

JAVIER SAN MARTÍN

LA FENOMENOLOGÍA DE ORTEGA Y GASSET.

**MADRID, BIBLIOTECA NUEVA/ FUNDACIÓN ORTEGA Y GASSET – GREGORIO
MARAÑÓN, 2012, 217 PP.**

por **Balbino A. Quesada Talavera**

El título pone ya al lector sobre la pista del magnífico contenido, la fenomenología de Ortega y la fenomenología en Ortega, es decir, Ortega como fenomenólogo, porque “la fenomenología es la FILOSOFÍA DE Ortega” (13). De los seis capítulos de los que consta el libro, los dos primeros son de carácter introductorio, para poder situar exactamente al filósofo de Madrid en la “nueva” corriente de la fenomenología que Husserl inaugurara en 1900. En efecto, estos dos capítulos conforman el camino por el que el lector es conducido, primero, a través de los vericuetos de la investigación reciente en torno al problema de la posición de Ortega frente a la fenomenología, y, segundo, a través

de su formación filosófica y la influencia que ejercieron sobre su pensamiento las estancias en Alemania. No obstante, vayamos por partes.

El Capítulo primero, “La fenomenología como llave para entender a Ortega”, es una declaración de intenciones: sin la aportación de la fenomenología, sin la apropiación de ésta por parte de Ortega, no es posible entender su reflexión filosófica con la precisión y el rigor necesarios. Es más, no tener en cuenta la presencia de la fenomenología en los escritos de Ortega, supone cercenar la riqueza y, al mismo tiempo, obviar toda la novedad y profundidad de su obra. En este capítulo el profesor San Martín analiza con cierto detalle y

precisión algunos libros y artículos que hablan de la relación de Ortega con la fenomenología en los treinta últimos años del siglo XX. Para empezar, una fecha importante jalona el pensamiento y la reflexión del filósofo madrileño, a saber, 1929. Antes de este año, en el período de 1911 a 1929 Ortega abandona el neokantismo y se alinea con la fenomenología de Husserl de la mano de Hartmann y Schapp; después de 1929, se distancia, *al parecer*, de ella. Digo *al parecer*, porque, como señala Pedro Cerezo en el importante libro *La voluntad de aventura* (1984), analizado por San Martín, hay que poder compaginar la entusiasta aceptación de la fenomenología con la afirmación del abandono de la misma en el momento de su aceptación. En efecto, tal es fin del análisis que se lleva a cabo en este primer capítulo del libro: poder mostrar cómo la crítica y la exégesis de la obra de Ortega ha puesto sobre la mesa de la filosofía que algunos de los escritos más importantes del profesor de la Central son netamente fenomenológicos. Así lo muestra, por ejemplo, el profesor Nel Rodríguez Rial — “Ortega.Phénoménologist”, *Analecta*

Husserliana, vol. XXIX (1986)— al señalar que es precisamente la fenomenología desde la que alcanza Ortega su cénit como filósofo. Por otro lado, no han faltado autores que tratan de presentar a un Ortega alejado de la fenomenología y muy crítico con Husserl, bien por atenerse a la literalidad de las autoafirmaciones de aquél, bien por desconocimiento de lo que San Martín llama el “nuevo Husserl”, bien por descontextualización o por falta de claves interpretativas, o, en fin, por acomodarse acríticamente a la tónica general del decir respecto de Ortega y su relación con la fenomenología de Husserl. Pero, sea como fuere, lo que el autor del libro que ahora recensamos trata de poner en claro es que en Ortega está muy presente y actual la fenomenología de Husserl para poder superar la cárcel del idealismo neokantiano, que en nada se atiene a lo dado, a los fenómenos.

El Capítulo segundo —y con él se cierra este primer bloque de carácter propedéutico— pasa revista a la formación de Ortega, que tiene su importancia “no tanto porque de esa formación dependiera su relación con la fenomenología, sino porque justo la aceptación de la fenomenología se va a hacer *frente*

a su formación y en un giro muy directo frente a ella” (51). En efecto, desde muy joven Ortega (1902) ve la necesidad de sacar a España de la decadencia y del déficit de cultura en las que estaba sumida. Y es precisamente a través de su relación con los del 98, Azorín, Ramiro de Maeztu y, fundamentalmente, Baroja, como atisba él la posibilidad de crear puentes para acercar la ciencia y la cultura europeas a una España ayuna de ciencia y de cultura viva y ensimismada en las glorias pretéritas. Muy distinta es su relación con don Miguel de Unamuno. Ortega propone una *Kultur* y Unamuno, por su parte, apuesta por recuperar los valores tradicionales de la “Cultura” española, habida cuenta de la futilidad de una *Kultura* instrumental que nada puede decir acerca de los problemas radicales del hombre. Mas lo curioso del caso de Unamuno es que tiene que ir allende las fronteras para encontrar a Kierkegaard, su valedor espiritual. Ahora bien, una de las cuestiones más interesantes es el paralelismo que se da entre el “yoísmo” unamuniano (el yo racional y el fiducial) y la enfermedad de los dos yos de los que habla Ortega en su

segundo viaje a Alemania (1906), al asumir el neokantismo: el yo que vive, el racional, y el yo ilógico, arrebatador. Dos yos, por tanto, dos mundos y dos Alemanias, como también dos Españas.

El Capítulo tercero, “Textos básicos de la fenomenología de Ortega”, abre la segunda serie de capítulos —tercero y cuarto— en los que el profesor San Martín ofrece un análisis pormenorizado de los escritos fundamentales y básicos de Ortega que van de 1911 a 1929, en los que se parece claramente el abandono del idealismo y del constructivismo neokantianos y la adscripción a la fenomenología de Husserl.

En efecto, el capítulo tercero comienza con la exposición del viaje a Alemania en 1911 y los motivos por los que Ortega abandona desilusionado el neokantismo y se abraza a la fenomenología como reflexión en torno a la donación originaria de los objetos y término de la conciencia. Porque es claro para Ortega que en Husserl la conciencia es conciencia-de y no una sustantivación; “la conciencia es el modo de estar consciente el ser humano, que siempre está consciente de algo” y en la medida en que esto es así, el objeto es

objeto de una conciencia-de. Por esta razón, al conocimiento le es inherente la reflexión. La filosofía se caracteriza por la sinceridad y la confianza en sus investigaciones y avances epistemológicos, porque, de otra manera, la filosofía cae en el idealismo y constructivismo, interesado únicamente en salvar los fenómenos con teorías representacionistas de la realidad, como ya apuntara N. Hartmann: el neokantismo adolece de sinceridad y acumula un gran déficit de confianza.

Tras 1912, año de ajustes de su filosofía, Ortega, espoleado por la crítica de Hartmann, ya tiene claro en 1913 qué es y qué pretende con la fenomenología, una filosofía que postula, y se caracteriza por, la honestidad intelectual y por la sinceridad que sólo proporciona su interés denodado por las cosas mismas, por los fenómenos: el conocimiento es confianza y ésta se constituye en el fundamento de la sinceridad. Si no hay sinceridad en los postulados, no es posible la confianza en el sistema que los integra.

La conferencia de junio de 1913 "Sensación, construcción e intuición" pone de manifiesto la importancia de la relación de Ortega con la

fenomenología, superados ya los problemas de interpretación, en detrimento de la relación con el neokantismo. Ortega se sitúa en el *nuevo continente* de la fenomenología, continente que, fundamentado en la intuición como principio de los principios epistemológicos, exige sinceridad para con las cosas ("*Zurück zu den Sachen selbst!*"). Este nuevo continente emerge como superación del constructivismo y de la sensación, otorgando al objeto y al sujeto un régimen común, es decir, un régimen sin preponderancia del uno sobre el otro. No obstante, leídas las *Logische Untersuchungen* (1901) e *Ideen I* (1913), en el texto "Sobre el concepto de sensación" Ortega recoge la presentación de la fenomenología, que ya tiene clara, pero confunde allí la reducción trascendental con la reducción eidética, algo, por lo demás, común, habida cuenta de que la fenomenología misma se encontraba en sus comienzos. Mas a pesar de esta confusión, los puntos clave se pueden resumir en estos: primero, se rechaza el carácter fundante del concepto científico de sensación por tratarse de una construcción científica. Segundo, el método fenomenológico consta de la

reducción fenomenológica y de la reducción eidética; por otro lado, un logro importante a estas alturas de 1913: se establece la diferencia entre la conciencia humana y la conciencia fenomenológica. Tercero, de la mano de Hofmann, Ortega nos lleva, a partir de las dificultades del concepto *apriórico* de sensación, a la fenomenología como método. Cuarto, con la aparición de la fenomenología en 1900 se da una renovación radical de la filosofía del XIX, porque la fenomenología no es sino “un retoñar novísimo y pujante —dice Ortega— de la necesidad metafísica” (81, n18); se trata, además, de una nueva sensibilidad, en la que debe preponderar la descripción frente a la explicación. Detrás de una percepción hay *vivencias sensibles* y no sensaciones —afirma Ortega. Éstas son construcciones de la psicología, carentes de correspondencia alguna con el “extremo empirismo” con el que hay que proceder en filosofía. Esta postura la mantendrá Ortega hasta 1929.

Pero una pregunta sobrevuela sobre el texto de Ortega: ¿Qué es la percepción (*Wahrnehmung*) si no hay sensaciones en sentido fisiológico? A esta pregunta Ortega trata de dar respuesta desde la

fenomenología. En efecto, a él le interesa, mostrar comentando algunos párrafos de la *V Investigación lógica*, las características de la conciencia humana de exhibirse jerárquicamente en actos fundados e infundados: el juicio y la percepción, respectivamente.

La fenomenología es el lugar en el que se pueden hacer tales afirmaciones. Pero, ¿qué es la fenomenología? ¿Es caracterizable como un método intuitivo que va más allá de las ciencias porque no se basa en las leyes lógicas, que generan verdades deducidas? ¿Es sólo eso, un método primario, que no pretende un conocimiento derivado, sino uno primario y originario, que vaya más allá de la ciencia y que sea su fundamento? En efecto, tal parece ser la pretensión de la fenomenología y así lo expresa Ortega. Así, propio de la fenomenología es la intuición esencial de esencias. De ella manifiesta Ortega que es la que muestra únicamente un carácter fenomenológico en lo intuido, ya que toda intuición individual tiene algo que no está sometido a las condiciones fácticas, y su contenido, por tanto, permanece inalterado. Sin embargo, la posibilidad de la

intuición eidética estriba en qué se entienda por *epojé* fenomenológica y por reducción fenomenológica. Todo se halla encuadrado en una esencia y en la esencia —piensa Ortega— está descrita la reducción eidética. Pero Ortega considera que la *epojé* y la reducción trascendental son condición de posibilidad de la reducción eidética. Sin embargo, el filósofo madrileño confunde la *epojé* con la reflexión natural “porque ésta no es aquélla” y “porque la reflexión natural no supone la eliminación del valor ejecutivo del acto” ejecutivo (85). Ahora bien, destaca el profesor San Martín que lo decisivo es el descubrimiento, a estas alturas del desarrollo inicial de la fenomenología, de “una diferencia entre la realidad ejecutiva de la actitud natural y el carácter virtual que la fenomenología descubre cuando a las cosas les elimina el valor ejecutivo” (*ibidem*).

De la conciencia afirma Ortega que es el ámbito en el que se constituye el ser de los objetos. Precisamente por ello, la conciencia no es objeto a su vez —acusación que le hará más tarde el propio Ortega y que también le hará X. Zubiri en *Sobre la esencia*. Sólo podemos referirnos en buena lid a la conciencia humana como objeto, en

la medida en que aparece en la conciencia-de. Por eso tal conciencia-de es absoluta, en el sentido en que aparece como ámbito de todas las otras relatividades. Así pues, la conciencia es el “plano” de la *virtualidad* del objeto real, es el plano de su apariencia, el plano de las vivencias; de ahí que Ortega insista en que la conciencia no pueda ser una realidad.

Las *Meditaciones del Quijote* (1914), surgidas de la confrontación dialéctica con don Miguel, plantean el problema a los exégetas de Ortega de la intertextualidad, lo que ha llevado a obviar en este bello texto lo concerniente a la fenomenología que alberga. En este libro aporta don José la filosofía del amor, del sentido, de la interconexión, la filosofía de la lógica, que liga las partes al todo. Es ésta la nueva sensibilidad que emerge en 1900 con Husserl, que propone una nueva perspectiva del mundo, a saber, un mundo “lógico”, en el cual y desde el cual pensamos, extraemos y formamos su sentido, que no es otro que el sentido que el yo descubre en el mundo. Por el sentido, por el *logos*, estamos ligados a las cosas, a la totalidad, a las circunstancias del yo, a la

cultura. Pero, ¿cómo se articula el sentido con la presencia viva en que se nos dan las cosas en la vida individual?

Mas Javier San Martín nos pone sobre la pista en *Meditaciones del Quijote* de una de las grandes contribuciones de Ortega a la fenomenología, que no es otra que, traspasando las fronteras mismas del Husserl conocido por 1914, ir de una fenomenología de la percepción (Schapp) a una fenomenología de la cultura. Se sirve del arte para poner de manifiesto que el modo de presentación de las realidades vividas es la suma del binomio latente (el interior de una cosa) / patente (su superficie). Es decir, es el conjunto de lo sensorialmente percibido y lo vivido que está oculto. Pero lo que es más, el mundo que se da a los sentidos (el mundo de la actitud natural) se halla transido y estructurado por la idea o "tipología" (96) que impide el aplanamiento positivista. La idea no es otra que la parte latente que hace que ésta sea algo para el que la percibe; es decir, el sentido de la cosa real. Dentro del ámbito de lo latente (late porque está oculto), mención especial cabe hacer del término *virtual*, porque "lo latente es una *cualidad virtual* de ciertas cosas presentes, cualidad

que sólo adquieren *en virtud* de un acto del sujeto" (92). Así pues, lo virtual es una realidad vivida en la medida en que depende de un acto del sujeto. Pero el alcance del término virtual es mucho mayor. Ortega le da, al menos, dos significados: uno, la cualidad inmediata de la pura presencia, que mediante la *epojé* no tiene carácter ejecutivo y que está antes de toda adscripción de realidad o irrealidad; presencia virtual. Dos, virtualidad inserta en la primera virtualidad: lo latente y la profundidad (son "cualidades virtuales") se anuncian en el seno de la presencia virtual o "presencias inmediatas a la conciencia".

Y lo anunciaba el autor del texto que nos ocupa: el ser de la realidad vivida, su sentido, es ser una posibilidad nuestra. Y Ortega alcanza el sentido propio y profundo de la fenomenología: la realidad tiene que ser "re(con)ducida" a su verdadero sentido, a saber, a nuestra vida, porque el ser de lo que es, su realidad, "es el ser posibilidades mías, pero en cuanto posibilidades" (94). Hay realidades cuya realidad sólo desde la vida y en la vida tienen sentido. ¿En qué formas se presenta la naturaleza fugitiva (lo latente)? Será, pues,

menester completar el *análisis estático* de la experiencia de lo latente. Ortega afirma que la realidad se nos da como realidad en escorzo (espacial y temporal). Con el ejemplo del bosque, Ortega analiza qué cosa sea el escorzo de la profundidad espacial; y advierte que, en la medida en que estamos intentando verbalizar la constitución de la realidad (del bosque), estamos ya expresando en idea (conceptos) qué sea el bosque en realidad para mí. Por un acto mío, yo "pongo" lo lejano y lo cercano en una realidad virtual, de manera que lo espacial (los sonidos para mí) es un acto mío. Y dentro de esta teoría de la percepción de la realidad en términos de una metáfora del bosque, Ortega incluye su teoría de la verdad. La verdad es desvelamiento, desocultamiento (el trasmundo: la verdadera densidad del mundo). Con esta teoría de la verdad se acerca el profesor de la Central más a la fenomenología, pues en los dos momentos de la verdad que distingue, se recogen los dos conceptos que en fenomenología es necesario distinguir del término "constitución": a) aprender a conocer una cosa, y b) aplicación de un esquema de

reconocimiento a unos datos (verdad de aplicación).

Mas si antes se mencionaba la profundidad espacial, ahora cabe señalar que la profundidad temporal apunta a la realidad traspasada y animada por la "vida virtual". Y ahora ya sí estamos en condiciones de ofrecer una definición de escorzo: es "lo que Ortega ha comentado respecto a la visión, esa unidad entre la sensación y la idea" (103). En efecto, el escorzo es el órgano de la profundidad, de lo latente. En fenomenología no hay nada percibido cuyo modo de donación no sea alguna *Abschattung* (matiz, escorzo). Es ése precisamente el modo de darse de la realidad material; y ello es así porque el escorzo (*die Abschattung*) es parte constitutiva de la realidad. "Por eso Ortega dice que el mundo patente, la superficie, tiene dos valores: a) cuando lo tomamos en su materialidad y b) cuando lo vemos en su segunda realidad virtual" (104).

Y qué es, pues, la cultura. Para Ortega ésta es el conjunto de sentidos que es la estructura latente del mundo (104).

El Capítulo cuarto es una exposición magistral de cómo hace Ortega fenomenología en algunos

textos que van desde 1916 a 1924. Ortega ha asumido la fenomenología de Husserl no sólo como método sino también como sistema, y es España precisamente uno de los primeros países, junto con Japón, en el que la fenomenología de Husserl es dada a conocer.

En "Estética del tranvía" (primera mitad de 1916) nos presenta San Martín cómo Ortega realiza un análisis fenomenológico estricto. En primer lugar, establece don José una diferencia entre la conciencia espontánea y la reflexión, sobre cómo ha actuado esa conciencia espontánea para llegar a esa hilación. En segundo lugar, la conciencia espontánea traza las líneas espectrales e incorpóreas que la experiencia diseña creando constelaciones, que luego serán animadas con los relatos que el pueblo irá creando.

Por otro lado, se nos presenta el texto "Dos grandes metáforas" (1924), en el que Ortega pretende mostrar el carácter cognitivo de la metáfora, y lleva a cabo el análisis de la noción de conciencia y de la *epojé* y la reducción. La conciencia es un objeto —no en el sentido de cosificación— universal, ubicuo, omnipresente, que está en dondequiera que se presente un

objeto. Ortega, en efecto, describe la conciencia como lo hiciera diez años antes, a saber, como conciencia-de. De suerte que lo que ocurre en la Modernidad —contra lo que ocurría en la Antigüedad— es que se toma en serio el hecho de que conocemos solamente la impresión, el hecho de que las cosas únicamente están en nosotros mismos mientras las pensamos, siendo tal su realidad, el hecho mismo de que las pensemos. Así, las cosas devienen contenidos de conciencia. Mas para Ortega la conciencia no guarda relación ni con el idealismo ni con el subjetivismo, ya que es todo lo contrario: la conciencia es presencia directa de las cosas y del mundo.

Aún dos textos más dan buena cuenta de la consolidación en Ortega de la fenomenología y de su aportación a ella y aun más allá de ella. En efecto, *¿Qué es filosofía?* (1ª mitad de 1929) es una buena prueba de la integración de Ortega en la filosofía de Husserl. En palabras de San Martín, estas lecciones deben ser tomadas como el camino fenomenológico a la filosofía y de la filosofía. La filosofía es autónoma y pantónoma; se accede a ella con un carácter, temple, o talante jovial y deportivo,

que la propia filosofía y la teoría suponen. Frente a la murmuración de la vida, la filosofía ve las cosas tal como son, y evita hablar de oídas. La vida está sujeta a unas creencias que hay que dejar (*sich enthalten*). Es menester *desasirse* de las creencias para poder tener acceso al ejercicio de la filosofía. Y frente a las creencias (el hablar de oídas) está el pensamiento, el cual se pone en marcha en el momento preciso en que quiere negarse. Y es el pensamiento lo que hace la vida, que es la tierra incógnita a la que el pensamiento llega. Tal tierra se halla habitada por el *nuevo ser*. Este tal ser es ahora un acontecimiento en el que el mundo es para mí. El mundo no es una noción cósmica, antes bien el mundo es reconducido a la experiencia del mundo.

Pero Ortega en 1929, a pesar de sus palabras, no está en total desacuerdo con lo que postulaba cinco años atrás. Contrapone Ortega al hombre Kant —es decir, a su filosofía de la *Bewusstsein* (la autoconciencia) o el sustrato del universo—, al hombre que se estremece ante lo inmediato, ante el ser en sí, con el hombre de la nueva filosofía surgida a partir de 1900. Por eso, la filosofía alemana, en vez de ser filosofía del ser, es filosofía

de la cultura. Y Ortega se halla en la nueva sensibilidad, en la nueva filosofía y ha abandonado la filosofía de la cultura.

Con el Capítulo quinto llegamos a la crítica de Ortega a la fenomenología, no tanto de la mano de Heidegger, sino de la mano de la necesidad de la explicitación del *a priori* histórico. Con todo, ha de ser tenido en cuenta que es precisamente a raíz de *Qué es filosofía*, cuando Ortega manifestaba insistentemente a sus alumnos que había superado la fenomenología. A partir, pues, de esta lección es cuando él comienza la crítica y cuando comienza a ver el idealismo metódico como un idealismo metafísico, con lo cual colocará a Husserl en la modernidad, de manera que afirmará que el desarrollo de la fenomenología fue la elaboración última y más perfecta del idealismo.

No obstante, Ortega sale al paso de un texto que publicó Eugenio D'Ors con la intención de haber liquidado a la fenomenología, criticando a D'Ors, repitiendo los mismos argumentos que ya barajara en 1913, sólo que ahora añade que la propuesta de Husserl es como una innovación "sobre el antiguo racionalismo" (154). Y aunque en la

dura crítica que dirige contra la “arrogante desfachatez” de D’Ors, el profesor de Madrid se distancie también de la fenomenología, esta crítica puede ser interpretada como un apego a la fenomenología, asumiendo en parte su estructura, sólo que ahora sin devolver al objeto su realidad sustancial, porque lo ha re(con)ducido a la experiencia.

Pero el núcleo de la crítica contra Husserl se halla en el modo en que la fenomenología se instaura, según Ortega; y este modo no es otro que la eliminación del carácter ejecutivo, eliminación propia de la reflexión pero que no hace “el saber que la vida tiene sobre sí misma” (165). Se trata, en todo caso, de una crítica al concepto fenomenológico de reflexión, un acto que nos da las cosas desde fuera y no en su ejecutividad. Pero Ortega se mueve en la ambigüedad de tener que explicar correctamente el propósito de la *epojé* fenomenológica y el de la cuestión de la representación como el modo de darse las cosas según la fenomenología y tal cuestión no es otra que la del constructivismo.

Otra crítica que lanza Ortega contra la fenomenología es la que consta en el “Prólogo para

alemanes” (1934). Trátase de la “objeción liminar”: la conciencia es un *constructo* del fenomenólogo, porque la conciencia-de no existe. En efecto, la fenomenología empieza por poner el puro fenómeno desrealizado, carente de ejecutividad, que convierte a la conciencia en contemplativa, y termina por poner esta realidad desrealizada como realidad fundante. Sin embargo, en ese mismo año Ortega visita a Husserl y a Eugen Fink en Alemania y parte de su crítica queda desactivada tras la explicación de Fink.

Otra de las objeciones de Ortega es la que se refiere al carácter ahistórico de la fenomenología. Mas la *Lógica formal y trascendental*, y también la primera parte de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, dan buena cuenta de que Husserl recurre a la razón histórica. Éstas y otras cuestiones muestran que a partir de 1934 la ruptura de Ortega con la fenomenología no es tal, sino que todo apunta a un reconocimiento de la sintonía entre la fenomenología y la filosofía orteguiana.

El último capítulo, Capítulo sexto, trata de sistematizar las

aportaciones de Ortega a la filosofía de Husserl a las que ya se hizo mención profusa y brillante en los capítulos IV y V. Porque no conviene olvidar —y de ello San Martín da fe— que las objeciones y críticas de Ortega a la fenomenología, lejos de consistir en un desistimiento de la misma, constituyen un aldabonazo a la fenomenología como método y como sistema. De hecho, la fenomenología en España a partir de Ortega ha sido para muchos de sus discípulos el punto desde el que poder filosofar y desde el que poder establecer un diálogo con la propia Historia de la filosofía.

El libro, sin temor a caer en el halago fácil, me ha parecido magnífico, porque abre una vía definitiva y muy bien construida para poder entender a Ortega desde el ámbito propio de la fenomenología que, a la sazón, *mutatis mutandis* es el suyo propio. Además, me ha parecido magnífico por su lectura: está muy bien escrito. La figura de Ortega, como la de tantos otros filósofos españoles caídos en desgracia por la doble condición de ser españoles y ser filósofos, es reivindicada con la justicia que el propio profesor de Madrid merece. Estoy convencido de

que sin Ortega, el rumbo de la filosofía en España hubiera sido muy distinto.