

Reflexión y crítica

Los inicios de la fenomenología en España

Antonio Pintor Ramos

El presente estudio trata de las influencia y difusión de la fenomenología en España desde su introducción en 1913 hasta 1929, año en que se hacen explícitas las primeras críticas y comienza a hacerse perceptible la influencia de Heidegger, que a partir de ese momento ocupará el primer plano de la atención filosófica. Aun reconociendo el papel central de Ortega en este episodio, se hace ver la existencia de otros nombres significativos, del mismo modo que Husserl no es el único fenomenólogo relevante.

1.- Delimitación del tema

La introducción y primera asimilación del movimiento fenomenológico dentro de la filosofía española es un tema no bien conocido, a pesar de que reviste importancia y no se reduce a un suceso esporádico e intrascendente. Quizá una de las razones que pueda explicar este insuficiente conocimiento es el alto grado de exigencia que lleva consigo el manejo de la fenomenología, así como el carácter marcadamente plural del movimiento, lo cual no permite una delimitación histórica bien precisa.

Ello no es óbice para que el tema resulte importante desde un doble punto de vista. Desde un adecuado conocimiento de la filosofía española, en primer lugar, pues el grado de difusión y asimilación de la fenomenología a comienzos del siglo XX es un buen termómetro de la temperatura y de la densidad intelectual que alcanzó la reflexión filosófica en su conocido intento de ponerse al día y marchar en paralelo con la filosofía que entonces se desarrollaba en los países europeos con una tradición filosófica mucho más sólida, por lo cual podían servir como modelos y puntos de referencia de suficiente fiabilidad.

En segundo lugar, el tema no carece de importancia para la historia del movimiento fenomenológico. Se ha repetido hasta la saciedad por voces muy autorizadas que la fenomenología no es una “escuela” filosófica definida por un conjunto de tesis o posiciones compartidas por todos sus miembros, sino que se trata de un *movimiento* fundado en una “inspiración” común, a partir de la cual cada filósofo llega a sus propias posiciones. Es cierto que esa invocada “inspiración común” no deja de ser una referencia excesivamente difusa, bajo la cual pueden cobijarse planteamientos bastante heterogéneos en los que la comunidad de inspiración se reduce a un vago ambiente; por ello, quizá la única aproximación plausible sea una delimitación histórica: la filosofía de Husserl y las vicisitudes que sus planteamientos y soluciones han ido ofreciendo a lo largo de todo un siglo. Si esto fuese así, cualquier asimilación significativa de la fenomenología es por derecho propio parte integrante del movimiento fenomenológico y no puede desdeñarse, aunque, como es lógico, no todas las realizaciones tienen el mismo interés ni merecen la misma atención.

La entrada y primera difusión de la fenomenología en España no deja de presentar rasgos peculiares¹. A pesar de su refinamiento conceptual y el grado importante de especialización que requiere, la fenomenología traspasó pronto los límites del mundo germánico. Es bien conocido que, tras la estela de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, se formaron grupos fenomenológicos importantes en Gotinga (donde enseñaba Husserl) y en Munich (más tarde también en Friburgo, cuando a partir de 1916 Husserl venga a su universidad); esos grupos sirvieron como caja de resonancia para los planteamientos fenomenológicos e influyeron en los alumnos de Husserl y en los de los componentes de estos grupos. Ello hizo que la fenomenología se fuese difundiendo con bastante rapidez y fuese ganando prestigio en el mundo académico dentro del cual Husserl, su fundador, llegó a ser una celebridad universalmente respetada, a pesar de las adustez de sus entonces escasos escritos. Es comprensible que España, en el momento en que parecía decidida a construir un sólido substrato filosófico del que adolecía en su tradición inmediata, fuese terreno abonado para la nueva filosofía que, además, presentaba unas exigencias de rigor que la dotaban de un aura de prestigio. Es lógico que la versatilidad y la pujanza del movimiento fenomenológico despierte encendidas esperanzas próximas a la fascinación y alguna recepción un poco precipitada, lo cual queda abierto a posteriores decepciones y abandonos.

¹ Un primer acercamiento al tema, sumario y no exento de errores, se encuentra en la cuasi-oficial historia de la fenomenología de H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement. A historical Introduction*. 2 ed. (The Hague, M. Nijhoff 1969), II, pp. 611-619. Cito esta edición porque la 3ª (1982), “revised and enlarged”, se ha enriquecido con tratamientos nuevos de fenomenólogos relevantes, pero, en cambio, ha reducido al mínimo el estudio de la difusión del movimiento.

Podríamos establecer así una primera fase de la fenomenología en España, que se inicia con la entrada de la fenomenología en 1913 y se cierra en 1929; durante estos tres lustros los fenomenólogos gozan de un enorme prestigio y pasan por representar el estadio más avanzado de la filosofía², sobre todo en la mentalidad de un grupo tan filosóficamente germanófilo como los representantes de la llamada “generación de 1914” y, en seguimiento suyo, los de la siguiente. Pero en 1929 aparecen las primeras críticas explícitas a la fenomenología, que probablemente se venían incubando desde mucho antes, aunque quizá necesitaron el revulsivo de *Ser y tiempo* de Heidegger para sentirse seguras. Las críticas, que luego se van a reiterar hasta la saciedad, son de dos tipos: la fenomenología –la de Husserl en concreto– no es aquella filosofía exenta de supuestos que se propugnaba, sino que incluye supuestos nada inocentes y marcadamente “idealistas”; en segundo lugar, la fenomenología no puede considerarse una filosofía integral, sino que a lo sumo es un momento parcial dentro de la filosofía que está llamado a quedar desbordado por desarrollos “sistemáticos” ulteriores, los cuales ya no pertenecerían en sentido estricto a la fenomenología. Esas críticas no son obstáculo para que se considere a la fenomenología como patrimonio filosófico irrenunciable del siglo XX y, por tanto, cualquier situación de normalidad filosófica exige conocerla y estudiarla. Así, también en 1929 se publicará la traducción de *Investigaciones lógicas*, una de las primeras traducciones de la obra inaugural de la fenomenología, precedida tan sólo, al parecer, por una exótica traducción al ruso en la temprana fecha de 1909³; pienso que esta traducción, preparada con esmero y encomendada a dos expertos como M. García Morente y J. Gaos significa la perfecta normalización de la fenomenología en España y, si la trayectoria posterior no fue del todo la que se podía esperar, eso se debe a lamentables acontecimientos que ensombrecerán la vida española y están en la mente de todos.

Estas peculiares vicisitudes resultarían incomprensibles si en la fenomenología no coincidiesen una serie de elementos que son los que la catapultarán como primera fuerza filosófica de su época, al menos dentro de la Europa continental, pues es sabido que las Islas Británicas viven en otras circunstancias que no son ahora del caso. La fenomenología se abre con un gesto rupturista que, enfrentándose de plano a la tradición inmediatamente anterior, propone un nuevo comienzo radical y definitivo, al mismo tiempo que afila unos nuevos instrumentos de análisis, los cuales permiten esperar resultados siempre anhelados y nunca conseguidos por la filosofía anterior. A finales del siglo XIX las ideologías positivistas habían arrinconado la actividad filosófica en reductos marginales carentes de interés y, además, en riesgo inminente de próxima extinción; la filosofía aparecía como un saber residual, cuya suerte estaba decidida frente al imparable progreso del cono-

² Véase a este respecto el testimonio de J. GAOS, *Confesiones profesionales*, en *Obras*, vol. XVII (México, UNAM 1982), pp. 59, 62, 72.

³ El dato en H. SPIEGELBERG, *O.c.*, II, p. 608.

cimiento científico. Husserl reacciona con fuerza y rigor contra ese cientifismo, destruye el débil montaje de su edificio y pone al descubierto dimensiones de las cosas que significan la ganancia de espacios en los cuales el acto de filosofar no sólo es posible, sino que resulta imprescindible para la buena salud del propio conocimiento científico. De esta manera, ese gesto rupturista con el pasado inmediato significa paradójicamente la restauración de los ideales que mueven a la filosofía desde los antiguos griegos. Pero esa restauración no se presenta como una vuelta al pasado, por venerable que éste sea, como había sucedido en los movimientos neokantianos; es preciso olvidarse de prejuicios y permitir a las cosas mismas que desplieguen libremente su problematismo; será esa dimensión de las cosas inagotablemente problemática la que nos interpelará y obligará a poner en marcha los recursos intelectuales adecuados.

La fenomenología rompe así con su inmediata herencia intelectual y con las corrientes de su tiempo propugnando algo nuevo, algo que en definitiva despertó grandes expectativas filosóficas en mentes inquietas e insatisfechas. Se trata de la primera gran corriente surgida en el siglo con el propósito explícito de romper con lo anterior y con el objetivo, por tanto, de consolidarse como una de las señas de identidad filosófica del siglo XX. Justamente antes de la Gran Guerra —es decir, cuando el siglo toma conciencia de su propia especificidad— parece que la fenomenología ha ganado su apuesta inicial: su crítica al psicologismo es ya de dominio común y ha estimulado el suficiente número de mentes valiosas para poner en marcha una publicación periódica que desde el primer número se gana el respeto y el interés de todos los filósofos. Si hacia 1920 se puede hablar con propiedad de una filosofía específica del siglo XX, no todos identificarían esa filosofía con la fenomenología, pero serían pocos los que creyesen que se podía prescindir de ella.

2. La introducción de la fenomenología en España

La primera entrada de la fenomenología en la cultura española suele presentarse como obra exclusiva y casi como un interés personal de Ortega y Gasset, de tal manera que su foco de irradiación tampoco sobrepasa los límites de su pensamiento. El citado H. Spiegelberg daba expresión a este tópico al afirmar que “el medio para esta transmisión [de la fenomenología en España] fue un único filósofo, José Ortega y Gasset, quien a fin de cuentas no es él mismo un fenomenólogo”⁴. En esta breve frase el autor estampaba dos afirmaciones problemáticas: que Ortega fue el único canal por el que la fenomenología entró en los países hispánicos y, en segundo lugar, que esa

⁴ H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement*, cit., II, p.611.

fenomenología tuvo escaso o efímero interés dentro de la propia filosofía de Ortega.

En efecto; se trata de dos cuestiones distintas y, si se mezclan, se distorsiona el relieve del problema. Nadie ignora y nadie discute tampoco el esfuerzo de Ortega como educador filosófico, su frenética actividad como difusor y divulgador de filosofías, sobre todo alemanas, con el fin de que el lector hispano dispusiese de unos recursos de pensamiento amplios; Zubiri lo expresaba con precisión hace muchos años: "Para muchos Ortega fue durante unos cuantos lustros el resonador que ha dejado oír en España la voz de todas las inteligencias fecundas de Europa. España debe a Ortega, en primer término, la incorporación viviente de lo más noble y exquisitamente intelectual que se ha producido durante este tiempo fuera de la Península"⁵. Ortega no sólo era consciente de esta labor de "resonador", sino también de su extensión y no duda en decirles a los propios alemanes que gracias a él "hoy España se sabe de memoria la cultura alemana. Anda por ella como Pedro por su casa"⁶. Hay que suponer que el simple esfuerzo por divulgar una filosofía significa implícitamente algún aprecio por su valor ante el que no cabe la indiferencia y, en este sentido, la metáfora del "resonador" no es muy afortunada, pues siempre quedará en el filósofo algo de lo que a través de él resuena, incluso en el caso extremo de alguien que resulte ser más divulgador de filosofías ajenas que filósofo, pues las devolverá más o menos transformadas⁷. Pero es evidente que el reconocimiento del valor y del interés de una filosofía no significa automáticamente adherirse a ella y la presencia de la fenomenología en la filosofía propia de Ortega es cuestión muy debatida, no tanto respecto al hecho de su presencia cuanto a la extensión y profundidad de esa presencia.

Si puede afirmarse, pues, que la cuestión de Ortega como introductor y difusor de la fenomenología en España no se identifica con la de Ortega como posible fenomenólogo, es evidente que tampoco se trata de dos cuestiones sin ninguna relación. Ortega difundirá una determinada concepción de la fenomenología y la difundirá integrándola en mayor o menor grado en la filosofía que él mismo hace. Lo único que con ello quiero indicar es que el presente estudio acentuará la tarea difusora y dejará en un segundo plano la peculiar apropiación de la fenomenología que ofrece la filosofía de Ortega.

⁵ X. ZUBIRI, 'Ortega, un maestro de filosofía', publicado con motivo de las bodas de plata de Ortega con su cátedra de metafísica en el diario *El Sol*, del 8 de marzo de 1936. El texto está reproducido en J. L. ABELLÁN-T. MARCO, *La Escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía* (Asamblea de Madrid 1991), p. 174.

⁶ *Prólogo para alemanes*, en J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas* [en adelante OC], VIII, 2 ed. (Madrid, Rev. de Occidente 1965), p. 25

⁷ En esta misma línea se ha visto como mérito fundamental de Ortega convertirse en "sismógrafo detector de todo nuevo estímulo de cultura": C. MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset* (Madrid, Alcalá 1968), p. 439.

La historia es hoy bien conocida en los eslabones básicos y ha perdido esa aura misteriosa y cuasi-milagrosa con la que a veces se contó. Tiene su explicación comprensible que Ortega comience a difundir la fenomenología en la muy temprana fecha de 1913 y no es simple casualidad afortunada que se haya encontrado con ella en el momento mismo en que todavía se estaba fraguando como movimiento. Como resultado de su formación filosófica en Marburgo, Ortega se adhirió inicialmente al neokantismo; sin embargo, “el grupo de jóvenes que entre 1907 y 1911 aprendía en la ciudadela del neokantismo los usos de la milicia filosófica, al llegar a los veintiséis años –fecha que suele ser decisiva en la carrera vital del pensador– no era ya neokantiano”⁸. Carecen de interés en este momento para nosotros los reproches que un ya maduro Ortega tenga que hacer a sus maestros neokantianos; lo importante es que el paso del neokantismo al interés por la fenomenología es un fenómeno recurrente en autores de la época y es bien conocida la alta estima que Natorp, de cuyas convicciones neokantianas no cabe dudar, sintió por Husserl, estima correspondida por éste en el mismo grado. Todo parece indicar que fue en 1911, durante su segunda y más breve estancia en Marburgo, cuando Ortega tuvo noticia de la fenomenología: “La fortuna nos había regalado un prodigioso instrumento: la fenomenología. Aquel grupo de jóvenes no había sido nunca, en rigor, neokantiano. Tampoco se entregó plenamente a la fenomenología (...). Por eso, la fenomenología no fue para nosotros una filosofía: fue... una buena suerte”⁹. Del pasaje anterior (escrito en 1934) debe descontarse lo que hay en él de censura filosófica a la fenomenología para retener ahora tan sólo el hecho de su descubrimiento y de su presencia en la vida intelectual de Ortega. Este asegura que fue en 1912 cuando se puso a estudiar “en serio la fenomenología”¹⁰, pero no es fácil saber con qué extensión e intensidad se entregó a *Investigaciones lógicas*, pues ése era entonces el único libro de Husserl existente y a él debe referirse. Lo que no ofrece duda es que con ello se puso en estado de alerta para la gran eclosión del movimiento fenomenológico en 1913 con la publicación del primer número del *Jahrbuch*.

Probablemente el abandono del neokantismo cerró la fase de aprendizaje y puramente receptiva en la trayectoria filosófica de Ortega y es posible que ello permitiese atisbar la idea de que la Edad Moderna, la que en filosofía fue “la edad de la razón”, estaba ya acabada y era necesario liberarse de ella para poder seguir haciendo filosofía. Esta situación ofrecía una aparente ventaja: si la filosofía a la altura del siglo XX arrancaba con un nuevo comienzo que exigía dejar de lado todo el peso muerto de la filosofía moderna, no sería tan difícil poner al día en filosofía a una cultura como la española, que precisamente carecía de una tradición sólida en esa filosofía moderna que aparecía ya cerrada; no deja de resultar patético, sin embargo,

⁸ *Prólogo para alemanes*. OC, VIII, p. 32

⁹ *Id.*, p. 42

¹⁰ *Id.*, p. 47

el poco disimulado júbilo con el que se asiste a las exequias filosóficas de la modernidad cuando no se había podido participar de sus glorias y épocas de esplendor e incluso se carecía de tradición para ejercitar esa misma crítica. Lo cierto es que esa crítica de la filosofía moderna se fue convirtiendo en tema habitual y hasta tópico en el pensamiento orteguiano y es lógico pensar que el gesto rupturista con que se abre la fenomenología haya incidido en esta convicción, al mismo tiempo que se prometía un nuevo comienzo. Era improbable que Ortega se mantuviese indiferente ante ello y lo lógico es que explorase esa “buena suerte” para ver si cumplía lo prometido. Podemos estar seguros, por tanto, de que Ortega se puso a trabajar sobre el primer volumen de *Ideas* de Husserl en cuanto dispuso de un ejemplar y en él centrará buena parte de sus exposiciones –también más tarde sus críticas– pues *Ideas*, aunque incompleta, aparecía como una obra filosóficamente madura, mientras que *Investigaciones lógicas* no pasaban de ser una obra inicial, necesitada de una profunda revisión para colocarse a la altura teórica exigida por la madurez de Husserl.

El primer estudio en el que Ortega habla de Husserl es de junio de 1913 y se trata de una conferencia pronunciada en la apertura de IV congreso de la “Asociación española para el progreso de las ciencias”; su título es “Sensación, construcción e intuición”¹¹ y, sin que conozca las razones, no se volverá a editar hasta 1979¹², por lo cual su influencia fue prácticamente nula. Ese mismo mes de junio de 1913 en la *Revista de libros*, otra publicación escasamente difundida, iniciaba Ortega un amplio estudio que, con el título “Sobre el concepto de sensación”, se continuaría en las entregas de julio y septiembre; pero en este caso se trata de un trabajo muy conocido porque se reimprimió en el primer volumen de las *Obras completas* y pasa con razón por ser el texto de referencia para la introducción de la fenomenología en España. Sin embargo, plantea una cuestión: si la fenomenología de Husserl se le ofrece a Ortega como salida a su abandono del neokantismo, si, como dirá luego, Husserl es “el filósofo que, sin comparación posible con nadie, ha ejercido mayor influencia en las investigaciones de todo el mundo durante lo que va de siglo”¹³, ¿por qué no afrontar directamente una exposición y, si preciso fuese, una crítica de la gran obra de Husserl? ¿Por qué se prefiere el rodeo de reseñar una obra de H. Hoffmann, un oscuro miembro del círculo de Gottinga¹⁴, para colocar en medio una larga

¹¹ Fue publicada en el correspondiente volumen de *Actas* (Madrid 1913), I, pp. 77-88 y ofrece una noticia amplia de ella J. MARIAS, *Ortega, I: Circunstancia y vocación* (Madrid, Rev. de Occidente 1960), pp. 411-416.

¹² Ahora en OC, XII (Madrid, Alianza 1983), pp. 487-499, precisamente el texto que cierra las OC. Un amplio análisis de este trabajo puede verse en J. SAN MARTÍN, *Ensayos sobre Ortega* (Madrid, UNED 1994), pp. 133-160.

¹³ *La razón histórica*: OC, XII, p. 285.

¹⁴ Tan oscuro que su nombre sólo aparece de paso dos veces en la monumental obra de H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement*, cit., II, pp. 612 y 743, y en las dos veces se menciona explícitamente el interés que despertó en Ortega.

digresión sobre la fenomenología de *Ideas*, con toda probabilidad el libro que entonces Ortega está meditando?. La respuesta quizá se encuentra en los párrafos finales del discurso antes aludido: “Muy varias y hondas son las discusiones que motiva este nuevo principio de la intuición, establecido por Husserl. Su misma novedad hace que todavía no se vean claros sus límites y su constitución (...). Dejemos al porvenir inmediato la averiguación de si logrará o no edificar la teoría de la teoría, exenta de supuestos que en estudios parciales, sin parejo hoy por su precisión y fundamentalidad, viene preparando Edmundo Husserl. Tal vez se abre con el principio de la intuición una nueva época de la filosofía”¹⁵. Es decir, a Ortega le asaltan numerosas dudas debido al carácter parcial de las publicaciones de Husserl y, por otra parte, parece que sólo ha tenido tiempo para asimilar algunos motivos fenomenológicos sueltos sin acabar de perfilar bien cuál es su alcance sistemático.

En el más conocido de los trabajos de Ortega sobre la fenomenología de Husserl es sabido que, con el pretexto de presentar a sus lectores unas investigaciones de Hoffmann sobre la sensación, Ortega afronta sin rodeos la pregunta: “¿qué es fenomenología?”¹⁶; la respuesta sonaría así: “La fenomenología es descripción de esencias, como lo es la matemática. El tema cuyas esencialidades describe es todo aquello que constituye la conciencia”¹⁷. Pero esta respuesta no peca de claridad y ni siquiera es sencillo hacerse una idea del concepto que Ortega tenía entonces de la fenomenología; más bien, el escrito se ocupa de algunos temas propios de la fenomenología, cuya articulación plena exigiría “disponer la fauna íntegra de los actos de conciencia en una escala donde cada grado supone el antecedente como fundamento”¹⁸.

El ámbito en que se mueve la fenomenología es el de las vivencias feliz neologismo propuesto por vez primera en esta ocasión—; esa vivencia es conciencia intencional y ello exige la reducción del hecho a puro *fenómeno*, es decir, ha de dejarse de lado el carácter “ejecutivo” de los actos en la actitud natural y abstenerse respecto a la cuestión de su existencia fáctica. Esta puesta entre paréntesis de lo fáctico nos revelará la *esencia* del fenómeno, la cual tiene un carácter virtual anterior a su realidad o irrealidad y, por tanto, se nos hace patente desde sí misma. La meta cognoscitiva de la fenomenología es la “intuición esencial”¹⁹, que es el ámbito en el que es posible una descripción pura de esencias.

Como cabe observar por el apunte anterior, Ortega parece querer evitar al lector de esta primera presentación el lenguaje técnico de la fenomenología—

¹⁵ ‘Sensación, construcción e intuición’: OC, XII, pp. 498-499.

¹⁶ ‘Sobre el concepto de sensación’: OC, I, 7 ed. (Madrid, Rev. de Occidente 1966), p. 249.

¹⁷ *Id.*, p. 253.

¹⁸ *Id.*, p. 249. Véase el detenido tratamiento de J. SAN MARTÍN, *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación* (Madrid, Tecnos 1998), pp. 52-90.

¹⁹ *Id.*, p. 252

logía, a pesar de citar varias veces de modo expreso las *Ideas* de Husserl. Para cualquier iniciado en la fenomenología no es difícil identificar temas como la *epojé*, la reducción fenomenológica o la reducción eidética, pero no es evidente de modo inmediato el modo en que Ortega articula esos temas. No es nada claro, por ejemplo, que Ortega perciba entonces las implicaciones filosóficas del orden transcendental que Husserl exigía perentoriamente para cualquier auténtica fenomenología o quizá no quiso seguir a Husserl por este camino; en todo caso, no puede descartarse una mezcla de temas de *Investigaciones lógicas* que no han sido elevados hasta el nuevo nivel que exige *Ideas*. Por eso, quizá deba afirmarse que la fenomenología es el nuevo continente filosófico en el que se mueve Ortega tras su abandono del neokantismo²⁰, pero parece tomar precauciones. Esas precauciones pueden deberse sencillamente al carácter plural con que se presenta el movimiento fenomenológico; algunos que pasaban por fenomenólogos e incluso por miembros eminentes del movimiento discrepaban abiertamente de algunas de las exigencias teóricas de Husserl. Pero podría suceder también que la línea histórica en la que se inserta la fenomenología obligue a reflexionar: "Goza la fenomenología de un abolengo envidiable que le presta dignidad histórica sin arrebatarle novedad. Todo clásico idealismo –Platón, Descartes, Leibniz, Kant– ha partido del principio fenomenológico. Los objetos son, antes que reales o irreales, objetos, es decir presencias inmediatas ante la conciencia. Lo que hace de la fenomenología una novedad consiste en elevar a método científico la detención dentro de ese plano de lo inmediato y patente en cuanto tal de lo *vivido*"²¹. En este pasaje Ortega encomia la prosapia "idealista" de la fenomenología probablemente porque piense que se trata de un inocuo y fecundo idealismo "metodológico"; pero en el proceso que conduce a Ortega a su madurez, cuando el idealismo se va revelando como su antítesis, es posible que aflorasen dudas por la tendencia casi invencible de cualquier idealismo metodológico a transformarse en temático; el idealismo no sólo será la bestia negra de Ortega, sino la crítica fundamental a la fenomenología que se explicitará a partir de 1929, pero que muy bien podría haberse venido gestando antes. Añádase a ello que otros fenomenólogos, a los que antes me referí, se oponían a todo posible tipo de idealismo precisamente en nombre de la fenomenología y no resultará nada extraño que queden zonas de duda.

Es cierto que muchas de esas dudas se clarifican notablemente a lo largo del curso desarrollado en otoño e invierno de 1915-16 en el marco del Centro de Estudios Históricos con el desconcertante título de *Investigaciones psicológicas*; aunque el propio título es discutible, se trata del documento más rico para conocer la relación de Ortega con la fenomenología y aquí utiliza ampliamente sus lecturas de *Investigaciones lógicas*. Pero, aparte de

²⁰ Cf. J. SAN MARTÍN, *O.c.*. Asimismo J. SAN MARTÍN (Ed.), *Ortega y la fenomenología* (Madrid, UNED 1992).

²¹ 'Sobre el concepto de sensación': OC, I, pp. 255-256.

lo que pudiesen sacar en claro los que siguieron el curso, no he encontrado ninguna referencia a ese texto ni en los otros escritos de Ortega ni tampoco en los estudios sobre el filósofo hasta su publicación en la muy tardía fecha de 1979. Por ello, en la práctica deberíamos considerar que este estudio cae fuera del marco cronológico de nuestro trabajo actual, pero no sin anotar a partir de él un punto que puede resultar relevante: es probable que a partir de 1913 la fenomenología fuese una referencia presente en la actividad docente de Ortega, pero con las publicaciones actualmente conocidas no es fácil determinar su frecuencia o intensidad.

Ello parece indicar que la fenomenología va adquiriendo en estos años carta de naturaleza dentro de la enseñanza y de las publicaciones filosóficas españolas no sólo de Ortega, sino también de aquellos que ejercían su labor filosófica en Madrid bajo su guía y liderazgo²². Fue este ambiente también el que propició las primeras traducciones de fenomenólogos, indefectiblemente ligadas a la *Revista de Occidente* y a su editorial²³. La cuestión, sin embargo, reside en saber si todo ello tuvo eficacia sobre la filosofía que se va a hacer en España o se quedó en un simple ponerse al día de corrientes de éxito en Alemania.

En el caso de Ortega esta cuestión ha provocado muchas controversias. Una tesis extrema, remotamente inspirada en un apunte del propio Ortega, afirma que, aun reconociendo en Husserl al autor más influyente del siglo XX, el contacto de Ortega con su pensamiento resultó en extremo efímero y no dejó huella apreciable en su filosofía. Así, el tono encomiástico de la presentación de 1913 dejó paso a una crítica severa y definitiva ya en el escrito de 1914 *Ensayo de estética a manera de prólogo*; "esto quiere decir que tan pronto como Ortega pensó a fondo la fenomenología fue más allá de ella en lo que tiene de filosofía idealista, de afirmación de la conciencia como realidad absoluta"²⁴. Pero esta posición parecería insostenible simplemente a la luz de la publicación del citado curso *Investigaciones psicológicas* en el que Husserl es figura omnipresente, si bien es verdad que la publicación de este curso es muy posterior al estudio de J. Marías.

En el extremo opuesto puede colocarse la tesis defendida por Silver: "Lo que este ensayo sostiene es que Ortega entró en posesión de su filosofía

²² Así, J. GAOS, *Confesiones profesionales*, cit., pp. 61, 77 habla de cursos de fenomenología en la Universidad de Madrid a cargo de García Morente.

²³ Dejando para más adelante el caso de Scheler, pueden incluirse en este contexto las traducciones de F. BRENTANO, *El origen del conocimiento moral*, trad. de M. García Morente, 1927, y *Psicología*, trad. de J. Gaos, 1926. Podrían citarse también textos divulgativos como el de A. METZGER, 'La situación presente de la fenomenología', en los num. 65 y 68 (1928) de *Revista de Occidente*. La más sorprendente por su rareza es sin duda una traducción de A. PFÄNDER, *Lógica*, trad. de J. Pérez Bances, 1929 y la culminación de todo ello la ya aludida traducción de E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, trad. de M. García Morente y J. Gaos, 1929, 4 vols.

²⁴ J. MARIAS, *Ortega*, cit., p. 425. Una interpretación opuesta de este escrito orteguiano en J. SAN MARTÍN, *Fenomenología y cultura en Ortega*, cit., p. 115-145.

entre 1911 y 1914 como resultado de su formación en Marburgo, sus lecturas de Brentano y Aristóteles, Scheler y Husserl, y su extraordinario conocimiento de lo que en aquella época se consideraba como fenomenología filosófica o psicológica²⁵. Con este bagaje de lecturas inicia Ortega en 1914 una filosofía propia que, según el autor, es una forma original de fenomenología, una filosofía que, rechazando por inspiración de Scheler los posibles motivos idealistas presentes en la fenomenología, se habría adelantado en varios lustros al desarrollo interno del movimiento fenomenológico hasta hacer de Ortega "no sólo el más prolífico, sino también el más completo de los llamados fenomenólogos existenciales"²⁶. Pero esta tesis resulta inverosímil y, por lo demás, carece en su autor de una fundamentación rigurosa a partir de las fuentes. Es mucho más razonable la afirmación, también discutible, de que Ortega no se entregó incondicionalmente a Husserl debido a la aceptación de motivos críticos procedentes de Natorp²⁷.

Hoy puede decirse que esta fase de polémicas está ya superada y el resultado generalmente admitido es que Ortega no pasó en vano por la fenomenología y que ése es el continente en el que se desplegaron los contenidos de su pensamiento entre 1913 y 1929, tratándose por tanto de una presencia determinante dentro de su pensamiento²⁸. La publicación por Heidegger en 1927 de *Ser y tiempo* y su inmediata lectura por parte de Ortega actuará como revulsivo que desencadene las críticas a la fenomenología de Husserl. Pero no hay que olvidar que la obra de Heidegger se publicó inicialmente en el *Jahrbuch* fenomenológico y sus distancias con la fenomenología no eran tan claras como tendemos a pensar hoy, pero aquí prescindiremos de cualquier posible influencia de Heidegger sobre Ortega que, en todo caso, desbordaría el marco cronológico de nuestro estudio. Por lo demás, residir durante tres lustros en el continente fenomenológico no significa fidelidad total a Husserl; la mayoría de los estudiosos olvidan que Husserl es el fundador de la fenomenología, pero a esas alturas ni aparece como el único fenomenólogo²⁹ ni todos los demás fenomenólogos comparan sus tesis más problemáticas.

La figura de Ortega es tan significativa y tan influyente que ha acaparado toda la atención en este punto, de tal modo que es habitual pensar en la

²⁵ P. W. SILVER, *Fenomenología y razón vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*, trad. C. Thiebaut (Madrid, Alianza 1978), p. 18.

²⁶ *Id.*, p. 21

²⁷ Así N. R. ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas* (Madrid, Gredos 1979), pp. 75-106.

²⁸ Cf. el equilibrado tratamiento de P. CEREZO GALÁN, *Voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset* (Barcelona, Ariel 1984), pp. 191-255. Quien más ha estudiado recientemente el tema es el varias veces citado J. San Martín.

²⁹ Ya C. MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*, cit., pp. 78-79, había distinguido una segunda etapa en la obra de Ortega en la cual la influencia predominante sería Scheler. Por su parte, otro autor cree en la omnipresencia de Scheler en Ortega precisamente en el momento en que van a explotar las críticas a Husserl: cf. N. R. ORRINGER, *Nuevas fuentes germánicas de "¿Qué es filosofía?" de Ortega* (Madrid, CSIC 1984).

práctica que el problema de la fenomenología en España es cosa de Ortega y sus seguidores. Pocos podrían esperar que con pocos meses de diferencia y en un manual neoescolástico aparezca y se valore el pensamiento de Husserl, con total independencia de los escritos de Ortega. En efecto; en 1914 el agustino M. Arnáiz publicaba el segundo volumen de un tratado general de psicología³⁰. El autor, formado en la universidad de Lovaina, era un neoescolástico abierto a la ciencia y al pensamiento de su tiempo y combatía el asociacionismo psicologista desde las investigaciones psicológicas más recientes; la idea de base era que los desarrollos más recientes de la ciencia –en este caso la psicología– no apoyaban ya el positivismo cientificista con el que habían marchado estrechamente unidos en el siglo anterior. Esa obra de Arnáiz antepone un prólogo y un apéndice en los que se da noticia de urgencia sobre las últimas corrientes, en concreto la llamada Escuela de Würzburg y Husserl, por cierto presentados como defensores de posturas muy próximas.

El Husserl que esboza Arnáiz es bastante distinto del presentado por Ortega y, a todas luces, el autor ni conoce el escrito de Ortega ni ha estudiado directamente a Husserl. Aunque no cita de manera expresa ninguna obra de este último, es claro que sólo toma en consideración *Investigaciones lógicas*, en la que básicamente encuentra una defensa del objetivismo –“Husserl es uno de los convertidos al *objetivismo*”³¹– contra el idealismo latente en el psicologismo hasta entonces triunfante, con lo cual tendríamos un Husserl muy alejado de los “idealismos” con los que luego se le relacionó. Puede identificarse sin sombra razonable de duda que la fuente de que se sirve y que resume Arnáiz es un artículo del profesor lovaniense L. Noël, publicado en 1910 y uno de los pioneros de la introducción de Husserl en el espacio cultural francés³², del que depende íntegramente el agustino español en sus temas, sus citas y su interpretación.

Los dos únicos temas que menciona Arnáiz en Husserl son la refutación del psicologismo y la independencia de la lógica respecto de la psicología, dos temas ya clásicos que, sin embargo, Ortega no creyó oportuno destacar, probablemente porque resultaban poco novedosos para quien procedía del neokantismo de Marburgo. Es de notar que tanto Noël como Arnáiz utilizan la postura objetivista husserliana para acercarla al tradicional realismo neoescolástico: “Entre los resultados del análisis y las teorías del pensamiento aquí sumariamente indicados, y la teoría del conocimiento y de la verdad objetiva de la tradición escolástica, la distancia, como puede verse, no es

³⁰ M. ARNÁIZ, *Psicología fundada en la experiencia*, II: *La inteligencia* (Madrid, Sáenz de Jubera 1914. Sobre la figura de este autor hoy olvidado puede verse mi estudio ‘Los neoescolásticos ante la filosofía actual. El caso del P. Arnáiz’, *La ciudad de Dios* 199 (1986) 489-512.

³¹ M. ARNÁIZ, *Psicología*, cit., p. XXII.

³² L. NOËL, ‘Les frontières de la logique’, *Revue Néo-Scholastique de Philosophie* 17 (1910) 211-233.

grande³³. Dadas sus fuentes de información, es comprensible que Arnáiz no mencione los trabajos posteriores de Husserl y, por ello, ni siquiera aparece el término “fenomenología”; lo único que en este punto le interesa es reunir el máximo de datos que apuntalen una postura que quizá podría llamarse “realismo crítico”.

3.- La aportación de Zubiri

Pero es un hecho fuera de toda duda que Zubiri leyó por entonces a Arnáiz y le llamó la atención el nombre de Husserl, del que es posible que más tarde oyese hablar también a Ortega. En 1920-21 Zubiri estudiará en Lovaina y, bajo la dirección de L. Noël, presentará en febrero de 1921 una memoria de licenciatura titulada *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl*, que puede considerarse un estudio de los “Prolegómenos a la lógica pura”, con que se abren las *Investigaciones lógicas*, y en el que se desdenna explícitamente *Ideas* por sus posibles resonancias idealistas. Casi al mismo tiempo, Zubiri escribe una tesis doctoral, que fue leída en Madrid el 21 de mayo del mismo 1921 y que se titula *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Aunque es Ortega quien figura como director de la tesis y a este respecto Zubiri le dedica los protocolarios elogios, las fechas parecen indicar que aquí Ortega se limitó a aceptar un trabajo ya preparado, un trabajo cuya inspiración básica son las *Investigaciones lógicas* y que sigue desdennando expresamente *Ideas* por la omnipresente sospecha de recaída en el “idealismo”, cuando lo que Zubiri busca aquí es una filosofía de cuño marcadamente objetivista que, según pensaba entonces, significaba la dirección más reciente del pensamiento. De este modo, aunque hay indicios fehacientes de que Zubiri conoce directa o indirectamente el estudio de Ortega de 1913 (en concreto, algunas peculiaridades terminológicas), su estudio se mueve más en la línea iniciada por Arnáiz que en la divulgada por Ortega en los escritos en aquel momento disponibles³⁴. Cuando en 1923 se publicó revisada la tesis de Zubiri³⁵, podemos decir que encontramos la primera monografía amplia en lengua no alemana dedicada a la fenomenología y el resultado más importante de la influencia de la fenomenología en España durante esta etapa; todo ello, sin embargo, debe matizarse en el sentido de que se trató de una publicación académica que apenas tuvo difusión.

³³ M. ARNÁIZ, *Psicología*, cit., p. XXVI.

³⁴ Serían las *Investigaciones psicológicas* el texto de Ortega al que más próximo se encuentra Zubiri; pero ya hemos mencionado que es totalmente improbable que Zubiri tuviese entonces noticia alguna de ese texto

³⁵ En este momento se encuentra en prensa (Madrid, Alianza) el volumen X. ZUBIRI, *Primeros escritos (1921-1926)* en el que se recogen en una edición fiable todos los estudios de esta etapa. Mientras tanto, sigo recurriendo a X. ZUBIRI *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (Madrid, Univ. Central 1923)

La obra de Zubiri es un estudio muy complejo y denso en el que confluyen motivos diversos, algo que desde luego no era usual en las tesis doctorales de aquella época; por ello, aquí deberé reducirme a un breve apunte respecto a su línea básica³⁶. Zubiri tiene perfectamente claro que la Edad Moderna en filosofía ha llegado a su final –“hoy en completa y definitiva bancarrota”³⁷– y se sirve de la fenomenología para diseñar un marco objetivista, que para el autor es el que responde a las nuevas necesidades tanto de las ciencias como de la filosofía. Zubiri encuentra en Husserl la propuesta de una labor *descriptiva*, anterior a cualquier explicación y que, por tanto resulta inatacable: “Necesitamos algo más fundamental y previo a toda explicación: una fenomenología del conocimiento, sobre la cual, por ser intuitiva e infalible, estén de acuerdo todos, subjetivistas y objetivistas”³⁸. El objetivo de la obra de Zubiri es desarrollar esa parte descriptiva y aplaza los problemas explicativos, aunque es consciente de que una descripción cuidadosa derrumba muchas explicaciones inconsistentes.

Para ello se centra en el acto de conciencia y, utilizando el tópico fenomenológico de la intencionalidad, muestra el objeto que aparece como algo distinto del acto de conciencia en el cual se hace presente. Por ello, es necesaria una descripción de los objetos tal como éstos se nos hacen presentes de modo inmediato y esto echa por tierra el tópico idealista de que los objetos se reducen a “contenidos” de conciencia, la cual sería su “contenente”; ésta es, en opinión de Zubiri, la tesis básica de todo el psicologismo en sus distintas variantes. Esta descripción del objeto tal como aparece dado por sí mismo en el acto intencional no significa que se dé de la misma manera al margen del acto de conciencia; pero la misión de la fenomenología parece ser la de describir los distintos elementos con los que ulteriormente se elaborarán las distintas explicaciones, algo necesario, pero que no puede recabar ya la inmediatez de los fenómenos.

Este breve apunte sugiere que Zubiri se interesa por el autor de *Investigaciones lógicas* en cuanto se le presenta como instrumento útil, quizá indispensable, para construir un medio descriptivo de carácter objetivista, ante el cual se desvelarán muchos de los prejuicios arbitrarios del subjetivismo moderno. Pero no quiere que este objetivismo se entienda como un “realismo”, no porque éste resulte falso o verdadero, sino porque, ingenuo o crítico, pertenece al dominio explicativo y pretender un paso directo del dominio descriptivo al explicativo sería un dogmatismo filosófico que echaría

³⁶ Le he dedicado un amplio estudio ‘Zubiri y la Fenomenología’, en Varios, *Realitas, III-IV* (Madrid, Sociedad de estudios y publicaciones/Ed. Labor 1979), pp. 389-565, algunos de cuyos puntos deberían ser matizados a la luz de conocimientos más recientes. Puede verse también D. GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (Barcelona, Labor 1986), pp. 33-77; J. J. GARRIDO ZARAGOZÁ, ‘El “objetivismo fenomenológico” de los primeros escritos de X. Zubiri’, *Anales valentinos* 10 (1984) 367-405; G. MARQUÍNEZ ARGOTE, *Sobre filosofía española y latinoamericana* (Bogotá, USTA 1987), pp. 241-301.

³⁷ *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, p. 16.

³⁸ *Id.*, pp. 48-49.

por tierra toda la cerrada crítica del autor al subjetivismo moderno. Esto explica que Zubiri no se cuide de ser un fenomenólogo ortodoxo; las *Investigaciones lógicas* son su principal inspiración porque encuentra en ellas el mejor instrumento para su objetivo, pero no desdeña motivos tomados de otras filosofías, sobre todo de la *Gegenstandstheorie* de Meignon y de distintos representantes de la llamada Escuela de Würzburg.

La inevitable consecuencia de todo ello es que el plano descriptivo que traza Zubiri en su obra no pasa de ser provisional; los problemas explicativos, por ulteriores que se quieran, existen y esperan solución, sin que sea fácil ver la línea que nos permitiría desbordar con seguridad el plano descriptivo para adentrarnos en el explicativo. Pero se puede decir que entre 1921 y 1928 el pensamiento de Zubiri se mueve dentro de este objetivismo fenomenológico.

La obra de Zubiri es excepcionalmente densa y amplia, pues lo habitual en esta época es que las tesis doctorales fuesen trabajos mucho más breves y limitados. Ello hizo que Zubiri se viese rodeado desde muy joven de un gran prestigio entre sus contemporáneos, que veían en él la máxima autoridad hispana en fenomenología³⁹ y esto le abrió muchas puertas en el mundo intelectual. Por ello, también Zubiri fue el director de la tesis doctoral de J. Gaos, un estudio breve y muy bien documentado sobre *La crítica del psicologismo en Husserl*⁴⁰. Ese estudio, tal como se ha publicado definitivamente muchos años después, consta de dos partes y, al parecer⁴¹, sólo la primera se presentó como tal tesis doctoral en 1928, aunque el autor continuó trabajando sobre el tema hasta darle su mano definitiva hacia 1932⁴², convirtiéndolo en un estudio dotado del rigor y el cuidado que en aquel momento podían exigirse a cualquier estudio sobre el tema.

4.- La influencia de Scheler

Es una simplificación que está a la orden del día reducir la difusión y la incidencia de la fenomenología en España a la obra de Husserl. Desde el principio se es consciente de la pluralidad del movimiento fenomenológico y en ese medio la estrella de Scheler brilla con gran fuerza. Una de las razones que pueden explicar ciertas reservas frente a doctrinas de Husserl es precisamente la presencia de la obra de Scheler, quien entendía la fenomenología con no poca libertad, pero sin que por ello dejase de considerársele

³⁹ Cf. de nuevo el testimonio de J. GAOS, *Confesiones profesionales*, cit., p. 62.

⁴⁰ J. GAOS, Introducción a la fenomenología, seguida de *La crítica del psicologismo en Husserl* (Xalapa, Univ. Veracruzana 1960).

⁴¹ Id., p.181.

⁴² Parece que la primera parte, ya reformada, se publicó en la revista *Universidad*, que se editaba en Zaragoza, algo que, en todo caso, ya supera los límites cronológicos que nos habíamos impuesto.

incluido en el movimiento fenomenológico. Ortega, que tenía cierta amistad personal con Scheler, no dudó en calificarlo como “el primer hombre de genio, Adán del nuevo Paraíso” que significaba la fenomenología, hasta el punto que “ha sido de nuestra época el pensador por excelencia”⁴³. No se trata de simples expresiones hiperbólicas en la circunstancia de una nota necrológica de alguien a quien Ortega apreciaba sinceramente, pues muchos antes, en una larga reseña del libro de guerra de Scheler, Ortega, que no le ahorra críticas muy duras, reconoce siempre su gran talla intelectual⁴⁴.

La relación de Scheler con Ortega es un tema complejo. Ortega siempre vio en Scheler una excesiva saturación de temas diversos –“embriagado de esencias”– que le llevaban a escribir de modo atropellado y desordenado, faltando en su obra esa arquitectura sistemática que años más tarde echará de menos injustamente también en la propia fenomenología de Husserl: “La fenomenología, por su propia consistencia, es incapaz de llegar a una forma o figura sistemática”⁴⁵. Por ello, en el caso de Scheler no se trata de una determinada concepción filosófica, sino más bien de la sucesiva influencia de temas sueltos en los que Scheler actúa como estimulador de la reflexión orteguiana. Este interés por Scheler en cuanto estimulante filosófico parece haberse mantenido en Ortega al margen de los cambios personales e intelectuales por los que fue pasando Scheler y las primeras traducciones de estudios fenomenológicos que aparecen en castellano son escritos suyos⁴⁶; es cierto que esas traducciones en su mayor parte son de escritos pertenecientes a la última etapa de Scheler, cuando el filósofo ya se había alejado sensiblemente de la fenomenología, pero estos matices no eran entonces relevantes. Por su parte, Scheler, quizá a través del amigo común que fue el romanista E. R. Curtius, cita a Ortega entre los influidos por su pensamiento en el prólogo para la 3ª edición (1926) de su obra principal⁴⁷.

No es este el lugar adecuado para seguir con detenimiento los distintos temas schelerianos que Ortega se va apropiando y que se extienden a lo largo de un amplio lapso de tiempo⁴⁸. Pero hay un tema que no se puede

⁴³ ‘Max Scheler, un embriagado de esencias’: OC, IV, 6 ed. (Madrid, Rev. de Occidente 1966), p. 510.

⁴⁴ Cf. ‘El genio de la guerra y la guerra alemana’: OC, II, 7 ed. (Madrid Rev. de Occidente 1966), pp. 192-223

⁴⁵ Prólogo para alemanes: OC; VIII, p. 42.

⁴⁶ Durante la etapa que estamos estudiando: ‘El saber y la cultura’, *Revista de Occidente*, nº 14 (1926), y ese mismo año y en la misma editorial como folleto independiente; ‘La idea del hombre y la historia’, *Revista de Occidente*, nº 14 (1926) 137-181; ‘El porvenir del hombre’, *Revista de Occidente*, nº 17 (1927) 129-159; *El resentimiento en la moral*, trad. J. Gaos (Madrid, Rev. de Occidente 1927); *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. J. Gaos (Madrid, Rev. de Occidente 1929).

⁴⁷ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Gesammelte Werke*, II (Bern-München, Francke 1966), p. 24

⁴⁸ Cf. mi trabajo ‘Schelers Einfluss auf das Denken der spanischsprachigen Welt’, en E. W. Ort y G. Pfafferott (Eds.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler* (Freiburg-München, K. Alber 1993), pp. 314-331.

silenciar porque se introducirá en toda la cultura filosófica de habla hispánica como un tema específicamente fenomenológico; se trata de la axiología o filosofía de los valores, a la que Ortega dedica en 1923 un amplio estudio⁴⁹, cuya fuente fundamental es la obra principal de Scheler recientemente citada, “uno de los libros formidables que ha engendrado ya el siglo XX”, según sentencia el propio Ortega. Ello no es obstáculo para que existan diferencias entre los planteamientos de ambos, por ejemplo en el relieve decisivo que Scheler otorgaba al personalismo y que prácticamente desaparece en Ortega, lo cual confirma a las claras la función de estímulo para el propio pensamiento que éste concedía a la obra del filósofo germano. Si se tiene en cuenta que la obra fundamental de Scheler tardó aun muchos años en traducirse, que el tratado ético de N. Hartmann no se tradujo nunca, podrá comprenderse que el citado estudio de Ortega actuó como referencia básica para la filosofía de los valores en todos los países de lengua española, un tema por lo demás notablemente desarrollado y con un importante número de cultivadores⁵⁰.

Ni siquiera se puede decir que con Husserl y Scheler se agote la influencia de la fenomenología en España, el propio Ortega en algún tema muy concreto puede acusar la influencia de otros fenomenólogos menos conocidos, pero que forman parte del patrimonio del movimiento fenomenológico⁵¹

5.- Conclusión

De los apuntes anteriores cabe deducir que la introducción de la fenomenología en España tuvo lugar con una notable celeridad y no se redujo a añadir un elemento más a la erudición filosófica fácilmente accesible. Se tuvo la sensación desde el principio de que la fenomenología significaba definitivamente en filosofía la irrupción del siglo XX y enterraba el siglo anterior, incluso toda la modernidad filosófica,

Esto explica la importante difusión del movimiento dentro de la filosofía española, en ese momento mucho más amplia que la que se desarrollaba en los demás países de nuestro entorno. Si en esa asimilación parece marcarse una cierta distancia que gana para cada filósofo un margen para su propia originalidad, ello se debe al propio carácter de movimiento abierto

⁴⁹ ‘Introducción a una estimativa’: OC, VI, 7 ed. (Madrid, Rev. de Occidente 1973), pp. 315-335.

⁵⁰ Cf. R. FRONDIZI-J. J. E. GRACIA, *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX* (México, FCE 1975)

⁵¹ Por discutibles que resulten algunos de sus planteamientos, véase N. R. ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*, cit., pp. 107-132 (para M. Geiger), 133-168 (para W. Shapp), 235-264 (para A. Pfänder).

que presenta la fenomenología, pero también a la pluralidad de fenomenólogos que suscitan interés entre los filósofos españoles.

Hacia 1929 comienza a hacerse notar en todo su peso la influencia de Heidegger, cuya obra no debe olvidarse que fue publicada en el *Jahrbuch* fenomenológico, pero que significa un replanteamiento de los supuestos de toda la fenomenología anterior. Es ahora cuando se desencadenan una serie de críticas a la fenomenología clásica, críticas que coinciden en detectar dentro de ella elementos de la misma tradición filosófica que se proponía superar. El fulgor de la estrella de Heidegger nublará por unos años todo lo anterior y, a juicio de muchos, relegará a Husserl al papel de un clásico vivo que se presenta como un precedente que ya ha quedado superado.

Enero 2000