

ACERCA DE LA RECIENTE EDICIÓN ITALIANA DE *SISTEMA DE LA PSICOLOGÍA Y OTROS ENSAYOS* DE ORTEGA Y GASSET

ORTEGA Y GASSET, José: *Sistema di psicologia e altri saggi*, traducción, introducción y notas de María Lida Mollo. Roma: Armando, 2012, 223 p.

PIO COLONNELLO
ORCID: 0000-0003-4197-2132

La traducción de *Sistema de la psicología y otros ensayos* de Ortega —a la que la editora del volumen, María Lida Mollo, apasionada estudiosa del pensamiento español e hispanoamericano, ha antepuesto una lúcida introducción escrita con gran cuidado filológico— representa una significativa contribución tanto para la comprensión de las primeras investigaciones fenomenológicas en lengua española como para una más precisa reconstrucción del itinerario especulativo orteguiano.

A la hora de presentar los ensayos contenidos en el volumen, las lecciones de un curso de 1915/16, la conferencia “Sensación, construcción e intuición”, la reseña al texto de Heinrich Hofmann *Untersuchungen über den Empfindungsbe-griff* titulada “Sobre el concepto de sensación” (ambas de 1913), y las voces de un Diccionario filosófico *in nuce*, la editora ilustra la peculiaridad de la actitud

de Ortega, que es de consonancia y, al mismo tiempo, de disonancia, respecto de la teoría fenomenológica husserliana: una actitud que aparece sintomáticamente descrita con la metáfora de la nostalgia de la “patria perdida”, que de un modo o de otro permanece en el trasfondo alimentando la búsqueda de nuevas pistas investigativas.

Que las *Logische Untersuchungen*, según escribe Mollo, “sean el modelo de las *Investigaciones psicológicas* lo demuestran los pasajes que Ortega dedica al signo, a la señal y a la distinción entre sentido y significado, escritos siguiendo la pauta de la «Primera Investigación», tal como lo demuestran las líneas dedicadas a la ruina, parte no-independiente que tiene nostalgia del todo, de un todo que, aunque arruinado, sigue siendo la patria de lo que queda” (p. 18).

La actitud ambivalente de Ortega hacia los cimientos de la fenomenología husserliana se evidencia, en un texto contemporáneo de los contenidos en *Sistema di psicologia e altri saggi*, cual es “Ensayo de estética a manera de prólogo”, en la manera de abordar los conceptos clave de *epojé* y de *Einfühlung*. Pues si el pensador español menciona en la lección IX de *Sistema de la psicología* el dolor de muelas relacionándolo

Cómo citar este artículo:

Colonnello, P. (2013). Acerca de la reciente edición italiana de “Sistema de la psicología y otros ensayos” de Ortega y Gasset. Reseña de “Sistema di psicologia e altri saggi”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (27), 231-236.

<https://doi.org/10.63487/reo.404>



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 27. 2013
noviembre-abril

con la “vida íntima ficticia”, ese mismo dolor –como pone de manifiesto la editora del volumen– había sido traído a colación en el “Ensayo” con la clara intención de reivindicar la ejecutividad del yo. En pocas palabras, Ortega apela a la evidencia de la opacidad del dolor para desvirtuar no sólo la *epojé* sino la reflexión que, en virtud de una ilícita operación típicamente orteguiana, ha dejado de ser una reflexión fenomenológica sobre un sentido preexistente para transformarse en recuerdo de lo que ya ha pasado. De las ambigüedades y del ajeteo hermenéutico que ha podido suscitar la referencia orteguiana al dolor de muelas se da cuenta aludiendo a las lecturas de Orringer –para quien el “Ensayo” sería una prueba de una primera superación de Husserl a partir de Natorp–, de Cerezo Galán, que habla de una “neutralización recíproca” por la que dos idealismos, el neokantiano y la versión trascendentalista del método fenomenológico, imponían cada uno la superación del otro, y finalmente la lectura de San Martín que, distinguiendo entre proceso y resultado, hace hincapié en la conservación, por parte de Ortega, del giro trascendental. Es por ello que, más que hablar de superación, se torna imprescindible ilustrar los términos de la reapropiación y de la refundación orteguiana del plexo conceptual de la *epojé*, transformada en clave ejecutiva para describir la captación de objetos que no se presentan inmediatamente a la vista como un don, sino que pueden ser aprehendidos “dando la espalda” a las cosas. Y “dar la espalda” es precisamente la expresión que el pensador

español emplea para declinar ejecutivamente la *epojé* husserliana.

Como es evidente, no se trata tan sólo de una reescritura o de una transposición en un distinto contexto especulativo de los conceptos-gozne de la fenomenología trascendental. Ante todo, como aclara la propia Mollo, es en el raciovitalismo, posición teórica que ya por estos años aparece confiada a la metáfora de los dióscuros, donde hallamos la clave de la incompatibilidad con el correlativismo husserliano. Y ello no obstante, en un texto de 1916 como “Verdad y perspectiva”, Ortega hable de correlación entre la Sierra de Guadarrama y el punto de vista. La correlación entre lo que aparece y el puro aparecer quedaría desvirtuada por la simple constatación de que la razón no se relaciona nunca con absolutas daciones [*Gegebenheiten*], sino con trascendencias que le imponen resistencia y contra las que choca sin poder fundirse. A más de esto, resulta sin duda diferente la actitud de ambos pensadores respecto del modo de “superar” la distancia entre el objeto intencional y el objeto real. Si Husserl supera dicha distancia haciendo hincapié en la duplicidad de lo irreal o, en palabras de la editora, “en el rostro bifronte de la vivencia, susceptible de ser diseccionada en *hyle* sensible y *morphé* intencional”, Ortega, por su parte, la asume “como el elemento que anima el incesante dramatismo del aparecer, de los amores y de los odios que hacen y distinguen a las cosas, las cuales permanecen tales a condición de que siga siendo válido, y activo, el dualismo entre lo real y lo irreal” (p. 19).

Y más aún, subrayando la originalidad de la posición orteguiana ante Husserl, tal como resulta de las páginas de este volumen, hay que tener presente la distinción que Ortega propone entre percepciones o presentaciones, es decir, los actos en los que se da la presencia de un objeto, y “menciones”, es decir los actos en los que el objeto se da bajo la forma de la alusión y de la referencia, distinción que el propio Ortega, haciendo explícita referencia al término *Annahmen* empleado por Alexius Meinong, considera más rigurosa y exacta que la distinción husserliana entre “actos de intención significativa” y “actos de cumplimiento de la significación”, o sea entre actos en que yo me refiero a algo y actos en que ese algo me es dado directa e inmediatamente.

Cabe recordar que Ortega, al igual que Heidegger, más o menos en el mismo período, intenta “destrascendentalizar” el esquema husserliano noesis/noema, tomando posición contra toda pretensión de fundar la autocerteza de la conciencia o su autocomprensión eidético-trascendental. Es notorio que el Heidegger de aquellos años está convencido de que para darle a la filosofía la posibilidad de decir su “objeto”, hay que tratar de recomprender bajo una nueva forma de saber filosófico el “yo histórico mundano”, como encarnación de aquel “espíritu viviente”, con el que la filosofía no puede sino confrontarse. Además, la misma crítica heideggeriana de la aporía ínsita en la concepción husserliana de la subjetividad, es decir, ¿cómo es posible la pertenencia del yo al mundo y, al mismo tiempo, la constitución del mundo por

el yo?, o, en otros términos, ¿cómo es posible superar la distinción entre el yo psicológico que pertenece al mundo y el yo trascendental que lo constituye?, esta misma interrogante, decía, pareciera anidarse en los recovecos de la reflexión del joven Ortega.

Sin embargo, cabe preguntarse: al final de sus reflexiones, después de todas las reducciones y los análisis hechos por su cuenta, ¿puede que Ortega llegue a las mismas conclusiones de la fenomenología trascendental, a aquel resultado que es lo que queda de evidente una vez que se han problematizado todas nuestras persuasiones—incluida la existencia del mundo de la vida cotidiana—, es decir, al residuo fenomenológico que es la conciencia? A primera vista, algunos pasajes de *Sistema de la psicología* podrían inducir al convencimiento de una consonancia con las tesis husserlianas: “En todo acto de conciencia—según observa Ortega— aquello que es término de esta conciencia, es decir, lo que veo, lo que oigo, lo que pienso: es el contenido primario de ella y, en cambio, ella, mi conciencia, no me es en ningún modo dada” (*Obras completas*, tomo VII. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, p. 532). ¿Es entonces la conciencia el residuo “último” de la operación de atomización y desarticulación reflexiva del objeto?

Bien mirado, las diferencias son significativas, porque una cosa es la conciencia a la que se refiere Ortega, otra es la conciencia pivote y fin de los análisis de Husserl, puesto que para el pensador español la razón, como ya ha sido observado, no se relaciona nunca con absolu-

tas daciones sino con trascendencias que le oponen resistencia y contra las cuales choca sin lograr fundirse.

De todos modos, si es cierto que Ortega mantiene una confrontación radical y constante con Husserl, llegando, en algunas ocasiones, a entablar una lucha cuerpo a cuerpo, también es cierto que nunca deja de ajustar cuentas con el otro gran pensador que por algún tiempo ha constituido la estrella polar de su itinerario reflexivo, es decir Immanuel Kant. En mi opinión, es posible hallar sensiblemente la presencia de Kant también en estas lecciones de 1915/16. Muy oportunamente, María Lida Mollo escribe en su Introducción: “Antes que nada debe quedar claro que en ningún momento Ortega se arrepiente de los años dedicados a la lectura de Kant, del «callo en la frente» que, como al elefante del jardín zoológico de Leipzig, se le había formado «dando embestidas contra los barrotes de la *Crítica de la razón pura*». Pues si bien la crítica al idealismo en todas sus formas representa una constante de toda la obra orteguiana [...], Ortega afirma reiteradamente que no pocas fueron las ventajas que sacó de la lectura profundizada de la obra de Kant” (pp. 9-10). Por otra parte, también un agudo intérprete como Javier San Martín, que ha cuidado la edición alemana de *Sistema de la psicología*, afirma la continuidad no sólo con la fenomenología husserliana sino también con el por así decirlo “blanco polémico” de la subjetividad trascendental, si bien, como es notorio, se trata de la versión husserliana de la subjetividad trascendental, donde este último término ha sido declinado en clave constitutiva.

No se trata, a mi juicio, solamente de consonancias marginales, como el empleo orteguiano de las notorias metáforas espaciales kantianas: el territorio de la razón, los límites, los confines, etc. Se trata, obviamente, de mucho más. Con ello no se pretende ignorar las críticas orteguianas al pensador de Königsberg: por más que el problema cognoscitivo sea fundamental, la doctrina lógica y metafísica de Kant no desembocan, en opinión de Ortega, en una *Erkenntnistheorie*; en el fondo, la cuestión gnoseológica –tal como lo subraya Mollo– es sólo el punto de partida de un sistema, porque Kant habría pretendido afirmar la primacía de la razón práctica sobre la teórica, hasta el punto de que el yo trascendental aparecería como el legislador y señor del mundo. Sin embargo, es posible observar que Ortega, después de un tiempo, intentará encauzar la especulación kantiana hacia los territorios de la “razón vital” y lo hará afirmando, en algunos casos resueltamente, que el itinerario trazado por la *razón pura* kantiana habría podido completarse con la misma “razón vital”. En el ensayo “Filosofía pura. Anejo a mi folleto *Kant*”, que es posterior a *Sistema de la psicología*, Ortega no casualmente observa: “Mi vivir consiste en actitudes últimas –no parciales, espectrales, más o menos ficticias, como las actitudes *sensu stricto* teóricas. *Toda vida es incondicional e incondicionada*. ¿Resultará ahora que bajo la especie de «razón pura» Kant descubre la razón vital?” (IV, 286).

Antes afirmé que el kantismo actúa desde adentro, incluso en estas lecciones que llevan el título de *Sistema de la psico-*

logía. A este respecto, debemos saber leer entre líneas, comenzando por el argumento principal de este volumen, la definición de lo que es “fenómeno”: “puede sin vacilación considerarse hoy como el asunto más vivaz en la controversia psicológica la definición del fenómeno psíquico, sobre la cual solía pasarse tan galanamente a la orden del día no muchos años hace” (VII, 442). El método y el procedimiento reflexivo son sin duda fenomenológicos. Ante todo, Ortega se propone delimitar, o definir, los confines entre lo psíquico y lo físico y, al mismo tiempo, demoler una serie de “mitos”, o sea de modalidades erróneas de plantear los problemas, donde el mito no es otra cosa que una metáfora que se ignora a sí misma, que no se reconoce como metáfora. Ahora bien, el mito más obvio en virtud del cual se ha creído distinguir entre lo psíquico y lo físico consiste en la afirmación de que lo físico es lo externo y lo psíquico lo interno. Sin embargo, para Ortega esta definición es absolutamente inadecuada, porque es dentro de lo físico, dentro del cuerpo material, donde hay, en sentido estricto y no metafórico, una interioridad y una exterioridad.

A lo largo de sus argumentaciones, el pensador español utiliza también una serie de conocimientos sacados de la física y de la ciencia contemporáneas, con la intención de demostrar la falacia de una distinción meramente espacial entre interno y externo. Después de haber comentado el descubrimiento hecho en el Ochocientos por el físico Julius Robert Mayer, que el movimiento es el equivalente mecánico del calor, Ortega concluye: “esto nos advierte que hay dos

planos de realidad, dicho técnicamente, de objetividad: el plano de las apariencias, de lo que se nos presenta con inmediatez y el plano en que están aquellas otras cosas que no se nos presentan inmediatamente, que son sólo supuestas o pensadas” (VII, 445-446).

De ahí una primera distinción entre el ser fenoménico y el ser real, que nunca es “inmediato”, sino que está mediado por el fenómeno, por la apariencia y se da sólo a través de “escorzos”. El hilo conductor del discurso orteguiano no deja de ser el desenmascaramiento de la posibilidad de asimilar lo físico a lo externo y lo psíquico a lo interno, donde lo externo sería lo “visible” y lo interno lo “invisible”. Pero si decimos que la interioridad es lo que está dentro del cuerpo, lo que es intracorporal, ello sirve para expresar una reducida porción de lo psíquico: un dolor material, según nota Ortega, “es en efecto algo que ocurre en nuestro cuerpo, es él, el cuerpo, quien duele y ese dolor del cuerpo es algo que con respecto al calor del cuerpo podemos llamar un fenómeno del cuerpo en cuanto interioridad. En cuanto color y forma mi cuerpo no se diferencia de las demás cosas externas; en cuanto dolor sí” (VII, 447).

Y sin embargo, con respecto al color, el dolor parece lo “interno”, pero con respecto a otros fenómenos, el dolor parece lo “externo”. Por ejemplo, el sentimiento de desagrado o de enojo, que produce en mí el dolor, es algo interno con respecto al dolor que es externo: “el enojo es mío, está en mí”, leemos en estas lecciones de *Sistema de la psicología*, “pero en un mí mucho más interno que mi cuerpo. El que siente el

enojo no es mi cuerpo: sino yo; mi cuerpo se contenta con doler" (*ibidem*). El ulterior pasaje fenomenológico es que también el sentimiento de desagrado o de enojo puede parecer "externo" con respecto a zonas más "íntimas", como la *tristeza* o la *alegría*: "La tristeza o la alegría son carices, coloraciones que yo encuentro en mí: forman sin duda parte de mi yo, como el color verde de la esmeralda. Pero esto mismo indica que aquél, cuyas son esas coloraciones, está tras ellas, o dicho de otro modo, las tiene y lleva, las encuentra en sí, como encontraba el dolor en su cuerpo. Entre el yo y su tristeza hay una relación pasiva –como si ésta no viniera de aquél, fuera insolidaria de aquél. Asiste el yo a su tristeza como a un espectáculo y hay entre ambos por tanto una distancia y separación. Mas cuando digo: yo quiero, este «querer» no es sólo algo que en mí encuentro sino que viene y nace de mí: está en él mi yo actuando, es como inseparable de mi yo" (VII, 447-448).

El motivo por el que he insistido particularmente en este nudo de la reflexión orteguiana y en los pasajes de su argumentación –que apunta a demostrar que la fórmula de lo externo y de lo interno nos transfiere indefinidamente de una pareja de conceptos en otra, constituyendo diferencias meramente relativas y contradictorias– reside en la voluntad de comprender el

sentido, más aún que el contenido, de su argumentación. Pues no me resulta que existan consonancias con procedimientos de tipo dialéctico, donde el positivo se convierte en negativo y lo interno en externo y viceversa. Por mi parte, considero –es ésta mi hipótesis interpretativa– que en el trasfondo de los análisis orteguianos no deja de actuar una instancia de marca kantiana: la transposición, en clave fenomenológica, de la *quaestio* acerca de las condiciones de posibilidad –si no de legitimidad– de lo que puede ser definido interno o externo. Pero tal hipótesis hermenéutica es, al mismo tiempo, una interrogante, una cuestión, acerca de la cual hay que volver a reflexionar.

Aunque hay muchos otros temas y cuestiones que merecen ser discutidos y profundizados, es oportuno encaminarnos hacia la conclusión. En fin, tenemos que agradecer a María Lida Mollo por haber contribuido, con la traducción de estos escritos de Ortega, hasta ahora inéditos en italiano, a enriquecer significativamente el conocimiento del gran pensador español en un momento crucial del desarrollo de su reflexión. Finalmente, deseo señalar la refinadísima tonalidad expresiva de la traducción italiana, capaz de conjugar la precisión filológica con la elegancia del estilo.