



Presas, Mario Alfonso



La fenomenología inicial de Ortega y su superación en el sistema de la razón vital

Revista de Filosofía y Teoría Política

1986, no. 26-27, p. 145-150

Este documento está disponible para su consulta y descarga en [Memoria Académica](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar), el repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, que procura la reunión, el registro, la difusión y la preservación de la producción científico-académica éditada e inédita de los miembros de su comunidad académica. Para más información, visite el sitio

www.memoria.fahce.unlp.edu.ar

Esta iniciativa está a cargo de BIBHUMA, la Biblioteca de la Facultad, que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados. Para más información, visite el sitio

www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar

Cita sugerida:

Presas, M. A. (1986) La fenomenología inicial de Ortega y su superación en el sistema de la razón vital. Revista de Filosofía y Teoría Política (26-27), 145-150. Actas del V Congreso Nacional de Filosofía. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1284/pr.1284.pdf

Licenciamiento

Esta obra está bajo una licencia *Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Argentina de Creative Commons*.

Para ver una copia breve de esta licencia, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

Para ver la licencia completa en código legal, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/legalcode>.

O envíe una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

La fenomenología inicial de Ortega y su superación en el sistema de la Razón Vital

Mario A. Presas

“Sólo pido a esas almas juveniles (de mis oyentes) que cuando llegue un día, de cierto no lejano, en que pueblen el aire y parezcan doctrinas oficiales algunas de las cosas que aquí he dicho, despierten ellas el recuerdo de haberlas oído por primera vez al platónico viajero español de 1916”. Ortega y Gasset, “Epílogo y despedida”.*

En este trabajo intentamos 1) reconstruir la recepción, por parte del joven Ortega, de la fenomenología de Husserl, y 2) mostrar cómo ya en esa misma recepción el filósofo español insinúa las críticas que lo llevarían a “superar” la fenomenología en el “sistema de la razón vital”.

Hay que tener en cuenta, a los efectos de valorar correctamente esta recepción y esta crítica, que nos referimos principalmente a textos de Ortega escritos entre 1913 y 1916, es decir, cuando la obra pública de Husserl se limitaba a *Investigaciones Lógicas* (1900/1), *Filosofía como ciencia estricta* (1910/11) y el primer volumen de *Ideas* (1913) y cuando la fenomenología aún no había sido aceptada sin más en las universidades alemanas en que predominaban sobre todo los neokantianos, tanto en Marburg (Cohen, Natorp), como en Heidelberg y Freiburg (Rickert, Windelband). Ortega muestra así cómo supo captar con perspicacia ese nuevo estilo de la filosofía que a él mismo le permitió escapar del círculo neokantiano en el que no se sentía espiritualmente satisfecho.¹

* “Epílogo y despedida de Ortega”, palabras con que concluyó Ortega las conferencias que dictó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, en 1916, bajo el título *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*. *Revista de Filosofía*, La Plata, nº 17, 1966, pág. 100.

¹ Ortega y Gasset, *Investigaciones psicológicas* —editadas por Paulino Garagorri—, Madrid, Rev. de Occidente en Alianza Editorial, 1982, págs. 52, 153. (En adelante se indicará a continuación de la cita ‘IP’ y el número de la página).

Por lo demás, es sumamente importante para nosotros recordar que Ortega expuso estas primicias también en una serie de conferencias dictadas en la Universidad de Buenos Aires en 1916, y que gracias a este “importante acontecimiento filosófico”, como confesaba Coriolano Alberini con cierta ironía, pero también con acierto, “la filosofía salió a la calle, por lo menos a la de Florida...”²

*

1. En primer lugar y como síntoma de esa liberación de las escuelas a que aludimos, Ortega admite sin vacilaciones —aunque tácitamente— la consigna con que Husserl concluye *Philosophie als strenge Wissenschaft*.³ el incentivo para la investigación filosófica no tiene que provenir de otras filosofías, sino de las cosas mismas y de los problemas que planteen tales cosas; con lo cual se postula al mismo tiempo una filosofía que se atiene a la intuición, presentando una vía metódica que conduce a tal visión de las cosas.

Esta búsqueda de las cosas y del camino a ellas conducente es, por otra parte, característico de épocas en que cobra conciencia la crisis escéptica, sean sus pensadores Sócrates, Descartes, Kant o Husserl. La filosofía está siempre motivada por estas *crisis de creencias* —dirá Ortega—; como sucede precisamente en la Europa finisecular donde la fenomenología irrumpe con las *Investigaciones lógicas*, cuando ya no estaban en vigor los viejos principios y aún no se han hallado los nuevos y, en consecuencia, no hay interna claridad acerca de los problemas máximos: “Téngase en cuenta que a la sazón estaba Europa mudando de dioses y, por lo tanto, sin dioses” (IP, 26).

“La filosofía nace y renace —dirá más tarde Ortega⁴— cuando el hombre pierde su fe o sistema de creencias tradicionales, y por tanto cae en la duda al tiempo que se cree en posesión de una nueva vía o método para salir de ésta. En la fe se está, en la duda se cae y en la filosofía se sale de ésta al Universo”.

Al no haber creencias ni doctrinas vigentes, tan sólo un método probado puede ser el recurso para volver a examinar la situación, en la medida en que nos permita examinar precisamente las cosas a que habremos de atenemos. Tal es, por lo demás, la respuesta espontánea a la afligida pregunta acerca de qué hacer que plantea quien está en la incertidumbre: “pues lo que se debe hacer siempre: y que el vulgo expresa sabiamente con esta frase: ‘Tomar las cosas como son’” (IP, 24).

Pero “las cosas como son” se presentan en la conciencia de quien las vive como tales —son “vivencias”, para usar esta palabra que Ortega *inventa* precisamente en esta época, aún con ciertos resquemores, para traducir *Erlebnis* (cfr. IP, 233, n. 1. Se trata de una nota a un artículo de 1913). Las cosas mismas, podríamos decir, son en definitiva *conciencia* de las cosas, se agotan en ese aparecer, presentarse en la conciencia.

En tal sentido, “este plano de objetividad primaria en que todo agota su ser en su

² Coriolano Alberini, *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*, La Plata, Instituto de Estudios Sociales y del Pensamiento Argentino, Facultad de Humanidades, UNLP, 1966, pág. 127; cfr. también págs. 71 y 139.

³ Cfr. Husserl, “*Philosophie als strenge Wissenschaft*”, *Logos*, Bd. I, 1910/11, pág. 340 s.; ahora en Klostermann, Frankfurt a.M., 1981, pág. 71.

⁴ Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Obras inéditas, Biblioteca de la Rev. de Occidente; Buenos Aires: Emecé Ed., 1958, pág. 349. (citaremos ‘*Leibniz*’ y número de página).

apariciencia (fainómenon) es la conciencia, no como hecho tempoespacial, no como realidad de una función biológica o psicofísica adscrita a una especie, sino como 'conciencia de'" (IP, 232), es decir, como intencionalidad.

En este primer paso por la nueva vía, por tanto, la filosofía se muestra como descripción de las vivencias intencionales de la conciencia, entendida ésta como "fenómeno fundamental", como "el fenómeno de los fenómenos"; pues, en efecto, "todo aquello de quien quepa decir que 'lo hay', 'que es' o 'que existe', todo posible *quid* determinado queda incluido *ipso facto* en esa relación de la conciencia, en ese fenómeno fundamental de dirigirse un sujeto a un objeto, o viceversa de hallarse un objeto ante un sujeto" (IP, 85. Al final veremos que Ortega sostendrá que este fenómeno no es el primario, sino una hipótesis; lo fundamental será la vida misma).

Así, pues, aun cuando la situación escéptica que motiva el filosofar pueda ser similar, esta nueva filosofía que prolonga el estilo de la modernidad, ofrece un marcado contraste con la actitud vital de mundo antiguo. Este contraste coincide en parte —según lo describe Ortega— con lo que Husserl expondrá como el conflicto subyacente en la historia de la filosofía entre el objetivismo y el subjetivismo, en su "*kritische Ideengeschichte*" de 1923/24 y luego, más detenidamente, en su obra sobre la *crisis*.⁵

"Antes, dice Ortega, refiriéndose al mundo antiguo, el pensar era la copia, espejamiento o especulación del ser; era como un ser secundario o sucedáneo, esa virtual existencia que los objetos llevan en el espacio imaginario de un espejo. (Así lo dice Aristóteles: δευτερα ουσια, η κατα τον λογων ουσια). Ahora, en cambio, el ser primario es mi pensar —porque ser quiere decir ser *cierto* y sólo mi pensar *es* ciertamente. El ser de las cosas es un ser virtual, es su parecerme a mí cuando las pienso" (IP, 78).

En cierto sentido este enfoque puede ilustrarse con el modo en que Husserl introduce, por así decirlo, el tema trascendental en el primer libro de *Ideas*. Allí, luego de describir el mundo simplemente y la vida en el mundo en la actitud natural y corriente, anuncia simplemente: "Ahora bien, en vez de permanecer en esa actitud, queremos modificarla radicalmente".⁶

Ortega glosa a su manera este giro husserliano, en un texto que vale la pena citar *in extenso* porque en su reformulación pueden insinuarse ya algunos matices diversos y, además, por tratarse de un texto del mismo año de aparición de *Ideen I*. Dice allí:

"Hay una 'manera natural' de efectuar los actos de conciencia, cualesquiera que ellos sean. Esa manera natural se caracteriza por el valor ejecutivo que tienen esos actos. Así la 'postura natural' [Ortega remite aquí a *Ideen*, § 27, "La tesis de la actitud natural y su desconexión"] en el acto de percepción consiste en aceptar como existiendo en verdad delante de nosotros una cosa perteneciente a un ámbito de cosas que consideramos como efectivamente reales y llamamos 'mundo' (...) A esta eficacia de los actos cuando nuestra conciencia los vive en su actitud natural y espontánea llamábamos el poder ejecutivo de aquéllos" (IP, 229). Pero si ahora suponemos que la conciencia, habiendo ya efectuado un acto de percepción, vuelve sobre sí misma, se flexiona, reflexiona, y en lugar de vivir en la contemplación del objeto sensible, se ocupa en contemplar su percepción misma, "ésta, con todas sus consecuencias ejecutivas, con toda su afirmación de que algo real hay ante ella, quedará, por decirlo así, en suspenso; su eficacia no será defini-

⁵ Cfr. Husserl, *Erste Philosophie*, Bd. I (Hua VII) y *Krisis...* (Hua VI). Acerca de esta singular "historia", cfr. Mario A. Presas, "Historia e idea de la filosofía como ciencia en Husserl", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. VII, Nº 1, 1981, págs. 61-72.

⁶ Husserl, *Ideen...*, Erstes Buch (Hua III, 1), pág. 61, § 31.

tiva, será sólo la eficacia como *fenómeno*. Nótese que esta reflexión de la conciencia sobre sus actos: 1. no les perturba, la percepción es lo que antes era, sólo que —como dice Husserl muy gráficamente— ahora está puesta entre paréntesis; 2. no pretende explicarlos, sino que meramente los ve, lo mismo que la percepción no explica el objeto, sino que lo presencia en perfecta pasividad.

Pues bien, todos los actos de conciencia y todos los objetos de esos actos pueden ser puestos entre paréntesis. El mundo 'natural' íntegro, la ciencia en cuanto es un sistema de juicios efectuados de una 'manera natural', queda reducido a *fenómeno*. Y no significa aquí fenómeno lo que en Kant, por ejemplo, algo que sugiere otro algo sustancial tras él. Fenómeno es aquí simplemente el carácter virtual que adquiere todo cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva, sin darle carácter definitivo.

Esta descripción pura es la fenomenología" (IP, 229 s.)

Así entendida, es probable que la mayoría de los pensadores que un tanto indiscriminadamente llamamos "idealistas" —Platón, Descartes, Leibniz, Kant...— reivindicquen para sí el principio fenomenológico, que en síntesis no dice sino que "los objetos son, antes que reales o irreales, objetos, es decir, presencias inmediatas ante la conciencia"; la novedad de la fenomenología, de todos modos, consiste en haber elevado a método científico esa "detención dentro de ese plano de lo inmediato y patente en cuanto tal, de lo *vivido*. El error a evitar radica en que siendo la pura conciencia el plano de las *vivencias*, la objetividad primaria y envolvente, se la quiera luego circunscribir dentro de una clase parcial de objetos como siendo la realidad. La realidad es 'conciencia de' la realidad; mal puede, a su vez, ser la conciencia una realidad" (IP, 233 s.).

2. Hasta aquí, tanto los artículos como las lecciones de estos años (1913-1916) exponen con bastante fidelidad, según creo, una visión general de la fenomenología, en lo que ésta tenía de novedoso hasta ese momento. Sin embargo, hay ya ahí un germen que llevará a Ortega a ir más allá de esa fenomenología, tal como él la ha entendido. (Por cierto, hay desarrollos posteriores del propio Husserl o manuscritos y clases de esa época, que Ortega no pudo conocer, que hubieran quizá satisfecho en parte la dirección a que apuntaba Ortega.)

Ortega considerará más tarde que la conciencia, tal como hasta ahora la describe, acorde en esto con Husserl, es en realidad una hipótesis y no una mera descripción. Lo primario no sería esa "conciencia de", sino justamente "yo y mi circunstancia", como dirá en *Las Meditaciones del Quijote*, su primer libro de 1914. ¿Sería muy aventurado suponer que esta fórmula desarrolla el título y el contenido del párrafo ya citado de *Ideas I*, "El mundo de la actitud natural", que prosigue con las palabras: "*Ich und meine Umwelt*", "*Yo y mi mundo circundante*"?

El razonamiento de Ortega, en su intento de ahondar y de superar la fenomenología, partiendo no ya de la "conciencia de" sino de "yo y mi circunstancia", sería aproximadamente el siguiente:

Por lo pronto, hemos llegado a mostrar la preeminencia de las verdades eidéticas sobre las fácticas, es decir, de la descripción sobre la explicación. Una vez establecido es-

⁷ Diego Gracia, en su reciente obra sobre Zubiri, aventura que "indudablemente aquí (en el título de *Ideas*) está la raíz próxima del apotegma orteguiano: 'yo soy yo y mi circunstancia'", pero agrega importantes aclaraciones al respecto. D.G., *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona, Labor Univ., 1986, pág. 66.

to, como lo ha hecho la fenomenología, de lo que se trata es de explorar otras ciencias eidéticas y aun de inventarlas; una de éstas, acaso la más novedosa "ocurrencia" de Ortega, era precisamente una ciencia descriptiva de las estructuras intrínsecas a la vida en su enfrentarse con el mundo o las circunstancias. Esto daría lugar a un sistema de la razón, pero no de la razón abstracta o formal, sino de la razón desplegada en la vida: un *sistema de la razón vital*. La idea no es muy clara, pero está allí, expresamente dicha, casi como una incongruencia en medio de la exposición de las ideas de Husserl, en 1916, en un contexto que también vale la pena citar con algún detenimiento:

"Cuando tratamos de explicar algo, el objeto A —la luz, por ejemplo, o sea el conjunto de los colores—, buscamos tras ese objeto A, tras esos colores que vemos, una como trans-realidad A', las vibraciones etéreas, admitiendo la cual sometemos a leyes el objeto A, los colores. (...) La realidad de la vibración de la luz depende de que explique o no los colores aparentes, fenomenales, pero la realidad de éstos no depende de nada. Los fenómenos son lo en absoluto patente: lo que no pretende ni puede ser más que tal y como aparece. Cuando hemos descrito acertadamente un fenómeno hemos formulado una verdad absoluta". En este preciso sentido, por tanto, podría enunciarse un principio básico: "ninguna verdad explicativa puede tener efecto retroactivo sobre las verdades descriptivas. (...) Ninguna proposición de las ciencias de realidad (por ejemplo, las ciencias físicas) puede influir lo más mínimo en las ciencias fenomenológicas o puramente descriptivas, como son la lógica, la ontología, la matemática y como son otras ciencias poco conocidas y aun otras todavía por crear y que considero novísimos campos de inagotable fecundidad... Tal vez, entre las nada conocidas, la que yo llamo 'sistema de la razón vital', cuyo problema algo difícil de exponer no ha sido que yo sepa descubierto hasta ahora, se entiende descubierto formalmente; gérmenes oscuros y trazos de él han andado y andan rondando por otras ciencias o formando esa zona pelúcida del conocimiento científico que tanto ocupaba a estos últimos tiempos bajo el nombre de *Weltanschauung* o idea del mundo, y en forma aún más pobre y más absurda en el llamado 'pragmatismo'" (IP, 84 s.).

Ortega no logró exponer de modo claro y convincente este sistema de la razón vital, si bien efectuó numerosos desarrollos que bien pueden tomarse como las piedras básicas para dicha construcción. Sin ánimo de discutir prioridades, creo que podría admitirse que Heidegger, en *Sein und Zeit*, logró echar las bases científicas de un sistema bastante semejante al intuído por Ortega. En efecto, aunque somos conscientes de las enormes diferencias que separan ambas investigaciones, la intención básica es similar: partir de la descripción del fenómeno primordial —la existencia, la vida humana— para establecer las estructuras a priori de toda posible comprensión del ser.

Muchos años más tarde, cuando el "existencialismo" se convirtió en moda, Ortega se queja de la ignorancia que sus contemporáneos —sobre todo sus compatriotas— tienen de su propia obra, en la que no han sabido descubrir los mismos temas que ahora apasionan, como él dice, a "los jóvenes de Montmartre que hoy tocan de oídas la guitarra del existencialismo" (*Leibniz*, 332). En unas pocas páginas de su obra póstuma sobre Leibniz, de la que tomamos esa amarga cita, Ortega mira retrospectivamente —estamos en 1947— a sus obras tempranas, y saca la siguiente conclusión, muy valiosa para nuestro tema de la asimilación y superación de la fenomenología.

Frente a todo idealismo, desde 1914, dice, al exponer el fenómeno "conciencia de...", hice constar que "no es *pura* descripción, sino ya hipótesis, decir que el acto de conciencia es real, pero su objeto es *sólo* intencional; por tanto, irreal". En ese fenómeno, en la percepción, p.e., si lo describimos rigurosamente, veremos "*la coexistencia del yo y de*

la cosa, por tanto, que ésta no es idealidad, intencionalidad, sino la realidad misma". De suerte que en la percepción hay, "por un lado, yo siendo a la cosa percibida, y de otro, ésta siéndome; o lo que es igual: *que no hay tal fenómeno* 'conciencia de' como forma general de la mente. Lo que hay es la realidad que yo soy abriéndose y padeciendo la realidad que me es el contorno, y que la presunta descripción del fenómeno 'conciencia' se resuelve en descripción del fenómeno 'vida real humana', como coexistencia del yo con las cosas en torno o circunstancia" (*Leibniz*, 333 s., n. 2. Allí refiere Ortega su encuentro con Husserl, al que su avanzada edad, aclara "no dejaba entrar en temas difíciles de su propia producción", y sus discusiones con Eugen Fink).⁸

Esta comprobación hizo que Ortega, según confiesa, abandonara la fenomenología "en el momento mismo de recibirla" (*Leibniz*, 332). Y este abandono se debió justamente a la necesidad, insinuada en las lecciones y escritos de 1913 y 1916, de encontrar la base *sistemática* del nuevo pensar. Ahora, en la reconstrucción de la vejez, Ortega parece decirnos que el problema estaba mucho más claro desde el principio— y sobre todo, que ya había sido expuesto dos o tres años antes de que Heidegger publicara *Sein und Zeit*—. En efecto, según Ortega, desde 1925 proponía una renovación del problema del ser basada en el método fenomenológico —entendido como pensar sintético o intuitivo, y no meramente conceptual-abstracto como es el pensar lógico tradicional; pero, continúa, "es preciso integrar el método fenomenológico proporcionándole una dimensión de pensar sistemático, que, como es sabido, no posee", para lo cual "hay que partir de un fenómeno que sea *él por sí* sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir" (*Leibniz*, 332).

Es curioso comprobar, a pesar de las aseveraciones de Ortega y de sus esfuerzos por distinguirse tanto de Heidegger, que un pensador como Zubiri, deudor en grado sumo de las filosofías de Ortega y de Heidegger, al exponer la concepción heideggeriana de la filosofía concluye con la siguiente sentencia que, *mutatis mutandis*, podría tomarse como una descripción del modo en que Ortega concibe la filosofía:

"Será necesario determinar la estructura de la vida natural para ver en qué punto de ella brota, y cómo brota, la filosofía como una posibilidad humana. (...) Este análisis de la vida es una pre-ontología. Heidegger lo llama *ontología fundamental*, donde fundamental significa fundante de la posibilidad de la ontología. La filosofía, esto es, la ontología, es una posibilidad que arranca de la pre-ontología inscrita en el ser del hombre. (...) Es sólo *una* posibilidad, pero una posibilidad incarnada en la estructura pre-ontológica de nuestra existencia, y libremente aceptada por el hombre. (...) La filosofía no surge, pues, como Husserl pretendía, por un acto de reducción de la vida natural, sino justamente al revés, por un acto de tematización de la estructura ontológica de la existencia natural."⁹

Universidad Nacional de La Plata, y
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
y Técnicas, CONICET.

⁸ Husserl no da muestras de estar tan imposibilitado de reflexionar y discutir sobre sus ideas como parece haberlo encontrado Ortega. Sobre esta visita, Cfr. *Husserl-Chronik* de Karl Schuhmann (Den Haag, Nijhoff, 1977), pág. 453 (noviembre de 1934), así como Husserl, *Briefe an Roman Ingarden* (Den Haag, Nijhoff, 1968), pág. 90, carta del 26 de noviembre de 1934. Husserl se muestra admirado por el conocimiento que Ortega tiene de sus escritos ("Er ist ganz tief eigearbeitet in meine Schriften"); lo llama "Educador de la nueva España" y "director de una escuela fenomenológica".

⁹ Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid, Alianza, 3ª ed., 1980, págs. 263 y 269.