

ORTEGA, FENOMENÓLOGO

SAN MARTÍN, Javier: *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset -Gregorio Marañón, 2012, 217 p.

SONIA ESTER RODRÍGUEZ GARCÍA
ORCID: 0000-0001-6251-8831

Es para mí un placer poder dar noticia del último libro de Javier San Martín Sala dedicado, como su título bien indica, a la fenomenología de Ortega. En este caso la preposición “de” juega un papel clave pues el libro aborda la polémica relación que Ortega mantiene a lo largo de su vida y obra con la fenomenología, para defender que *la filosofía de Ortega es*, en realidad, *fenomenología*. De este modo, el profesor San Martín se enfrenta a la interpretación convencional de la filosofía orteguiana, según la cual la fenomenología se limitaría a ser una influencia en la obra de juventud de este autor o, en el mejor de los casos, sería tenida en cuenta como método –más que como sistema– en el seno de su filosofía.

La apuesta de Javier San Martín es arriesgada pues debe hacer frente no sólo a esta lectura tradicional de la filosofía orteguiana sino también a las mismas declaraciones del filósofo madrileño, quien desde 1929 aseguraba haber abandonado la fenomenología. Dichas declaraciones fueron aceptadas sin cuestionamiento por sus discípulos, favoreciendo en numerosas ocasiones malos entendidos y erróneas interpretaciones en torno a la estructura de la obra de Ortega y a su sistema filosófico general o, como nos dice San Martín, “la inter-

pretación canónica de Ortega que lo pone en un lugar ajeno a la fenomenología [...] pierde una perspectiva sobre Ortega posiblemente irremplazable” (p. 12). Y es, precisamente, esta perspectiva la que el autor de este ensayo pone al descubierto, mostrando que la filosofía de Ortega constituye, de hecho, una importante contribución a la fenomenología. Para ello Javier San Martín lleva a cabo una profunda investigación en la que repasa los textos de este autor, prestando gran atención a las fechas de redacción y relacionándolos directamente con la formación y la trayectoria vital y profesional que Ortega había alcanzado en el momento de su escritura. Sólo así podremos contextualizar adecuadamente los escritos de Ortega y determinar críticamente la relación que en cada momento mantenía con la fenomenología.

El libro se divide en seis capítulos a través de los cuales Javier San Martín (1) plantea el estado de la cuestión, (2) explica la formación de Ortega hasta 1913, año en el que asume explícitamente la fenomenología, (3) analiza los textos más ricos en fenomenología, (4) muestra algunos de los más bellos análisis fenomenológicos llevados a cabo por el filósofo madrileño y (5) profundiza en las sucesivas críticas que Ortega realiza a la fenomenología, revelando su verdadero significado y repercusión, para, finalmente, (6) exponer sistemáticamente las principales contribuciones orteguianas a la fenomenología.

En el primer capítulo del libro, “La fenomenología como llave para entender a Ortega”, Javier San Martín presenta

el estado de la cuestión. Inicialmente la aseveración de Ortega “abandoné la Fenomenología en el momento mismo de recibirla” (*La idea de principio en Leibniz*, IX, 1119) fue aceptada unánimemente por sus discípulos (entre los que se encuentran los conocidos Julián Marías y Antonio Rodríguez Huéscar), dando lugar a la *tesis de la superación de la fenomenología*. Esta tesis empieza a ser cuestionada por Oliver W. Holmes y Robert O'Connor, tornándose del todo problemática a finales de los setenta cuando Peter Silver asegura que *Ortega es un fenomenólogo* (aunque “en un nuevo modo realista”, dado que, según Silver, Ortega entroncaría con la fenomenología mundana del último Husserl). A partir de este momento algunos intelectuales comienzan a replantarse seriamente la relación de Ortega con la fenomenología así como la consecuente recepción y difusión de la filosofía orteguiana desde esta perspectiva. Entre estos intelectuales cabe destacar al profesor Cerezo quien en *La voluntad de aventura* (1984) sienta los precedentes para una nueva interpretación de Ortega, al intentar compaginar el entusiasmo fenomenológico de Ortega con sus afirmaciones de haberla superado. Pedro Cerezo matiza que lo que Ortega debió abandonar no fue la fenomenología en sí, sino más bien el “idealismo fenomenológico”, es decir, la orientación trascendentalista de esta corriente filosófica. Tenemos ya dos exégesis claramente contrapuestas: la primera aparta a Ortega de la fenomenología, la segunda le sitúa críticamente en el seno de la misma. A partir de los años noventa la relación de Ortega con la fenomenología se convierte en el obje-

to de estudio de numerosos talleres, seminarios y encuentros, radicalizando, cada vez más, apasionados desacuerdos. Lo que se pone en cuestión es, en definitiva, cuál de estas dos interpretaciones es la más adecuada; el mismo motivo que, en última instancia, anima la investigación de Javier San Martín.

Con el fin de dilucidar esta cuestión es necesario, en primer lugar, comprender cuándo, cómo y por qué Ortega asume la fenomenología. Para ello en el segundo capítulo, “La formación de Ortega 1905-1913”, San Martín nos muestra las ambiguas relaciones que el joven filósofo mantuvo con la Generación del 98 –profundizando especialmente en la relación con Miguel de Unamuno–, así como la relación con Cervantes y *El Quijote*, con Kant y el neokantismo e, incluso, con Alemania. Sólo comprendiendo esta formación filosófica, cultural y vital podremos entender el verdadero impacto que la fenomenología debió causar en el joven Ortega, pues su adhesión a la misma no es consecuencia de su formación inicial, sino que, por el contrario, “la aceptación de la fenomenología se va a hacer frente a su formación y en un giro muy directo frente a ella” (p. 51).

En 1911 Ortega viaja a Alemania y se incorpora a un grupo que, por aquel entonces, Hartmann había formado para una lectura crítica de Kant. Dadas las duras implicaciones de la estética neokantiana –que no le permiten *salvar* a Zuloaga, su pintor favorito– y al carácter constructivista y representacionista de la teoría del conocimiento del neokantismo –que a menudo no permite *salvar los fenómenos*–, Ortega comienza a

distanciarse poco a poco de esta corriente a la que acusa de un déficit de sinceridad. Con el abandono definitivo del neokantismo se inicia la constitución de la filosofía de madurez del autor, en la que podemos encontrar los textos más ricos en fenomenología, de los que Javier San Martín se ocupa en el tercer capítulo del libro, “Textos básicos de la fenomenología de Ortega”.

A partir de 1912 Ortega comienza a estudiar en serio la fenomenología, en la que encuentra “un nuevo continente que hace de la sinceridad su lema, porque la llamada a la «vuelta a las cosas mismas» no es sino una llamada a la sinceridad, sinceridad para con las cosas” (p. 76). Con estas palabras presenta Ortega a la fenomenología en “Sensación, construcción e intuición” (1913), como un nuevo continente en el que predomina la intuición y la sinceridad, al tiempo que en “Sobre el concepto de sensación” (1913) comentando un texto de la fenomenología de Gotinga –donde el maestro indiscutible es Husserl– nos guiará desde el concepto de sensación a la comprensión de la fenomenología como método. En 1914 Ortega escribe sus famosas *Meditaciones del Quijote*, texto en el que, pese a no haber sido tradicionalmente vinculado a la fenomenología, Ortega lleva magistralmente la fenomenología de la percepción a la fenomenología de la cultura, realizando a través de sus análisis fenomenológicos de lo patente y lo latente una teoría crítica de la cultura. A este mismo período pertenece el “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914). Nos encontramos, pues, con un Ortega totalmente entregado a la fenomenología, hecho que también podemos

constatar en el curso “Sistema de la Psicología” leído entre 1915-1916, en donde Javier San Martín nos muestra hasta qué punto la fenomenología era el continente desde el que Ortega construía su filosofía, algo que pasó totalmente inadvertido, dada la tardía publicación de este curso en 1982 bajo el título de *Investigaciones psicológicas*.

A continuación, en el capítulo cuatro, “Análisis fenomenológicos orteguianos”, Javier San Martín nos invita a leer algunos textos en los que Ortega utiliza elementos metodológicos propios de la fenomenología. Así nos encontramos con “Estética en el tranvía” (1916); el folleto sobre Kant (1929), compilación de los artículos “Kant. 1724-1924. Reflexiones de centenario” y “Kant. 1724-1924. Reflexiones de centenario. (Conclusión)” publicados originalmente en 1924, al que se suma el artículo “Filosofía pura. Anejo a mi folleto *Kant*” en 1929; “Las dos grandes metáforas” (1925); el capítulo “Unas gotas de fenomenología” dentro del libro *La deshumanización del arte* (1925); y, por último, *¿Qué es filosofía?* (redactado en 1929). Cabe la pena destacar este último texto. *¿Qué es filosofía?* fue publicado póstumamente (en 1957), motivo por el cual –y dada la actitud que Ortega mantenía desde 1929– nunca fue leído por sus discípulos más directos en clave fenomenológica. Sin embargo, las lecciones que conforman este texto pueden “ser concebidas como *el camino fenomenológico a la filosofía y de la filosofía*, en el mismo sentido que Husserl concebía el ascenso a la filosofía y los primeros pasos de ese desarrollo, la descripción o narración de qué es la vida” (p. 127). Gracias a este texto

podemos constatar como en 1929 –año en el que comienzan las críticas de Ortega a la fenomenología– el filósofo madrileño sigue totalmente inmerso en el continente de la fenomenología.

Es imposible retener por más tiempo la pregunta de cómo hacer frente a las insistentes críticas que Ortega lanza contra la fenomenología; tarea de la que se encarga el quinto capítulo “Ortega y la fenomenología a partir de 1929”. Las críticas comienzan sutilmente a mitades de 1929 en el texto sobre D’Ors y en el curso *Qué es conocimiento* y se radicalizan en *Unas lecciones de Metafísica* (1933) y, muy especialmente, en el “Prólogo para alemanes” (1934), donde Ortega pretende atacar la misma raíz de la fenomenología. Ya en el texto de Eugenio d’Ors, Ortega comienza a ver en el idealismo fenomenológico metódico la amenaza de un idealismo metafísico, y empieza a concebir la fenomenología como la elaboración última y más perfecta del idealismo. A través de la lectura de Heidegger, Ortega se percató de que algunas de las críticas de aquel (Heidegger) a Descartes pueden ser aplicables también a Husserl. Por ello comienza a rechazar no sólo el enfoque idealista trascendental de la fenomenología sino el enfoque husserliano de su propia filosofía, al tiempo que comienza a cuestionar y re-interpretar conceptos claves en fenomenología dotándoles de un sentido y valía diferente; lo que ocurre, por ejemplo, con la reflexión, que no es concebida como autoconciencia sino como el proceso por el cual la vida se sabe a sí misma: “Ortega acepta la reflexión como algo propio de la vida humana, que lleva consigo una reflexión natural, por

más que esta reflexión no es otra cosa que la vida que se las tiene que ver con el mundo y consigo misma” (p. 157).

La crítica llega a su punto álgido cuando Ortega ataca la concepción fenomenológica de la “conciencia-de” y de la “autoconciencia”: “Para Ortega el idealismo identifica conciencia con autoconciencia [...] lo que para Ortega no es posible porque toda autoconciencia es conciencia-de una conciencia, y eso implica una disociación, por tanto la conciencia no es autoconciencia” (p. 159). Ortega rechaza la noética para quedarse con una fenomenología noemática, es decir, “rechaza la conciencia-de, para quedarse en los fenómenos, no como fenómenos de la conciencia, sino como fenómenos de la realidad, porque no hay conciencia-de sino presencia de las cosas” (p. 163); hasta llegar a afirmar que “la conciencia es un *constructo* del fenomenólogo, porque la conciencia-de no existe” (p. 168). En realidad, según Ortega, lo que descubre la fenomenología es la “conciencia primaria”, “irrefleja” o “directa”, es decir la experiencia primera que, en sentido estricto, no sería conciencia.

Llegados a este punto la fenomenología se presenta como la culminación del idealismo y, en la medida en que estudia “objetos ideales”, no puede entender la historia –segundo punto clave de la crítica de Ortega a la fenomenología–, pues el estudio de la historia debe partir de la realidad misma y mantenerse en constante contacto con ella. Esta última idea es fundamental para el Ortega que descubre en la radicalidad de la vida –a la que atribuye una razón histórica– el punto de partida de toda filosofía y que,

a su vez, es la piedra de toque a la que la fenomenología no podría atender, según la interpretación del propio Ortega.

Sin embargo, parte de estas objeciones son retiradas por Ortega después de su visita a Alemania en 1934 en la cual tiene la oportunidad de hablar y discutir sobre algunos de estos términos con el joven ayudante de Husserl, Eugen Fink –como lo demuestra el “corte” (en la edición alemana) hecho por el mismo Ortega en el “Prólogo para alemanes” en donde se exponía la crítica a la conciencia refleja que la fenomenología tomaría por absoluta y fundante–, y tras la lectura de la primera sección de *Las crisis de las ciencias europeas* de Husserl –texto que erróneamente Ortega atribuye a Eugen Fink– Ortega comprende que, superado el enfoque trascendentalista de las *Ideas* del primer Husserl, la fenomenología aterriza definitivamente en la historia. De modo que los dos principales motivos (*i.e.* el enfoque del idealismo trascendental y la ahistoricidad de la fenomenología) que le llevan a la superación de la fenomenología han sido refutados y, ahora, ya es posible apreciar hasta qué punto la filosofía de Ortega era semejante a la del “nuevo Husserl”.

A lo largo de toda esta investigación, que aquí hemos presentado muy esquemáticamente, Javier San Martín profundiza significativamente en la obra de Ortega y en conceptos fundamentales de su filosofía, de modo que no sólo

queda demostrado cómo *Ortega hace filosofía desde la fenomenología*, sino que finalmente estamos en posición de ver *la gran contribución de Ortega a la fenomenología*. En el sexto capítulo, «Las aportaciones de Ortega a la fenomenología», Javier San Martín concluye destacando principalmente cuatro grandes aportaciones: Ortega (1) lleva la fenomenología de la percepción a la fenomenología de la cultura para (2) hacer una filosofía de la cultura centrada en la realidad; además de (3) elaborar *el camino fenomenológico de la filosofía* y (4) realizar una aplicación práctica de la fenomenología en el ámbito de la política y de la estética.

Con este ensayo Javier San Martín muestra una vez más su faceta investigadora y su profundo conocimiento de la obra orteguiana. Nos encontramos ante un libro que pronto se constituirá en un hito fundamental no sólo en la correcta comprensión de la filosofía de José Ortega y Gasset sino también para el estudio de la historia de la filosofía española y de la propia fenomenología. Desbancada la falsa concepción que sitúa a Ortega y Gasset en el ámbito de una filosofía de la vida prefenomenológica del siglo XIX, es el momento de contextualizar adecuadamente a este filósofo en la corriente fenomenológica del siglo XX para comprender plenamente la fecundidad de su filosofía y la importancia de la misma.