

## LA BUENA SUERTE DE LA FENOMENOLOGÍA. INICIALIZACIÓN EN LA FENOMENOLOGÍA DE ORTEGA Y GASSET.

**Irma Bañuelos**  
Depto. de Letras UdeG

La instalación de Ortega y Gasset en la fenomenología a partir de 1913 ha sido objeto de frecuentes polémicas, especialmente en las últimas décadas, en las que tienen cabida todas las posiciones, oscilando entre la de quienes hacen de Ortega —a partir de esta fecha y hasta el final de sus días— un fenomenólogo más o menos ortodoxo a su pesar, hasta la de los que sostienen que Ortega abandonó la fenomenología nada más conocerla. Tan

confuso panorama tiene su origen en las propias autointerpretaciones del filósofo que, como ha declarado Nel Rodríguez, abundan en «pistas falsas, confesiones, si no insinceras, al menos contradictorias, como es el caso de las vertidas sobre su relación con la fenomenología» (Rodríguez, 1992: 93). La primera de estas autointerpretaciones sobre su vinculación a la fenomenología data de 1934, cuando Ortega llevaba ya cinco años distanciado de ésta y criticando algunos fundamentos de la filosofía de Husserl. Reconstruye así, retrospectivamente entonces, su relación con la fenomenología:

La fortuna nos había regalado un prodigioso instrumento: la fenomenología. Aquél grupo de jóvenes no había sido nunca, en rigor neokantiano. Tampoco se entregó plenamente a la fenomenología. Nuestra voluntad de sistema nos lo impedía. La fenomenología por su propia consistencia, es incapaz de llegar a una forma o figura sistemática [...] al estudiarla yo en serio la fenomenología —en 1912— me pareció que cometía ésta en un orden microscópico los mismos descuidos que en orden macroscópico habría cometido el viejo idealismo. (Ortega y Gasset, 1988: 48-55)

A Ortega, sin duda, le traiciona la memoria al hacer estas confesiones. En 1912 —y también algunos años más tarde— era un idealista convencido que empezaba a expresar tímidamente sus reservas hacia el idealismo objetivista neokantiano, pero que lo hacía en estrecha afinidad y complicidad con las tesis de Husserl. Como acertadamente afirma Antonio Regalado: «La valoración de la fenomenología de la autobiografía intelectual de 1934 es una verdad de aquellos años, no de 1914» (Regalado, 1990: 178), opinión que comparte Javier San Martín (1992: 108-109).

Años más tarde, refiriéndose a un curso suyo —con la intención de aludir a sus anticipaciones— en el que aparecía con frecuencia la mención explícita al análisis fenomenológico, admitió la posibilidad de un pensar fenomenológico sistemático (que había rechazado en el texto citado de 1934), para lo que habría que partir de un fenómeno que sea por sí mismo sistema, encontrándolo en la vida humana. «De esta manera —concluye— abandoné la fenomenología en el momento mismo de recibirla» (Ortega y Gasset, 2012: 271-272). Estas declaraciones mueven al núcleo más ortodoxo de sus discípulos a rechazar cualquier semejanza con la fenomenología, incluso las más evidentes. Julián Marías llegó a afirmar que ya desde el principio, desde *Glosas* (1902), Ortega se encontraba situado más allá de la fenomenología (Marías, 1984: 178). Matizando después que desde 1914, «se pone más allá de la fenomenología, conservando, por supuesto, lo que en ella es una adquisición permanente» (Marías, 1984: 335), aunque nada dice acerca de cuáles son tales adquisiciones permanentes. Los propios textos orteguianos, entre 1913 y 1916, desmienten tajantemente esta pretensión, especialmente el curso de 1915 a 1916, al que Paulino Garragorri ha dado el significativo título de *Investigaciones psicológicas*, no publicado hasta 1983, en el que la fidelidad a Husserl es, en algunos párrafos, literal y explícita.

Pedro Cerezo sólo encuentra una forma de salvar esta declaración de Ortega, según la cual habría abandonado la fenomenología en el momento mismo de recibirla, y ésta sería «suponer que se refiere concretamente al idealismo fenomenológico o a la orientación trascendentalista del mismo» (Cerezo, 1984: 202-203). Pero ni siquiera esto tiene sentido, pues inicialmente abraza la

fenomenología como idealismo e incluso cuando en 1916 pretende trascender este último, lo hace desde la fenomenología, sin confrontación con ésta. Tal vez la opción más sensata fuese no tomar en sentido literal aquella autointerpretación de Ortega, pero ésta se ve reforzada por declaraciones más explícitas del filósofo, por lo que sólo queda suponer que el poco atractivo que encontraba en volver la vista sobre sus pasos le traicionó, haciéndole creer que sus posiciones habían sido las mismas desde entonces. La evidencia textual no admite réplica, aunque ésta venga avalada por la propia interpretación de Ortega años más tarde.

Desde 1914, es la intuición del fenómeno «vida humana» base de todo mi pensamiento. Entonces la formulaba yo —con motivo de exponer durante varios cursos la fenomenología de Husserl— corrigiendo de modo principal la descripción del fenómeno «conciencia de...» [...] haciendo constar, frente a todo idealismo, que no es pura descripción, sino ya hipótesis [...] puede verse esta interpretación de la conciencia en mi curso de la Facultad de Filosofía y Letras en Buenos Aires, dado en 1916. (Ortega y Gasset, 2012: 272-274).

A este texto de 1916 se había referido ya anteriormente para justificar la superación de la fenomenología, pues en él aparecería la metáfora de los *Dei Consentes* (Ortega y Gasset, 1989: 54), que Ortega acostumbra a utilizar para aludir a la coexistencia yo-mundo en su pensamiento posterior a 1929. Julián Marías ha extraído un fragmento de una conferencia de 1916 en la que Ortega parece hacer referencia a los contenidos de ese curso; dice así: «La conciencia, lejos de ser una relación de continente a contenido y el sujeto y el objeto una identidad, es una relación de exclusión. Sujeto y objeto son incompatibles, son las dos cosas más distintas que puede haber. El objeto y yo estamos el uno frente al otro pero el uno fuera del otro, inseparables uno del otro» (Marías, 1984: 116). Pero en nada difiere este texto de la interpretación de Ortega y Gasset de la conciencia de Husserl en el curso de 1915-1916; en todo caso, sirve para descubrir, en la interpretación que Ortega hace de la conciencia fenomenológica, el más claro precedente de la vida como realidad radical. Como ha señalado Pedro Cerezo, «este texto de 1916 hay que leerlo con otro

gemelo de *Investigaciones psicológicas* de 1915, de interpretación husserliana, donde la metáfora de los *Dei Consentes* está aplicada directamente a la correlación sujeto/objeto, tal como aparece en la actitud natural» (Cerezo, 1984:320).

Finalmente, Julián Marías cree encontrar la pretendida superación orteguiana de la fenomenología en un escrito de 1914, «Ensayo de estética a manera de prólogo» (Marías, 1984:389), en el que aparece la noción de *ejecutividad*, de la que se serviría después de 1929 para criticar el supuesto básico de la fenomenología. Sin embargo, en el texto no sólo no aparece ninguna mención explícita contra la fenomenología, sino que incluso la propia noción de ejecutividad había sido introducida por Ortega un año antes en un contexto estrictamente fenomenológico, como ha advertido Cerezo, quien también señala que Husserl había empleado las «expresiones en primera persona como las más adecuadas a la intencionalidad operativa de la actitud natural. Y son éstas las que aparecen en Ortega como un eco inmediato y directo de Husserl» (Cerezo, 1984:212). En *Ortega y sus fuentes germánicas*, Orringer coincide con Marías en señalar aquel texto de 1914 como una crítica a Husserl, que según él había sido inspirada por Natorp (Orringer, 1979: 348):

Aquí vamos a mostrar que de la psicología natorpiana proceden las dos doctrinas de la subjetividad insinuadas en «Ensayo de estética a manera de prólogo» (1914); que a base de idénticas doctrinas y, entre ellas, la de que el yo no puede ser objeto, Natorp formuló una crítica de Husserl utilizada por Ortega; que éste ajusta sutilmente las teorías de Natorp a su propia fenomenología de la vida humana (Orringer, 1979:77).

Esta filiación ha sido encontrada problemática por Cerezo —y también por otros estudiosos de las vinculaciones entre Ortega y la fenomenología, como Javier San Martín—, que no cree «necesario recabar esta influencia, con un concepto tan vago y confuso de ejecutividad, cuando ésta había sido reconocida expresamente por Ortega en el carácter específico de la actitud natural

según Husserl» (Cerezo, 1984: 212). Existen, además, otras razones para descartarla. Orringer sostiene que «tanto Natorp como Ortega objetan que Husserl intenta convertir el yo en objeto» (Orringer, 1979: 85). Pero para cuando Ortega conoce la obra de Husserl, éste ha aceptado, al menos parcialmente, la crítica de Natorp, de manera que en las *Ideas* (primera obra de Husserl que Ortega toma como referencia) no aparece ninguna objetivación del yo, y en aquella a la que Natorp dirige sus críticas, *Investigaciones lógicas*, Husserl reniega expresamente de *Ideas* en su segunda edición (que aparece en el año de 1913 y la que con toda probabilidad estaba manejando Ortega), aunque no se suprime el texto por deferencia, precisamente, a la crítica de Natorp (Husserl, 1979: 478). Por ello carecen de sentido la suposición de que se critica aquí a Husserl y la de que Ortega estaría reproduciendo la crítica de Natorp. Coincidimos nuevamente con Cerezo en que es una ilusión retrospectiva, inducida por el propio Ortega, suponer que ya en 1913-1914 había llevado a cabo una crítica formal y expresa de los fundamentos de la fenomenología, tal como sostenían Marías y otros intérpretes. Tras la publicación póstuma, en 1983, de las *Investigaciones psicológicas* pocos son, si es que alguno, los que se atreven a negar este extremo.

El propio Ortega describiría, años más tarde, su contacto inicial con la fenomenología como «buena suerte» (Ortega y Gasset, 1988: 48). «El prodigio Husserl —llegará a decir— es que fue él quien nos enseñó a “ver las cosas”» (Ortega y Gasset, 2007: 185). Su papel y su servicio consistió en liberarlo de la cárcel neokantiana que lo retenía mágicamente prisionero, según sus propias palabras. Paradójicamente, fue el neokantismo quien le guió hasta Husserl, que se encontraba en la misma línea de sus preocupaciones, como bien ha advertido Salmerón (1983: 293). Su propio lema de años atrás, «¡salvémonos en las cosas!» (Ortega y Gasset, 1974: 57), encontraba su cumplimiento en el husserliano «queremos retroceder a las “cosas mismas”» (Husserl, 1999: 218). La fenomenología representaba, por aquel entonces todo cuanto Ortega buscaba en el neokantismo, pero a un nivel de profundidad y rigor muy superiores a los de aquél, con el inigualable atractivo de permitirle integrar sus propios desarrollos germinales en torno a la

circunstancia, la vida, la perspectiva, intratables todos ellos desde el idealismo objetivista de Marburgo.

El abandono del neokantismo como filosofía sobre la que se encuentra instalado corre paralelo a su conocimiento de la fenomenología y su reemplazo por ésta (Ortega y Gasset, 1984: 56). Sin perjuicio de cierta conservación de algunos aspectos del neokantismo, su separación del mismo como subsuelo de la indagación filosófica va a ser mucho más brusca, e incluso súbita, de lo que muchas veces se ha considerado. Las críticas al constructivismo y a Kant surgen simultáneamente con los primeros escritos sobre fenomenología. En *Meditaciones del Quijote* advertirá contra Kant que para un mediterráneo no es lo más importante la esencia de una cosa, sino su presencia, su actualidad: a las cosas preferimos la sensación viva de las cosas. Aunque el texto se enmarca en un contexto de connivencia con la fenomenología, señala ya el camino, desde su estricto actualismo, que le conducirá años más tarde a abandonar también ésta (al fin y al cabo otra filosofía germana preocupada por las esencias). La crítica a otros aspectos del kantismo se hace más abierta en 1916, con «Estética en el tranvía» en *El Espectador*. Atendiendo al propio Ortega, la fenomenología hace explosión pública en 1913, convirtiéndose en los años siguientes en el nuevo régimen filosófico establecido (Ortega y Gasset, 1980: 137-138). Recibe con gran entusiasmo la novedad filosófica representada por la fenomenología, como resulta patente en sus escritos «Sensación, construcción, intuición» y «Sobre el concepto de sensación», ambos de 1913. A pesar del entusiasmo inicial, observa también ciertas cautelas que podrían hacer dudar de su efectiva instalación en la fenomenología en estos momentos: «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 muy claros sus límites y constitución» (Ortega y Gasset, 1982: 127). Ortega, prudentemente, aunque no encuentra objeciones a la nueva teoría, parece dudar de su buena suerte:

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. (Ortega y Gasset, 1982: 217-218).

«Una nueva época para la filosofía», así concibió Ortega a la fenomenología desde sus momentos iniciales y en ello se reafirmó una vez superadas las primeras cautelas. Sus escritos, entre 1913 y 1916, no dejan lugar a dudas sobre su firme instalación en la fenomenología en estos años, en las que no sólo se hace eco de las teorías husserlianas, sino que anuncia sus propias investigaciones fenomenológicas (Ortega y Gasset, 1982: 84-85), entre ellas su «sistema de la razón vital», al que se refiere como una ciencia fenomenológica. En los últimos años, particularmente desde 1983, ha ido cobrando fuerza la tesis que sitúa entre 1913 y 1914 el inicio de una prolongada vinculación orteguiana a la fenomenología; al tiempo que se señala que es en estos años (1913-1916) cuando la instalación en la fenomenología adquiere mayor intensidad y profundidad, «precisamente cuando su posición original —y de ahí su importancia— se encuentra en trance de cristalización», como advierte Cerezo (Cerezo, 1984: 218). Incluso cuando comienzan a despuntar los primeros pasos de un pensamiento propio, como en «Verdad y perspectiva», escrito con el que prologa el primer tomo del *El Espectador*, se vislumbra cristalina su raigambre fenomenológica. Nel Rodríguez y Javier San Martín han llamado la atención sobre la adecuada descripción del fenomenólogo que allí se realiza bajo el nombre de «El Espectador».

Hasta dónde se extendió o qué alcance tuvo la influencia de la fenomenología en los desarrollos posteriores del pensamiento orteguiano, es un tema todavía no resuelto con la unanimidad que sí presenta el reconocimiento de su instalación en la fenomenología entre los años 1913 y 1916. No obstante, suele señalarse significativamente el año de 1929, que marca el inicio de la segunda navegación y en el que aparecen las primeras manifestaciones explícitas contra la fenomenología, como el comienzo de un progresivo alejamiento de la fenomenología de *Ideas*. Y, efectivamente así es, la vinculación a la fenomenología puede rastrearse hasta 1929. La última



alusión orteguiana a su pensamiento como fenomenológico data tan sólo de un año antes y varios intérpretes lo encuentran próximo a Husserl en los comienzos de *¿Qué es filosofía?* (el curso de 1929 que señala el comienzo del pensamiento maduro de Ortega). Sin embargo, la proximidad de Ortega a la fenomenología durante los años veinte no fue uniforme. Inicial y paralelamente a su introducción en un creciente cientificismo, los temas y procedimientos fenomenológicos, pese a mantener su admiración reiterada y confesada por Husserl, van siendo relegados; hasta 1924-1925 en que rompe con el cientificismo anterior al tiempo que estudia a Scheler y profundiza en la psicología fenomenológica, como ha advertido Nel Rodríguez (1992:96). No duda entonces en autodefinirse como fenomenólogo y los temas fenomenológicos vuelven a su obra, si bien desde una perspectiva diferente, más metafísica. Es por entonces cuando comienza a promover la necesidad de superar el idealismo. Resulta significativo que en sendos artículos de 1924 y 1925, «Para dos revistas argentinas» y «La resurrección de la mónada», excluya expresamente a la fenomenología como idealismo, al señalar el año de 1900, fecha de las *Investigaciones lógicas* —el primer escrito de fenomenología—, como el inicio de la tendencia opuesta al idealismo, concepción que se mantiene incluso en 1929 en el escrito titulado «Anejo a mi folleto Kant». No obstante, en otro escrito posterior del mismo año, titulado «Sobre la fenomenología», Ortega describe a la fenomenología como la forma más extrema de idealismo, dotando «de fundamento al racionalismo que hasta ella se apoyaba en pura magia». Desde este momento, y en especial durante los años treinta, Ortega manifestó su rechazo a la fenomenología, llamando a su superación.

No obstante la inequívoca actitud de Ortega hacia la fenomenología en los escritos de madurez, no han faltado voces que extienden su proximidad a la misma más allá de 1929. Algunos se limitan a reconocer la continuidad de su influjo, como Antonio Regalado, que considera que «Husserl desempeñó un indispensable papel en la elaboración de la razón histórica raciovitalista de la segunda navegación que Ortega no supo reconocer» (Regalado, 1990: 169). Otros, como Fernando Montero o Nel Rodríguez, han ido más lejos al considerar la filosofía que Ortega estaba



desarrollando —en aquellos años de madurez— como una fenomenología trascendental. Javier Lerín lo resume así:

El interés de Ortega por la fenomenología —y, en concreto, por la fenomenología de Husserl— no fue algo que se desvaneciera tan rápidamente como él mismo pudo llegar a afirmar, siendo un botón de muestra de la perduración de tal interés —por ejemplo— la visita efectuada motu proprio por el mismo Ortega a Husserl en 1934. Por otra parte, existen suficientes escritos de Ortega en los que es posible detectar una clara impronta fenomenológica —sea ésta implícita o explícita— como para poder mantener que ese supuesto desapego con respecto al pensamiento de Husserl, fue más bien una postura «retórica» tomada en un instante dado y luego no debidamente rectificada o matizada (Lerín, 1992: 119).

En esta ocasión, sin embargo, Ortega no está interpretando su pensamiento pasado, sino que está hablando de la actualidad del mismo —aquí no hay fallo de memoria posible—, por lo que no parece justificable aseverar que Ortega se equivoque, decir que aunque rechace la fenomenología, en realidad está haciendo fenomenología, o que su alejamiento con respecto a Husserl es una mera postura retórica. Su distanciamiento de la fenomenología husserliana no responde a una declaración aislada, sino que es constante y responde a las posiciones fundamentales de su pensamiento maduro. Acompañan a sus declaraciones importantes críticas a los supuestos básicos del pensamiento de Husserl, que hacen difícil conciliarlo con algunos aspectos de la fenomenología trascendental. No obstante, es debido reconocer también que el salto hacia su pensamiento maduro lo realiza Ortega desde posiciones fenomenológicas y que incluso su posterior *Inversión de la fenomenología* conserva muchos aspectos de ésta —cosa que, creo, Ortega no negaría—. Las anteriores consideraciones pueden mostrar hasta qué punto la fenomenología forma parte de la herencia filosófica desde la que Ortega se instala en su pensamiento maduro, pero no permiten considerarlo un fenomenólogo a su pesar. Nel Rodríguez aporta a este punto una prueba

documental que merece ser estudiada, una carta de Husserl a Ingarden en la que le habla de la visita de Ortega:

Esta última semana tuvimos una muy interesante visita filosófica: Ortega y Gasset, quien nos ha producido una gran sorpresa. Él está profundamente familiarizado con mis escritos. Tuvo todos los días largas y serias conversaciones filosóficas conmigo y con Fink penetrando sus cuestiones en las más difíciles profundidades, es realmente, no sólo como publicista, el educador de la nueva España, sino también, como profesor, guía de una escuela fenomenológica. Ahora se hará gracias a él una traducción de las Meditaciones y luego de las demás obras (Las Investigaciones lógicas están allá en manos de todo el mundo). Por lo demás un hombre maravilloso. (Rodríguez, 1992: 93).

Esta carta de Husserl conduce a suponer que Ortega se le presentó en 1934 —en pleno período de distanciamiento de la fenomenología— como director de una escuela fenomenológica en España. Aunque nos falte al respecto el testimonio de Ortega, no hay razones para suponer que no sucediera efectivamente así. En el trato personal con otros pensadores contemporáneos, Ortega siempre intentó, dado su carácter dialogante, aproximar sus posiciones a las de su interlocutor, como también hizo en la carta a Spengler o en el diálogo con Heidegger en Darmstadt; por lo que no sería de extrañar que se presentara a Husserl como fenomenólogo, para después discutir sobre aquellos aspectos polémicos que no compartía, pues de este modo se ganaba su simpatía y su atención. Difícilmente se hubiese mostrado receptivo Husserl con un ataque frontal y externo a sus tesis, la única manera de poder debatir con él aquellas objeciones era dando un rodeo, planteándolas desde dentro de la propia doctrina fenomenológica. Lo extraño hubiese sido lo contrario, que Ortega no se hubiese presentado como fenomenólogo o, cuanto menos, buen conocedor de la fenomenología. Nada nos dice, pues, la carta de Husserl sobre la vinculación de Ortega a la fenomenología después de 1929. Lo único que pone de manifiesto es que a pesar de su alejamiento de la fenomenología, en estas fechas, su pensamiento mantenía algunos puntos de

afinidad con la misma —los suficientes como para que Ortega pudiera expresarlo en términos fenomenológicos— y también que sigue vivo su interés por el pensamiento de Husserl.

En la línea de colocar el pensamiento maduro de Ortega en la senda de la fenomenología, a pesar de sus propias y reiteradas declaraciones en contra, la interpretación más elaborada es, sin duda, la de Javier San Martín, que consistiría en partir de que no existe ruptura entre los escritos husserlianos de *Ideas* (1913) y *La crisis de las ciencias europeas* (1935). Dicho con sus propias palabras:

¿Qué ocurriría si asegurásemos que no existe tal ruptura porque la filosofía de la Crisis, sin prejuicio de cambios en temas puntuales, era la intención que latía en *Ideas*? Tendríamos que decir que la filosofía de Ortega, que es, según él mismo, semejante a la de la Crisis, es también semejante a la de *Ideas*. Y esto a pesar de Ortega” (San Martín, 1992: 109-110).

Nos gustaría asentir con tan ingenioso razonamiento, pero desgraciadamente no es posible. Subsisten varios errores: El primero de ellos, y fundamental, es que Ortega jamás dice que su filosofía sea semejante a la de *Crisis*. Lo que el filósofo español afirmó exactamente fue: «para mí ha sido sumamente satisfactorio este brinco de la doctrina fenomenológica, porque consiste nada menos que en recurrir a la [...] “razón histórica”» (Ortega y Gasset, 1975: 103). Con ello tan sólo alude a la apertura a la historicidad en *La crisis de las ciencias europeas*, apertura que no existía en *Ideas*. Ciertamente, éste era uno de los puntos en que Ortega criticaba a la vieja fenomenología, pero no el principal ni mucho menos el único. En la *Crisis* subsisten muchos aspectos de *Ideas* que centran la crítica de Ortega, como la presuposición de la conciencia, al tiempo que se suprimen otros que gozaban de su beneplácito, como el camino cartesiano de la *epojé*. El «mundo de la vida» del que se habla en la *Crisis* puede tener algún parentesco con la noción orteguiana de «vida» tal como éste la usa en 1914, 1916, o en 1923 —si suprimimos cierto biologicismo—, al fin y al cabo inspiradas como aquella en el «mundo de la actitud natural»; pero le separa una brecha infranqueable de la «vida como realidad radical» de 1929. En cualquier caso, aunque no hubiese

sido así, aunque la filosofía orteguiana se asemejara realmente —que no es el caso— a la expuesta en la *Crisis*, ninguna rocambolesca teoría que sitúe a la *Crisis* en continuidad con *Ideas* podrá permitirnos afirmar que entonces la filosofía madura de Ortega también es semejante a *Ideas*, si no hay tal semejanza de hecho.

De las anteriores consideraciones se desprende que, si bien podemos afirmar que Ortega se mantiene próximo, e incluso estrechamente vinculado, a la fenomenología hasta 1929, con los mencionados altibajos; a partir de esta fecha la abandona para situarse en una nueva posición desde la que pretende superarla, emprendiendo la crítica de sus supuestos básicos. No obstante, fiel a su consigna hegeliana de que toda superación implica una conservación, muchos aspectos colaterales de la fenomenología, e incluso algunos especialmente importantes, como la consideración de la filosofía como ciencia estricta, la búsqueda de un positivismo absoluto, el recurso de la evidencia, etcétera, acompañarán a los desarrollos del pensamiento maduro de Ortega.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA Y OBRAS REFERIDAS.

- CEREZO, PEDRO (1984). *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona, Ariel.
- HUSSERL, EDMUND (1999). *Investigaciones lógicas*. Madrid, Alianza.
- LERÍN RIERA, JAVIER (1992). *Ortega y la fenomenología*. Madrid, uned.
- MARÍAS, JULIÁN (1984). *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid, Alianza.
- REGALADO GARCÍA, ANTONIO (1990). *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid, Alianza.
- RODRÍGUEZ, NEL (1992). *Ortega y la fenomenología*. Madrid, uned.
- ORRINGER, NELSON (1979). *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid, Gredos.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (1980). *Sobre la razón histórica*. Madrid, Alianza editorial.
- \_\_\_\_\_ (1981). *Meditaciones del Quijote*. Madrid, revista de Occidente/ Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1982). *Investigaciones psicológicas*. "Sensación, construcción e intuición". Madrid, Revista de Occidente/Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1988). *El tema de nuestro tiempo, la rebelión de las masas*. México, Porrúa.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Obras completas. Tomo II*. Madrid, Taurus.
- \_\_\_\_\_ (2007). *Misión de la Universidad* "En el centenario de una universidad", Madrid, Biblioteca Nueva Era.
- \_\_\_\_\_ (2012). *La idea del principio en Leibniz*. Madrid, Gredos.
- SALMERÓN, FERNANDO (1983). *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México, unam.
- SAN MARTÍN, JAVIER (1992). «Ortega y Husserl, a vueltas con una relación polémica» en Revista de occidente. España.