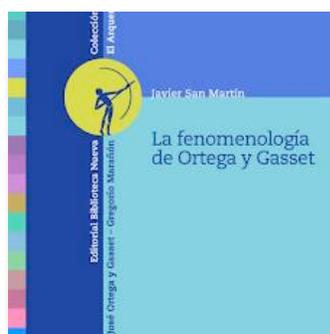


***La fenomenología de Ortega y Gasset.* Javier San Martín Sala**

Por Marcela Venebra Muñoz.

Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras

Escuela Nacional de Antropología e Historia



Es probable que un lector poco familiarizado con la fenomenología, e incluso aquel enterado en una sola parte –amplia, general– de la misma, pierda de vista en los escritos de Ortega la profunda impregnación fenomenológica de su pensamiento. Así la narración de un paseo en tranvía compuesta por descripciones caracterológicas de los viajeros¹, podría parecer el gesto pedagógico de un filósofo que trata de explicar –también– al lector común cuestiones que atañen a la vida misma, cuestiones filosóficas pues. La detección del sesgo fenomenológico de la filosofía de Ortega, es probable que sólo pueda

realizarla plenamente –sin restar mérito a otras interpretaciones posibles– un fenomenólogo, quien ha estudiado, y no medianamente, la obra de Husserl. Mas no sólo conocimiento de la obra del filósofo moravo se requiere, sino reconocimiento, hace falta haber andado varias veces los caminos de la fenomenología (las idas y las “vueltas” de la reducción), y sobre todo, haber notado los últimos recorridos husserlianos. *La Fenomenología de Ortega y Gasset* es una «radiografía intertextual» de los momentos en los que el discurso orteguiano (quizás contra sus posiciones explícitas) abreva de la fenomenología, y las situaciones problemáticas en las que tanto Husserl como Ortega miran los últimos horizontes de la fenomenología: el mundo de la vida y la cultura.

Decir intertextualmente implica la circunstancia de cultivo del pensamiento, que debe ser también leída –sobre todo en las vistas posteriores de una obra– como elemento de interpretación, pues el pensamiento se presenta biográficamente, en el curso de una vida intelectual. Y así es como procede el estudio de *La fenomenología de Ortega y Gasset*, obra propuesta en un tono casi pedagógico, similar al de la prosa orteguiana, si pudiésemos llamar “parte estilística” a esta forma escasamente técnica y dispuesta ante cualquier lector medianamente familiarizado con la filosofía o con la fenomenología. Esta cualidad introductoria, tanto a la fenomenología como a la filosofía de la cultura de Ortega, se abre a través de un ejercicio de des-juiciamiento.

La perspectiva global de la obra de filósofos tan prolíficos como los aquí puestos en relación, sólo se logra cuando esta puede asirse de manera sistemática y acaso “total”, lo que no se consigue sino una vez que la tarea de análisis y ordenación de las vías de acceso al pensamiento del autor han sido tendidas, ordenadas, adecuadas, labor

¹Se trata de un texto publicado en el primer tomo de *El espectador*, bajo el subtítulo “Estética en el tranvía” (1916) y que San Martín aborda en el Capítulo 4. “Análisis fenomenológicos orteguianos”, de su propia obra, P.p. 113-119. Este texto en el que Ortega narra el recorrido de un viajante común de la actual Plaza Tirso de Molina hacia la estación Cuatro Caminos, es aprovechado por San Martín para rebatir los prejuicios de los lectores de Ortega en torno a su supuesta superación de la idea de conciencia en las tempranas fechas de esta publicación 1915/16. Además, la descripción misma sirve al autor para exponer la comprensión orteguiana de la epojé fenomenológica. El *viaje*, nos dirá San Martín haciéndose eco de Ortega, es una metáfora de la suspensión del juicio. En el viaje se genera un espacio para la reflexión como suspensión de la acción y los intereses ordinarios.

que en gran medida asume San Martín en su propia obra durante las últimas tres décadas, ganando en el proceso esta perspectiva ampliada sobre Ortega y sobre Husserl.

Resulta destacable esta comprensión intertextual y simultánea de ambos pensamientos, pues conduce a la fenomenología a terrenos en los que suele no pensarse: la historia y las ciencias del espíritu (en lo que el autor llamaría la comprensión «convencional» de la obra de Husserl). En realidad, y a través del desarme de preconociones y lecturas parciales, el filósofo navarro descubre la filosofía fenomenológica del madrileño, en sus momentos “ejecutivos”, es decir, en el abordaje fenomenológico de asuntos que son, al mismo tiempo, los grandes y –ya desde siempre– latentes problemas de la fenomenología: la ética y la cultura que implican la idea (o el ideario) de Europa, siendo estos los ejes confluentes de ambos pensamientos.

Una dificultad palpable en este esfuerzo renovador del pensamiento de orteguiano, es paralelamente, la negativa –explícita– de Ortega a asumir su filosofía como una fenomenología, lo que representa la ardua labor de desprejuiciar a Ortega –a través de sí mismo– de la propia fenomenología. Sobradamente citada es aquella frase de Ortega en la que afirma haber abandonado la fenomenología al momento de conocerla,² o bien, el asombro expresado por Husserl ante el profundo conocimiento que de su obra tenía el ferviente opositor de Unamuno, sin conceder, sin embargo, carácter científico a sus análisis³. San Martín criba estas dos posiciones usando como trama lo que para el grueso de las investigaciones en torno al tema, provenientes sobre todo de sus alumnos (Julián Marías, por ejemplo), ha quedado implícito, y que es la incorporación de la vuelta al darse mismo de las cosas, de la intuición y la experiencia, que explicitan este sesgo fenomenológico en los análisis sobre estética y política desde la primera obra, las *Meditaciones del Quijote*. Esta obra resulta especialmente relevante, pues intertextualmente San Martín destaca la necesidad de comprender el concepto de “perspectiva”, recurrentemente interpretado en un sentido espacial, hacia un sentido vivencial, como perspectiva de sentido, de la orientación (cultural o espiritual) en la que se vive el mundo, pasando por el *Sistema de psicología* (la antes titulada *Investigaciones psicológicas*) hasta *Qué es filosofía* (1929) –donde San Martín ubica el camino fenomenológico hacia la filosofía. En las *Meditaciones del Quijote*, Ortega transita de la fenomenología de la percepción a la filosofía de la cultura, o la tematización del mundo de la vida en la actividad personal, en el desenvolvimiento de una «percepción cultural», que para San Martín, o mejor, que de acuerdo con el concepto filosófico de cultura, sería una «percepción propiamente humana».

Restaría, sin embargo, preguntar qué fenomenología es la que San Martín localiza en el pensamiento de Ortega, pues apenas comienza a disolverse el viejo prejuicio que pesa sobre la obra de Husserl, y que es el de su a-historicidad. También es conocida y San Martín la recoge, la adjudicación de *Crisis* a Eugen Fink por parte de Ortega, quien se niega a reconocer-se en una obra como esta, en la que Husserl parece rebasar la vía cartesiana de la reducción, para reconducir –antes que suspender o neutralizar– el mundo de la vida a su sentido constitutivo. San

²“Y justo ahí donde dice que abandonó «la Fenomenología en el momento mismo de recibirla» (IX, 1119). Pero ¿por qué la abandona? A partir de 1929 consigue (...) formular su crítica a la fenomenología, pero en 1934 parte de esa crítica debería haber quedado desactivada por la explicación de Fink. En 1941, y aunque él piense lo contrario al atribuir *La crisis* al ayudante de Husserl, queda desactivado el tema de la a-historicidad de la fenomenología.” (p. 172) La referencia puesta entre paréntesis corresponde al volumen de las *Obras completas* de Ortega, que el autor cita en el texto, en este caso, es el Tomo IX, de Taurus, Madrid, 1983.

³Esta es una observación personal de Husserl después de la visita de Ortega hace a casa de los Husserl donde se hospedaba su hijo Miguel Germán en 1934. Así, a través de la correspondencia entre Husserl y Roman Ingarden, San Martín detalla el asombro de Husserl: “Llama a Ortega «auténtico guía espiritual de la nueva España que recién despierta», y continúa diciendo que oyó con admiración «que desde hace dos décadas vive totalmente en mis escritos». A continuación da una de cal porque dice que los escritos de Ortega no tienen realmente carácter científico.” (Nota 34, p. 168)

Martín analiza biográficamente este gesto de Ortega frente a la *Crisis*, haciendo notar que esta frase es sólo la asunción del peso de un prejuicio que Ortega vio en sí mismo a través de esta obra, como si negándose a reconocerlo por razones que forman parte del carácter humano del filósofo, reconociera que, al final, Husserl y él avistaban los mismos puertos de atracó para la filosofía: la renovación ética y de la cultura europea a través de la filosofía y las ciencias.

Pero todo esto se abre en las páginas de esta obra que puede considerarse la exposición fenomenológica (ya biográfica) de un pensamiento. San Martín pasa por la criba los supuestos y prejuicios sobre el problema, para ver, en la letra misma del filósofo, la realización de una fenomenología de la cultura y, luego, una reflexión crítica sobre el ideario europeo. La obra, pues, no sólo redimensiona a Ortega como introductor de la fenomenología en España, sino a Husserl, como científico del espíritu.

