

Meditaciones filosóficas (II)

FRANCESCO DE NIGRIS*

El hombre griego, el que por primera vez quiso hacerse cargo de descubrir el sentido último de la realidad, vivía en la naturaleza: ésta era el *mundo* en el que se movían todos los entes, incluso el hombre. Encontrar el sentido último de ese movimiento significaba buscar aquel orden inmutable y trascendente en el que todo, en una armonía geométrica perfecta, tenía su comienzo y su fin. El hombre se descubre filósofo en el momento en que pretende descubrir la esencia o idea de la naturaleza, su orden inmutable; y en esta búsqueda se vale de un supuesto fundamental: al ser él mismo parte de la naturaleza, al ser ésta el mundo de todas las cosas y de todos los hombres, no duda de que pensar sea ya pensar la naturaleza, de suerte que las esencias de ésta fueran las mismas formas puras del pensamiento. *Eidos* o idea quiere decir *figura* o *aspecto* en el sentido de lo que se ve —de la naturaleza—; se emplea también como sinónimo de *morphé* —forma— y también en el sentido de especie —en Aristóteles. De ahí que, si por un lado el pensamiento al participar de la naturaleza tiene, como ésta, movimiento —el flujo constante de las opiniones, de

la *doxa*—, por otro participa también de su mismo orden esencial. A raíz de esto, por debajo de todo movimiento se puede desvelar ese orden cuyo principio (*arkhé*) es a la vez el fin (*telós*) del que todo brota y hacia lo cual todo tiende. La idea —sea en el sentido platónico o en el de la sustancia segunda aristotélica— es el término medio de la analogía de toda la naturaleza y del pensamiento: todo ente individual va *siendo*, va cambiando, pero por debajo de sus cambios permanece *lo que es*, ente; y pensar el ente, tener una idea acerca del ente, significa pensar *lo que es siendo*, es decir, su esencia, que es lo que permite al ente permanecer en el ser con su consistencia(1). La esencia tiene valor lógico: informa el pensamiento en el flujo de las opiniones; ontológico: informa los entes por debajo de su movimiento; teleológico: justifica y da razón del movimiento, de su principio y de su fin; y finalmente teológico, porque las esencias también están entre sí ordenadas en vista de la sustancia perfecta, que al comprender todas las categorías esenciales es el sustrato (*hipótesis*) y patrimonio (*ousía*) de todas las demás. Esta esencia es Dios, el ser cuya esencia es la idea misma de esencia, y por esto es pensamiento del pensamiento, se basta a sí mismo y rige

* Doctorando. Becado de Investigación, U.C.M.

el orden del universo entero. Esta es la analogía que en Grecia permite al hombre individual convivir en un mundo común, cuyo orden tiene un sentido último sagrado.

Sin embargo, esta analogía se quiebra en el momento en que se duda de que las ideas tengan la misma forma que la naturaleza. La naturaleza, en realidad, es algo que está “fuera” del hombre, a quien le llega a través de sus propios *actos* (concepto que corresponde al sentido moderno de las *ideas*). Pero, entonces, ¿cómo podré estar seguro de que los actos no mienten? En efecto, suponer que mis ideas y las de los demás hombres tengan la misma esencia de un mundo que está fuera de ellas es un absurdo, considerando además que cada hombre, en cuanto algo en sí que existe fuera de mis ideas, es a su vez una mera conjetura que también se basa en éstas. Solucionar esta aporía es la vocación de la filosofía moderna: hay que encontrar una analogía cuyo término medio tenga una existencia indubitable y un sentido último del que cada hombre pueda participar en su individualidad irreductible, por ser el fundamento último de un mundo común, de la convivencia. Ahora bien, como anticipé en mi último artículo(2): “esta realidad común a cada una de las personas individuales es, precisamente, el ser *persona*; por ello la única manera de salir del solipsismo es encontrar aquella perspectiva o metafísica desde la cual se comprende que la persona, como realidad individual, se constituye sólo mediante otras personas individuales en una interpretación recíproca que se funda en un término medio, el cual es una idea genérica de persona que cada una comparte.” Y a esto añadimos que esta “persona término medio”, sustrato (*hipótesis*) e patrimonio (*ousía*) de todos los “seres personales” tiene su sentido último en Dios, en aquella Persona que —como la idea de las ideas o como la sustancia perfecta de Aristóteles— hace que toda persona sea persona. Sin embargo, esta ineludible exigencia de la filosofía llegará a ser plenamente consciente sólo en las primeras décadas

del siglo veinte; y todavía hoy el no percatarse de ella impide comprender los avances enormes que precisamente en aquellas décadas se dieron para solucionar ese problema. El porqué de tanto retraso se da, en primer lugar, por el horizonte conceptual forjado durante toda la etapa naturalista de la filosofía, que ha entendido la esencia a partir de las cosas, de su *movimiento*, forjando categorías conceptuales ajenas a la condición personal, al sentido del proyecto histórico y biográfico del hombre. Entender el término medio de la analogía como *persona* significaba alcanzar una perspectiva filosófica mediante la cual el hombre pudiera tener la evidencia de su carácter intrínsecamente distinto del de las cosas, comprender su relación con éstas, con las demás personas y con Dios, forma suprema de la condición personal.

El paso decisivo para que la filosofía alcanzara esta perspectiva se encuentra en el pensamiento de Ortega y de su discípulo J. Marías, y su supuesto fundamental en la filosofía fenomenológica de Husserl, con todos los límites históricos que pertenecen a su proyecto filosófico. El fenomenólogo es el hombre que pretende atenerse a sus ideas y buscar las esencias de éstas para reencontrarse con un mundo *objetivo*. Pero para que las ideas tengan no sólo un valor lógico sino también ontológico, para que sus esencias sean también las esencias de los objetos, y para que estas esencias, finalmente, sean las mismas para cualquier sujeto que las piense, Husserl inicialmente no da ninguna solución. Su proyecto más urgente es el de redescubrir las esencias de las ideas por debajo de su movimiento que, por el dominio del psicologismo, había encerrado el yo en el caos de sus sensaciones psíquicas. Para ello hay que practicar la *epoché*: la reducción del mundo ingenuo de las ciencias experimentales y de las metafísicas abstractas al mundo de la actitud puramente descriptiva de las esencias. El fundamento será el no admitir ninguna tesis o posición de existencias más allá del puro darse de cada objeto en la

peculiar cualidad del acto ponente en que se da —sensible o de pensamiento, en todas sus vertientes—. Sin embargo, más que un método filosófico que busca la vía hacia el sentido último de la realidad, la fenomenología por lo pronto se presenta como una técnica cuyo supuesto es evitar la actitud interpretativa del hombre “ingenuo” que, al admitir un mundo exterior y su existencia psicofísica en éste, había interpretado y no puramente descrito. Husserl, en lugar de buscar otra interpretación no ingenua que diera más auténticamente razón de la realidad, pretende simplemente describir sin ver que la pura descripción en la vida humana es siempre una interpretación, porque todo acto vital, incluso el descriptivo, que se ejecuta desde la *epoché*, tiene un porqué y un para qué que radica en una vida concreta.

Todo esto se hace evidente cuando Husserl, al describir, tiene inevitablemente que llegar a una interpretación de la realidad que dé razón de su método descriptivo; de ahí sus descripciones acerca de la estructura universal de la conciencia, de su carácter esencialmente intencional y reflexivo. La conciencia puede volver imaginativamente sobre sí misma neutralizando toda posición de existencia, lo cual permite intuir el *sentido* de una vivencia, su esencia(3). El objeto llega a darse desde escorzos vitales en el tiempo subjetivo como lo idéntico que permanece en el flujo cambiante de las vivencias de la conciencia; el objeto se constituye trascendentalmente y se manifiesta en toda su riqueza noemática dentro de la vida empírica de la conciencia. Husserl lleva el idealismo a su versión más refinada, y nos deja magníficas exploraciones acerca de la percepción, de la atención, de la imaginación, de la memoria, del conocimiento, del espacio y del tiempo. Pero todas estas interpretaciones que pretenden dar un sentido radical a su método, haciéndolo en rigor una metafísica, le llevan a enfrentarse otra vez con el problema de la existencia: la de un mundo

intersubjetivo dentro del mundo de la conciencia individual. Husserl tiene que encontrar en la conciencia aquel mundo común que los griegos ya tenían ingenuamente dado en la naturaleza, y cuyas esencias orientaban el sentido último de todas las demás conciencias individuales. Entiende que la única manera de superar la interpretación solipsista es la de radicalizar sus exigencias hasta encontrar otra interpretación más radical que mostrara sus insuficiencias. Pero la famosa demostración que lleva a cabo en sus *Meditaciones Cartesianas* acerca de la constitución del otro en la conciencia, se resiente, no obstante los grandes avances teóricos alcanzados en esta obra, del límite esencial del idealismo reista de Husserl: el creer que la vivencia de la conciencia es una vivencia de objetos y no un proyecto, una vivencia personal.

Husserl entiende que la reflexión de la conciencia es la propiedad esencial que permite al yo enriquecerse mediante una interpretación intrínseca, una interpretación infinita de sí mismo; pero cuando el yo reobra sobre sus vivencias las cosifica, las trata como objetos susceptibles de descripción pura. A pesar de distinguir las esencias materiales de aquellas categoriales, comete aquel error de cientificismo geométrico del que acusa a Descartes(4) cuando interpreta las vivencias en vista de unas esencias al estilo naturalista griego. La vivencia intencional es la correlación descriptivamente biunívoca y complementaria entre un contenido noético —el del acto— y su correlato noemático —el de la cosa— mediante el ser independiente, inmutable, atemporal del objeto, que se escorza en la vivencia empírica. La vivencia noético-noemática es una mera intención significativa que permite, en su imperfección empírica, la impleción eidética intuitiva de una esencia perfecta. Una esencia que, repito, aunque pertenezca a una región ontológica propiamente humana, mantiene todas las propiedades de la esencia-cosa de la sustancia realista. Por este motivo el idealismo de Husserl es un

idealismo *reista*, un idealismo de cosas. El idealismo dejará de ser de cosas, e incluso dejará de ser idealismo, sólo en el momento en que la filosofía se instale en la auténtica *reflexión*: aquella interpretación intrínseca en que consiste la vida humana y que obliga en todo momento a quien vive a comprenderse a sí mismo en su circunstancia, a saber circunstancialmente quién es. Lo cual implica que toda vivencia sea una idea concreta de persona, un esquema, figura o imagen concreta de la persona que en todo momento pretendo ser.

Vamos a ver esto más detenidamente, y vamos finalmente a encontrar la analogía personal: aquella que permite que la persona se encuentre con las demás personas y con Dios. Para ello es inevitable encontrar una interpretación más auténtica de la vivencia.

No es que en la vivencia no se den objetos, sino que el ser de éstos es incomprensible sin el quehacer vital en el que funcionan, sin el proyecto de una vida en que se vivifican. Un libro es *lo que se lee, lo que se puede quemar, lo que no me interesa...* etc., porque yo soy *quien lo lee, quien lo quema, quien se aburre con él, en definitiva, porque el objeto se configura en mis proyectos, porque es un elemento de un esquema personal, del quien o persona que pretendo ser. La esencia del libro, el que es, su concepto, es un patrimonio de posibilidades personales que radican en mi vida, cuya verdadera imagen es mi mundo: el mundo en el que me encuentro, desde el cual y en vista del cual mi proyecto presente —la persona que pretendo ser aquí y ahora— cobra sentido. La vida, si quisiéramos actualizar la visión sustancialista, es una sustancia en el sentido de que es un patrimonio de formas, de proyectos personales que actúan como *la materia* —en el sentido aristotélico de “de que”(5)— que está continuamente configurándose o reinterpretándose en su totalidad en cada proyecto presente, el cual, en la medida en que ya no lo es, a su vez se deposita y entra a formar parte de esa misma materia. La imagen*

de cada una de mis vivencias es, pues, la de un mundo en cuanto totalidad de esquemas o proyectos personales orientados en vista de este presente que, al encontrar su razón en todos ellos, al mismo tiempo los reinterpreta, les vuelve a dar forma.

Si ahora volvemos una vez más a Husserl(6), entendemos la profunda distancia que lo separa de esta visión. Atenerse a lo dado significa, para él, describir los modos de darse de cada objeto en su correlación noético-noemática, pero estos objetos son abstractos, están separados de los proyectos personales que son los objetos que primariamente se dan. Esta mutilación de la realidad que Husserl practica mediante la *epoché* hace que el objeto primario de la vivencia, la persona o proyecto, se reduzca a un objeto científico, que cuenta sólo con una porción de lo real: la cosa. En realidad, al proyectarme, o mejor dicho, al estar proyectando ahora un esquema o figura de quien voy a ser, el auténtico objeto es su inmediata “cristalización” o cosificación en el momento que ya *no es ahora*. Por ello el *objeto* es el correlato de quien soy, es decir, un esquema o figura de persona. De este objeto fundamental podemos abstraer objetos de todo tipo —sensibles o de pensamiento en todas sus vertientes—, pero cuyo ser es personal, se lo da quien, en los proyectos de su vida concreta, puede actualizar las posibilidades vitales de aquel objeto.

Ahora bien, hemos encontrado una idea de la consistencia del mundo pero todavía no hemos dicho nada acerca de la posibilidad o necesidad de que en este mundo me encuentre con otras personas. ¿Cómo esta perspectiva filosófica puede permitirnos trascender este mundo que sigue siendo individual, para reencontrarnos con un mundo interindividual y con Dios como su último fundamento?

A la fenomenología como ciencia pura no le interesa ninguna idea del hombre en cuanto sujeto empírico, en cuanto realidad psicofísica histórica o vital —y

por ello, de las cosas en cuanto *pragmatas*, que es su auténtica etimología —, pues todo cambio implícito en los sentidos o en la historia transformaría las ideas en sensaciones psíquicas o en opiniones históricas, y no en entes ideales, atemporales, inmutables, con una existencia ontológica absoluta, en sí. Husserl pretendía mediante su *epoché* volver a un mundo de esencias puras, por esto su concepto de esencia no tenía ningún atributo personal: los objetos de la conciencia pura no tenían un porqué y un para qué, un sentido histórico-vital, así como su intencionalidad ningún carácter de proyecto personal, de un espontáneo reflexionar la persona sobre sí misma para comprenderse circunstancialmente. Husserl no se encontró, en definitiva, con todo lo que sigue.

Muchos objetos de mi mundo, prácticamente todos, llegan a él ya con su patrimonio de esencias. Un libro, un coche, una casa o incluso la filosofía con todas sus ideas, son objetos que remiten a esquemas biográficos ya dados y que yo recibo progresivamente en mi vida, desde el momento en que nazco, sin haberlos vivido *originariamente*, sin haber descubierto yo su ser. ¿Qué significa esta evidencia tan fundamental? Que en mi mundo hay esquemas biográficos que proceden de otros mundos, de otras vidas, y que, en rigor, la mía en gran parte transcurre reviviendo, desde mis vivencias individuales e irreductibles, esencias biográficas de un mundo que ya encuentro y que es el mundo histórico, el mundo de la humanidad. Este mundo, que es la materia primera desde la cual cada vida va configurándose, es recibido por el individuo mediante formas de convivencias que pertenecen a ámbitos desde los más generales —el país, la región, la ciudad— hasta los más específicos —el amigo, la familia, el matrimonio—. Vivir significa, *desde su comienzo*, personalizar, hacer propio un mundo que no es el nuestro, y en las infinitas vertientes en que cada individuo lo hace en su vida concreta consiste el verdadero principio de individualización

de cada persona. A raíz de esto podemos repensar, desde una perspectiva nueva, la gran intuición de Leibnitz según la cual *particula in minima micat integer orbis*: cada vida individual es una perspectiva única que implica toda la humanidad, pues se nutre de todas las infinitas perspectivas de cada individuo, que son los infinitos caminos o métodos en que, como veremos, cada uno comprende e intensifica su personalidad.

A la luz de todo esto se entiende, finalmente, que en el mundo individual encontramos un mundo anterior a él: el de la convivencia, a partir del cual y en vista del cual cada individuo encuentra su condición personal. Ya Ortega vio con perfecta claridad que en todo trato personal el *nosotros* es aquella interpretación recíproca que permite a cada individuo ser “hombre” *antes* de toda sucesiva individualización. El *nosotros* es el mundo, en cuanto conjunto de esquema biográfico *del hombre*, que confiere un sentido humano a los proyectos de cada hombre, de suerte que al intensificarse el trato humano cada uno puede manifestar al otro su personalidad, es decir, su manera irreductible de habitar el mundo de la convivencia. *El hombre es*, en definitiva, el término medio de la analogía personal: cada individuo necesita otros individuos para encontrarse consigo mismo, para que frente a ellos se encuentre con su personalidad o unicidad biográfica. Pero para que cada uno se comprenda a través del otro necesita *antes* una idea abstracta de hombre de la que cada individuo participa y desde la cual cada proyecto tenga un sentido en la convivencia; un sentido, en definitiva, humano.

Vemos, pues, que el hombre social es el mundo común que funciona como el primer sustrato material de las infinitas formas de la vida individual; pero antes de seguir creo que es preciso facilitar al lector un breve resumen de sus notas esenciales. En primer lugar, el *hombre social* no es nadie en particular, en el sentido de que no es ningún individuo humano concreto: es el sistema de

esquemas biográficos que brota de los individuos pero es anterior —en cuanto es el supuesto— a la constitución, en cada uno, de su personalidad individual, pues representa una interpretación genérica de la persona desde la cual y en vista de la cual cada individuo puede comprenderse y comprender a los otros. Además, por un lado, el esquema más general de esta interpretación que es el hombre, aparte el caso de Adán y Eva, se recibe del contexto histórico social en el que nos toca vivir y con el cual nos hacemos *hombres de nuestro tiempo*; pero, por otro, el modo en que cada vida recibe este esquema no es nunca el mismo: nadie *nunca* lo vive de una forma pura sino lo revive personalizándose en él y con él. Finalmente, esta dialéctica intrínseca de cada individuo en la convivencia, su intrínseco trascenderla individualizándose en ella, hace que los *esquemas biográficos sociales* estén constantemente cambiando, en suma, hace que haya una historia que sea una historia de la sociedad, es decir, *del hombre*.

Ahora bien, podemos concluir, a raíz de todo esto, que la persona es una realidad cuya unicidad implica la máxima universalidad, porque su proyecto de comprensión intrínseca, su pretender comprenderse a sí misma, implica la comprensión de las demás personas. Pero la comprensión de sí misma y de las otras personas en cuanto individuos no es instantánea, porque el ser humano, aparte el caso de Adán y Eva, no tiene ya dada aquella persona cuya vida es el mundo desde el cual y en vista del cual cada uno puede *proyectarse* como quien verdaderamente es. Esta persona, que es Dios, el hombre no la tiene dada, tiene que encontrarla, lo cual hace que su proyecto sea intrínsecamente histórico, que su mundo sea social. Dios, pues, será aquella Persona que cada hombre busca para vivir una vida constantemente plena y a la vez inagotable, en cuanto su Vida es el ámbito de la convivencia en que cada persona tendrá un sentido a la vez individual y universal, al estar en Él comprendidos simultáneamente los

infinitos proyectos individuales de la humanidad.

Por esto, Dios es el paraíso o Mundo que da razón del proyecto histórico del hombre, cuyo precipitado es el *nosotros*, *el hombre histórico y social*. Este, en cuanto precipitado de la búsqueda del Amor, de Dios, explica, en primer lugar, por qué Dios en la vida humana aparece en esta doble vertiente aparentemente contradictoria —*coincidentia oppositorum*, como enseña el gran Nicolás de Cusa—: es aquello que más necesito y que a la vez más difícilmente encuentro; es aquella presencia que se funda en radical ausencia. En segundo lugar, si Dios es Quien comprende todos nuestros proyectos, significa que nos permite convivir comprendiendonos directamente como individuos, sin tener antes, para personalizarnos, que despersonalizarnos en *el hombre social*. Dios es la Persona que es el Camino, el Método, en cuanto quien vive en Él, en su Mundo, en su Vida, hace la propia infinita, inagotable, es decir, perdurable, porque Él es el Amor o Logos que comprende o ama infinitamente a cada persona: quien vive en él comprende la riqueza infinita e inagotable de sus proyectos en las demás vidas individuales, sin que estos se despersonalicen en *el hombre social*.

La frase de Ortega “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” encuentra su fundamento radical si se entiende que el proyecto del hombre es un proyecto de amor, de comprensión —abrazar, envolver y a la vez captar, aprehender—, y su sentido, su *salvación*, radica en encontrar en nuestra circunstancia Quien infinitamente ama a cada uno y que, por ello, permite amarnos como *hermanos*. La intencionalidad fenomenológica como mera correlación entre acto y objeto tiene que ser transformada en proyecto personal de comprensión circunstancial, y las esencias en esquemas de implicación biográfica —la materia— que a su vez se complican —se reconfiguran o reinforman— en cada presente en vista de mi proyecto actual. El sentido de la

vida no puede ser el de reobrar sobre sí misma para buscar un mundo absoluto de esencias de cosas, en cuanto mi vida es ya mundo, y mi proyecto vital es comprenderme o amarme circunstancialmente, lo cual quiere decir amando a las demás personas, que son, cada una, el infinito patrimonio de mi personalización. Y Dios es el Amor, el Logos, la Razón Divina que pone en conexión todos los proyectos individuales, es el Mundo que comprende todos los proyectos en sus infinitas y sistemáticas complicaciones, asegurando la constante e inagotable plenitud de cada vida. La filosofía, al buscar esta sistematicidad, busca a Dios; al hacerse, como decía Ortega, “ciencia general del amor”, busca al Amor.

Recapitulando: la persona —el primer yo de la fórmula de Ortega— es un proyecto, una pretensión de amor, de comprensión circunstancial —yo y *mi circunstancia*—; su vida consiste analíticamente en amar, amar es su vocación necesaria y por ello universal; pero la vida no tiene ya dado el camino, el método para amar, sino que tiene que encontrarlo. Este camino no pasa por una idea de las cosas, sino por una idea de la persona que permita a cada uno comprenderse comprendiendo a las demás, en vista de aquella Persona que permite la comprensión radical, pues ama, comprende infinitamente a cada individuo, haciéndolo universal, liberándolo en sus proyectos de los límites históricos y sociales, permitiendo la infinita intensificación de sus vocaciones concretas de amor. Pero si esta Persona, Dios, se presenta en la vida humana como su necesaria culminación, como *supuesto* de su esencial proyecto de amor, Su realidad no está dada; es decir, Su presencia radica en radical ausencia; de ahí que amar, para el hombre, es un proyecto empírico, circunstancial, en suma histórico. Consiste en un movimiento de ida y de vuelta entre lo individual y lo convivencial, y su precipitado es *el nosotros, el hombre social*, el mundo histórico de la convivencia, que se extiende desde lo más general —la

sociedad— hasta lo más íntimo —todas las formas de convivencia interindividual—; y la vida auténtica consiste en recorrer este camino para comprender aquella Perspectiva, Persona o Mundo de amor o comprensión en que cada individuo se personaliza inagotable e plenamente con los demás individuos en cuanto tales. El amor hacia las demás personas, el ofrecer nuestra comprensión para que las personas se comprendan y nosotros con ellas y en ellas, es, concretamente, el método para encontrar a Dios, que es Quien comprende y habita a cada uno. En definitiva: Dios, en cuanto es el Amor *supuesto* de la comprensión infinita de cada persona con las demás, es Quien permite la vida perdurable en cuanto en Él, en su Amor, Vida, Mundo o Paraíso, cada individuo puede reinterpretarse plena, infinita y libremente —sin los límites históricos de la incomprensión, del odio— con las infinitas posibilidades de las demás vidas individuales, porque Dios es el ámbito en que lo individual coincide con lo universal, porque es el Ámbito en que la vocación de Amor individual es plena en la convivencia.

* * *

La filosofía, como vio con máxima claridad Aristóteles, es ciencia del ente en cuanto ente, de la sustancia y de Dios; lo cual quiere decir ciencia de la totalidad, de la realidad y del principio y fin del todo, esto es, de la realidad o sustancia perfecta que da razón de la totalidad. Esta ciencia tiene a Dios como objeto y como sujeto, pues Dios es el fin del filósofo y a la vez es el ente que posee la filosofía, el conocimiento de la totalidad de los entes. Toda filosofía que pretenda ser tal, tiene que seguir estos pasos; y los pasos que la filosofía contemporánea ha dado para alcanzar una nueva, radical sistematicidad son aquellos que han llevado a la verdadera sustancia o realidad que permite el método, el camino del conocimiento: la persona. Al centrarse la filosofía en la persona se entiende que la vida es *esencialmente* convivencial, y por ello, camino hacia la totalidad, hacia Dios. Como hemos visto,

para dar este paso ha sido decisiva la fenomenología, que ha tenido su precursor en Brentano, el gran maestro de Husserl. Pero la idea de la intencionalidad de la conciencia como mera correlación entre acto y objeto para fines puramente descriptivos tenía que ser vivificada con una idea de la vida humana, así como los existencialismos e historicismos y pragmatismos — Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, James, Unamuno...— reclamaban. De ahí que Ortega entienda la intencionalidad como proyecto, y la vida como pretensión de comprensión de uno mismo mediante su circunstancia y, por ello, *esencialmente* mediante las demás personas, saliendo así definitivamente del solipsismo y permitiendo a Julián Marías centrarse en la condición personal, y, de este modo, forjar una rigurosa antropología que radica en una metafísica de la persona. Y todo filósofo, ahora que la filosofía ha encontrado su tema fundamental, tiene, como pretendía Aristóteles, que encontrar en la vida, en la sustancia, a Dios, la sustancia perfecta, el patrimonio e hipótesis del amor y comprensión entre personas, en cuanto es el Amor que ama, comprende y salva la circunstancia de cada uno de nosotros.

razón vital han demostrado escasa capacidad de profundizar hacia el sentido último de ambas. En los mejores trabajos observo una cierta comprensión de la fenomenología acompañada por un desconocimiento de la filosofía de Ortega y de J. Marías, lo cual impide reobrar con éstas sobre aquélla y descubrir su verdadero alcance filosófico.

Notas

(1) Ente, es el participio presente del verbo ser: lo que es, es decir lo que consiste, el “consistente” (Cf. J. Marías *Biografía de la filosofía*, p. 445, Obras, Tomo II).

(2) Cf. *Meditaciones filosóficas* (I); *Cuenta y Razón*, nº 134.

(3) Cf. acerca de la idea de *neutralización* el espléndido capítulo IV, sección tercera, de las *Ideas*, y su fundamento en la Investigación V, cap. 5 de las *Investigaciones Lógicas*.

(4) *Meditaciones Cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, p.66.

(5) Cf. *Introducción a la filosofía*, cap. VI 55.

(6) Tiene que perdonarme el lector tanta insistencia, pero todavía hoy los que se han dedicado a estudiar la fenomenología y la