doctrina de Natorp en el resumen de su curso de 1904 sobre la psicología general. Al pie de la página que expone la idea, hemos visto la pregunta siguiente, escrita en el puño y letra de Ortega: «¿O será al cabo toda Re-construcción construcción?»³⁰. Si hubiera comprendido la psicología de Natorp, no habría tenido que preguntar, sino que habría sabido la respuesta de Natorp: idealmente, no; de hecho, sí. Para Natorp la subjetivación pura de un fenómeno, así como su objetivación plena, es un concepto límite, un *Grenzbegriff*. Bien lo expresa Natorp en su *Psicología general* de 1912 (p. 199): «A la reconstrucción de lo inmediato en la conciencia pertenece la alusión a este último algo, de hecho lo más inmediato, pero precisamente por ello nunca presentable de una manera completa a través de todas las infinitas mediaciones». [«Zur Rekonstruktion des Unmittelbaren im Bewusstsein gehört noch der Hinweis auf dies Letzte, in der Tat Unmittelbarste, aber eben darum durch alle unendlichen Vermittlungen doch nie erschöpfend Darstellbare»]. El último «algo» equivale al camino, no a la meta de la reconstrucción.

³⁰ *Allgemeine Psychologie*, en *Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen* (N. G. Elswert'sche Verlagsbuchhandlung, Marburgo 1904) p. 8.

Pese a las correlaciones, mal entendidas por Ortega, entre el proceso de la construcción y el de la reconstrucción, entre la objetivación y la subjetivación, Natorp se atiene a la distinción entre ellas. En la *Psicología general* (pp. 262-70) critica a Wilhelm Wundt por su monismo de última hora. Su «psicología fisiológica» de 1874 parece a Natorp oscilar entre fisiología y psicología sin decidirse por ninguna de las dos. Puesto que no diferencia el método de las ciencias naturales del método de la psicología, se sirve por lo pronto de la construcción. Wundt, informa Natorp, aboga por la observación, por el experimento, por el análisis de los sucesos complejos, la demostración de sus conexiones y la investigación de las leyes que las efectúan. Pero el conocimiento de leyes, según Natorp, implica la construcción teórica, la abstracción, el alejamiento de la experiencia inmediata, que es objeto de la psicología. Así se hunde la división entre lo subjetivo, experimentado de modo directo, y lo objetivo, experimentado de manera mediata. Recalca Natorp la noción wundtiana de causa psíquica, que contradice la renuncia ideal a toda construcción hipotética. Si la psicología debe ocuparse de la realidad última del acontecer psíquico, se aleja de la formación de una causa, doctrina metafísica.

Al leer en la *Psicología general* de Natorp esta crítica de Wundt, Ortega en 'Sobre el concepto de sensación' puede achacar a la psicología de su época y, sobre todo, a la de Wundt una falta de pulcritud mental, una propensión a combinar «dos ciencias muy diversas: una trata de describir y clasificar los fenómenos de conciencia, otra de construir causalmente el mundo psíquico. La diferencia de ambas es fatal, si de su diferenciación no se hace una cuestión formal. Los conceptos psicológicos primarios son intransferibles de la una a la otra, y cuando ésto se olvida, pierden todo valor y precisión» (I, 245). Esta polémica con Wundt falta en la disertación de Heinrich Hofmann, se insinúa entre líneas en otra parte de la reseña de Hofmann hecha por Ortega³¹ y ha de recibir dos años después un desarrollo más pleno en las *Investigaciones psicológicas* (XII, 365). Entretanto, dada la comprensión imperfecta que tiene Ortega del método de la reconstrucción de Natorp, toma su crítica de Wundt por una defensa extrema de la psicología descriptiva, que el supuesto defensor no siempre practica. Esta impresión equivocada sin duda ayuda a abrir a Ortega al influjo de Husserl, más preciso que Natorp en su terminología.

Por eso en 'Sobre el concepto de sensación' escribe Ortega de la fenomenología husserliana que «merece la pena de que expongamos y discutamos su método» (I, 247). A nuestro juicio, el hecho de ver el método como digno de discusión indica la voluntad de Ortega de mantenerse aún a cierta dis-

31 Por ejemplo, en I, 246 escribe Ortega: «Aparte de ciertas dificultades internas a la concepción de los elementos psíquicos sustentados por el famoso psicólogo [Wundt] —que según mostraré en otro lugar son mayores que las que encuentra Hofmann—, es sabido que aqueja a la exposición de Wundt bajo aparente claridad una grave imprecisión de fondo».

tancia de él. Y eso a pesar de su anunciado intento de practicarlo en medio de su recensión de Hofmann (I, 249). Al fin y al cabo, ¿no ha leído en las *Ideas* (§ 50, p. 94) que en la actitud natural en que ejecutamos todos los actos conscientes, vivimos de modo ingenuo en nuestro percibir y experimentar, mientras que en la actitud fenomenológica, «en vez de *ejecutar* de manera ingenua los actos pertenecientes a la conciencia que constituye la naturaleza ... actos que tienen tesis trascendentales; y en vez de dejarnos determinar por las motivaciones que en ellos se encuentran para que adoptemos tesis trascendentes cada vez nuevas, ponemos fuera de acción todas estas tesis, las actuales y las potenciales, no participamos en ellas; dirigimos nuestra mirada que aprehende e investiga teorías hacia la *conciencia pura en su propio ser absoluto*»? [«Anstatt die zum naturkonstituierenden Bewusstsein gehörigen Akte ... mit ihren transzendenten Thesen in naiver Weise zu *vollziehen* und uns durch die in ihnen liegenden Motivationen zu immer neuen transzendenten Thesen bestimmen zu lassen— setzen wir all diese Thesen, die aktuellen und im voraus die potenziellen 'ausser Aktion', wir machen sie nicht mit; unseren erfassenden und theoretisch forschenden Blick richten wir auf das *reine Bewusstsein in seinem absoluten Eigensein*»]. El mismo Ortega explica que nuestra conciencia, «en lugar de *vivir* en la contemplación del objeto sensible, se ocupa en contemplar su percepción misma» (I, 252). De modo que teorizar significa no comprometerse, y Ortega mantendrá esta actitud hasta el fin de su carrera filosófica (1947, VIII, 306). Pero el momento de estrenar semejante postura, de intentarla por primera vez, debió de ponerle en guardia contra un exceso de seriedad. Máxime, si la fenomenología dice suspender todos supuestos, todas interpretaciones recibidas ... pero los fenomenólogos mismos, lejos de describir las vivencias de la conciencia pura en toda su inmediatez, escriben influidos por sus lecturas. Ortega lo comenta en el caso de Heinrich Hofmann: se trata de un discípulo de Husserl, comprometido, por tanto, a proceder «con un extremo empirismo» (I, 246). Y, sin embargo, al llegar a tocar un «tema ... muy discutible» como es la teoría de los colores simples, Hofmann, observa Ortega, se ha dejado influir mucho por «los trabajos admirables de Jaensch y Katz» y sólo ha citado al segundo (I, 247). El hecho no deja de sorprender a Ortega. La prueba más contundente aparece al final de las *Investigaciones psicológicas*, donde Ortega escribe del autor de las *Investigaciones lógicas*, «Aunque Husserl sea poco amigo de citar a sus predecesores vivos, tengo que advertir que las principales distinciones en que su trabajo se funda están ya en un artículo de Marty publicado en 1884» (XII, 451). El mismo Ortega decide participar —¿con ironía?— en el juego. Cuando practica la fenomenología en 'Sobre el concepto de sensación', busca la esencia del fenómeno del juicio, y cuenta, sin citarle, con el Husserl de las *Ideas*³². No comprometiéndose a aceptar de manera ingenua las teorías de

32 *Ideen*, § 94, pp. 194-97.

Husserl, está en trance de superarle, y la superación, como ya hemos visto (§ 1), es un concepto aprendido en Marburgo el cual supone un trato mediatizado con la realidad cotidiana.

Ortega deja bien sentado el hecho de la mediatización al examinar en 'Sobre el concepto de sensación' la noción de la conciencia. ¿Cómo suponerle convencido de esa noción si, por una parte, sabe que el problema de la conciencia forma el punto de partida del psicólogo Natorp y si, por otra parte, sigue insistiendo en afiliar la noción expuesta a Husserl? La exposición viene en lo que llama Ortega una «brevísima indicación de lo que entendemos, *siguiendo a Husserl*, por fenomenología» (I, 255, con subrayados nuestros). Aquí expone lo que Husserl comprende por *Bewusstsein von*, «conciencia de», reconocido por Ortega como un «término» (I, 254) de Husserl. Un término para el Ortega maduro consiste en un pensamiento en cuanto «acotado» por el pensador (1947, VIII, 102): «en lo intuido, nuestra atención *fija* uno o varios elementos, es decir, *se* fija en cada uno de ellos. Luego nuestra mente *abstrae* de todo lo demás que en lo intuido hay, y *extrae* los elementos fijados, dejando el resto. El concepto es así extracto de la intuición» (VIII, 100-1). Según las *Investigaciones lógicas* (tom. II, Inv. II, cap. 2, § 9, p. 132), «El pensar universal, que se ejecuta en significaciones universales, presupone, pues, que tenemos la *capacidad para la abstracción* , v. gr., la capacidad para separar ideas parciales y de una nota aislada, de las cosas fenoménicas dadas como complejos de notas, para anudar esas ideas y formar de ellas palabras como sus significaciones universales». [«Das allgemeine Denken, das sich in allgemeinen Bedeutungen vollzieht, setzt also voraus, dass wir die *Fähigkeit der Abstraktion* haben, d. h. die Fähigkeit, von den phänomenalen Dingen, die uns als Merkmalkomplexionen gegeben sind, *partiale Ideen, Ideen einzelner Merkmale, abzutrennen* und sie an Worte als deren allgemeine Bedeutungen anzuknüpfen»]. Esta teoría de la abstracción pasa al vocabulario de términos filosóficos que Ortega empieza a redactar en torno a 1915 (XII, 334, 460). Luego podemos suponer la teoría vigente ya en 1913 cuando escribe 'Sobre el concepto de sensación'. Si existe, pues, una inadecuación entre nuestra intuición de algo y nuestro término de lo mismo, cuanto más complejos el objeto intuido y la intuición, tanto menos adecuado el término. Por eso, si Ortega puede aceptar la teoría husserliana de la abstracción, cuyo objeto (una serie de actos intencionales) no le plantea problemas algunos, no tenemos derecho a suponer su aceptación incondicional del concepto que lee en Husserl de la conciencia absoluta, para los neokantianos un problema infinito. Todavía en 1916, en la última lección de las *Investigaciones psicológicas* (XII, 451), Ortega repite la tesis de Natorp, según la cual la conciencia, lejos de ser un dato, surge como un problema: «Mi conciencia no me es en ningún modo dada. Para hallarla necesito desarticular reflexivamente el objeto visto, analizarlo, atomizarlo y sólo como último resto de esa atomización, por tanto, como algo abstracto, encuentro aquellas sensaciones más con las cuales o en las cuales

vi el objeto»³³. No dudamos que Ortega deriva su metáfora de la conciencia como «último resto» del concepto, expuesto en las *Ideas* (§ 49, p. 91), de la «conciencia absoluta como residuo de la aniquilación mundial». [«Das absolute Bewusstsein als Residuum der Weltvernichtung»]. En la reducción fenomenológica, todo menos la conciencia pura sucumbe a la *epojé*. La conciencia pura, criticada como abstracción en 1916, ya en 1913 ha sido tratada como tal, reducida a un término técnico.

Y la cuidadosa comparación de este tratamiento con su fuente muestra que Ortega insinúa entre líneas sutiles reservas. En un párrafo de las *Ideas* (§ 53, p. 103) donde Husserl analiza las realidades animales y las vivencias anímicas, formula una paradoja, que pasa modificada al texto de Ortega: «Por una parte, la conciencia debe ser lo Absoluto, en que se constituye todo lo trascendente, por tanto, en última instancia, el entero mundo psicofísico; y, por otra parte, la conciencia debe ser un suceso real y subalterno dentro de este mundo». [«*einerseits soll das Bewusstsein das Absolute sein, in dem sich alles Transzendente, also schliesslich doch die ganze psychophysische Welt konstituiert, und andererseits soll das Bewusstsein ein untergeordnetes reales Vorkommnis innerhalb dieser Welt sein*»]. Así, pues, Ortega escribe: «Con efecto, por conciencia entendemos aquella instancia definitiva en que de una u otra manera se constituye el ser de los objetos». Pero también ha dicho que, al calificar la conciencia de «humana», indicamos «una prudente intención limitativa, que falta si se habla *simpliciter* de "conciencia"». Si Husserl emplea el concepto de conciencia en un sentido «ilimitado y absoluto», según la adjetivación de Ortega, ¿no podemos inferir una imprudencia por parte del fenomenólogo? Desde luego, al entender por las palabras «conciencia» (=lo ilimitado) y «humana» (=lo limitado) lo mismo que Husserl, Ortega reconoce que la expresión «conciencia humana» encierra una contradicción. Pero, ¿a qué costa sacrificamos la humanidad de la conciencia en aras de la lógica? El precio es la cosificación de la conciencia. Comparemos otra vez los pasajes influyentes de Husserl con los influidos de Ortega para notar cómo éste ha deslizado entre líneas el reparo indicado. En la *Psicología general* de Natorp (p. 281), tanto Husserl como Ortega han leído una objeción parecida, dirigida al autor de las *Investigaciones lógicas*: «Según Husserl, la subjetividad es patentemente una segunda objetividad, que suele juzgarse homogénea y coordinada de acuerdo a la primera. Pero precisamente eso es lo que no puedo reconocer como exacto. Hay la objetividad y hay su revés, la subjetividad, pero no una segunda objetividad, la de los actos conscientes». [«Nach Husserl ist die Subjektivität offenbar eine zweite Objektivität, der ersten, gewöhnlich gemeinten gleichzeitig und koordiniert. Das aber ist es gerade, was ich nicht als richtig erkennen kann. Es gibt die Objektivität, und gibt, als ihre Gegenseite, die Subjektivität; nicht aber noch eine zweite Objektivität: die der Bewusst-

33 Sobre la tesis de Natorp, ver *Ortega y sus fuentes germánicas*, pp. 81-89.

seinsakte»]. A esta objeción parece responder Husserl en las *Ideas* (§ 49, p. 93): «Ser inmanente o absoluto y ser trascendente significan, es cierto, "siendo", "objeto", y tienen los dos su contenido objetivo y determinante; pero también es evidente que lo que en cada lado pasa por objeto y por determinación objetiva, sólo lleva el mismo nombre según vacías categorías lógicas». [«Immanentes oder absolute Sein und transzendenten Sein heisst zwar beides 'seiend', 'Gegenstand', und hat zwar beides seinen gegenständlichen Bestimmungsgehalt; evident ist aber, dass, was da beiderseits Gegenstand und gegenständliche Bestimmung heisst, nur nach den leeren logischen Kategorien gleich genannt ist»]. El ser trascendente, continúa Husserl, se manifiesta en perspectivas limitadas, sin entregarse de manera absoluta, sino de modo contingente y relativo. El ser inmanente, por el contrario, es necesario y absoluto. Veamos, sin embargo, cómo Ortega expone esta doctrina de Husserl, y cómo la matiza de tal forma, que lo que salta a la vista sean: 1) la fría logicidad de Husserl, y 2) su cosificación de la conciencia:

«Si nuestro interés, como acontece en todo linaje del positivismo, al hablar de "conciencia humana" consiste en limitar estrictamente la calidad del *ser* y del no *ser*, reduciéndolos a perfectas relatividades, necesitamos que por lo menos el objeto limitante, aquel en que envolvemos todos los demás para mediatizarlos, no sea a su vez un *ser* relativo y de calidad limitada. De modo que el más extremo relativismo y antropologismo exige un sentido del término conciencia, ilimitado y absoluto —prueba de la contradicción íntima en que viven aquéllos—, dentro del cual se constituya, como un objeto entre otros, el objeto "conciencia humana"» (I, 254).

Este pensamiento, leído con cuidado, se revela como una llamada a la prudencia, a la moderación. Ortega identifica su «interés» como fruto de una herencia positivista, porque desea estudiar como los psicólogos positivistas la conciencia humana. Pero se separa de aquellos positivistas que llegan al extremo de negar una realidad absoluta dentro de la cual ha de aparecer la realidad relativa que es la psique del hombre. Por otra parte, ¿le satisface a Ortega plenamente la realidad absoluta elegida por Husserl? En las *Investigaciones lógicas* ha leído la crítica del relativismo y del antropologismo³⁴, y ha vivido inmerso durante años en el idealismo trascendental de Cohen, con sus conceptos límites. Pero si estos factores explican su receptividad al absolutismo, el de Husserl puede parecer al discípulo de Natorp un extremo de otra especie. Si no, resulta difícil interpretar la repetición de la palabra «objeto» en el párrafo citado y su aplicación, primero, a la conciencia pura y, después, a la conciencia empírica. Ya hemos visto la intranquilidad de Husserl ante el reproche de Natorp por haber objetivado la subjetividad. Además, así como Husserl ha respondido criticando la vacie-

34 Ver P. Cerezo, p. 267, n. 25, y E. Husserl, 'Prolegomena zur reinen Logik', en *Logische Untersuchungen* (tomo I, cap. VII, §§ 32-40) pp. 110-54.

dad lógica de la psicología natorpiana, Ortega adopta en su párrafo un tono concesivo («necesitamos que por lo menos», etc.), como si la lógica de Husserl le forzara a someter la conciencia a la cosificación. En suma, suspendido entre formas extremas del relativismo y del absolutismo, no encuentra la solución a su inquisición metafísica, aunque sí ha encontrado en la fenomenología un método que empleará siempre después.

3. 'Ensayo de estética a manera de prólogo'

En 'Sobre el concepto de sensación' Ortega plantea un problema que, debido a la objeción de su maestro Natorp contra la cosificación del yo, no recibe de Husserl una solución del todo satisfactoria: «Cabe, es cierto, una fenomenología particular de la conciencia humana; es acaso la que con mayor vehemencia nos interesará —pero, ¿cómo sería posible sin una fenomenología general?» (I, 253-54). En las *Ideas* (§ 76, pp. 142-43), Husserl propone campos de investigación fenomenológica pasados por alto por los empiristas y, en especial, por los que parten del concepto psicológico de «vivencia» (*Erlebnis*). Si la psicología estudia la conciencia humana como un dato empírico, la fenomenología la pone entre paréntesis, dividiéndola en la conciencia absoluta y su correlato la conciencia psicológica, que forma parte del orden del mundo natural. Sólo el estudio de las relaciones esenciales entre la fenomenología y la psicología puede, según Husserl, proporcionar a la segunda el fundamento radical de que carece. Sin embargo, Ortega no puede suprimir la nota de ironía al reconocer la deshumanización a que el método fenomenológico somete la conciencia humana. El autor de las *Ideas* (§ 64, p. 122) no encuentra dificultad particular en reducirse a un «trozo del método» («Stück der Methode»), poniéndose como fenomenólogo fuera de acción para poder producir el libro básico de fenomenología. Pero Ortega hace un contraste chocante entre la psicología y la fenomenología: «La existencia de la conciencia humana es un supuesto constitucional sin el cual la psicología carecería de sentido. En cambio, este supuesto es sólo necesario para que existan fenomenólogos, pero es indiferente para la constitución de la fenomenología» (I, 253).

¿En qué consiste el supuesto de la existencia? ¿Cuál es su relación idónea con el método fenomenológico? En las *Ideas* (§ 51, pp. 95-96), Ortega ha leído que el campo de vivencias puras, aunque cerrado en sí, no tiene límites como las ciencias particulares. Abarca la totalidad del ser absoluto, y se mantiene independiente de todo ser mundano o natural. La existencia de la naturaleza no puede condicionar la existencia de la conciencia pura, puesto que la naturaleza surge como correlato de la conciencia. Cobra su ser sólo constituyéndose en relaciones ordenadas de la conciencia. Tal es la significación de paráfrasis tan crípticas de Husserl como la siguiente, que aparece en Ortega: «El error a evitar radica en que siendo la pura conciencia el plano de las *vivencias*, la objetividad primaria y envolvente, se la quiere

luego circunscribir dentro de una clase particular de objetos como la realidad. La realidad <absoluta> es «conciencia de» la realidad <léase la conciencia pura>; mal puede, a su vez, ser la conciencia <pura> una realidad <natural>» (I, 256). Para la comprensión clara de esta frase elíptica, hemos tenido que poner adjetivos de Husserl entre los corchetes. Pero es dudoso, como un crítico supone, que Ortega suscriba la idea³⁵. Más le parece interesar su extensa nota de a pie de página, donde acuña en castellano la palabra «vivencia», entendida como «Erlebnis», o sea, la unidad de interacción inmediata entre el sujeto y el objeto. Atribuye el concepto a Dilthey, e informa que su propio neologismo le ha costado años de reflexión (I, 256, n. 1). Del concepto de vivencia ha de resultar una superación de Natorp y de Husserl en el 'Ensayo de estética a manera de prólogo'. Por eso conviene reconstruir las aportaciones de ambos filósofos al neologismo de Ortega.

Si Ortega confiesa un conocimiento tardío de Dilthey (1933, VI, 170), hay que suponer la mediación de una fuente secundaria en lo que concierne al concepto diltheyano de *Erlebnis*. En la *Psicología general* de Natorp, leída con minuciosidad por Ortega, viene una recensión del ensayo 'Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica', publicado por Dilthey en 1894. Natorp (pp. 290-91) compara a Dilthey con el Husserl de las *Investigaciones lógicas*, en cuanto ambos distinguen la psicología de toda ciencia explicativa, constructiva e hipotética. Dilthey limita la tarea de la psicología a la presentación de lo inmediatamente vivido («das unmittelbar Erlebte»), del estado íntegro, sin amputaciones teóricas, de la vida psíquica en su conexión inmediatamente dada, a la cual remite todo análisis psicológico. Guiado por la doctrina de la imposibilidad de conocer al sujeto puro, Natorp nota que Dilthey roza de paso la noción de que lo inmediato de la vida psíquica, por inmediato que sea, se sustrae al conocimiento inmediato, se presenta por lo pronto como un problema (p. 292).

Antes de informarse del concepto de vivencia en Dilthey, Ortega tuvo que leer el de Natorp en la *Introducción a la psicología* (1888), aunque en última instancia iba a derivar el suyo de Husserl. ¿En qué consiste para el psicólogo Natorp la misión de la psicología, si no en la reconstrucción de lo que él llama «la vivencia subjetiva meramente como tal, aparte de la cuestión de la validez objetiva que pueda tener»? (p. 8). [«Das subjective Erlebniss bloss als solches, abgesehen von der Frage der objectiven Geltung des Erlebten»]. Con todo, no de Natorp, sino del autor de las *Investigaciones lógicas* proceden los escasos apuntes en que Ortega ha expuesto su idea de vivencia. Según la Investigación V, «Sobre las vivencias intencionales y sus "contenidos"» (tom. II, cap. 1, § 3, p. 362), vivir los sucesos externos significa tener ciertos actos psíquicos dirigidos hacia ellos. Ciertos contenidos de la conciencia forman las componentes de una corriente unida y perteneciente a un yo empírico. Este yo «es una totalidad real, realmente com-

35 P. Cerezo, p. 210.

puesto de múltiples partes, y cada parte quiere decir "vivida". En este sentido, lo que el yo o la conciencia vive es precisamente su vivencia. Entre el contenido vivido o tenido en cuenta y la misma vivencia no existe una diferencia». [««ein reelles Ganzes, das sich aus mannigfachen Teilen reell zusammensetzt, und jeder solche Teil heisst, 'erlebt'. In diesem Sinne ist das, was das Ich oder das Bewusstsein erlebt, eben sein Erlebnis. Zwischen dem erlebten oder bewussten Inhalt und dem Erlebnis selbst ist kein Unterschied»]. Husserl, al pasar a exponer su doctrina de las vivencias intencionales, cita de su fuente Brentano, que describe «una especie de referencia de la conciencia al contenido». [«Weise der Beziehung des Bewusstsein auf einen Inhalt»] en la cual cada acto psíquico contiene en sí mismo algo como objeto —en la percepción, algo percibido; en el amor, algo amado (§ 10, p. 380). Confrontemos ahora el concepto orteguiano de vivencia: «En frases como "vivir la vida", "vivir las cosas", adquiere el verbo "vivir" un curioso sentido. Sin dejar su valor de deponente toma una forma transitiva significando aquel género de relación inmediata en que entra o puede entrar el sujeto con ciertas objetividades». Para rematar su definición, escribe Ortega, «todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él es una vivencia. Como el cuerpo físico es una unidad de átomos, así es el yo o cuerpo consciente una unidad de vivencias» (I, 256, n. 1).

Sin embargo, el yo así concebido, esa corriente unitaria de vivencias, tiene un fin, una entelequia: ejecutar su esencia, realizar su ser. El concepto del yo como ejecutivo, aunque tomado en parte de Husserl, representa una desviación metafísica de su modo de pensar. Desviación que con toda probabilidad debe Ortega a Natorp. En la primera edición de las *Investigaciones lógicas* (tom. II, inv. V, cap. 1, § 4, p. 332), Husserl hace una analogía entre la cosa externa que se constituye como algo inmutable, unitario entre las mudanzas, por una parte, y el yo que se constituye como un «objeto» («Gegenstand») subsistente y unido en medio de las mutaciones vivenciales, por otra parte. Pero deja abierta, por metafísica, la cuestión de una ley causal que rijan semejante unidad. Ortega no deja lugar a dudas: el yo, la cosa que ejecutan sus esencias son *causa sui*. La idea tiene un largo abolengo. En *De Anima*, escribe Ortega (1942, VI, 415, n. 1), Aristóteles concibió la realidad, el ser del pensamiento no como el ser estático de las demás cosas, sino como un movimiento, un «hacerse el ser a sí mismo, un incesante engendrarse; en suma, ... el vocablo "ser" adquiere el valor de verbo activo, de ejecución, de ejercicio». Como ha mostrado Philip V. Silver (pp. 101-4), sacando a colación otros textos de Ortega (1947, VIII, 278; 1932, XII, 57), no es fortuito el uso de la palabra «ejecución», sino que obedece a la necesidad de traducir ἐνέργεια ὄν de Aristóteles. Ahora bien, Ortega estudió a Aristóteles en un seminario con Paul Natorp y en el Marburgo de 1907 (VIII, 199, n. 1). Ya en la *Introducción a la psicología* de 1888, Natorp sembró la semilla de lo que había de ser el punto de partida de la

filosofía madura de Ortega. Presentó la psicología de *De Anima* como un capítulo de la biología aristotélica. Al analizar la definición de la psique como entelequia del cuerpo que vive según su predisposición, examinó el contraste hecho por Aristóteles entre la δύναμις y la ἐνέργεια ο ἐντελέχεια. La *dýnamis* significa la potencia, el mero poder hacer algo; la *enérgeia*, el hecho o actuación; la *entelécheia*, «el llevar a cabo, la real *ejecución* de una actividad mediante la cual ésta llega a su fin o cumple su misión final» [«das Vollbringen, der wirkliche Vollzug einer Thätigkeit, wodurch sie zu ihrem Ende kommt oder ihr Ziel erfüllt»] (p. 5, con subrayado nuestro).

En vista de la sucesión en que aparecen los contenidos de la conciencia, según Natorp (pp. 31-35), ha surgido la noción, que ha pasado a la lengua corriente, de la conciencia como *enérgeia*, actividad o poder. Pero Natorp no cree que se trate de nada dado, sino de una construcción hipotética. Si toda la naturaleza permanece en un flujo continuo, puede el pensador neokantiano comprender cómo la energía sirve para explicarla. De ahí la insistencia de Aristóteles en ver los fenómenos de la conciencia como energías, fenómenos naturales, vitales; y de ahí la disposición de filósofos como Herbart y de muchos psicólogos a aceptar la concepción aristotélica. Sin embargo, también en la *Psicología general* repite Natorp que la idea de la psique como energía representa una objetivación injustificable de la subjetividad (p. 257).

Pese a los argumentos de Natorp en contra, Ortega conjuga la idea de Aristóteles del alma como entelequia con la concepción husserliana de la «tesis natural». Así nace la teoría del yo como ejecutivo. Tanto J. Marías (pp. 388-89) como P. Cerezo (p. 212) han rastreado ese concepto en Husserl sin especificar el pasaje ni indicar las modificaciones a que Ortega somete la fuente. En las *Ideas* (§ 84, pp. 169-70) Husserl revisa su terminología para evitar la confusión que ha ocasionado su examen previo de la intencionalidad. En las *Investigaciones lógicas* la ha designado como el carácter de acto («Aktcharakter»), y a cada concreta vivencia de ese carácter la ha calificado de acto. Aunque encuentra imprescindible su primer concepto de acto, ve la necesidad de admitir la diferencia entre actos ejecutados («vollzogenen») y no ejecutados («unvollzogenen»). Al hablar de actos sin otra especificación, se limita a tratar los actos efectivos y ejecutados. Un acto de desear, de juzgar, de derivar gusto puede ser «ejecutado» («vollzogen») por el yo que participa activa y vitalmente en esta ejecución. En la «ejecución» de la tristeza, padece efectivamente. O pueden moverse semejantes modos de conciencia en el fondo sin ser «ejecutados», sin pasar de ser inactuales. Husserl afirma que en la actitud natural ejecutamos («vollziehen wir») todos los actos por medio de los cuales el mundo existe para nosotros. Cuando perseguimos la ciencia natural, «ejecutamos» actos de pensar ordenados de acuerdo a la lógica empírica. Pero en la actitud fenomenológica, atajamos la «ejecución» de semejantes tesis cognoscitivas; ponemos entre paréntesis las ejecutadas; no vivimos en ellas; «ejecutamos» actos de reflexión dirigidos

hacia ellas, y vivimos por entero en esos actos de aprehender las viencias absolutas. Debe apuntarse que en el texto de las *Ideas*, parecen insinuarse en la disposición tipográfica dos significaciones del verbo *vollziehen*, ejecutar: el sentido fuerte, aplicado a la manera de efectuar los actos de la conciencia en la actitud natural; y el sentido débil, que alude al modo de actualizar los actos de la reflexión en la actitud trascendental o fenomenológica. Utilizado en el sentido fuerte, *vollziehen* suele aparecer en letra itálica; pero empleado en el otro sentido, el verbo no se destaca del resto del texto (§ 50, pp. 94-95). Ortega, cuando expone por primera vez en 'Sobre el concepto de sensación' la idea de la reducción fenomenológica, se limita a utilizar el sentido fuerte de la palabra. Tal vez para subrayar esa fuerza, usa siempre la forma adjetival «ejecutivo»: «A esta eficacia de los actos cuando nuestra conciencia los vive en su actitud natural y espontánea llamábamos el poder ejecutivo de aquéllos» (1913, I, 252).

En el 'Ensayo de estética a manera de prólogo', reaparece el adjetivo «ejecutivo», aunque aplicado no sólo al yo o a la conciencia, sino también a todos los entes —«hombres, cosas, situaciones—, en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose» (1914, VI, 252). Ortega, pues, niega la psicología de Natorp y acepta la fenomenología de Husserl en cuanto ésta percibe la conciencia como una unidad de actos. Pero sobrepasa a Husserl en un sentido metafísico, buscando la causa de esa unidad en el agente ejecutivo. Ha vuelto a la idea contenida en la *Metafísica aristotélica*, estudiada con Natorp (VIII, 199, n. 1): «ἔστι δὲ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πράγμα» (Lib. IV, 6 1948 a 30-31). Con esta idea de que «el acto es el existir de la cosa», comienza una nueva ontología de la existencia. La superación de Natorp y de Husserl implica no sólo la eliminación crítica de doctrinas recibidas de uno y otro, sino también la conservación en síntesis de teorías útiles para la elaboración de una ingenua fenomenología de la psique humana. Por ingenua no entendemos dogmática, sino mundana, aunque fundamentada, en el caso de Ortega, en el rigor del método fenomenológico³⁶. La justificación de

36 Ya en *Ortega y sus fuentes germánicas*, mostramos que el «Ensayo de estética a manera de prólogo» es «el ingenuo análisis fenomenológico de la vivencia estética»: p. 83; entre los once autores influyentes estudiados en la obra, cuatro eran investigadores asociados al movimiento fenomenológico —A. Pfänder, M. Geiger, W. Schapp y E. Jaensch. No hemos empleado el término «ingenuo» en el sentido peyorativo, sino con la connotación empleada por el mismo Husserl, que aplica el adjetivo, por ejemplo, a toda ciencia que parte de una realidad que sencillamente «está ahí» para esa ciencia. La ciencia puede derivar su fundamentación de la ciencia rigurosa que es la fenomenología. Si éste es el caso, la ciencia fundamentada, sin dejar de ser ingenua, puede arrostrar inmune todo escepticismo: 'Philosophie als strenge Wissenschaft', p. 85; *Ideen*, § 26, pp. 47-48. ¿En qué sentido es ingenua la fenomenología que practica Ortega? En el sentido de que, como han mostrado P. Silver y P. Cerezo, parte del *Lebenswelt*, del «mundo de la vida» en el léxico del Husserl posterior a las *Ideas*. Pese, pues, al anacronismo que conlleva el uso del término «mundano» en el análisis de obras orteguianas escritas entre 1914 y 16, y pese a la vaguedad del concepto de «actitud natural», emplearemos aquí esos vocablos con la seguridad de ser entendidos. Debemos añadir que la publicación en 1982 de las *Investigaciones psicológicas* ha aclarado las relaciones de Ortega con Husserl, y, por lo tanto, es necesario revisar una tesis de *Ortega y sus fuentes germánicas* (1979) p. 90,

esta postura mundana supone la refutación, hecha con ayuda de Natorp, de ciertas teorías expuestas en la V *Investigación lógica*, donde se afirma el primado cognoscitivo de la conciencia concebida como percepción interna. De paso rebate Ortega los presupuestos inmanentistas del mismo Natorp, conservando intactas doctrinas suyas aplicables al mundo de la vida.

La investigación aludida de Husserl examina la plurivalencia del concepto de conciencia, la relación de la conciencia con la intencionalidad, la materia de la vivencia y la representación subyacente. Imposible que el autor del 'Ensayo de estética a manera de prólogo' dejara de consultar esta investigación, con sus teorías de la representación estética. Pero al consultarla criticó la objetivación husserliana de la conciencia, y la crítica le llevó a su propia idea de la percepción estética. Husserl distingue tres significaciones de conciencia: 1) la consistencia fenomenológica del yo empírico, entretrejadura de vivencias psíquicas en la unidad de la corriente vivencial; 2) el íntimo percatarse de las propias vivencias psíquicas, y 3) el conjunto de todas las vivencias intencionales. La fenomenología reduce el yo a la conciencia en el primer sentido, poniendo fuera de acción toda referencia a la existencia empírica. Así evita la práctica del habla corriente, que equipara al yo con «un objeto empírico; el yo propio, lo mismo que el ajeno y cualquier yo, vale como cualquier cosa física, sea una casa o un árbol. La elaboración científica puede modificar mucho el concepto del yo, pero si se aleja de ficciones, el yo permanece como un objeto individual y cósmico, que ... no tiene en el sentido fenoménico otra unidad que la que se le da mediante las calidades idóneas y fenoménicas, y que radica en su propia consistencia provista por sus contenidos» (tom. II, cap. 1, § 4, p. 363). [«Ein empirischer Gegenstand, das eigene Ich ist es ebenso gut wie das fremde, und jedwedes Ich ebenso wie ein beliebiges physisches Ding, wie ein Haus oder Baum usw. Die wissenschaftliche Bearbeitung mag dann den Ichbegriff noch so sehr modifizieren, hält sie sich nur von Fiktionen fern, so bleibt das Ich ein individueller dinglicher Gegenstand, der ... phänomenal keine andere Einheit hat, als welche ihm durch die geeinigten phänomenalen Beschaffenheiten gegeben wird und welche in deren eigenem inhaltlichen Bestande gründet»]. El *cogito, ergo sum* descalifica al yo empírico de toda pretensión a originariedad. En cambio, la segunda significación de conciencia, la que apunta a la percepción íntima que acompaña toda vivencia, dando evidencia de la adecuación perceptual con la presencia de

a saber, la de que Ortega en 1913 pierde su creencia en la realidad de la conciencia. Deja de creer en la *auto*-conciencia, no en el mero darse cuenta, concienticidad o «conciencia de» (tomando los dos últimos términos sin presupuestos trascendentales). Agradecemos a P. Cerezo, pp. 211-12, esta advertencia. Pero advertimos, a nuestra vez, que Cerezo comete el error que descubre en otros: peca de «*unilateralidad* al proyectar la evolución de Ortega sobre una sola falsilla» (la fenomenológica): p. 201. La dificultad de lograr la bilateralidad —o multilateralidad— que exigen los hechos mal puede vencerse. Con todo, gracias a Cerezo, quizás estemos más cerca del Ortega verdadero, no mítico, que nunca.

lo percibido en sí, parece a Husserl la originaria. Juzga engañosa la percepción externa y evidente la interna. Rechaza la distinción ingenua entre la percepción sensible y la íntima, donde a la primera pertenecen los objetos externos, el propio cuerpo y sus actividades como el andar y el comer, el ver y el oír, y la segunda vivencias «espirituales» como el pensar, el sentir, el querer (tom. II, suplemento, §§ 1-2, pp. 752-53).

Resuelto a revalidar los derechos del yo empírico, Ortega subraya frente a Husserl la diferencia entre yo y cosa hasta en la actitud natural. ¿No ha dicho Kant que hay que obrar según principios que deseáramos erigidos en una ley universal? Aunque se la ha criticado a Ortega el recurso a la ética kantiana en una refutación de Husserl³⁷, bien se explica esta estrategia en un momento en que se está comentando en España *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), donde Unamuno acude al imperativo categórico de Kant, doctrina que enseña a «considerar a nuestros prójimos, a los demás hombres, no como medios, sino como fines»³⁸. Pero Ortega emplea el imperativo categórico, familiar a lectores de Unamuno poco duchos en filosofía, para criticar a Husserl sin tener que nombrarle. El imperativo kantiano presupone que cada cual puede elegir entre tratar al prójimo como a un yo o como una cosa, un medio (VI, 250). Husserl supone también la elección: contrasta la actitud natural, que cosifica al yo, con la actitud fenomenológica, que busca su esencia. Pero Ortega traduce de Natorp una doctrina según la cual es imposible objetivar, cosificar, al yo³⁹. Para demostrarlo, recalca la diferencia entre la percepción sensible y la interna —claro intento de justipreciar la actitud natural frente a la fenomenología—. El estilo de presentar esa diferencia proviene de Natorp, no de Husserl. No se trata de una descripción continua, narrada en primera persona, de vivencias contempladas desde la actitud natural a imitación de Husserl, sino de un análisis gramatical de inflexiones verbales («yo ando», «él anda»), comunes en el habla corriente. La psicología de la época, dice Natorp⁴⁰, analiza giros comunes para esclarecer fenómenos psíquicos. Husserl diría que la psicología empírica obra desde la actitud natural. Pero el enfoque semiótico de Ortega, aprendido en Natorp, le lleva a un resultado ajeno a Natorp. En expresiones como «yo me doy cuenta», el autor de la *Psicología general* (p. 26) entiende por el pronombre «yo» sencillamente el sujeto gramatical, sin suponer un portador permanente de la conciencia. Ortega,

37 P. Cerezo, p. 214; Cerezo, sin embargo, cuestiona si es precisamente a Husserl a quien se critica aquí, pero no tiene en cuenta las *Investigaciones lógicas*, que prestan sentido a las afirmaciones críticas de Ortega.

38 *Obras Completas*, VII. *Meditaciones y ensayos espirituales* (Escelicer, Madrid 1967) p. 283.

39 *Ortega y sus fuentes germánicas*, p. 75.

40 Escribe Natorp: «Es la afirmación, cada afirmación y toda afirmación, la que brinda y sólo puede brindar al psicólogo su material» («Die Aussage ist es, alle und jede Aussage, welche das Material dem Psychologen liefert und in der Tat nur liefern kann»): *Allgemeine Psychologie*, p. 98.

por otra parte, utiliza sus análisis para llegar a una concepción metafísica del yo como «lo ejecutivo».

Introduce ejemplos de Husserl para poder hacer el tránsito, y la libertad con que oscila entre él y Natorp explica la desazón de la crítica que tacha el 'Ensayo' de oscuro, impreciso⁴¹. El ejemplo del dolor sentido, visto o narrado recurre varias veces, y parece tener su origen en la I *Investigación lógica* (tom. II, cap. 1, § 7, pp. 40-41), que versa sobre el funcionamiento comunicativo de las expresiones. «El habla vulgar, escribe Husserl, nos atribuye una percepción aún de vivencias psíquicas de personas ajenas: "vemos" su ira, dolor, etc. Esta habla es perfectamente correcta mientras no cuenta, p. ej., hasta las cosas externas y corpóreas como percibidas, ni limita ... el concepto de percepción al de la percepción adecuada, de la intuición en el sentido más estricto». [«Die gemeinübliche Rede teilt uns eine Wahrnehmung auch von psychischen Erlebnissen fremder Personen zu, wir 'sehen' ihren Zorn, Schmerz, usw. Diese Rede ist vollkommen korrekt, solange man z. B. auch die äusseren körperlichen Dinge als wahrgenommen gelten lässt und ... den Begriff der Wahrnehmung nicht auf den der adäquaten Wahrnehmung, der Anschauung im strengsten Sinne einschränkt»]. Para acentuar la diferencia entre la vivencia contemplada y la vivencia vivida (=intuida), Husserl ofrece el ejemplo del oyente que percibe al dicente exteriorizar ciertas vivencias íntimas, pero sin vivirlas él mismo. Las percibe por fuera, no por dentro. «He aquí la gran diferencia entre la real captación de un ser en una intuición adecuada y la supuesta captación de tal en base de una representación intuitiva aunque inadecuada». [«Es ist der grosse Unterschied zwischen dem wirklichen Erfassen eines Seins in adäquater Anschauung und dem vermeintlichen Erfassen eines solchen auf Grund einer anschaulichen, aber inadäquaten Vorstellung»]. Así, pues, escribe Ortega: «Yo deseo, yo odio, yo siento dolor. El dolor o el odio ajenos, ¿quién los ha sentido? Sólo vemos una fisonomía contraída, unos ojos que puanzan de través. ¿Qué hay en estos objetos visuales de común con lo que yo hallo en mí cuando hallo en mí dolor un odio?» (VI, 251). En otro pasaje, Ortega añade al dolor sentido y al dolor visto el dolor expresado con palabras: «Cuando digo "me duele" es preciso distinguir: 1º, el dolor mismo que yo siento; 2º, la imagen mía de ese dolor, la cual no duele; 3º, la palabra "me duele"» (VI, 255). La distinción de Husserl entre las tres especies de dolor sirve a Ortega para distinguir entre el yo ejecutivo y el no-yo: «Cuando yo siendo un dolor, cuando amo u odio, yo no veo mi dolor ni me veo amando y odiando. Para que yo vea *mi* dolor es menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en un yo evidente. Este yo que ve al otro yo doliente, es ahora el yo verdadero,

41 Críticos de la imprecisión orteguiana en este ensayo han sido J. María, 'La primera superación orteguiana de la fenomenología', en *La Escuela de Madrid: Estudios de filosofía española* (Emecé, Buenos Aires 1959) p. 261; C. Morón Arroyo, p. 214, y P. Ce-rezo, p. 214.

el ejecutivo, el presente. El yo doliente, hablando con precisión, fue, y ahora es sólo una imagen, una cosa u objeto que tengo delante» (VI, 252-53). Aquí utiliza Ortega el contraste de Husserl para demostrar la tesis de Natorp de que el yo no puede ser objetivado, y que el intento de hacerlo produce sólo una imagen o reflejo del yo. La influencia de Natorp en la sintaxis y en la terminología queda comprobada por nosotros en otro lugar ⁴².

Sin embargo, Natorp, Husserl y Ortega tienen cada uno su propia idea del yo, y la discrepancia de Ortega mide con precisión su superación de los dos filósofos alemanes. Natorp ve el yo como centro de referencia para todas las vivencias; es el yo trascendental, supuesto de la psicología, aunque inasequible a la misma. El yo de Husserl, visto desde la actitud natural, parece un objeto natural más; desde la actitud fenomenológica, es una corriente objetiva de vivencias, correlato del yo trascendental que la contempla. El yo ejecutivo de Ortega, como el yo trascendental de Natorp, no admite objetivación, y como el correlato de la conciencia pura husserliana, es una corriente de vivencias, perceptibles a cada instante desde dentro mientras el yo ejecuta sus propios actos vivenciales ⁴³. Ortega conserva, pues, elementos de Natorp y de Husserl. Pero Natorp y Ortega rechazan la autorreflexión cognoscitiva de la conciencia, supuesto básico del cartesiano Husserl. Eliminada la actitud fenomenológica *sensu stricto*, desaparece por ficticio el residuo fenomenológico, la conciencia pura, trascendental. Por la misma razón, Ortega deja de aceptar el supuesto del yo trascendental que subyace la psicología de Natorp. Natorp y Husserl han atacado el subjetivismo filosófico de otros, y Ortega refuta el de Natorp y Husserl. Acepta provisionalmente la validez de la evidencia que suministra la intuición de la cosa y del yo empíricos, pero sigue dentro de la tradición kantiana al ver como inasequibles al yo puro y la cosa en sí: «Ese yo, a quien mis conciudadanos llaman Fulano de Tal, y que soy yo mismo, tiene para mí, en definitiva, los mismos secretos que para ellos. Y, viceversa: de los demás hombres y de las cosas no tengo noticias menos directas que de mí mismo» (VI, 253). Tal es, en fin, el intento de Ortega de armonizar a Natorp y a Husserl; y tal es su superación, su *Aufhebung*, de ambos.

III.—INVESTIGACIONES PSICOLÓGICAS

Los mejores intérpretes de Ortega tardan en reconocer la coexistencia dinámica en su obra de neokantianos y fenomenólogos. Su voluntad de sistema, aprendida en Marburgo, le desvela la insuficiencia de la labor de Husserl: «La fenomenología, por su propia consistencia, es incapaz de llegar a una forma o figura sistemática. Su valor inestimable está en la "fina

⁴² Ortega y sus fuentes germánicas, p. 86.

⁴³ Aquí aceptamos la opinión de P. Cerezo, p. 283, como no podemos menos después de leer las *Investigaciones psicológicas*.

estructura" de tejidos carnosos que puede ofrecer a la arquitectura de un sistema» (1934, VIII, 42). La «consistencia» equivale, sin duda, al método descriptivo; la «estructura», a las relaciones esenciales que la descripción permite descubrir. En 'Métodos sistemáticos' (1912), artículo citado en 'Sensación, construcción e intuición', N. Hartmann elogia a los fenomenólogos por investigar las expresiones ingenuas y precientíficas que dan origen a los principios. Pero critica su método descriptivo, incapaz de dar razón de los principios. Y, sin embargo, en las categorías filosóficas, los principios sistemáticos más elevados, se basan las ciencias positivas, el método trascendental y el mismo método descriptivo. Los dos métodos ponen la mira en los principios fundantes, si bien el método trascendental lo hace de un modo consciente e inmediato, y el método descriptivo, desde lejos, sin darse plena cuenta. Ambos métodos se afectan y se complementan mutuamente (pp. 37-39). Las *Investigaciones psicológicas*, pues, empiezan por aplicar el método trascendental a la psicología en cuanto ciencia, y terminan con un ejercicio de psicología descriptiva. Entre el comienzo y el fin del curso, Ortega hace una reducción eidética de la psicología, dejando de lado sus aspectos particulares para verla como un «conjunto específico de verdades», y pasando a definir la verdad y sus condiciones (XII, 373). Atento, durante la mayor parte de la obra, a lo que Hartmann llama los principios sistemáticos más altos, Ortega no llega al «núcleo cordial de la psicología» hasta la penúltima lección (XII, 442). La reducción fenomenológica de esa ciencia queda en el tintero. La voluntad de sistema desplaza la preocupación por el método.

Las *Investigaciones psicológicas* censuran repetidas veces a los neokantianos y elogian a Husserl. Pero, ¡cuántas doctrinas de Marburgo se conservan en el curso! La primera lección, especie de «prólogo» y «justificación» (XII, 341), se abre con una depedida, influida por Cohen, del «clásico» Kant; ataca el subjetivismo neokantiano... y ¡anuncia los propósitos del curso con palabras de Natorp! En la segunda lección, sobre la dificultad de definir la psicología, Ortega dice romper con casi toda la psicología de Natorp (XII, 358), pero muchas doctrinas de éste reaparecen en apoyo de las de Husserl. En la tercera, a imitación de Husserl, se identifica la psicología como la ciencia de «realidades intencionales» (XII, 362), pero no sin evitar el escepticismo de Natorp, para quien nadie entiende ni al sujeto ni el objeto puros, ni el «poder de sentir» ni el «poder de llenar espacio» (XII, 363). Con Husserl busca Ortega un empirismo más pleno, y a continuación acompaña a Natorp en criticar por metafísica la psicología de Wundt (XII, 365). La cuarta lección hace que la ciencia sin supuestos —aspiración de Husserl— dependa de la lucha con la duda, con el problema que inicia toda ciencia —doctrina de Cohen—. Las lecciones V, VI, VII y VIII registran con Husserl y con Natorp los objetos del universo en busca de la esencia del problema como tal. Las lecciones IX a XV, a menudo esquemáticas e incompletas, y que ocupan sólo 43 páginas de un curso

de 116, reproducen las doctrinas de Husserl sobre la verdad y su crítica del escepticismo (incluso del neokantiano). La originalidad de estas lecciones es la voluntad de sistematizar todas sus ideas bajo la rúbrica de la noología: afán de sistema aprendido en Cohen.

En el prólogo a la primera edición de la *Lógica del conocimiento puro* (p. XII), Cohen escribe que los «filósofos de la originalidad» que plagaban su época debían su fracaso a su mala lectura de Kant, y que la verdadera originalidad, entendida como una continua fecundidad filosófica, no puede concebirse sin una vuelta a Kant, sin la plena autoentrega a su orbe intelectual. El discípulo español de Cohen, pues, en la primera página de las *Investigaciones psicológicas* (XII, 337), equipara la originalidad necesaria para interpretar a Kant a fondo con la originalidad que exige la confrontación directa de los problemas filosóficos. Aunque una y otra empresa requieran la misma cantidad de esfuerzo, prefiere la segunda por la mayor responsabilidad intelectual que supone. Se trata de un contraste implícito que hace entre el clasicismo filosófico de Cohen y el radicalismo que profesa Husserl. De ahí la elocuencia con que Ortega defiende en este contexto la Escolástica frente a sus burladores contemporáneos (XII, 338). ¿No hemos visto ya (§ 2) el ataque de Cohen contra la fenomenología, nuevo escolasticismo? Y, ante Cohen, que tacha de extemporáneo el interés ontológico de la fenomenología, Ortega aprueba el estudio de la objetividad, a la vez que censura el subjetivismo de los neokantianos. Con todo, su actitud hacia los «clásicos» no difiere de la de Cohen. Si este pensador ha utilizado al clásico Kant como piedra de toque para efectuar la mejora (*Weiterbildung*) de su sistema y, por consiguiente, la ampliación («das Weiterbauen») de la ciencia (p. XII), Ortega se obliga a «superar el clasicismo anterior, transformar, ampliar, renovar la ciencia». En particular, pretende superar la psicología clásica, la del siglo XIX (XII, 341). Natorp, en el prólogo a la *Psicología general* (p. III), apunta a la «necesidad de una revisión de los fundamentos» [«Bedürfnis einer Revision der Fundamente»] psicológicos, dando mayor rigor y firmeza a sus conceptos principales; y el psicólogo Ortega pide una «revisión radical de aquellos conceptos y principios que la necesidad de la investigación manifieste como prácticamente ineludibles» (XII, 345). Aunque tanto Natorp (p. 1) como Ortega (XII, 341) se proponen preguntar desde luego por los métodos y el problema de la psicología, cada filósofo ofrece modos distintos de perseguir las respuestas: Natorp las busca en el contexto de su sistema filosófico (p. 1); Ortega rechaza el sistema previo a favor de la investigación del objeto mismo, que indicará de suyo una ruta sistemática a seguir (XII, 345). Escribe influido sin duda por el imperativo de la fenomenología de volver a las cosas mismas.

Justifica esta actitud con el ideal de Natorp, presente en 'Sensación, construcción e intuición' (v. II.1) y repetido en las *Meditaciones del Quijote* (I, 32), de salvar las apariencias, los fenómenos. Si de la representación teóricamente fundamentada de una situación no resultara el fenómeno con

una necesidad objetiva, según la *Psicología general* (p. 117), no habría que negar el fenómeno, sino justificar la teoría. Ortega imagina el caso extremo de un nuevo fenómeno incompatible con los métodos y principios fundamentales de una ciencia; no habría más remedio que «revisar los principios en función del nuevo fenómeno» (XII, 344-45). La psicología ofrece el ejemplo de una ciencia que no ha asegurado siquiera sus principios básicos, investigando antes los problemas que esos principios han de resolver. Por consiguiente, como Natorp escribe en su *Introducción a la psicología* (p. 1), nada firme puede determinarse sobre el sentido y valor de los resultados logrados en la psicología. Como lo expresa Ortega (XII, 342), «un problema mal planteado es una fuente de errores integrales, una rémora y traba fatal del pensamiento».

Los problemas de la psicología sitúan a Ortega en la encrucijada entre el empirismo y el neokantismo: comprende, por un lado, la preferencia empirista por el problema de detalle y el rechazo del sistema por anticientífico; y, por otro lado, entiende la predilección neokantiana por el problema de profundidad, de sistematización. Más le satisfacen, pues, los estudios que armonizan las exigencias de uno y otro campo, los trabajos que aíslan y estudian con observación directa los problemas que admiten un tratamiento sistemático (XII, 342-43). Aunque no especifica aquí los libros de Husserl, no deja lugar a dudas su opinión de ellos, expresada ya en 1913 (v. II.1), como estudios parciales aunque profundos. En *Filosofía como ciencia rigurosa* (pp. 340-41) ha leído que la ciencia en verdad radical busca sus problemas absolutamente claros, los métodos que van de antemano indicados en el sentido genuino de esos problemas y el campo de investigación en que los objetos son dados con absoluta claridad. De ahí la alusión de Ortega a lo que llama «problemas nodales», que, aunque «problemas de detalle», una vez solucionados, ayudan a resolver otros muchos problemas de menor talla. El problema de la división entre lo psíquico y lo físico, por ejemplo, parece a Ortega relacionado con cuestiones como el «objeto y método de la psicología; relación de ésta con la lógica; qué sea la percepción íntima y la introspección; posibilidad o imposibilidad de una directa psicología del pensar; significación del carácter intuitivo, y, por tanto, si cabe o no admitir un pensar no intuitivo» (XII, 343). Resolver el problema inicial y radical es solucionar en principio los demás. Ahora bien, Natorp antes y Husserl después se dirigen al problema de lo psíquico y lo físico, y sobre su delimitación de lo psíquico a la conciencia y sus contenidos basa Natorp su psicología, su determinación del objeto y método de la misma y sus ideas de la reflexión. Husserl, por su parte, se ocupa de todos los problemas enunciados por Ortega, según hemos tenido ocasión de ver.

Puesto que la segunda lección de las *Investigaciones psicológicas* trata el problema «nodal» de lo psíquico y lo físico, no nos sorprende descubrir aquí a Natorp en la compañía de Husserl. No intenta Ortega definir lo psíquico en esa lección, sino mostrar las deficiencias de las concepciones

recibidas (XII, 360). Empieza con una crítica de la psicología empírica. Recuerda que en 'Filosofía como ciencia rigurosa' (p. 320), Husserl señala el fracaso de la psicología que ha aspirado a ser la ciencia de los fenómenos mismos: con todos sus experimentos y aparatos, ha olvidado aclarar los conceptos de los juicios psicológicos. Por eso Ortega nota cómo la psicología del siglo XIX, a pesar de sus laboratorios y aparatos, puesto que no había precisado el objeto de su estudio, tuvo que naufragar (XII, 347). Al aproximarse a las bases de la psicología y echar de menos el rigor y seguridad de los conceptos rectores, según la *Psicología general* de Natorp (p. V), no han sido los investigadores menos importantes quienes en torno a 1912 han criticado la totalidad de esa ciencia tal y como se ha perseguido hasta entonces. O, para decirlo con Ortega, «hoy los psicólogos más influyentes declaran que la psicología de hace cuarenta años tenía el defecto primordial de no ser psicología» (XII, 348).

La ciencia, apunta Natorp (p. IV), comienza en la filosofía, que pregunta por el origen, el principio del conocimiento. Natorp celebra el nuevo interés general por el planteamiento de cuestiones filosóficas y por la aclaración de esos planteamientos con respecto a la psicología dentro del contexto de las preguntas por el entero sistema filosófico (p. V). Y Ortega, que ve la filosofía como madre de las ciencias (XII, 348), señala también con satisfacción «una renovación del interés que los especialistas <psicólogos> sienten por la filosofía» (XII, 349). La pregunta por lo psíquico, en opinión de Ortega, involucra la pregunta por el problema de la psicología, y, en consecuencia, la pregunta por el método de esa ciencia, lo cual exige una meditación desde fuera de ella (XII, 350). No olvida el discípulo de Natorp que éste sostiene la imposibilidad de ofrecer una respuesta radical a ambas preguntas sin servirse de su sistema filosófico (p. 1). Pero, dada la preferencia de Ortega por el enfoque de los fenomenólogos, que buscan el tratamiento sistemático de los fenómenos mismos, acude a Husserl para la explicación de por qué la reforma de la ciencia requiere la filosofía. Según la 'Prolegómena a la lógica pura' de las *Investigaciones lógicas* (tom. I, cap. 11, § 71, pp. 253-54), no la clarividencia esencial, sino el instinto científico y el método hacen posibles las ciencias particulares; pero, por lo mismo, junto a la labor práctica de las ciencias, tiene que tener lugar una continua reflexión filosófica para revalidar los derechos de la teoría pura. Lejos de entrometerse en el trabajo del especialista, el filósofo sólo busca penetrar en el sentido y esencia de sus logros en lo que concierne a sus métodos y a sus objetos. Por eso escribe Ortega que «es forzoso a toda ciencia, de tiempo en tiempo, volver sobre sí misma y ampliar sus ámbitos o corregir el perfil general de sus métodos», y esta reflexión explica su dependencia, en parte, de la filosofía (XII, 350).

Al considerar, pues, con medios filosóficos la distinción que hace la psicología entre lo psíquico y lo físico, Ortega muestra la dificultad de demarcar sus límites. Las soluciones más obvias le parecen mitos en el sentido

de Hermann Cohen, contenidos mentales demasiado dependientes de lo espontáneo (v. apartado II). Entre estos mitos figura la idea, criticada tanto por Natorp como por Husserl, de lo físico como lo externo y lo psíquico como lo interno. Sobre esta cuestión toma Ortega una posición más próxima a la de Natorp que a la de Husserl. Ya hemos visto que Husserl rechaza la antítesis externa-interna a favor de la contraposición de la percepción inadecuada y la adecuada, pero que Ortega, antisubjetivista, no prefiere una forma de percepción sobre la otra (v. apartado II.3). Natorp, por su parte, en la *Psicología general* (p. 169) mantiene que, cuando pregunto si algo está dentro o fuera, hablo sin duda de las relaciones de mi percepción con la objetividad. Los antiguos, al preguntar por el ser, buscaban la unidad latente y omnímoda, la unión de materia y forma, de cuerpo y alma. En rigor, las distinciones conceptuales entre alma y cuerpo no surgieron hasta Platón, y Aristóteles concebía la psique como la animación del cuerpo (pp. 2-3). De donde Ortega ve como una distinción rigurosa la que existe entre lo interno y lo externo, pero indica la insuficiencia de esa distinción para diferenciar lo psíquico de lo físico, pues se trata de una construcción teórica comparable a la del ser detrás de las apariencias físicas, de los cuerpos (XII, 352-53). Reconoce Natorp, sin embargo, que lo psíquico no vive en última instancia separado de lo físico, sino que la observación lo separa convirtiéndolo en un problema del conocimiento (p. 3). «Conste, pues —dice Ortega (XII, 360)— que la inseparabilidad de subjetividad y objetividad en cuanto realidades no implica su inseparabilidad e indistinción como fenómenos».

El intento de entender lo psíquico por medios experimentales, limitando el problema, por ejemplo, a un individuo determinado, parece a Natorp condenado de antemano al fracaso. En medio de las síntesis de conocimiento objetivante penetra la subjetividad como un momento nuevo y foráneo, sin que se comprenda «por qué ni de dónde ni para qué precisamente aquí» (p. 64). [«Man versteht nicht, warum und woher, und weshalb gerade hier»]. Así se explica que para Ortega la pregunta, ¿qué es lo psíquico?, no significa por lo pronto sino «por qué es lo psíquico como fenómeno y cuáles son los caracteres suyos en cuanto presencia inmediata» (XII, 354). Todo cuanto aparece como fenómeno en la conciencia, escribe Natorp (p. 118), es también un fenómeno para la ciencia objetiva, por ejemplo, la física; por eso concibe Ortega la posibilidad de razonar la identidad, como una realidad, de dos fenómenos distintos, uno psíquico y el otro físico. O pudiera suceder lo contrario, una reflexión que construyera de lo psíquico una realidad inédita y singular, como, por ejemplo, una energía psíquica, análoga a la energía física. Pero semejante realidad «no tiene que ver con nuestro problema. Este es el problema inicial de la psicología; aquél su problema final» (XII, 354). Asimismo, rechaza Natorp (p. 258) toda teoría que explica los procesos psíquicos por analogía a la energía mecánica. No admite su psicología causas ni potencias psíquicas, puesto que estas construcciones u obje-

tivaciones de lo subjetivo representan desviaciones de la misión de la psicología, la captación de lo inmediato.

Al echar la mirada atrás a la prehistoria y a la historia de la psicología, Ortega, guiado por su maestro Natorp, descubre una serie de célebres errores. De la *Introducción a la psicología* (p. 8) recoge la opinión de que para toda la filosofía clásica de la Antigüedad, permanecía oculto el problema de la conciencia, o, en términos orteguianos, «la idea del yo» (XII, 337). Entre los filósofos griegos Platón más se aproximaba al concepto de la conciencia, acentuando con Sócrates el contraste de cuerpo y alma y sosteniendo, según Natorp, que todo lo humano pertenece al alma, a la mente y al autoconocimiento. Pero en la *Psicología general* (pp. 9, 89) Natorp nota que hasta Platón seguía la práctica helénica de emplear el pronombre «nosotros» para significar al sujeto, o sea, todos los hombres. Ortega encuentra que el «nosotros» de Platón apunta al «sujeto social y colectivo» (XII, 357). Con Descartes, heredero del neoplatonismo agustiniano, surge una concepción crítica de la conciencia. Según la *Psicología general* (p. 12), la autoconciencia llega a ser el presupuesto de todo objeto. Para el ontólogo Ortega (XII, 357), sobreviene la mediatización del ser. Actitud mental que Ortega llama subjetivismo y caracteriza como una desconfianza radical ante el ser. Sabe que Husserl, en su 'Prolegómena a la lógica pura', equipara el subjetivismo al relativismo, una especie de escepticismo (cap. VII, §§ 33-34, pp. 113-14). No niega Ortega los beneficios históricos derivados del subjetivismo, pues ha leído en la *Psicología general* (p. 202) que desde Descartes la subjetividad ha venido a importar tanto a la filosofía, que sólo un materialismo ingenuo puede ignorarla por entero. Con todo, la exageración del subjetivismo parece a Ortega morbosa, como un autismo de la razón (XII, 357-58). Encuentra la crítica de esa propensión en Husserl y en Natorp. El autor de las *Ideas* (§ 40, pp. 72-73) acusa la diferencia entre el mundo de los átomos con que la física define un objeto y el mundo de su presencia corpórea. El cientifismo, reduciendo lo sensible a un mero signo del ser, remonta a Berkeley, que juzgaba lo sensible y espacial como impensable («undenkbar») sin lo geométrico y físico. De Berkeley, ha dicho Natorp en la *Psicología general* (p. 15) que con su fórmula *esse est percipi* continuaba la tradición metafísica u ontológica sin lograr una psicología de la subjetividad pura. Ortega, pues, condensa en su texto las críticas de Husserl y de Natorp, sosteniendo que la subjetivación del ser en Berkeley resultó de una «construcción noética» que, como la hipótesis de los átomos, nos aleja de los objetos visibles y nos sume en el «orden metafísico». Muestra, además, con un razonamiento de Natorp, la posibilidad de invertir el pensamiento metafísico de Berkeley. En la *Introducción a la psicología* (p. 18), escribe Natorp que mi conciencia sólo existe en cuanto el contenido existe para mí; su existencia para mí es mi conciencia de él. Hay que abstenerse de distinguir entre la conciencia de un contenido y la conciencia de esa conciencia. Porque entonces, para ser consecuente (en una metafísica sin fundamento),

habría que suponer también una conciencia de la conciencia de la conciencia, etc. Natorp ha visto a Herbart parodiar en el mismo sentido la idea de Fichte de que el yo se representa ante sí mismo, donde el yo y el sí mismo u objeto son idénticos, por lo cual el yo se reduce al representar del representar del representar, etc. (pp. 14-15). Lo mismo ocurre en el Berkeley de Ortega: «Si A no puede ser sin ser percibida, sin hallarse en mí, a su vez, mi percibir necesita percibir algo, *mi* A. El A no es simplemente percibir: pues entonces percibir A sería percibir un percibir y así hasta el infinito; este proceso indefinido es la suerte del subjetivismo de Berkeley —como del, a primera vista tan diverso, de Fichte» (XII, 359).

¿Cómo, pues, resolver el problema del sujeto y del objeto, de lo psíquico y de lo físico? ¿Están condenados el psicólogo y el ontólogo a un regreso infinito? Porque en la misma lección (II) en que Ortega critica a Berkeley con ayuda de Husserl y de Natorp, introduce observaciones sobre «color, dolor y el mí»⁴⁴, entresacadas de las *Investigaciones psicológicas* (*Psychologische Untersuchungen*) de Theodor Lipps, para mostrar que la fórmula de lo externo y lo interno puede aplicarse a diferencias fenoménicas sin fin, partiendo del mundo fuera del cuerpo y penetrando hasta los deseos más íntimos (XII, 355-56). La solución a que llega Ortega en sus propias *Investigaciones psicológicas* coincide con la síntesis de Husserl y Natorp lograda en el 'Ensayo de estética a manera de prólogo' (v. apart. II.3): eliminados los presupuestos trascendentales de uno y de otro, queda la intencionalidad (en Natorp, referencialidad) del yo ejecutivo con respecto al objeto: «Cierto que, a la par que la piedra es percibida por mí, es término de mi conciencia, mi percibir está ocurriendo, está verificándose <léase ejecutándose>; *pero no lo estoy yo percibiendo*, no existe él (mi percibir) para mí. Cuando miro a la piedra sólo a ella miro y no, además, ... a mí mismo» (XII, 359). Si sustituimos aquí la vivencia de percibir yo la piedra por el sentir yo dolor, habremos reproducido la doctrina insinuada en el 'Ensayo de estética'.

Por psicología entiende Ortega la ciencia natural del alma en sus relaciones ejecutivas con los objetos. Al definir esa ciencia como natural (XII, 362), rompe con el antinaturalismo del psicólogo Natorp, y adopta una posición que deriva su terminología del autor de «Filosofía como ciencia rigurosa», sin coincidir con su propósito cognoscitivo. Husserl, en el artículo citado (p. 313), distingue entre su fenomenología de la conciencia y la psicología comprendida como una ciencia natural sobre la conciencia. La idea de naturaleza empleada por Ortega abarca el «conjunto de las "realidades"» (XII, 362), y corresponde con precisión al sentido de la naturaleza total («Allnatur») aludida en las *Ideas* (§ 55, p. 106): aspira Ortega, en fin, a estudiar el alma desde la actitud natural en todas sus relaciones con

44 Sobre los colores para el ciego, cf. XII, 355 y Theodor Lipps, *Psychologische Untersuchungen*, I (Wilhelm Engelmann, Leipzig 1912) 115; sobre el dolor corporal, *ibid.*, p. 685; sobre el mí, *ibid.*, p. 692; sobre las «coloraciones» sentimentales, t. II, p. 332.

los objetos. La insistencia en la palabra «alma» proviene de la crítica que Husserl hace de la «psicología sin alma». En 'Filosofía como ciencia rigurosa' (p. 311), nota con ironía que, aunque la psicología moderna ya no quiere ser la ciencia del «alma» («Seele»), sino de los «fenómenos psíquicos», carece de rigor conceptual y metódico. Ortega ve el terror que inspira la palabra «alma» a los psicólogos del siglo XIX como una especie de mito en el sentido de Hermann Cohen (XII, 362). Como psicólogo del siglo XX, sigue a sus maestros al rechazar todo mito, toda metafísica metodológica y todo misticismo. Pero esta eliminación de supuestos, aprendida en Marburgo, le permite, en su psicología, adoptar el programa de Husserl de un empirismo más amplio y radical que el de los llamados empiristas (XII, 364). Programa preconizado con reservas ya en 'Sensación, construcción e intuición' (v. apart. II.1).

El imperativo de empirismo lleva a Ortega a considerar con ayuda de Husserl y de los neokantianos el problema de la independencia de la psicología y de las ciencias en general. A diferencia de Husserl⁴⁵ y en consonancia con Natorp (v. apart. II.2), Ortega no cree en la psicología fisiológica, y aboga por la separación del laboratorio fisiológico del psicólogo. Recomienda, además, la fundación de un tercer laboratorio para estudiar las relaciones entre cuerpo y alma. Distingue, pues, la psicofísica tanto de la psicología como de la fisiología (XII, 365), en contraste con Natorp, que en la *Psicología general* (pp. 187-88) la clasifica como fisiología. Al afirmar la independencia de la psicología como ciencia, Ortega reconoce la relatividad de esa independencia. Ya ha dicho Cohen en su *Lógica* (p. 19) que el método de una sola ciencia forma el supuesto imprescindible de las demás; que entre todas se halla, pues, una conexión necesaria; que la pregunta por la conexión es una pregunta metódica, y que el método, visible en la física de Newton, nació de la ontología griega. Ortega concede que «todas las ciencias, salvo una, parte de supuestos» (XII, 366); pero objeta al reduccionismo neokantiano, a la visión de la ciencia como mera conciencia del método y a la exageración de la influencia formal que ejerce la filosofía en la física (XII, 367). Acepta el dictamen del antiguo matemático Husserl que en la 'Prolegómena a la lógica pura' (§ 8, p. 2) descubre en toda ciencia una forma particular de razonar, la cual posibilita la existencia de la ciencia. De ahí el ejemplo ofrecido por Ortega del físico capaz de destruir verdades físicas sin saber lógica (XII, 367). Pero agrega Husserl (§ 8, p. 22) que la misma independencia formal de cada ciencia hace también posible la ciencia (o teoría) de la ciencia, la que fundamenta las demás en un nivel más radical que la primera filosofía de Aristóteles, válida sólo para las ciencias de la realidad (§ 5, p. 11). Si Ortega toma de Husserl la idea de la ciencia de la ciencia, evita exagerar su independencia, pues aunque libre de

⁴⁵ Ver Joseph J. Kockelmans, *Edmund Husserl's Phenomenological Psychology. A Historico-Critical Study* (Duquesne Univ. Press, Pittsburgh, Pennsylvania 1967) p. 350.

pre-supuestos, no puede liberarse de sus consecuencias, que son las ciencias que fundamenta, que implica «en proyecto» (XII, 366). Se trata de la marcha dialéctica del pensamiento aprendida por Ortega en Hegel y en Cohen y que subyace no sólo su doctrina de la superación, sino también su idea de la interdependencia de todas las ciencias.

La ciencia primera, cimiento de la psicología, la concibe el discípulo español de Cohen como la filosofía, cuyo método carece de supuestos. Volviendo a la *Metafísica* aristotélica (Lib. II, 993 b 20), con su visión de la filosofía como ciencia de la verdad (ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας), Ortega ve la verdad como tema de la filosofía. Con Husserl mantiene el carácter absoluto de esa verdad (XII, 368-69). Pero sin olvidar la lección de Marburgo de que la verdad, el ser, es un problema, no un dato. En el ensayo 'Métodos sistemáticos', donde Hartmann ha dicho que el conocimiento parte de un problema (v. apart. II.1), aparece la concepción socrática del problema como un saber-que-no-se-sabe [«ein "Wissen des Nichtwissens"»: p. 32]. A la pregunta con que comienza el conocimiento, escribe Cohen en su *Lógica* (p. 84), corresponde el afecto del asombro, reconocido por Platón; y la pregunta por los orígenes recibe una respuesta en el *Génesis*, que sitúa el comienzo de la creación en el caos (p. 79). Las *Investigaciones psicológicas*, para aclarar el fenómeno del problema, recogen el saber-que-no-se-sabe de Sócrates, el asombro platónico y el caos aludido en la Biblia. Dramatiza Ortega la percepción de un problema para comunicar a su público la intuición de ese fenómeno: posee la palabra «problema» pero no la cosa (XII, 371). Según las *Investigaciones lógicas* (tom. II, Intr., § 2, p. 7), no satisfacen significaciones animadas por intuiciones vagas; hay que volver a las cosas mismas.

Ortega, pues, hace el inventario de los objetos del universo para determinar en qué categoría alojar el objeto «problema». Su ontología sintetiza a Natorp y a Husserl. Aísla objetos espaciotemporales, seres fantásticos, actos de la conciencia y objetos estructurales antes de colocar el problema entre éstos últimos. Lejos del psicólogo Natorp estudiar los objetos como tales en su ciencia de la subjetividad. Con todo, de su *Introducción a la psicología* (pp. 47-48) toma Ortega una comparación entre la percepción sensible y la fantástica. La primera se singulariza por la posesión inmediata que permite de la presencia del objeto ante la conciencia. El hombre ingenuo cree ver y palpar las «cosas reales y a mano de modo objetivo» [«die wirklichen, objectiv vorhandenen Dinge»], en toda su espaciotemporalidad. Así el ingenuo fenomenólogo Ortega: «lo primero que hallamos en el orden de proximidad es nuestro pensamiento espontáneo, son cosas como la "rosa": realidades que ocupan un espacio y un instante del tiempo. Son estas "cosas reales" las primeras que hallamos y más a la mano, pero no agotan el universo o conjunto de las cosas» (XII, 375). Porque Natorp clasifica las representaciones de la fantasía también como percepciones, con un contenido mental homogéneo al de las percepciones sensibles (p. 48). Ortega compara cen-

tauros con caballos jerezanos en cuanto objetos intencionales. Hace ontología, por lo cual se sirve de la distinción, hecha por Husserl en las *Ideas* (§ 23, pp. 42-43), entre la vivencia de imaginar al centauro y el centauro en cuanto **algo imaginado**. Ya en el 'Ensayo de estética a manera de prólogo' vimos el contraste entre la vivencia vivida con inmediatez y la vivencia sólo contemplada (v. apart. II.3). ¿Qué tienen en común el ser «real» (=la rosa vivida) y el ser «irreal» (=el centauro imaginado), se pregunta el ontólogo Ortega, si no su ser punto de referencia de nuestra conciencia? (XII, 376). De ahí la definición orteguiana del objeto como «todo aquello a que cabe referirse de un modo o de otro»; y de ahí la definición de la conciencia como el «referirse a un objeto» (XII, 378). La definición proviene no de Husserl, sino de Natorp. En la *Psicología general* (p. 27), éste escribe: «Toda referencia se realiza en la conciencia en virtud de la conciencia; referencia en general es un carácter, el carácter básico de la conciencia; ¿cómo podría ser una especie particular del género "referencia" la cual diferencia el ser-consciente de alguna otra referencia?». [«Alle Beziehung findet im Bewusstsein, kraft des Bewusstseins statt; Beziehung überhaupt ist ein Charakter, der Grundcharakter des Bewusstseins; wie könnte eine besondere Art der Gattung "Beziehung" es sein, welche das Bewusstsein von sonstiger Beziehung unterscheidet?».]. Objeto, por otra parte, significa para Natorp (p. 29) algo de lo cual se tiene conciencia, se da cuenta. Ya queda dicho (apart. II) cómo Husserl se opone a esta concepción de la conciencia, y cómo de las teorías de conciencia recibidas de Natorp (v. apart. II.3) elimina Ortega la nota de inmanencia. Además, insiste en estar describiendo la conciencia de acuerdo a su visión mental de la misma, aunque comparte las reservas de sus maestros sobre la claridad del concepto «intuición» para denotar esa visión: ya hemos notado la ruptura del neokantismo con el sensismo de Kant (apart. II.1), y, en consecuencia, Cohen critica el concepto kantiano de la intuición pura como dañino para el pensar puro (pp. 12, 150, 192). Permanece intacta, pues, la actitud de Ortega visible en 'Intuición, construcción e intuición', donde emplea la intuición al tiempo de cuestionar el término. En cuanto al objeto de su intuición, el cual es la conciencia como referencialidad, la equipara con la intencionalidad y con la «conciencia de» husserliana (XII, 407), como si bastara despojarlas de sus presupuestos trascendentales para hacerlas todas iguales.

El inventario de los objetos del universo le conduce por fin a descubrir un hueco para el objeto «problema». Clasificándolo como un «objeto estructural», vuelve a prestar al pensamiento de Kant y de los neokantianos un fundamento intuitivo. Desea conservar «la doctrina tan honda de Cohen y Natorp que hacen del juicio (siguiendo en esto, sin duda, el verdadero espíritu de Kant) la clave de todo conocimiento» (XII, 403). En vista, pues, de que para los neokantianos el conocimiento comienza con un problema, Ortega, ayudado por Husserl, define el problema como un objeto estructural o compleción de dos juicios antitéticos. Tal, por ejemplo, el

problema «si Dios existe o no existe» (XII, 395). En la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento (K. r. V., I, II, § 19), Kant sostiene que los juicios disyuntivos contienen una relación entre juicios. El Husserl de las *Ideas* (§ 124, p. 257), en su problemática de las estructuras noéticas-noemáticas, prefiere presentar el juicio como un estrato significativo que acompaña el objeto intencional en su forma perceptiva. Conjuntos de estratos y objetos forman lo que Husserl llama un «objeto total sintético» («ein synthetischer Gesamtgegenstand»: § 119, p. 247). La conciencia sintética clava en ese objeto múltiples rayos de atención. Esto ocurre, agrega Husserl, tanto en la conciencia de las colecciones, como en la conciencia de las disyuntivas (p. 248). Ortega, por tanto, ve todo el pensar *sensu stricto* como una pluralidad de actos de tipo sintético. Dice que su idea de la actividad sintética difiere de la kantiana (XII, 380), porque ha leído en las *Ideas* (§ 120, p. 249, n. 1) la crítica del concepto de síntesis por ambivalente, denotando bien todo el fenómeno sintético, o bien la índole activa del fenómeno. Ya hemos observado, además, cómo en 'Sobre el concepto de sensación' somete el fenómeno del juicio al análisis fenomenológico (apart. II.2); en este análisis recalca el carácter de acto que tiene el juicio (1913, I, 248), carácter para Husserl básico.

Para esclarecer su concepción de juicio, Ortega bosqueja en cuatro etapas la evolución de la idea de juicio, y, dentro de esta evolución, critica el pensamiento de sus maestros desde el punto de vista de Husserl. Sigue el esquema evolutivo de Heinrich Maier, citado en el texto (XII, 402), y quien en su *Psicología del pensar emotivo* distingue cuatro lados distintos de la función del juicio: en el primero o más antiguo, se concibe el juicio como acto de unión o separación de dos conceptos; en el segundo, como identificación o ecuación entre dos representaciones; en el tercero, como la percepción de una identidad entre dos cosas, por una parte, y una idea de relación, por otra parte; en el cuarto, como un noesis con un correlato noemático. La refutación de la primera noción, apuntando la diferencia entre los actos de sumar o comparar, por un lado, y el acto de juzgar, por otro, no plantea a Ortega problema alguno, porque deriva la refutación de Maier⁴⁶. La segunda noción la considera un avance con respecto a la primera, en cuanto introduce la identificación del predicado con el sujeto por medio de la cópula (por ejemplo, la palabra «es» del juicio «Pedro es ingenioso»). En el esquema del curso de 1904 dado por Natorp sobre la lógica (p. 5), Ortega ha leído que la cópula denota la ejecución del acto de poner el predicado en relación con el sujeto. Pero la relación, advierte Ortega —y lo reconoce Natorp (p. 6)— no se limita a una de identidad o de igualdad. Además, Ortega observa la imposibilidad de reducir un juicio a una relación de identidad o igualdad. Decir «A es A» no equivale a decir «A es idéntico a A» (XII, 403). La explicación puede encontrarse en las *Investigaciones*

46 *Psychologie des emotionalen Denkens* (J. C. B. Mohr, Tubinga 1908) pp. 142-43.

lógicas (tom. II, inv. II, cap. 1, § 3, p. 113), donde Husserl sostiene que la identidad es absolutamente indefinible, pero la igualdad no, puesto que ésta consiste en la relación de objetos pertenecientes a la misma especie.

La superación de la tercera concepción de juicio, sin embargo, importa más a Ortega por la confrontación que supone con la lógica de Cohen y de Natorp. Así, pues, Natorp, en el esquema de su curso de 1904 sobre *Psicología general* (p. 57), hace un contraste iluminador entre el concepto y el juicio: el concepto une una diversidad de elementos bajo un punto de vista cognoscitivo; el juicio representa la aprehensión consciente de esa unidad conceptual de tal forma, que los diversos elementos se reconozcan como el sujeto, y su unidad como el predicado. La posición de identidad no sólo aclara las propiedades básicas del concepto, sino también constituye el acto del juicio. Nota Ortega que, según esto, «el sujeto del juicio es algo pre-conceptual ... mientras el predicado es algo inteligible, un concepto, una categoría por medio de la cual es entendido lo real». No duda el discípulo de Cohen de la utilidad gnoseológica que tiene esta idea de juicio. Ha leído en la *Lógica del conocimiento puro* (p. 70), basada en semejante idea, la pregunta retórica de si no tiene que haber una unidad del objeto de la cual surge el conocimiento puro, que parte de la validez facticia de su lógica, así como partieron Platón y Kant de la validez facticia de las matemáticas. Sin embargo, Ortega se desentiende por el momento de la cuestión epistemológica para atender a la esencia del juicio. A Cohen y a Natorp objeta que los sujetos y los predicados que, puestos en relación, constituyen lo que ellos definen como juicios no siempre los forman en verdad. Recuerda la distinción, trazada en la *VI Investigación lógica* (tom. II, cap. VI, § 40, p. 603), entre las afirmaciones atributivas y las predicativas, es decir, entre frases como «este papel blanco» y otras como «este papel es blanco». Ambos tipos de frases, admite Husserl, pueden contener alusiones a idénticas relaciones epistemológicas. Pero no se encuentran paralelos entre las intenciones significativas de las expresiones y las meras percepciones que a ellas corresponden; en cambio, sí existen paralelos entre las intenciones significativas y los *actos fundidos* en percepciones. Para aclararlo, pregunta Ortega, «¿Es, por ventura, lo mismo "el tulipán rojo" y "el tulipán es rojo"? Prueba de lo contrario que puedo y, con verdad, decir: "El tulipán rojo... no es, no existe, no lo hay". Si fueran lo mismo aquellas dos expresiones al hallarse ahora una de ellas junto al "no es" se anularían» (XII, 405).

Repasa Ortega los actos primarios de la conciencia, los cuales reduce a tres tipos: la percepción, la imaginación y la mención. A los tres corresponde la tríada enumerada, bajo la influencia de Husserl, en el 'Ensayo de estética a manera de prólogo': el dolor sentido, el dolor visto y el dolor de que se narra (v. apart. II.3 y cf. XII, 396-400). Pasa Ortega a considerar los actos secundarios o sintéticos que, según Husserl, ordenan los objetos en estructuras; por ejemplo, el conjunto de los dolores psicopáticos o la ciencia de la psicopatología. Por fin, recoge Ortega de Husserl su argumento más

sólido contra la doctrina de los juicios sostenida por los neokantianos: esa doctrina supone, además de un sujeto preconceptual, un predicado que consiste en un concepto o en una categoría. Un concepto es una expresión. Pero todos los actos sintéticos, el juzgar incluso, pueden ejecutarse sin recurrir a la expresión (XII, 405). Según las *Ideas* (§ 124, pp. 256-57), frente a un objeto percibido con un solo rayo de la conciencia, solemos en seguida explicárnoslo y situar parte de él, por ejemplo, dentro del esquema mental «esto es blanco», sin formular palabras ni servirnos de significados verbales. Al expresar, «Esto es blanco», superponemos a lo percibido un nuevo nivel de síntesis. De ahí que Ortega no se atreva a definir el juicio sino como un acto de conciencia con su noema, lo juzgado, como hace Husserl en las *Ideas* (§ 88, p. 182). Pero añade a este concepto un aspecto derivado de Lipps y de Meinong, y es la nota de aprobación o desaprobación del material juzgado, actitud que forma parte esencial del juicio. Tal, la cuarta y más avanzada etapa de la evolución que ha experimentado la idea de juicio ⁴⁷.

Si es cierto que Ortega revisa con Husserl el concepto neokantiano de juicio, no es menos cierto que rinde homenaje a Kant y a los neokantianos situando el juicio a la base de todo conocimiento. En la 'Prolegómena a la lógica pura' (§ 6, p. 13) Husserl escribe que en el saber poseemos la verdad; y en la VI *Investigación lógica* (tom. II, cap. V, § 39, p. 598), dice que, si definimos el juicio como acto de poner el ser, la esfera del juicio coincide con las esferas de los conceptos «verdad» y «falsedad» en el sentido más amplio. Por eso en Ortega, «verdadero» y «falso» son atributos de un juicio, no de otro objeto alguno (XII, 410). Dado el carácter tético, ponencial, del juicio, Husserl y Ortega sostienen la posibilidad de llegar a la verdad del juicio comparando la creencia sobre el sujeto y el predicado con éstos mismos. Según las *Ideas* (§ 140, p. 291), un acto evidenciario y otro no evidenciario pueden cobrar igual validez si, en el tránsito de éste a aquél, el acto evidenciario adopta un carácter probatorio, y el otro acto, un carácter autoafirmativo. «Si el creer», mantiene Ortega, «es creer que A es B, esa creencia será una verdad cuando su pretensión se confirme, cuando, en efecto, resulte que A es B» (XII, 432). Esta idea, reconoce Ortega, puede parecer perogrullesca, pero él la recalca, quizás por la distancia que ella indica entre él y sus maestros. Ortega recuerda la concepción neokantiana de la verdad como un concepto límite, un *Grenzbegriff*, que supone una aproximación interminable sin salir jamás de la «cárcel», la «prisión», de la subjetividad, para utilizar la metáfora orteguiana. Puesto que el neokantismo, en opinión de Husserl ⁴⁸, participa del escepticismo o relativismo de la época, Ortega dedica varias lecciones de su curso —las más esquemáticas y menos desarrolladas (X, XI, XIII)— a la refutación del relativismo. Natorp, en su curso (1904) de psicología general (§ 45, p. 61), enseñó que el conocimiento teó-

47 Lipps va citado en XII, 408; Meinong, en XII, 430 (teoría de la asunción).

48 'Prolegomena zur reinen Logik', cap. V, § 28, p. 94, n. 1.

rico, proceso nunca concluso de objetivación, deja siempre abierta la cuestión por el objeto incondicional. Pregunta a que no puede responder un conocimiento teórico de un ser («Seienden») incondicional, sino sólo la afirmación del deber-ser («Seinsollenden») incondicional, norma para la voluntad. Por eso dice Ortega del neokantismo que «inventa las cosas en vez de averiguarlas», y que las estudia no «como *son*, sino como *deben ser*» (XII, 447). Rechaza Ortega esta actitud, previa su confesión de gratitud por su aprendizaje filosófico en el neokantismo. ¿No ha aprendido en Marburgo a «salvar las apariencias», a corregir las teorías cuando no corresponden a los hechos?

IV.—CONCLUSION: LA PSICOLOGIA DE ORTEGA COMO NOOLOGIA

Pero ha aprendido más: si como Natorp se propone estudiar los problemas básicos de la psicología para posibilitar un sistema, el sistema que proyecta rebasa los confines de la psicología, desembocando en lo que él llama, con un término de Kant⁴⁹, la «noología». Esta la define Ortega como la ciencia del «sentido» en cuanto tal, ciencia que sirve de fundamento para todas las ciencias (XII, 427). La voluntad de sistema proviene del neokantismo, aún cuando los materiales con que Ortega desea sistematizar su pensamiento procedan en su mayor parte de Husserl. Según las *Ideas* (§ 86, p. 176), la «conciencia de», la intencionalidad, encierra en sí misma, como su esencia, el sentido («Sinn»), quintaesencia para Husserl del alma, de la razón. Manan de esa conciencia toda razón y sinrazón, toda realidad y ficción, todo valor y su contrario. En la palabra «Nous» («Nus»), de donde deriva Husserl su término «noéisis», se descubre una alusión al sentido (§ 85, p. 174). «Lo verdadero y lo falso y lo dudoso», asevera Ortega, «antes de ser verdadero o falso o dudoso tiene que tener sentido» (XII, 427). En las *Investigaciones psicológicas* (XII, 372) aparece en esquema un sistema en que la noología abarca la ontología, la lógica y la semasiología, examinando el sentido de los objetos sensibles, fantásticos, ideales, imposibles, estructurales y semánticos; de los actos noéticos, y de las unidades de significación semántica. Ortega alude enigmáticamente a su «sistema de la razón vital», especie de ciencia descriptiva o fenomenológica, anticipada por los filósofos de *Weltanschauung* y por el pragmatismo, pero que el pensador madrileño renuncia a exponer en una forma metódica (XII, 392). Sepa Ortega o no en este momento en qué consiste su razón vital, ésta da fe: 1) de su voluntad de sistema; 2) de su afán de aprovechar el método fenomenológico para su propósito sistemático; 3) de su clasificación de la razón vital como una de tantas ciencias como la lógica, la ontología y la «geometría

49 En *KrV*, 'Método del trascendentalismo', cap. IV (según el índice de la 1ª ed.), Kant ve a Platón como jefe de los noólogos, en contraste con Aristóteles, jefe de los empiristas, en punto al origen de los conceptos puros de la razón.

de los colores» —campo científico descrito por Theodor Lipps⁵⁰—, y, por tanto, 4) de la subordinación de la razón vital, lo mismo que de la ontología, a la noología, ciencia de la intencionalidad.

Dentro de este proyecto de sistema que esboza Ortega, ¿qué ideas debe a sus maestros neokantianos? Porque, si llegamos a definir con precisión su deuda con Marburgo, habremos contribuido a revolucionar la historiografía de su pensamiento, mostrando que, en efecto, su ambición de superación traduce no la *Überwindung* de Nietzsche, sino la *Aufhebung* de Hegel, la cual implica evidentemente la negación del pasado, aunque también la conservación del mismo en cuanto corroboración del pensar presente. Empecemos con lo fundamental: la idea de la intencionalidad, objeto de la noología, aunque llega a Ortega a través de Brentano y de Husserl, tanto en Husserl como en Ortega sufre la influencia de Natorp. En el autor de la *Introducción a la psicología* (§ 4, p. 14), el hecho de la concienticidad se presenta como el «hecho radical» («Grundtatsache») de la psicología, y la misma conciencia como el «fenómeno radical» («Grundphänomen») de la psicología (p. 12). El noólogo o psicólogo Ortega, pues, ve la intencionalidad como «el fenómeno de los fenómenos» (XII, 392). Influido por Natorp como crítico de Husserl, además, Ortega depura el concepto «conciencia de» de todo presupuesto trascendentalista. En consecuencia, hay que entender de otra forma que en Husserl la actitud fenomenológica, o como prefiere Ortega, la tesitura teórica, la del noólogo y del psicólogo al examinar la «conciencia de» los objetos (XII, 393). Husserl exige la puesta en paréntesis de las ciencias naturales y la contemplación, desde la conciencia pura, de las vivencias de la conciencia natural. Natorp sostiene que el conocimiento altera las vivencias contempladas; que la reflexión cognoscitiva se dirige a la vivencia *después* de vivida⁵¹. Ortega concuerda con la idea de la alteración: mi conciencia de mi tristeza, dice, difiere de mi tristeza. Añade que la conciencia reflexiva, aunque tan «no natural» como quiere Husserl, no goza de un carácter de «sobrenatural» (XII, 394). Todo lo contrario, permanece dentro de la naturaleza, resulta en cierto sentido «ingenua» y no pura o trascendental. Practica Ortega una ingenua fenomenología de la psique humana o noología.

Pero no tan ingenua que excluya una crítica de las visiones que otros han propuesto de la subjetividad. La mayor parte de esta crítica proviene no de Husserl, sino de Natorp. Hay que recordar que en Marburgo aprendió Ortega su concepción de la superación. Repite en dos lecciones distintas (II, VI) la historia crítica del realismo antiguo que desconoce al yo y del idealismo moderno que desconfía de la cosa. Aboga como Natorp por el correlativismo, por la situación de sujeto y objeto en pie de igualdad como correlatos de la misma vivencia. Ya en la *Introducción a la psicología* (p. 52),

50 En *Psychologische Untersuchungen*, I, 19-20.

51 Ortega y sus fuentes germánicas, p. 97.

Natorp atribuye a Platón la intuición de la correlatividad sujeto-objeto cuando en el diálogo del *Sofista* aparece la afirmación de que «no hay perceptor sin nada percibido, ni nada percibido sin perceptor, sino que ambos, sujeto y objeto del percibir, están vinculados el uno con el otro (*ἀλλήλοισι συνδεσθῆσθαι*) se ponen de pie y se caen el uno con el otro» [«es sei kein Wahrnehmender ohne Wahrgenommenes, kein Wahrgenommenes ohne Wahrnehmenden, beide, Subject und Object des Wahrnehmens, seien durchaus aneinander gebunden (*ἀλλήλοισι συνδεσθῆσθαι*). sie stehen und fallen miteinander»]. Por eso dice el autor de las *Investigaciones psicológicas*: «Tal vez Platón tenga mucho que enseñarnos»; agrega que «tendremos que buscar un equitativo régimen para el sujeto y el objeto, y acaso tengamos que verlos como aquellas divinidades que los etruscos llamaban *Dii consentes*, dioses conjuntos, de quienes decían que sólo podían nacer y morir juntos» (XII, 388). Si, según Julián Marías (p. 280), la metáfora de los dioses conjuntos representa la tercera de las tres grandes metáforas que resumen la historia de la filosofía, ¿debe desdeñarse la aportación neokantiana al sistema de Ortega?

Aparte de los préstamos menores ya demostrados —doctrinas que corroboran a Husserl, sobre todo—, el neokantismo de Marburgo contribuye a explicar la existencia de las *Investigaciones psicológicas*. Cohen y Natorp parten de una crítica del empirismo, basan su sistema en la lógica trascendental, construyen por analogía una ética y una estética y, una vez fundamentadas las ciencias del objeto, elaboran su psicología, la ciencia del sujeto. Asimismo Ortega, en 'Sensación, construcción e intuición', comienza por valerse de la crítica neokantiana del empirismo, y aunque la fenomenología promete superar al constructivismo neokantiano, el concepto de intuición no deja de parecer cuestionable al filósofo madrileño. En *Meditaciones del Quijote*, muy afectadas por la *Lógica platónica del ser*, del joven neokantiano N. Hartmann⁵², Ortega pone las bases de una ontología de la vida humana —ciencia del objeto—. Pasa en seguida a exponer su psicología, ciencia del sujeto. Si Natorp ha dialogado con Husserl en la *Psicología general*, Ortega traba diálogo con Natorp y con Husserl en las *Investigaciones psicológicas*. Intenta integrar el relativismo del neokantismo con el absolutismo de la fenomenología. Por eso, a la vez que acepta la visión neokantiana del ser como un concepto que cambia con el tiempo —según la *Psicología general* de Natorp (p. 9), Protágoras descubre la subjetividad al declarar al hombre la medida de las cosas—, Ortega reconcilia esta visión con la intuición husserliana de la verdad como una Idea absoluta. El punto de intersección de las dos nociones aparentemente encontradas ocurre en la penúltima lección de las *Investigaciones psicológicas*. Aquí Ortega dice llegar al «núcleo cordial de la psicología» (XII, 442). Tanto la fenomenología como el neokantismo le facilitan la llegada. Con declarar como Husserl que la verdad es absoluta, Ortega reconoce, sin embargo, que en cierto sentido el sujeto

52 Ver nuestro 'Ser y no-ser en Platón, Hartmann y Ortega', pp. 60-86.

«condiciona» la verdad. Al leer en la *Etica* del fenomenólogo Max Scheler las teorías biológicas del medio ambiente⁵³, ha descubierto la doctrina del biólogo J. von Uexküll, según la cual de la estructura orgánica del sujeto depende la porción de la realidad que él percibe (1917, II, 149; 1920, II, 297). Luego, para entender al hombre, cuya vida es su interacción con su circunstancia, hay que estudiar su estructura psíquica, órgano con que percibe el mundo en torno. Hasta aquí la aportación de la fenomenología a la psicología de Ortega. Pero va más allá: define como el *ideal* de la psicología la averiguación de la unicidad, de la peculiaridad que distinguía la estructura psíquica de Newton o de Cervantes (XII, 444). Newton y Cervantes figuran entre los genios más admirados por Hermann Cohen: el primero por ofrecer a Kant el sistema de principios el cual le condujo al criticismo; y el segundo por enriquecer el arte de novelar⁵⁴. La psicología de Ortega, pues, tiene la misión ideal de fomentar el progreso de la cultura, meta del culturalismo marburgués. La superación del neokantismo en Ortega significa la armonización del sistema de Cohen con la fenomenología, y en esta síntesis consiste la verdadera originalidad del autor de las *Investigaciones psicológicas*.

NELSON R. ORRINGER
University of Connecticut.

53 En *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 5 ed. (Francke Verlag, Berna y Munich 1966) p. 169 n., alude Scheler a J. v. Uexküll, «Umwelt und Innenwelt der Tiere».

54 Sobre Newton, ver H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, p. 8; sobre Cervantes, ver H. Cohen, *Asthetik der reinen Gefühls* (Bruno Cassirer Vlg., Berlin 1912) II, p. 121, cit. en C. Morón Arroyo, p. 382, n. 15.