

Humanitas

Anuario del Centro de Estudios Humanísticos
de la Universidad Autónoma de Nuevo León

2006

No. 33



UANL

DESCARTES Y EL FUTURO DE LA FILOSOFÍA PRIMERA EN ORTEGA

Jorge García-Gómez Ph. D.
Profesor Emérito de Filosofía
Long Island University (N.Y.)

Si cupiera duda alguna de la decisiva presencia de Descartes en la fenomenología de Husserl, bastaría tomar en cuenta no sólo el título de una de sus más importantes obras de madurez, el de *Meditaciones cartesianas*, sino además consultar lo que nos dice en ella, en particular en las dos primeras meditaciones. Allí se afirma, por ejemplo, que “[c]asi se podría llamar a la fenomenología un neocartesianismo, a pesar de lo obligada que está a rechazar casi todo el conocido contenido doctrinal de la filosofía cartesiana...”¹. Y esto porque, como apunta él en la *Lógica formal y trascendental*, desde Descartes “es un hecho filosófico fundamental” que hay una “referencia universal a la vida de la conciencia [...] de todo lo que un yo pueda concebir...”². Claro está que, en el caso de Husserl, no se trata con esto de una proposición de índole meramente erudita ni tampoco del simple reconocimiento de una deuda —con todo lo efectiva que pueda ser— con el pasado filosófico aún operante en el esfuerzo presente suyo. Se trata más bien de examinar y de justificar el significado de tal referencia universal, lo cual

¹ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, en *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrage*, ed. S. Strasser, *Gesammelte Werke*, I, HUSSERLIANA (La Haya: Martinus Nijhoff, 1963), § 1, p. 43. (*Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos y M. García-Baró, ed. M. García-Baró [México: Fondo de Cultura Económica, 1985], p. 37).

² E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, ed. P. Janssen, en *op. cit.*, XVII, Husserliana (La Haya: Martinus Nijhoff, 1974), § 97, p. 211. (*Lógica formal y lógica trascendental*, trad. L. Villoro [México: Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962], p.255).

ha llevado a Husserl, según él mismo nos dice en sus *Meditaciones*, al susodicho rechazo “justamente por desarrollar motivos cartesianos de una manera radical.”³ Y esta radicalización conlleva, como lo pondrá más adelante en esa misma obra, “un regreso hacia el yo filósofo [...en el sentido del] *ego* de las puras *cogitationes*”.⁴

Ahora bien, este regreso al origen y la consecuente y exigida aclaración de la referencia universal sin duda están también en Ortega (con el *point de repère* que es el yo filósofo inclusive), y se hallan presentes y eficaces de un modo fundamental en el pensar que este último ejerce en filosofía primera. Cabría afirmar que tanto en Husserl como en Ortega hay una marcada y efectiva influencia de Descartes y que el esfuerzo filosófico de ambos contiene una dimensión esencial de neocartesianismo, para utilizar el término que escogiera el propio Husserl. Pero, así como la meditación sobre el origen lleva a éste —recuérdese el “casi” de su fórmula— a distanciarse de la mayoría de las doctrinas cartesianas, aunque no lo hiciera por prurito de originalidad sino de radicalidad, es posible preguntarse si la reflexión llevó a Ortega no sólo a una análoga radicalización en cuanto al origen y a los resultados de la fenomenología husserliana, sino además a diferenciarse a la vez de Descartes y Husserl, y por motivos similares a los de éste.

Para esbozar una respuesta a estas preguntas es menester, por supuesto, volver a Descartes. Con todo, no es ésta la oportunidad apropiada para examinar, en su detalle, las investigaciones que lo llevaron al descubrimiento del *cogito*, a la determinación de su esencia y a la identificación de sus consecuencias. Me valdré, en su lugar, de una distinción que Descartes mismo hizo,⁵ aunque sólo fuera de paso, entre *cogito* y *cogitatio*. Según Ortega, el análisis cartesiano de la experiencia consciente lo habría llevado únicamente a una conclusión indubitable, a saber: *cogitatio est*, o a que un acto de pensar existe, o sea, que ocurre o tiene lugar (y precisamente en el momento en que se viva).⁶ Si esto es así, se sigue que Descartes habría logrado establecer absolutamente que

³E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, p. 43 (trad., p. 37).

⁴*Ibid.*, p. 45 (trad., p. 39).

⁵ René Descartes, *Meditaciones de prima philosophia*, ii, en *Oeuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam y P. Tannery, nueva ed. (Paris: J. Vrin, 1964), VII, p. 27, vv. 7-17 y *Méditations*, en *op. cit.*, IX-1 (1964), p. 21, 27 [22]. En lo adelante me referiré a esta edición, a menos que se indique lo contrario.

⁶Cf. José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, en *Obras Completas* (Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983), VII, p. 395. En lo adelante me referiré a esta edición a menos que se indique lo contrario.

el pensar existe y que mi yo consiste en tal existir pensante⁷. Pero, ¿es cierto que Descartes creyó que era esto lo que había demostrado ser indubitable? Para determinarlo quisiera retomar algunas de sus propias palabras.

En el *Discurso del método* pasa Descartes a interpretar su propia conclusión en cuanto al *cogito* al decir que “yo era una sustancia cuya total esencia o naturaleza es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material.”⁸

Y en las *Meditaciones* a la vez reafirma esta posición y la amplifica del modo siguiente:

Soy una cosa que piensa, es decir, [...] que duda, afirma, niega, conoce poco, ignora mucho, ama, odia, quiere, no quiere, imagina y [también] siente [o percibe].⁹

En otras palabras, Descartes sostiene ahora que ha llegado a establecer dos cosas indudables mediante el análisis reflexivo, a saber:

1°. Que hay el pensar, actividad cuyo nombre se refiere a ocurrencias tales como dudar, afirmar, negar, amar, querer, desear, imaginar, percibir, etc.

2°. Que hay un yo que existe en cuanto ejecuta actos de pensar, actos que son distintos, sin embargo, de tal ente en cuanto les es subyacente, y que le sirven de manifestación. Esto, creo yo, va claramente indicado por el contraste entre pensar y cosa a que la formulación de Descartes “soy una cosa que piensa” da expresión, así como por el empleo del término “sustancia” (que literalmente significa “lo que subyace”) para hablarnos del yo pensante.

Pero es menester preguntarse si Descartes tenía derecho a llegar a dichas conclusiones. A primera vista, habrá que responder que así es, porque, como Ortega mismo reconoce, “no hay pensamiento que no contenga como uno de sus elementos un sujeto que lo piensa, como incluye un objeto que es pensado”.¹⁰ En verdad, esta tesis concuerda con la posición de Descartes, tal y como la enuncia en su respuesta a

⁷Cf. *Ibid.*

⁸R. Descartes, *Discours de la méthode*, iv, texto y comentario de É. Gilson (Paris: J. Vrin, 1962), p. 33, vv. 4-7. (*Discurso del método*, ed. blingüe, trad. R. Frondizi [Madrid: Universidad de Puerto Rico en la Revista de Occidente, 1954], pp. 66 y 67).

⁹R. Descartes, *Meditaciones*, iii, p. 34, 27, vv. 18-21 y *Méditations*, p. 27 (33). (*Obras Completas*, trad. Manuel Machado [Paris: Garnier, s.a.], p. 81).

¹⁰J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, p. 395.

una de las objeciones de Hobbes, a saber: “No podemos concebir ningún [... acto sin] *un sujeto*, v.g., un pensar aparte del que piensa, ya que [... la cosa] que piensa no [puede decirse que sea...] nada.”¹¹

Esto sirve para dar expresión a lo que podría llamarse “reflexión de sí”, cuya realidad hay que aceptar porque, aclararía yo, no es posible que haya un acto de pensar en algo y, por tanto, un saber de algo si, además y necesariamente, no supiera de mí, aunque sólo sea *in actu exercito*¹², o sea, mientras y en cuanto ejecuto el acto de pensar. O en palabras de Ortega: “yo soy y existo en cuanto y en tanto y sólo porque pienso que soy y tal y como pienso que soy”.¹³ Esto, claro está, no lo puso en duda Ortega, ya que, según él, no sólo tuvo razón Descartes en proponer tal tesis, sino que también hay que conservarla como adquisición duradera de la filosofía moderna.

Con todo, no quedó Descartes satisfecho con el resultado obtenido mediante el análisis reflexivo. Dio un paso más que lo llevó a interpretar la esencia y la realidad del yo, cuya existencia había demostrado como indubitable, a la luz de la distinción entre sustancia y accidente, o de cosa y atributo. Conforme a ello, propuso que el yo sería el sustrato subyacente en la actividad del pensar, que, en consecuencia, tomó de manifestación de aquél. Pero que quede claro: antes de haber dado tal paso, mantenía que el yo era idéntico al pensar y entendía el pensar como actividad consciente de sí, como realidad que consistiría en comparecer ante sí. En otras palabras, antes de adoptar su paradójica tesis ontológica sobre el yo, la posición de Descartes al respecto se reducía dos tesis: la existencial, o *cogitatio est*, y la esencial, o *ego cogitatio est*. Ahora bien, *si en el plano de lo indubitable* la realidad y el pensar son lo mismo y el yo en cuanto pensar consiste en ser reflexión de sí, se sigue que no hay diferencia entre la realidad y el aparecer. *Per contra*, Descartes pasa entonces a reformular su concepto de apariencia o fenómeno, ya que no significará de ahora en adelante la “aparición de lo que aparece en cuanto aparecer de sí mismo”, sino más bien lo que aparece mediante la apariencia, o sea, la manifestación del *yo como lo estático subyacente*.

¹¹ R. Descartes, “Responsio” a la Objeción 2ª. a las *Meditationes*, ii, “Objectiones tertiae cum responsionibus auctoris”, en *op. cit.*, VII, p. 175, vv. 6-8; cf. *Ibid.*, pp. 175 (vv. 25-27) y 176 (v. 1) y “Responsio” a la Objeción 3ª., p. 177, vv. 15-16.

¹² Cf. Antonio Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad* (Madrid: Ediciones Rialp, 1967), Parte iii, Sección ii, capítulo 3 y *Teoría del objeto puro* (Madrid: Ediciones Rialp, 1990), Parte i, Sección ii, § 4.

¹³ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, p. 395.

Pues bien, ¿qué importancia tiene este paso de Descartes? Sin duda, no equivale a un mero y mínimo cambio en el sentido de lo que se entiende por fenómeno o apariencia, tal que lo pudiéramos pasar por alto, ni siquiera a producir un simple añadido, cualesquiera que fueran sus consecuencias. Antes bien, su significado no es otro que el de *cancelar* o *anular* la identificación entre el yo y el pensar que Descartes estableciera. Y en esto precisamente se cifra el carácter paradójico de la hipótesis. Descartes ya no ve, por tanto, el yo como el acontecer del pensar ni la esfera de lo real indubitable como idéntica a la de las *cogitationes* o actos de pensar. En vez de eso nos propondrá que el yo sería lo que se forma y manifiesta por medio de los actos de pensar.

Es evidente que es ésta la interpretación que nos da el propio Descartes del sentido último del yo (o sea, la de *res cogitans* o *chase qui pense*), pero, como señala Ortega, es ello justamente lo que hace de la nueva concepción cartesiana una posición fallida, como puede verse por lo siguiente: habrá que acusar a Descartes de inconsistencia si, como lo quería su autor, suponemos que tal noción debía haber resultado de someter todo lo que reclamara para sí el calificativo de real a la duda universal y metódica, a fin de eliminar todo lo dudoso como posiblemente falso. Si el objetivo de la empresa cartesiana es el de cobrar acceso a la realidad indubitable, habrá entonces que rechazar la noción de yo en cuanto sustancia precisamente porque es dudable. Al menos nos parece que esto es así, pues, mientras que el hecho de que el pensar tiene lugar se comprueba a cada paso sin mediación alguna y por tanto posee el carácter de lo indudable, está bien lejos de ser obvia la hipótesis según la cual el campo del pensar consta de actos que son manifestaciones del yo en cuanto realidad subyacente. Al dar ese paso adicional, Descartes en verdad se distancia de la esfera de lo indubitable y nos propone una hipótesis que, como toda otra, es por lo pronto de índole dudosa, hipótesis que, en este caso, es la de la existencia de un yo-sustancia. Ahora bien, esta interpretación de la naturaleza y del estatuto del yo pudiera muy bien ser cierta, como podría serlo toda otra hipótesis al respecto, y, lo que es más, pudiera haber para ella muy buenas razones. Sin embargo, la hipótesis en cuestión implica un paralogismo que nos impide aceptarla, pues, en el plano fenomenal en que nos movemos, no constituye otra cosa que poner algo en sí inaparente (el yo-sustancia) como base de lo aparente (el pensar). Y esto no es legítimo en absoluto, pues sólo cabe poner lo evidente como fundamento de lo que no lo es, y no a la inversa, si es que hay posibilidad y necesidad de una prueba. En el mejor de los casos, y como es menester proceder con toda hipótesis que se proponga, se trataría de una

hipótesis cuya verdad estaría por demostrar y no de un fundamento de demostración. Ahora bien, en consonancia con lo que exigen los principios del método cartesiano, si tal demostración fuera factible, habría que intentarla a base de aquello cuya indudabilidad ha quedado ya establecida por el análisis reflexivo, lo cual significaría que se lo ha de tomar como supuesto necesario y no al revés. Pero, si esto es así, habrá que descartar, al menos al nivel de primera evidencia, las opiniones según las cuales “el yo es sustancia” y “los actos de pensar son manifestaciones o modificaciones de un yo sustante o subyacente”, decisión que se encontraría plenamente justificada en virtud de que tales opiniones no sirven para presentar la experiencia consciente en función de sí misma y, por consiguiente, como algo aprehendido indubitavelmente. La teoría cartesiana de la evidencia exige que se excluya toda construcción¹⁴ del plano de los últimos fundamentos, y el pensador sistemático ha de atenerse a dicha obligación mientras se mueva en dicho plano y se esfuerce por aprehender dichos fundamentos con total certeza. Y ésta es justamente la objeción que Ortega formula contra Descartes de acuerdo con los requisitos y condiciones sentados por éste mismo.¹⁵ Ortega no afirmó, por consiguiente, que el yo y sus actos de pensar no puedan en verdad entenderse del modo propuesto por Descartes, pues tal cosa es en principio posible y pudiera ser hasta cierto, caso de que se produzca la prueba correspondiente (ya sea de índole lógica o experiencial) y se haga notar el grado de certidumbre que afecten sus resultados. Lo que Ortega quiso decir es que las hipótesis en cuestión no eran ni necesarias ni pertinentes en esta etapa primordial de la investigación en torno a los últimos fundamentos de lo real y, por tanto, que son inadmisibles en vista del fin buscado, a saber: el establecer la existencia de una realidad indubitable que nos sirva de fundamento inconcuso sobre el cual poder construir el edificio de la filosofía y poseer una comprensión absolutamente firme de lo real.

Como todo filósofo, Descartes iba en pos de lo real, es decir, quería determinar lo que, con todo derecho, puede calificarse de tal, tuviera o no éxito eventual en dicho empeño. Lo que importa sobre todo es saber qué es lo que merece dicho apelativo, al menos por lo pronto. Según Descartes, sólo lo que exista indudablemente lo merece. Ahora bien, ¿cómo puede uno lograr ese objetivo? Diría yo que demostrando

¹⁴ Cf. J. Ortega y Gasset, “Sensación, construcción e intuición”, en *op. cit.*, XII, pp. 487 ss.

¹⁵ Cf. R. Descartes, *Discours*, i, ii y iv; *Meditationes*, i y ii y *Regulae ad directionem ingenii*, i-vi, en *op. cit.*, X (1966).

que se trata de algo que se vive de tal modo que, en su defecto, todo lo demás quedaría o aniquilado o más allá de toda aprehensión posible, lo que redundaría en que no podría uno habérselas con el universo a base firme. Y ese algo es el hecho incontrovertible —para seguir empleando el término moderno clásico— de que la “conciencia” acontece y existe como medio universal e indispensable de cobrar acceso a todo, tanto a sí misma como a todo lo demás en el universo, en el supuesto, claro está, de que aquélla se encuentre disponible.¹⁶ Ahora bien, Descartes estableció la tesis de que uno existe mientras y en tanto y en cuanto uno piensa, condición experimental ella para poder estar uno consciente de todo lo demás.¹⁷ Encontró en ello, por tanto, el primer fundamento indubitable del conocimiento, puesto que, a fin de merecer el título de fundamento tal, lo que se proponga para llevar a cabo dicho papel debe cumplir el requisito de hallarse libre de todo componente hipotético. (Y este requisito ha quedado satisfecho sin duda). Por consiguiente, cuando Descartes se propuso interpretar la relación entre el yo y el pensar en función de la pareja conceptual de sustancia y accidente, fracasó por lo mismo en el intento de cumplir su propio requisito, pues, como Ortega afirmara con toda la brevedad expresiva que se precisa, “nadie jamás ha tenido intuición de una sustancia”¹⁸.

A primera vista, nos pareció que la adición del “soy” o “existo” que hiciera Descartes a la proposición “pienso” no había afectado el significado de ésta o modificado en absoluto la pretensión de indubitabilidad que la acompañaba. De hecho, parecía como si la fórmula “soy” fuera otra manera de dar expresión al mismo hallazgo indubitable de Descartes, a saber: que soy o existo mientras y en tanto y en cuanto pienso. Sin embargo, a la luz de los análisis que Ortega llevara a cabo de los argumentos y reflexiones de Descartes, nos es ahora imposible estar de acuerdo con posición tal, ya que no sólo ha cambiado el senti-

¹⁶ Cf. E. Husserl, *Cartesianische Meditationem*, i y ii.

¹⁷ No se tome esto, por supuesto, como si fuera ello expresión de una secuencia temporal de condiciones o estados. Pongámoslo en palabras de Octave Hamelin (*Le système de Descartes*, 2ª. ed. rev. [París: Librairie Félix Alcan, 1921]): “No sólo es el *cogito* una experiencia en el sentido de vivencia [*Erlebnis*]; lo es también en el sentido de que en él algo se da [*Erfahrung*]” (p. 134). Y como nos había dicho con anterioridad: “[En el *cogito*] la cuestión es la de llegar a lo que somos en la medida en que pensamos [...]” (p. 124), y según añade poco más adelante: “Así el punto de partida del *cogito* es el pensamiento y sólo el pensamiento; y, correlativamente, [el *cogito*] no alcanza el ser, excepto [en la medida] de tal que el pensamiento supone, ya que la cuestión de saber si la totalidad de nuestro ser abarca algo más ha quedado en suspenso” (pp. 124-125).

¹⁸ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía*, p. 399.

do de la proposición original, sino que la pretensión de indubitabilidad que se le atribuía tiene que ser abandonada, y ello en virtud de que no es ya posible decir: 1. que “pienso” equivale a “existo en cuanto sustancia” y que, por consiguiente, los actos de pensar que ejecuto son modificaciones de ella; o 2. que la proposición que resultaría de los cambios en cuestión puede, sin embargo, ser considerada, con toda legitimidad, como una verdad absoluta o necesaria. Creo, por otra parte, que el examen concluido por Ortega sirvió también para otra cosa más, pues, a raíz de que Descartes se vio llevado a enunciar su proposición original como resultado de la aplicación del método de la duda universal, no sería insensato que sospecháramos que la alteración de sentido que conlleva el paso a la nueva proposición (y, por tanto, a la pérdida de la condición de indudable) debe haberse debido a la inclusión de algún concepto al cual sería preciso someter aún a la duda universal y metódica, concepto que, por consiguiente, cabría eliminar por dudoso. Por tanto, habría que decir que la fórmula “soy” da expresión a una tesis ontológica que Descartes adoptó sin previo examen, pues parece él haberse limitado a tomar a la sustancia como evidente en cuanto modo privilegiado de ser o existir. En efecto, Descartes parece haber aceptado el concepto clásico o greco-medieval de la realidad, al ser claramente incapaz de tolerar la idea de que algo pueda ocurrir y dárseos —como de hecho es el caso— sin que precise para ello del apoyo de un sustrato permanente. Pongámoslo en palabras de Ortega: “el pensamiento es lo único que existe indudablemente porque le basta con ser apariencia para existir”¹⁹, pero esta posición de Descartes es justamente la que quedaría cancelada al pasar éste a emplear la noción clásica del ser en cuanto sustancia, “del soporte latente, inaparente —una cosa que piense—”²⁰.

La razón de esta dificultad o contradicción que afecta la posición última de Descartes reside, a mi juicio, en el hecho —que al parecer le pasó inadvertido— de que se valió de dos sentidos independientes del término “sustancia”. Tanto en el *Discurso* como en las *Meditaciones*, este vocablo le sirve para referirse a un plano de lo real que yace oculto y que sólo se manifiesta indirectamente por medio de sus efectos (los cuales, en el caso del yo-sustancia, serían los actos de pensar o *cogitationes* de éste). En otras palabras, el contraste entre el yo y un acto de pensar suyo lo interpreta Descartes a la luz del par conceptual de sustancia y accidente. En los *Principios*, por el contrario, se valió de un

¹⁹ *Ibid.* pp. 398-399.

²⁰ *Ibid.* p. 399.

sentido formalmente distinto del término, pues allí nos dice que “sustancia” significa “lo que existe de modo tal que no precisa de cosa otra alguna para existir”.²¹ Ahora bien, si se la entiende así, la “sustancia” no queda identificada con ninguna especie de cosa o con ningún estrato de lo real, sino sólo con lo que se caracteriza por presentar el rasgo vacío de la autosuficiencia o *autárjeia*. Conforme a esto, se podría afirmar —sin cambiar el sentido ni modificar en absoluto la pretensión de indubitabilidad de la proposición original— que el *cogito* es sustancia. De acuerdo con esta interpretación, cabe decir que el yo no se ha de tomar ya como si fuera distinto de la actividad de pensar *lato sensu*, o como si aquél fuera la base o causa de ésta y algo capaz de existir aparte de cualesquiera de sus manifestaciones o modificaciones particulares, lo cual, en última instancia, resulta estar en perfecta consonancia con los resultados originales del análisis reflexivo de Descartes. Por consiguiente, la *cogitatio*, o acto consciente de sí por el cual se aprehende lo otro en tanto que otro, es, *en el orden fenomenal o de la apariencia*, lo sustantivo, en el sentido de lo autosuficiente. Se debe entonces mantener, y valga la paradoja, que, en la esfera del pensar, *la sustancia es apariencia o fenómeno*, tesis que sirve para dar expresión justa a la pretensión cartesiana —si se la concibe correctamente— de haber dado con la piedra de toque inamovible del edificio entero de la filosofía y de la ciencia.

Desde el punto de vista de la modernidad, puede uno ahora justipreciar a cabalidad la importancia de que Descartes rechazara la tesis fundamental de la filosofía griega y medieval. No cabrá ya en lo sucesivo dar prioridad a la sustancia cósmica, ya que no puede caracterizarse ésta de autosuficiente, por cuanto depende de que la conciencia cobre acceso a ella. La filosofía pos-cartesiana no podrá así aceptar que el mundo tenga un ser independiente de la conciencia, ya que, en su esfuerzo por construir el edificio del conocimiento a base firme, tendrá que hacerlo, a partir de entonces, adoptando como punto de partida lo inmediato o indubitable.²²

El desarrollo de la filosofía postcartesiana dependerá, por consiguiente, de aceptar la oposición fundamental que se da entre la conciencia y la realidad exterior. Por un lado, no es posible reducir la conciencia al mundo y, por otro, no cabe ir más allá de la conciencia y entrar en el no-yo o realidad exterior, ya que la esfera del pensamiento y

²¹ R. Descartes, *Principia philosophiae*, iii, 19, vv. 21-23, en *op. cit.*, VIII-1 (1964), p. 24: “Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quàm rem quae ita existit, ut nullâ aliâ re indegat ad existendum”.

²² Cf. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, p. 400.

la de la extensión (con la cual los cartesianos identifican la sustancia del mundo)²³ no tienen nada en común.²⁴ Por tanto, no se podrá afirmar con certeza que el mundo exista más allá de mi pensamiento. Así, y como apunta Ortega, “no queda más que reconocer su existencia en mí, como contenido mental”.²⁵ El mundo quedaría de ese modo absorbido por el yo, por la esfera de los actos del pensamiento y, como resultado, se reduciría, en el mejor de los casos, a ser el “sistema” de mis modificaciones psíquicas o representaciones. La teoría de la conciencia sería, pues, lo mismo que la filosofía primera o metafísica, es decir, la que da cuenta y razón principales del universo, por lo que habría que concluir que la filosofía moderna sería, en última instancia, idealismo.²⁶

A estas alturas es menester proceder con la mayor cautela. La tesis según la cual la realidad exterior no forma parte de la conciencia no debe malentenderse, pues no quiere decir que el mundo no tenga nada que ver con la conciencia o viceversa. Si en realidad fueran así las cosas, el hecho de que uno supiera algo del mundo, por poco que ello fuera, sería un verdadero milagro. El descubrimiento aún valedero que es atribuible a la filosofía moderna es el de que es imposible comprobar que el mundo tenga existencia aparte de la conciencia, pero esta dependencia de la conciencia que presenta el mundo no debe tomarse ya como si significara —como lo fue para muchos pos-cartesianos— que la realidad exterior queda absorbida por el yo o que, en el mejor de los casos, se reduce a ser el “sistema” de nuestras representaciones. Tal eventualidad tendría lugar si y sólo si la noción de contenido mental fuera el concepto resultante por contradicción del de realidad exterior. Pero esa manera de comprender las cosas, al parecer imperante durante

²³ Cf., v.gr., R. Descartes, *Principia philosophiae*, ii.xxii, 45, vv. 18-19, p. 52.

²⁴ Cf. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, ii, i, ed. O. Kraus, 2ª. ed. (Leipzig: Felix Meiner, 1924); George H. Mead, “The Definition of the Psychological”, en *The Decennial Publications*, iii (Chicago: The University of Chicago Press, 1903), pp. 77-112; Alloys Müller, *Versuch einer phänomenologischen Theorie des Psychischen* (Berlín: F. Dümmler, 1927), i.ii, pp. 52-56; y J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, pp. 401-402.

²⁵ J. Ortega y Gasset, *Ibid.*, p. 400. Para la problemática y las dificultades que plantea el concepto de contenido mental, cf. J. Ortega y Gasset, *Ibid.*, p. 401; Antonio Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, 2ª. ed., ed. J. García-Gómez (Madrid: Biblioteca Nueva, 2002), Parte I; Nicolas Malebranche, *Recueil*, ed. David (1709), I, p. 415, *apud* Martial Gueroult, *Malebranche* (París: Mouton, 1955), I, p. 157.

²⁶ Cf. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, ed. Paulino Garagorri (Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1984), pp. 67-69 y 118 ss.

la etapa subjetivista final de la filosofía moderna, no es ni necesaria ni convincente. De hecho, le fue posible a Ortega rechazar a la vez tanto la noción clásica o greco-medieval de la realidad como la solución subjetivista propuesta por los modernos a las dificultades que encontraron con ella, pues quiso —y, a mi juicio, pudo— lograr dos cosas *a simultaneo*: por un lado, tomar la conciencia y el mundo tal y como se nos dan en realidad y sin mediación alguna, a saber: como mutuamente irreductibles, y, por otro, dar razón del hecho de que la conciencia es el único medio que tenemos de cobrar acceso al mundo. Del mismo modo en que se dice, por ejemplo, que no hay concepto de arriba sin referencia al de abajo y viceversa, Ortega afirma que, como no hay yo sin mundo ni mundo sin yo, los conceptos de yo y mundo son correlativos, para expresarlo en términos de lógica formal, aunque la correlación de que trata aquí no sea ni meramente lógica ni necesariamente de índole causal; antes bien, lo que parece ser el caso es que el yo y el mundo se constituyen en lo que son en reciprocidad o mutualidad actuosa. Pero ya habrá ocasión de volver a esto.

Ortega está de acuerdo con los secuaces de Descartes en este respecto: que el mundo es lo que me parece ser o lo que le parece a cualquiera, al menos en el sentido de que tanto la verdad como el error son por lo pronto pareceres que, en cuanto pretensiones, exigen además un proceso ulterior de legitimación. No se trata en absoluto, pues, de una vuelta a Protágoras, sino de una tesis que queda formulada así en las palabras del propio Ortega:

El mundo no es una realidad subsistente en sí con independencia de mí —sino que es *para* mí o ante mí y, por lo pronto, nada más. Hasta aquí marchamos con el idealismo.²⁷

Pero, continúa Ortega, el “error del idealismo fue”,²⁸ al dar un paso más allá, convertirse en subjetivismo, [... fue] subrayar la dependencia en que las cosas están de que yo las piense, de mi subjetividad, pero no advertir que mi subjetividad depende también de que existan objetos.²⁹

O puesto ya sin rodeos: “Sin objetos no hay sujeto”.³⁰ Si uno quiere, pues, llegar a una posición teórica válida del universo en cuanto se vive de inmediato, el indudable punto de partida a adoptar no podrá ser el *cogito* tal y como lo entendieron Descartes y sus discípulos. Al contra-

²⁷ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, p. 402.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

rio, esta noción habrá que someterla a una profunda crítica y a una reforma consecuente. A ese fin, habrá que decir que “el dato radical del Universo”³¹ no puede ir ya expresado mediante la tesis cartesiana de que “existo mientras pienso y en tanto y en cuanto lo hago”, ya que *no* es cierto que los únicos componentes que se hallan inmediata y, por consiguiente, necesariamente involucrados en el acontecimiento de la conciencia sean, por un lado, el acto de pensar y, por otro, el saber de sí que el acto de pensar posee cuando tiene lugar, aun cuando estas dos dimensiones sean, como en verdad lo son, coexistentes una en virtud de la otra. Lo cierto es que un análisis de la conciencia que llegue a tal resultado resulta ser *incompleto*. De hecho, el dato primordial del universo en cuanto vivido de inmediato es un triple e indivisible *concretum*, a saber: el que constituyen, primero, el mundo (o aspecto del mismo) del cual estoy consciente en un momento determinado (y que es irreductible a mi yo o conciencia y exterior a ésta); segundo, mi yo o estar consciente del mundo; y, tercero y último, el saber que poseo de estar consciente del mundo. Y es precisamente a esta multiplicidad articulada a la que Ortega da expresión cuando nos dice que “[s]i existe el pensamiento existen, *ipso facto*, yo que pienso y el mundo en que pienso —y existe el uno con el otro, sin posible separación.”³²

Ahora bien, ni siquiera es la conciencia de sí posible (o sea, la que he descrito como el saber de mí que poseo de estar consciente del mundo, o de una parte o aspecto del mismo), sin que esté yo consciente del mundo (o hasta de que exista algún mundo). Al menos, así lo parece. No puedo pensar (y esto incluye la posibilidad de llevar a cabo una reflexión de sí de modo explícito y hasta sistemático), si no pienso en las cosas. Y esto es justamente lo que afirma Ortega directamente cuando dice que “[y]o soy para el mundo y el mundo es para mí. Si no hay cosas que ver, pensar e imaginar, yo no vería, pensaría o imaginaría —es decir, yo no sería—.”³³

Pues bien, en conformidad con esta reformulación de la tesis fundamental en torno a la experiencia consciente, el yo o conciencia seguiría siendo interioridad o intimidad, aunque no ya “conciencia hermética”³⁴ o sujeto acósmico. Uno se encontraría, al contrario, cara a cara con la indisoluble unidad interactuosa que mi yo y el mundo constituyen en cada coyuntura de la vida, y esto —y no el acontecer de un mero

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 403.

³⁴ *Ibid.*, p. 404.

acto de pensar que se sabe a sí mismo— habría de tomarse de dato básico del universo o de fenómeno fundamental e irrevocable. Y tal unidad dual, y no el *cogito* cartesiano, habrá de considerarse como la primerísima verdad indubitable sobre la cual habrá que construir la teoría filosófica del universo.

Este primer dato no es, sin embargo, el resultado de abstracción ninguna. Se trata más bien de un acontecimiento en que vivimos a cada paso de la continua y práctica interacción de mi yo y de mi mundo, interacción que, sin interrumpirse, sabe de sí misma. Y experiencia tal no es otra cosa, como Ortega propugnara, que mi propia vida individual. Así nos dice él:

[]o que me es dado es... “mi vida” —no mi yo, no mi conciencia hermética, estas cosas son ya interpretaciones, la interpretación idealista. Me es dada “mi vida”. Y mi vida es ante todo un hallarme yo en el mundo; y no así vagamente, sino en este mundo, en el de ahora y no así vagamente en este teatro, sino en este instante, haciendo lo que estoy haciendo en él, en este pedazo teatral de mi mundo vital— estoy filosofando.³⁵

Esta vida mía, en cuanto realidad última o radical en el orden del aparecer, no es, sin embargo, ni una mera cadena de acontecimientos de conciencia (aun cuando se tratare de aconteceres conscientes de sí mismos) ni siquiera la estructura que los enlazaría. Más bien nos encontramos con una estructuración (que efectúo continuamente) de mi contrapartida o complemento permanente, a saber: este particular mundo (que se da una y otra vez pero siempre en su aquí y ahora), así como la que llevo a cabo, conjuntamente, de mi propio yo, aunque suceda esto último, de consuelo, únicamente por complicación. De conformidad, mi vida involucra e incorpora el mundo y el yo, así como las estructuras del mundo y del yo (y las relaciones de entrambos). Entendida de esta manera, la vida se convierte, entonces, si es que no malentendiendo a Ortega, en el nuevo punto de vista indubitable a adoptar en el filosofar y, por consiguiente, en el origen propio de la metafísica.

Es éste el resultado que Ortega alcanzó al examinar los fundamentos últimos de la posición y de los análisis de Descartes (y de la filosofía moderna en su pos) y al llevarlos, por consiguiente, al límite. La crítica a que Ortega sometió la vena cartesiana de la filosofía moderna representa, a la vez, un intento, a sabiendas, de superarla y, por ello, de justificar y motivar la investigación filosófica contemporánea. Podría

³⁵ *Ibid.*

hasta decirse que las tesis y las conclusiones de Ortega concuerdan básicamente con las de Husserl, en cuanto éste ha llevado a cabo una reformulación del modo de entender el punto de partida absoluto que es menester adoptar en filosofía primera. Como el propio Husserl, Ortega vio que el *cogito* o el “yo pienso” es imposible, si se lo concibe privado de un objeto que se tome precisamente como aparece o tal y como lo pienso yo.³⁶ Pero Ortega no se detuvo ahí. Desde 1914 se encontraba ya en posesión de una intuición que llegaría a convertir en *fons et origo* de su esforzado intento por superar el moderno estilo de pensar,³⁷ intento que puede formularse mediante su célebre apotegma: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”.³⁸ Con todo, esta máxima a primera vista no parece poder servirnos para ir mucho más allá de las posiciones que alcanzara Descartes en el *Discurso* y las *Meditaciones*, al menos en tanto y en cuanto el propio Husserl llegó a reformularlas con radicalidad, como puede verse, si cabe duda, en el primer volumen de las *Ideen*³⁹ y en las *Cartesianische Meditationen*. Pretender otra cosa podría parecernos algo engañoso o, en el mejor de los casos, una simple exageración. Una mera comprensión nominal de la tesis orteguiana no nos bastará, por consiguiente, para aclarar esta *vexata quaestio*, porque es evidente que la riqueza de tal tesis lo impediría y nos exigiría un examen más preciso y profundo.

Ortega sostuvo que, con su tesis de que la vida de cada quien es la realidad radical, había sido totalmente fiel a la naturaleza y a la textura de la experiencia consciente, mientras que Descartes, pese a sí mismo, no lo fue. Ésta sin duda es una pretensión a la vez aventurada y llena de posibilidades; no creo, por tanto, que sea inoportuno sino necesario hacerse cuestión de ella.

En primer lugar, hay que preguntarse cómo fue que Ortega llegó a tal descubrimiento. Según él, lo logró “insistiendo y depurando la tesis

³⁶ Cf. Aron Gurwitsch, “On the Intentionality of Consciousness”, iv, en *Studies in Phenomenology and Psychology* (Evanston: Northwestern University Press, 1964), p. 138.

³⁷ Cf. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, p. 404 y A. Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, Parte I.

³⁸ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, con un comentario de Julián Marías (Madrid: Ediciones de la Universidad de Puerto Rico en la Revista de Occidente, 1957), p. 43, v. 23 (“Comentario”, pp. 266 ss.).

³⁹ Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, en *op. cit.*, III-1, HUSSERLIANA (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976).

idealista cuya decisiva afirmación consiste en advertir que sólo existe indudablemente lo que a mí me parece existir.”⁴⁰

Pero esto quiere decir evidentemente que reconoció que únicamente ciertos aspectos del idealismo eran fundamentales y que, además, eran válidos y ciertos, si bien se limitara a esto.

En segundo lugar, hay que considerar otra cuestión, a saber: ¿qué le sirvió a Ortega de pauta cuando se propuso llevar a cabo el análisis y la evaluación del idealismo? Se trata de lo que yo calificaría de *principio metodológico*, al que Ortega se refiere en diversos contextos, como, por ejemplo, aquél en el que nos dice que “toda superación es conservación”.⁴¹ Esto puede formularse de otra manera si decimos que a uno no le es posible elaborar una crítica *radical* de posición fundamental ninguna si uno no se ha colocado ya más allá de ella, al menos incoada o incipientemente, pues, si no fuera así, la consideración de la tesis que se critica se reduciría a un mero intento de refutación. En conformidad, lo que se exige para ello es que uno se encuentre, como mínimo, en camino hacia algo *positivo*, es decir, que uno vislumbre ya una realidad posible que trascienda la que queda formulada en la tesis que uno va a someter a dicho análisis. Esto es, sin duda, un requisito inevitable, aunque expresarlo como tal sólo sucede por lo común *a posteriori*. Ahora bien, esto es justamente lo que Ortega afirma haber hecho, ya que identifica la vida individual de cada quien como “la realidad primordial, el hecho de todos los hechos, el [primer] dato para [la construcción filosófica] del Universo”.⁴² Por consiguiente, si Ortega tiene razón, lo que me vendría dado —y absolutamente o sin mediación, es decir, indudablemente— sería la realidad de mi propia vida, o sea, “no mi yo solo, no mi conciencia hermética, esas cosas son ya interpretaciones, la interpretación idealista”⁴³ de lo que se me da de modo primordial y que, por tanto, da por supuesta, sino yo mismo y mi circunstancia en reciprocidad actuosa, como ya se ha dicho.⁴⁴ Pero si esto es así, resulta claro que la primera tarea metafísica a cumplir será la de “definir ese dato, definir lo que es “mi vida”, “nuestra vida”, la de cada cual. Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi

⁴⁰ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, p. 404.

⁴¹ *Ibid.* Cf. J. Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, en *op. cit.*, IX, i, pp. 349 ss. (en particular la p. 359) y 374 ss.

⁴² J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, p. 404.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Cf. *supra*, pp. [13-14].

vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella. En ella todo lo demás es y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido.”⁴⁵

Ahora bien, Ortega fue de la opinión que esta tesis metafísica suya se justifica por varias razones. En primer lugar, así como el idealismo había superado el realismo al demostrar mediante un análisis descriptivo y esencial de la experiencia consciente que, como se citara más arriba,⁴⁶ “el mundo no es una realidad subsistente en sí con independencia de mí, sino que es lo que es *para* mí o ante mí y, por lo tanto, nada más”. Pero esto quiere decir, a la par, dos cosas, de acuerdo con el principio de superación-conservación: que se va más allá del realismo y precisamente por descubrirse esta dependencia del mundo, pero también, y por lo mismo, que se “salva [...] lo esencial de [...] la tesis realista, a saber:] que el mundo exterior no es ilusión, [que] no es mundo subjetivo”⁴⁷, al menos, añadiría yo, que no lo es necesariamente o por estatuto propio. En segundo lugar, la tarea que se propuso Ortega fue hacer con el idealismo lo mismo que éste había hecho con el realismo. Y para actuar en consecuencia no le quedó más remedio que continuar con el análisis reflexivo de la experiencia consciente que, en opinión suya, el idealismo había iniciado pero no completado. Y para ello había que empezar por reconocer que “...como el mundo es sólo lo que me parece que es, será sólo ser aparente y no hay razón que obligue a buscarle una sustancia tras de esa apariencia.”⁴⁸

En otras palabras, lo que hace falta —a fin de dar cumplimiento a la tarea que se propuso Ortega— es hacer con la filosofía moderna o idealismo lo que éste último llevó a cabo, en cuanto a los fundamentos, con respecto a la filosofía antigua y medieval, lo cual en última instancia se reduce a la eliminación del primer sentido⁴⁹ del concepto de sustancia

⁴⁵ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, p. 402.

⁴⁶ Cf. *supra*, p. [13].

⁴⁷ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, p. 404.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 402. Cf. R. Descartes, *Principia philosophiae*, i, N^{os}. 11 y 53, pp. 8 y 125 y *Principes*, en *op. cit.*, IX-2 (1964), pp. 29 y 48; “Responsio” a la “Objectio ii” de las “Objectiones tertiae”, en *Ibid.*, VII, p. 175 y “Réponse” a la “Objection seconde” de las “Troisièmes objections”, en *Ibid.*, IX-1, p. 136; “Responsio ad secundas objectiones”, en *Ibid.*, VII, pp. 128-130 y “Réponses [...] aux secondes objections”, en *Ibid.*, IX-1, pp. 102-103; “Rationes [...] geometrico depositae” con “Responsio ad secundas objectiones”, Definiciones 5 y 6, en *Ibid.*, VII, p. 161 y “Raisons [...] disposées d’une façon géométrique” con “Réponses [...] aux secondes objections”, en *Ibid.*, IX-1, p. 125; “Lettre à Arnauld”, 4 de junio de 1648, en *Ibid.*, V (1974), p. 193; O. Hamelin, *op. cit.*, p. 128; y Jacques Chevalier, *Descartes*, ed. rev. y aum. (París: Librairie Plon, 1957), pp. 223, 224, 227 y 228.

⁴⁹ Cf. *supra*, p.[10].

como prejuicio inconsistente con la conciencia (en cuanto realidad y vivencia indubitable) y como algo innecesario para dar razón de ésta.⁵⁰

Ahora bien, el resultado del análisis de la experiencia consciente, tal y como lo perfeccionara Ortega, es, en sus propias palabras, el siguiente:

Hay un hecho primario y fundamental que se pone y asegura a sí mismo. Este hecho es la existencia conjunta de un yo o subjetividad y su mundo. No hay el uno sin el otro. Yo no me doy cuenta de mí sino dándome cuenta de objetos, de contornos. Yo no pienso si no pienso cosas [...]”⁵¹

Y esto, poco más adelante, procede a precisarlo aún más al añadir que:

[]la conciencia sigue siendo intimidad, pero ahora resulta íntimo e inmediato no sólo con mi subjetividad sino con mi objetividad, con el mundo que me es patente.⁵²

Sin embargo, con el propósito de superar el prejuicio de la sustancia y de trascender además el punto de vista que define la filosofía moderna,⁵³ ¿es acaso suficiente afirmar, no importa con qué garantías, que el “dato radical e insofisticable no es mi existencia, no es yo existo —sino que es mi *coexistencia* con el mundo”⁵⁴? Creo yo que algo más se precisa, porque, si no se añadiera ese algo esencial, nos sería difícil establecer la diferencia entre la tesis orteguiana y la idealista, sobre todo cuando ésta se reformula y refina como lo hizo Husserl,⁵⁵ al dar expresión al concepto y a la realidad de la conciencia mediante la noción de la unidad

⁵⁰ Cf. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, p. 404.

⁵¹ *Ibid.*, p. 403.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Para una versión idealista y específicamente neokantiana de la tentativa de superar el prejuicio de la sustancia, cf. Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchung über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, 2^a. ed. (Berlín: Bruno Cassirer, 1923). El esfuerzo orteguiano por ir más allá del prejuicio de la sustancia no implica necesariamente, por supuesto, ningún compromiso dogmático con el rechazo de tal noción. Hablando metodológicamente, quiere decir sólo que la habría de desplazar de su posición originaria o primaria al plano de las hipótesis, y que, como tal, posee únicamente un estatuto derivado que, por tanto, ha menester de prueba y fundamentación.

⁵⁴ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, p. 403. El subrayado es mío.

⁵⁵ Cf. E. Husserl, *Ideen*, I, §§ 37, 46, 57 y 80; J. Ortega y Gasset, “Prólogo para alemanes”, en *op. cit.*, VIII, pp. 47 ss.; y A. Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, Parte I, capítulo 3.

noético-noemática.⁵⁶ Con todo, está bien claro que Ortega no sólo distinguió su posición de la del idealismo sino que también la expresó en oposición a ésta cuando nos dijo que “[e]sa realidad radical que es la vida propia no consiste en “conciencia”, en *Bewusstsein*, sino en una radical dualidad unitaria [...que es] el diálogo dinámico entre “yo y sus circunstancias”⁵⁷, o sea, “el puro acontecimiento de la lucha entre un hombre y sus circunstancias”.⁵⁸ Ahora bien, este descubrimiento consiste sobre todo en ver que el “*absoluto acontecimiento*” es, según lo pone Rodríguez Huéscar al interpretar a Ortega, la “*primera categoría* [...] de la *vida humana* [...] es decir, la que expresa el] encontrarme yo viviendo y afanándome en un mundo de ‘cosas’”.⁵⁹ Ahora bien, aunque a primera vista parezca esta toma de posición una simple reafirmación de la tesis idealista, de hecho no lo es, y para ello no importa el mayor grado de precisión innegable que la reformulación que conlleva pueda otorgar a aquélla. Antes bien, la reformulación de que se trata consiste en sustituir un plano o nivel de la experiencia que es de índole radical e inmediata por otro de carácter derivado o fundado, a saber: el de mi vida por el de la conciencia pura o *Bewusstsein von*.

La justificación que Ortega nos propone de haber dado este paso y de la diferenciación consecuente que introduce en el análisis reflexivo es básicamente que la conciencia pura no es sino el hecho de que el yo, aunque sepa de sí mismo, “se da cuenta [meramente] de todo lo demás”⁶⁰, el hecho de que, por ejemplo, “ese yo no quiere, sino que se limita a *darse cuenta* de su querer y de lo querido; [de que] no siente, sino que *ve* su sentir y los valores sentidos; en fin, [de que] *no* piensa, esto es, [de que] *no cree* lo que piensa, sino que se reduce a advertir que piensa y lo que piensa”.⁶¹

Pero es ahí precisamente donde se produce el hiato entre el concepto de “conciencia de” y la noción orteguiana de la vida: aquél es de carácter meramente *contemplativo* y su correlato no es la realidad sino su *espectáculo*, al derivarse de la reflexión⁶² en torno al acceso nuestro a la

⁵⁶ Cf. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, ii (§§ 14 y 17-19) y iv; *Ideen*, I, iii, capítulo 3, §§ 87 ss.; y A. Gurwitsch, “On the Intentionality of Consciousness”, pp. 138-140.

⁵⁷ J. Ortega y Gasset, “Prólogo para alemanes”, § 4, p. 43.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁹ A. Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, p. 126. Cf. J. Ortega y Gasset, “Prólogo para alemanes”, pp. 51 y 53.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 48.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Cf. *Ibid.*, p. 49 y A. Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, pp. 110-111.

realidad, mientras que la noción orteguiana da expresión a nuestro contacto inmediato con lo real, contacto que, sin duda, sabe de sí pero, por lo pronto, sólo *sua sponte*.⁶³ A la luz de esto, nos es posible ahora justificar que la “conciencia del” mundo transforma a éste en “*mero sentido*”⁶⁴ y que, en consecuencia, nuestro sentir inmediato de la realidad se esfuma, al quedar la realidad reducida a “*inteligibilidad pura*”⁶⁵, lo cual, aún en el orden de la percepción sensorial, no sería por ello de índole menos contemplativa o “espectacular”⁶⁶. Por tanto, la esencia de mi vida individual, en cuanto forma *ingenua, irreflexa y primordial* de la conciencia, es tal “que para ella nada es sólo objeto, sino que todo es realidad”⁶⁷. Pero si esto es así, habrá que decir que la vida o “conciencia primaria” no es, en rigor, conciencia”⁶⁸ y que la conciencia, a nivel primordial e inmediato, no se da y, en este sentido y en ese plano, no existe en absoluto.

No sería posible, sin embargo, tomar esta conclusión como si significara que la vida no sabe de sí y se encuentra simplemente orientada hacia lo otro. A nivel inmediato, la vida es, sin duda, irreflexa de consuetudine, mientras que la conciencia *stricto sensu* es un *derivado* que resultaría de aquélla cuando haya motivo de reflexionar sobre ésta (en el sentido propio de ese vocablo), ya sea subjetiva u objetivamente (es decir, o noética o noemáticamente, para expresarlo en nomenclatura fenomenológica). Conforme a esto, habría que decir que “mientras este acto de ‘conciencia primaria’ [que es la vida] se está ejecutando no se da cuenta de sí mismo, no existe para sí”⁶⁹, o sea, no es objeto de sí mismo, o no se objetiva, para ponerlo técnicamente. Al contrario, mi vida —o sea, todo lo que en ella haya o se dé, ya como parte del yo potencialmente objetivante o de la cosa que vivimos y que puede ser objetivada— “es objeto en la medida en que [el pensamiento] la piensa como no-objeto para mí sino como lo que es para sí”⁷⁰. Mi vida —es decir,

⁶³ Cf. J. Ortega y Gasset, “Prólogo para alemanes”, p. 48.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Cf. Xavier Zubiri, *Sobre la esencia* (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963), ii, capítulo 3, pp. 23 ss.

⁶⁶ Cf. Jorge García-Gómez, “Señales de orientación en el mundo de la vida: Ortega y Schütz”, *Revista de Occidente*, N.º. 72 (mayo de 1987), pp. 63-77 y “Perceptual Consciousness, Materiality, and Idealism”, *Analecta Husserliana*, XXXIV (1991), pp. 299-356.

⁶⁷ J. Ortega y Gasset, “Prólogo para alemanes”, p. 49.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ J. Ortega y Gasset, “Problemas”, § 8, en *¿Qué es conocimiento?*, p. 16. La frase entre corchetes es del editor.

todo lo que en ella se halle *sua sponte*— es “una presencia del ser ante mí que no es de especie objetiva, sino directamente entitativa”⁷¹. Entendidas las cosas de este modo, la ceguera, por así decirlo, sería la condición permanente del vivir (y el saber de sí un hecho bruto e inexplicable de la experiencia consciente), pero sólo si tal condición fuera prerequisite de la conciencia en cuanto conciencia de lo otro, que es el sentido sólito del vocablo. Pero no es así en absoluto pues, como indicara Ortega, “ningún acto puede ser objeto de sí mismo”⁷². Y si esto es cierto de un acto de conciencia objetivante o motivado, o sea, de un acto de conciencia en el sentido usual de la palabra, lo será *a fortiori* del acto primordial, del acto consueto y espontáneo del vivir, como tan acertadamente lo denomina Rodríguez Huéscar.⁷³ Con todo, un acto de la vida es capaz de saberse, aunque lo sea de una manera distinta y más fundamental, a saber: cuando no se toma a sí propio de objeto (para lo cual le sería menester “mirarse” *desde fuera*, es decir, desde el punto de vista de otro, el de un acto reflexivo *stricto sensu*), sino *in actu exercito*, que es precisamente el continuo y originario modo de vivirse el saber de uno mismo.

Consideremos por un momento el ejemplo que aduce Ortega cuando nos dice que el “acto de ver no es para sí acto [mientras tenga lugar], no se sabe porque no reflexiona sobre sí”⁷⁴, pero, pese a ello, sabe de sí mientras tiene lugar y en cuanto tiene lugar. Se trata aquí de la aporía de la cual ya nos habló Aristóteles cuando nos dijo que “a menos que un hombre pueda percibir y ver sin saberlo, el ojo debe verse a sí mismo”⁷⁵. El ver ha de consistir, pues, en encontrarme a mí mismo de modo particular, aunque sin distanciarme de mí mismo mediante la reflexión objetivante, es decir, en encontrarme visualmente ocupado con esto o lo otro, sea ello cosa, situación, persona o acontecimiento en cuanto dado contextualmente. Ahora bien, si generalizáramos a partir de este ejemplo, cabría decir que vivir, en cuanto encuentro⁷⁶ continuo y pre-reflexivo con las cosas, consiste —en todo momento y originariamente— en ser el saber ejecutivo y no objetivante de sí mismo y de las cosas en reciprocidad actuosa. Por tanto, el concepto de *ejecuti-*

⁷¹ *Ibid.*, § 9, p. 19.

⁷² *Ibid.*, p. 18.

⁷³ Cf. A. Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, ii, [§ 5], pp. 130 ss.

⁷⁴ J. Ortega y Gasset, “Problemas”, § 9, en *¿Qué es conocimiento?*, p. 18.

⁷⁵ Aristóteles, *De sensu et sensibili*, capítulo 2, 437 a 27-28, en *Aristotelis Parva naturalia*, ed. W. Biehl (Leipzig: G. Teubner, 1898), p. 4.

⁷⁶ Cf. A. Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, ii, § 2, p. 127.

*vidad*⁷⁷, al definir el vivir o la vida en cuanto acto, “supone que el acto [digamos, el de ver un libro, en conformidad con el ejemplo aducido por Ortega] *es para sí* pero, a la vez, que este *ser para mí* [de mí ver el libro] no significa objetivación o conciencia *sensu stricto* de sí mismo”⁷⁸.

Se hallaría uno, pues, espontáneamente en posesión de una presencia inobjetiva del ser que sería, según la penetrante fórmula de Ortega, “de especie [...] directamente entitativa”⁷⁹. Ahora bien, esto es, de hecho, un modo *sui generis* de reflexión, por cuanto, al no ser objetivante, “constituye originariamente a la realidad misma”⁸⁰ y por lo tanto no es una mera posibilidad de pensamiento como lo es la reflexión o conciencia de sí en el idealismo⁸¹, reflexión o conciencia de sí mismo que exige un acto de constitución explícita, sino que es, a la vez, una actualidad y un constitutivo necesario del vivir al nivel más radical, algo “inseparable de lo real, dimensión indefectible de ella, no añadida a ella por mi *cogitatio*”⁸².

Si no me equivoco, nos encontramos ya a punto de poder aprehender a cabalidad el sentido fundamental del apotegma que formulara Ortega en 1914, a saber: “yo soy yo y mi circunstancia”⁸³. Términos como “yo” y “mi circunstancia”, del modo en que son empleadas en el predicado de dicha fórmula, no han de interpretarse como si significaran, respectivamente, el yo objetivante y el objeto que éste constituiría como tal mediante la actividad que le es propia, sino sólo como las polaridades subjetiva y objetiva que constituyen un continuo encuentro que se sabe a sí mismo.⁸⁴ Por otra parte, el primer “yo” del principio de

⁷⁷ Cf. J. Ortega y Gasset, “Ensayo de estética a manera de prólogo”, §§ 2-3, en *op. cit.*, VI, pp. 250 ss. (y en particular la p. 252). El acto de vivir, o la vida en cuanto ejecución, es, por consiguiente, lo contrario de un acto de conciencia o *Bewusstsein von*, en virtud de que vivir es aquella dualidad de reciprocidad actuosa entre yo y mundo en que consiste el encontrarme espontáneamente ocupado con las cosas, mientras que un acto de conciencia o reflexión “se disocia de su objeto, y esto igualmente cuando el objeto es otro o es ella misma”. (J. Ortega y Gasset, “Problemas”, § 4, en *¿Qué es conocimiento?*, pp. 13-14).

⁷⁸ J. Ortega y Gasset, *Ibid.*, § 9, p. 18.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 20.

⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 19. *Per contra*, véase la noción del “yo pienso” de Kant en su *Kritik der reinen Vernunft*, B 131-132.

⁸² J. Ortega y Gasset, “Problemas”, § 9, en *¿Qué es conocimiento?*, p. 20.

⁸³ Cf. *supra*, p. [16].

⁸⁴ Cf. A. Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, Parte II, [§ 5 A], pp. 134 ss. Sin duda es posible transformar respectivamente, mediante un acto de reflexión *a posteriori*, tales polaridades subjetiva y objetiva (en un momento y coyuntura determinados de la experiencia cuando hubiese motivo suficiente) en un acto objetivante y en un objeto o

Ortega se referiría a lo que Ortega llama “mi vida”, o mutualidad dual y acontecimiento por el cual “[y]o me soy presente sin que necesite percibirme”⁸⁵. En última instancia, la vida no es, entonces, ni “yo” ni “cosa” o “mundo”, ni siquiera la recíproca relación externa entre ambos; antes bien, la vida —que es, siempre y sobre todo, la mía⁸⁶— es “esa extraña e inevitable presencia”⁸⁷ de yo y mundo entre sí o uno al otro. O para ponerlo de otra manera en las propias palabras de Ortega:

La realidad “vida” es un ámbito de reflexión en sí, donde todo es absolutamente “siendo-para-sí”. Yo [yo objetivante, o sea, “yo” según su segunda mención en el apotegma orteguiano] no soy el lugar donde la reflexión [primordial] se produce, sino que me encuentro desde luego inmerso en ella, como una luz [lo que viene expresado por el primer “yo” de dicha fórmula]. La vida se alumbraba a sí misma y todo en ella tiene una dimensión de alumbrarse, de autofosforescencia [...] ⁸⁸.

Pues bien, si el análisis de Ortega no carece de buen fundamento y si lo ha llevado él esencialmente a término, tenemos entonces pleno derecho a sacar ciertas consecuencias de él. Para empezar, podemos decir que la opinión de Hamelin según la cual Descartes fue el “verdadero fundador del idealismo”⁸⁹ es correcta, ya que éste mantuvo la tesis que funda dicha posición metafísica, a saber: que el modo de hallarse uno involucrado en el *cogito* es el de pensar, en la medida en que uno no se conoce a sí mismo si no lo es pensando.⁹⁰ En segundo lugar, y pese a haber reconocido esto, también hay que decir que Hamelin se equivocó, pues creía, además, que “la lógica de Descartes era inexpugnable”⁹¹, conclusión a la que llegara a base de la consecuencia anterior, la cual sería cierta sólo si el supuesto cartesiano fuera verdadero, a saber: que el *cogito* es, de necesidad, un acto de reflexión u objetivación. Pero esto es justamente lo que el análisis esencial-descriptivo que Ortega llevara a cabo de la vida en cuanto experiencia “consciente” ha proba-

sentido objetivo (que sería su correlato), dimensiones que corresponderían a las polaridades subjetiva y objetivas vividas originariamente de modo pre-objetivo. Cf. Julián Marías, “Existencia y persona”, *Miguel de Unamuno* (1943), capítulo 3, en *Obras de Julián Marías* (Madrid: Revista de Occidente, 1960), V, pp. 58-59; véase también su “Comentario” a la p. 12, v. 23 de las *Meditaciones del Quijote*, pp. 266-268.

⁸⁵ J. Ortega y Gasset, “Problemas”, § 9, en *¿Qué es conocimiento?*, p. 20.

⁸⁶ Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, en GESAMTAUSGABE, II (Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1977), §§ 9 y 25-26.

⁸⁷ J. Ortega y Gasset, “Problemas”, § 9, en *¿Qué es conocimiento?*, p. 20.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ O. Hamelin, *op. cit.*, p. 128.

⁹⁰ Cf. *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

do ser falso. El *cogito*, tal y como lo entendiera Descartes, no puede jugar el papel que éste le exigió, a saber: el de *fundamentum inconcussum* sobre el que poder construir y elaborar la metafísica o ciencia filosófica primera y absoluta del universo, puesto que Ortega logró demostrar, según creo, que la objetivación —o sea, el supuesto requisito de ello en el proyecto cartesiano— no es ni el modo primordial de nuestra experiencia del mundo en cuanto uno está consciente de sí ni el medio necesario para lograr el fin que se busca, pues la objetivación es algo que se deriva de una vena o estilo de experiencia que yace “por debajo” de la objetivación y que, es en ese sentido, “sustancia”, “sustrato” y fundamento de ella. En otras palabras, la indudabilidad deseada no puede atribuirse al *cogito* tal y como lo entendiera Descartes, lo cual, sin embargo, no implica formalmente el fracaso definitivo de la empresa cartesiana. Me parece evidente que Ortega no ha puesto en cuestión el hecho de que el filosofar a base radical precisa de la indubitabilidad como característica experiencial del fundamento del que ha de partirse para ello, pero, con todo, aquello que sirva a ese fin no jugará ese papel —para ponerlo en palabras de Ricoeur en su bello y perspicaz ensayo sobre Marcel— “en el sentido de algo que resista la duda o que subsista tras la duda”, como lo fue en el caso de Descartes, “sino en el de una presencia que excluya la duda”⁹², como sucede con el concepto y la realidad de la vida según los entiende Ortega. Por lo tanto, la posición cartesiana en torno a la naturaleza del fundamento a emplear ha de rechazarse (aunque no así en cuanto a su función), como en efecto lo hizo Ortega después de los más cuidadosos análisis, al haber descubierto que era menester descartar la tesis ontológica cartesiana cuando nos movemos a nivel primordial, al poder serle aplicada la duda universal y metódica, que es, como bien se sabe, el recurso máximo de evidencia de acuerdo con el propio Descartes.

Ahora habría que afirmar, por añadidura, que, si esto es correcto, la posición de Ortega servirá también para nulificar la objeción clásica contra la posición de Descartes (y, en consecuencia, contra el idealismo como tal), a saber: que filósofo de tal estilo no tiene derecho a mantener una forma espiritual de realismo⁹³, ya que el proceso necesario para llegar a hacerlo —un proceso que Hamelin con toda razón caracteriza

⁹² Paul Ricoeur, “Gabriel Marcel and Phenomenology”, en *The Philosophy of Gabriel Marcel*, ed. P. A. Schlipp et al. (La Salle, Illinois: The Library of Living Philosophers, XVII / Open Court, 1983), p. 477.

⁹³ Cf. Jacques Chevalier, *op. cit.*, p. 224.

de "salto mortal"⁹⁴— le queda excluido de antemano a Ortega, aunque no porque éste fuera idealista o adoptara el prejuicio de la sustancia. Al contrario, y como hemos visto con suficiente detalle, se habría negado a entrar en ese proceso por firmes razones, que cabe ahora reformular así: no hay salto alguno que Ortega se haya visto forzado a dar en su análisis de la experiencia consciente, pues es precisamente el concepto de *solus ipse*, propio del idealismo y fundamento último de éste, el que había sido superado y reinterpretado radicalmente por Ortega. A base de los análisis que llevara a cabo éste, hay que decir no sólo que el yo y el mundo son diferentes y opuestos entre sí, sino también que se correlacionan de modo esencial y se constituyen en recíproca apertura y mutua disposición, ya que no hay yo (ni aspecto del mismo) sin que algo se presente y viceversa. Y esto es así, como se ha mostrado a saciedad, porque la mutualidad actuosa característica de toda situación en que uno se encuentre, al ser continuamente eficaz y constitutiva de mi vida *sua sponte*⁹⁵, no precisa de objetivación alguna o reflexión propiamente tal para ser y presentarse inmediatamente de ese modo.

Ahora bien, si esta tesis es cierta, implicaría y exigiría necesariamente una transformación revolucionaria de la filosofía y del curso futuro de su historia⁹⁶. Si pudiera decirse que la filosofía moderna es un sistema egológico en el cual se aprehende el yo como realidad y actividad omnicomprendidas y fundamentales, habrá entonces que afirmar que Ortega propuso colocar en su lugar el análisis categorial de la vida en cuanto ininterrumpido encuentro interactuoso del yo y el mundo. De acuerdo con ello, la tarea radical que se exige de la filosofía hoy es la de llevar a cabo y completar tal análisis para que sirva de punto de partida y fundamento de toda particular consideración ulterior. En esto justamente consiste el "tema de nuestro tiempo", para darle el mismo nombre que el del célebre libro de Ortega de 1923. De hecho, mantuvo

⁹⁴ O. Hamelin, *op. cit.*, p. 128. Cf. Thomas Hobbes, "Objectio tertiae", ii y "Responsio", en R. Descartes, *op. cit.*, VII, pp. 172 (vv. 12 ss.) y 174 (vv. 5 ss.) y "Réponse", en *Ibid.*, IX-1, pp. 134-135 e I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 349-351/B 407 ss.

⁹⁵ Cf. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, Partes I y II; *Unas lecciones de metafísica*, ii-v, en *op. cit.*, XII y mi introducción a la traducción inglesa de *¿Qué es conocimiento?* (*What is Knowledge?* [Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2002], pp. 12 ss.).

⁹⁶ Cf. J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, en *op. cit.*, III, pp. 141 ss.; "Reforma de la inteligencia", en *Ibid.*, IV, pp. 493-500 y, en particular, "Las dos grandes metáforas", en *Ibid.*, pp. 387-400 (y su complemento en *Meditación de nuestro tiempo, Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, ed. J. L. Molinuevo [México: Fondo de Cultura Económica, 1995]).

éste que el futuro de la filosofía se cifra en ello cuando se la cultiva a ese nivel radical. Fue, pues, al desarrollo y a la presentación críticas de esta nueva idea de la filosofía primera, concebida como análisis categorial de la vida, a lo que Ortega dedicara algunos de sus mayores esfuerzos de reflexión, que dieron forma y expresión a lo que Antonio Rodríguez Huéscar ha llamado, con plena razón, su "innovación metafísica", a saber: el descubrimiento de la realidad de mi vida como *fundamentum inconcussum* de la experiencia consciente del mundo para, a partir de aquella, poder construir filosóficamente el universo. Ahora bien, con ello se propone nada menos que superar y cumplir, a la vez, el propósito esencial de la filosofía moderna, para lo cual el análisis de la vida a su base tiene que ser intrínsecamente factible, la condición mínima de lo cual ha de ser que mi vida me venga dada, como lo pretendió Ortega,⁹⁷ de modo intuitivo y como todo articulado. Únicamente entonces quedaría validada la noción de filosofía primera o metafísica como sistema de conceptos que, por necesidad, serían comprobables siempre y en todo lugar⁹⁸.

Introducción

En la libertad que el profesor tiene para estudiar y dialogar con los autores del pasado, a fin de encontrar nuevas conclusiones que sean congruentes con el mundo de hoy, ha surgido este trabajo, que propone ir más allá de la estética tradicional y apuntar a una práctica de la estética cuya repercusión personal en el diario vivir se ve reflejada en el ámbito cotidiano.

Se ha definido a la estética como la rama de la filosofía que trata de explicar racionalmente el carácter del arte. Cuando Alejandro Baumgarten la emplea en el siglo XVIII se refiere a la reflexión sobre el arte y sobre la belleza.

⁹⁷ Cf., v.gr., J. Ortega y Gasset, "Historia como sistema", en *op. cit.*, VI, pp. 13 ss.

⁹⁸ Para una exposición crítica del análisis categorial de la vida, cf. A. Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, Parte II; mi estudio preliminar a esta obra (pp. 23 ss.), así como mis artículos "José Ortega y Gasset's Categorial Analysis of Life", *Analecta Husserliana*, LVII (1998), pp. 135-173 y "José Ortega y Gasset", *Encyclopaedia of Phenomenology*, ed. L. Embree *et al.* (Dordrecht: Kluwer, 1997), pp. 511-512. Para un desarrollo ulterior basado en dicho análisis categorial fundamental, véase Julián Marías, *Antropología metafísica*, 2ª ed. (Madrid: Alianza Editorial, 1983)), capítulo 10.