

Algunas observaciones acerca del carácter ejecutivo de la conciencia. Ortega y Gasset y la “buena suerte” de la fenomenología

Some Considerations on the Executive Character of Consciousness: Ortega y Gasset, and the Fortunate Encounter with Phenomenology

LUIS A. CANELA MORALES

COLEGIO DE VERACRUZ

lcanelamoraes@gmail.com / luiscanela25@gmail.com

Resumen: Ortega y Gasset afirmó que “la fenomenología no fue una filosofía para nosotros: fue... una buena suerte”. Esto se debió a que, a través de ella, pudo encontrar una salida del neokantismo. En consecuencia, Ortega entenderá que la fenomenología busca salvar la racionalidad sin ignorar la experiencia, es decir, sin olvidar, que todo sucede en la vida de cada individuo. Sin embargo, desde el principio Ortega se da cuenta de que este individuo no es algo aislado, sino que se forma en relación con el mundo, la circunstancia (“Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella, no me salvo yo”, dirá hacia 1914) y que la fenomenología debe recuperar el carácter ejecutivo de la vida. El presente ensayo recorrerá desde el encuentro de Ortega con la fenomenología hasta sus intuiciones acerca de la vida como realidad radical.

Palabras clave: Ortega y Gasset, fenomenología, circunstancias, vida, vivencias

Abstract: Ortega y Gasset had stated that, “phenomenology was not a philosophy for us: it was... a good luck”. This is because through it Ortega was able to find a way out of neo-Kantianism. Consequently, Ortega will understand that phenomenology seeks to save rationality, without ignoring the experience. However, from the beginning Ortega realizes that the individual is not something isolated, but that it is formed in the relation with the world, the circumstance (he will say around 1914, “I am I and my circumstance; and, if I do not save it, I do not save myself”) and that phenomenology must recover the executive character of life. This essay will trace Ortega’s journey from his encounter with phenomenology to his intuitions about life as a radical reality.

Keywords: Ortega y Gasset, Phenomenology, Circumstances, Life, Live experience

Recibido: 08 de mayo de 2023

Aceptado: 18 de agosto de 2023

Doi: 10.15174/rv.vi16i33.736

1. El pensamiento temprano de Ortega y Gasset y su “mirada” a Alemania¹

Como es bien sabido, el filósofo español realizó una serie de viajes a Alemania entre 1905, 1908 y 1911. Durante esos años estudió en diversas universidades alemanas y con reconocidos filósofos de la época. Él mismo describe aquellas experiencias de viaje en su *Prólogo para alemanes*:²

La ausencia de filosofía en mi país me hizo volverme a Alemania de que en mi país no se tenían sino vagas noticias, la generación de los viejos se había pasado la vida hablando de las “nieblas germánicas”. Lo que era pura niebla era sus noticias sobre Alemania. Comprendí que era necesario para mi España absorber la cultura alemana, tragársela –un nuevo y magnífico aliento (O. C. VIII 24).

Según los datos proporcionados por Fernando Salmerón, el 9 de abril de 1905, Ortega y Gasset llegó a Leipzig, ciudad alemana caracterizada por su fuerte disciplina académica y un neokantismo imperante. En esa ciudad estudió psicología e historia de la filosofía con Wilhelm Wundt, especialmente la *Phy-*

¹ En lo sucesivo, las obras completas de Ortega y Gasset se citarán conforme a la edición “Obras completas. 12 vols. Madrid: Alianza-Revista de Occidente”. Utilizaré la siguiente nomenclatura: “O.C. VII 14”, el número romano indica el tomo y el número arábigo la página. En caso de citarse alguna otra versión, se dará la bibliografía pertinente.

² El *Prólogo para alemanes* es un manuscrito de 1934 que Ortega había destinado a la reimpresión de su libro en Alemania, *El tema de nuestro tiempo*, en él, de su puño y letra aclara la función que la fenomenología tuvo en su pensamiento. Este texto está plagado de narraciones autobiográficas en las que principalmente el autor describe la formación que tuvo en Alemania con los neokantianos de Marburgo.

siologische Psychologie; ética filosófica con Theodor Lipps, y una introducción al griego con Mirsch. Al año siguiente, el 17 de noviembre de 1906, viajó a Marburg donde entabló una estrecha relación con Hermann Cohen, con quien estudió el sistema kantiano, ética y estética. También estudió psicología general y pedagogía general con Paul Natorp (Silver 35). Retomando la caracterización de su estancia en Alemania, Ortega relata sus experiencias en Marburgo:

Hacia 1908 estuve un año entero en Marburgo, y en 1911 volví, pero esta vez recién casado [...] Marburgo era el burgo del neokantismo [...] en Marburgo se lee sólo a Kant y, previamente traducidos al kantismo, a Platón, a Descartes, a Leibniz [...] el gobernador de la ciudadela, Cohen, era una mente poderosísima. La filosofía alemana y del todo el mundo tiene una gran deuda con él (O.C. VIII 22).

Durante su juventud, Ortega aún buscaba una sistematización de sus ideas filosóficas, y este ideal de sistematización tenía una fuerte inclinación hacia la estética, noción que tomó en gran medida de Hermann Cohen. Un claro ejemplo de ello puede verse en su ensayo *Adán en el Paraíso* (O.C. I 474 y ss.), donde el neokantismo se transporta al ámbito del arte, pues Ortega cree que el arte revela "explícitamente" el devenir de la vida misma, representando los aspectos vitales y las relaciones entre el hombre y su mundo. Ahora bien, si el neokantismo fue útil para Ortega en su época, sus intuiciones sobre la vida no podían ser reducidas a explicaciones tan estériles. Fue en este momento de crisis cuando surgió un nuevo movimiento filosófico: la fenomenología. Cabe destacar que la fenomenología fue para él una nueva forma de pensar el mundo, una que enfatiza-

ba la experiencia subjetiva del individuo y buscaba descubrir las estructuras subyacentes de la conciencia:

La gigantesca innovación entre ese tiempo y el nuestro ha sido la “fenomenología” de Husserl. De pronto, el mundo se cuajó y empezó a rezumar sentido por todos los poros. Los poros son las cosas, las lejanas y solemnes –Dios, los astros, los números–, lo mismo que las humildes y más próximas –las caras de los prójimos, los trajes, los sentimientos triviales, el tintero que eleva su cotidiana monumentalidad delante del escritor. Cada una de estas cosas comenzó tranquila y resueltamente a ser lo que era, a tener un modo determinado e inalterable de ser y comportarse, a poseer una “esencia”, a consistir en algo fijo o, como yo digo, a tener una “consistencia” (O.C. IV 510).

A través de su compromiso con la fenomenología, Ortega pudo desarrollar una comprensión más matizada y compleja de la existencia humana. Cito:

la fortuna nos había regalado un prodigioso instrumento: la fenomenología. Aquel grupo de jóvenes no había nunca sido en rigor, neokantiano. Tampoco se entregó plenamente a la fenomenología. Nuestra voluntad de sistema nos lo impedía. La fenomenología, por su propia consistencia, es incapaz de llegar a una forma o figura sistemática [...] por eso, la fenomenología no fue para nosotros una filosofía: fue... una buena suerte (O.C. VIII 47; las cursivas son mías).

Para 1913, y ya en España, el Maestro español enseñaba su (tan peculiar) forma de ver la fenomenología, al menos la expuesta en *Ideas I* (publicado ese mismo año). Los textos en los que Ortega explica la reducción fenomenológica y su adhesión

a la fenomenología en esta época temprana son *Sensación, construcción e intuición*³ y *Sobre el concepto de sensación*,⁴ ambos de 1913. En estos textos podemos observar la afiliación entusiasta con la fenomenología y su adhesión manifiesta a ella asumiendo que lo más importante es que es, ante todo, un método que eleva al objeto experiencial a objeto puro; realza lo "inmediato" a un plano distinto; no se concentra en la existencia o no existencia fáctica de los objetos, y, por supuesto, que es el *modo* en que estos se presentan a la conciencia lo que más cuenta (O.C. I 256 y ss.). Lo interesante de este último texto, además de la breve introducción a la fenomenología, es que aparecen dos aspectos complementarios que son de suyo fundamentales. Por un lado, el concepto de vivencia que en una larga cita a pie de página aparece como traducción del concepto de *Erlebnis* que fue introducido por Dilthey (O.C. I 256). Por otro lado, la descripción de Ortega de que toda vivencia es "aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él" (O.C. I 256). Esta inocente idea, que pudo pasar desapercibida, fue el caballo de batalla con el que Ortega pretendió hacer frente al trascendentalismo husserliano en su *Ensayo de estética a manera de prólogo*. Dicho de manera general, la idea que sostiene Ortega es que existe una clara distinción y oposición entre la

³ Este ensayo fue producto de una conferencia que fue promulgada en el IV congreso de la "Asociación Española para el progreso de las ciencias", en junio de 1913 y cuyo objetivo era hallar una función cognoscitiva que, por su carácter, no en virtud de extrínsecas garantías, de a sus contenidos inmediatamente el valor de verdades.

⁴ El ensayo tiene como excusa la explicación del estudio sobre la fenomenología de la sensación que realiza Heinrich Hoffmann, discípulo de Husserl. Ortega pretende explicar cómo funciona la reducción fenomenológica, y para ello realiza la distinción de los tres actos básicos que Husserl presenta en sus *Ideas*: percepción, imaginación y fantasía, siendo el primero de los tres, el más importante (O.C. I 247-248).

postura reflexiva (actitud fenomenológica) y la postura natural (actitud natural) separadas por la reducción fenomenológica que Ortega define de este modo:

Supongamos, ahora, que al punto de haber efectuado nuestra conciencia, por decirlo así, de buena fe, naturalmente, un acto de percepción se flexiona sobre sí misma, y en lugar de vivir en la contemplación del objeto sensible, se ocupa en contemplar su percepción misma. Esta 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 definitiva, 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 [...] 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. Esa descripción pura es la fenomenología (O.C. I 252-253).

Así, mientras que aquella, la postura fenomenológica, habla del objeto como “mostrándose” en su pureza, esta última, la postura natural, nos permite ver al objeto individualmente, instalado en un tiempo y un espacio. Pero lo interesante aquí es que Ortega añade otra característica más, a saber, que ésta mantiene un carácter *ejecutivo*, se *viven* los actos de forma actual e inmediata (O.C. I 252).

2. Del descubrimiento de la fenomenología a la vida como ejecución

A mi leal saber y entender, buena parte de la filosofía orteguiana, y especialmente su comprensión y crítica de la fenomenología, está atravesada por ambigüedades constitutivas y sintomáticas, es decir, por la asunción de un aspecto de la fenomenología que, por suerte, puso de manifiesto el camino que Ortega habrá de seguir desde 1910. Dicho en términos más precisos, hay un doble nivel filosófico que se debe asumir con Ortega: uno general y otro conceptual. El primero denota el modo global en el que Ortega expone el conjunto de lo que para él es la fenomenología. El segundo se refiere, no ya a este conjunto, sino a los conceptos nucleares devenidos de lo anterior y que, filtrados de todo ámbito de conciencia, dan forma al pensamiento fuerte y crítico de Ortega, por ejemplo, el "yo auténtico", el "yo ejecutivo", la "realidad radical", la "vida misma", etc. En este segundo apartado, pretendo mostrar precisamente esto último, a saber, las primeras intuiciones acerca de la vida como realidad radical. Para explicar estos puntos he decidido apoyarme en su *Ensayo de estética a manera de prólogo*.

El *Ensayo* es uno de los textos, podríamos decir, de los más controversiales, pero a su vez uno de los menos conocidos. Justamente como su nombre lo indica, el texto está dispuesto a manera de prólogo a una serie de poemas que J. Moreno Villa editó bajo el nombre de *El pasajero*. Al parecer son dos líneas argumentativas que mantiene el texto, por un lado, tenemos la línea ontológica cuyo vector principal es el yo-ejecutivo; por otro lado, la línea literaria donde podemos percibir la función de la metáfora como fuente estética. De esta última no habré de encargarme.

Entrando en materia y precisamente en el apartado II del texto titulado, *El “yo” como lo ejecutivo*, afirma Ortega:

Usar, utilizar, sólo podemos las cosas. Y viceversa: cosas son los puntos donde se inserta nuestra actividad utilitaria. Ahora bien: ante todo podemos situarnos en actitud utilitaria, salvo ante una cosa, salvo ante una sola cosa, ante una única cosa: Yo (O. C. VI 250).

Lo que trata de decirnos es que ante casi todo nos podemos situar en una postura instrumentalista o utilitarista, lo único ante lo que no podemos hacerlo es ante el *yo*, es decir, frente a esa intimidad individual no es posible objetivarse y/o cosificarse. A las cosas o a los objetos se les utiliza, hacer esto con el hombre no es posible, el *yo* no puede ser objeto porque no nos podemos distanciar de él, y para que una cosa pueda ser manipulada o utilizada necesitamos estar distanciados de ella; dicho de otra forma, el *yo* no puede aparecer ante sí mismo como algo conceptual. Para ejemplificar lo anterior, Ortega se apoya en el simple y llano andar:

En el andar de “él” es una realidad que percibo por los ojos, verificándose en el espacio: una serie de posiciones sucesivas de unas piernas sobre la tierra. En el “yo ando” tal vez, acuda a mí la imagen visual de mis pies moviéndose; pero sobre ello, y como más directamente aludido en aquellas palabras, encuentro una realidad invisible y ajena al espacio –el esfuerzo, el impulso, las sensaciones musculares de tensión y resistencia. La diferencia no puede ser mayor (O. C. VI 251).

Ortega nos habla de dos planos, de dos modos de realidad: la vivencia personal o el actuar, por ejemplo, nuestro (mi andar),

y la mera percepción o espectáculo (por ejemplo, tu andar). El primer plano es el que tiene mayor primacía; así, vivencias tales como el dolor, el odio, el amor, etc., en tanto vivencias internas adquieren mayor valor o relevancia a diferencia de esas mismas vivencias, pero "vistas" externamente o, dicho de otra forma, efectuadas por un tú o por un él. Ortega llama al primer plano lo inmediato y al segundo plano lo supuesto o pensado ("Investigaciones..." 35). Siguiendo con la explicación se presenta ahora la siguiente distinción:

¿Cómo expresaríamos de un modo general esa diferencia entre la imagen o el concepto de dolor y el dolor como sentido, como doliendo? Tal vez haciendo notar que se *excluyen mutuamente*: la imagen de un dolor no duele, más aun, aleja el dolor, lo sustituye por su sombra ideal. Y viceversa: el dolor doliendo es lo contrario de su imagen: en el momento que se hace imagen de sí mismo deja de doler (O. C. VI 252; las cursivas son mías).

Creemos que la diferencia es clara puesto que este *yo doliente*, de este ejemplo, es esa vivencia personal y fundamental, es ejecución del dolor y por ello actividad; en cambio, el yo-vidente designa el mero espectáculo. Para Ortega es lo vivencial de un acto lo que importa y no el concepto o imagen que se pueda tener de él. Pensemos en un dolor de muelas: es nuestro dolor lo que cuenta, lo que duele sin otra *reducción* posible que un analgésico o, de plano, la extracción. De esta manera, la acción y con ella la actividad de la vida se transforma en un índice de primer orden, la reflexión y con ello lo objetivo de la conciencia (tematización) adquieren un índice de segundo orden. En este sentido, apostar por la vivencia es apostar por este *yo-ejecutivo* que consiste en un *haz* de actividades:

Yo significa, pues, no este hombre a diferencia del otro ni mucho menos el hombre a diferencia de las cosas, sino todo –hombres, cosas, situaciones–, en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose [...] la misma diferencia que hay entre un dolor de que se me habla y un dolor que yo siento hay entre el rojo visto por mí y el estar siendo roja esta piel de la caja. Para ella ser roja es como para mí el dolerme. Como hay un yo Fulano de Tal, hay un yo-rojo, un yo-agua, y yo-estrella. Todo, mirado desde dentro de sí mismo, es *yo* (O. C. VI, 252).

Cada ente *individual* desde su mismidad o interioridad, es decir, desde sí misma actúa *hacia* el exterior. Las cosas son *yo* en su intimidad: el sol, la silla, la mesa, los platos, los dulces, etc. Todo ellos se ejecutan en su intimidad, nosotros conocemos sólo sus imágenes.

Hacia el tercer apartado, “*Yo*” y *mi Yo*, vuelve el maestro de Madrid a hacer hincapié en esta distinción de lo ejecutivo (vivencia) y de lo reflexivo (imagen):

Cuando yo siento un dolor, cuando amo u odio, yo no veo mi dolor ni me veo amando u odiando. Para que yo vea *mi* dolor es menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en yo vidente. Este yo que ve al otro yo doliente, es ahora el yo verdadero, el ejecutivo, el presente. El yo doliente, hablando con precisión, fue, y ahora es solo una imagen, una cosa u objeto que tengo delante (O. C. VI 252).

Es decir, este *yo* interno ahora se torna ejecutivo y ve al otro yo como su imagen, como su concepto, y precisamente para poder conocerlo hubo que alejarse de mi *yo*. En el *Ensayo* Ortega llama intimidad a esta vida ejecutiva (“la verdadera intimidad que es algo en cuanto ejecutándose”, “el verdadero ser

de cada cosa”). Ahora bien, sólo yo vivo el amar, el percibir, el recordar, el querer, etc., vivenciar es algo que sólo hace el yo concreto. El de cada quien. La vida como ejecutividad se resume, pues, en la realización de actos en primera persona.⁵ Es una suerte de conciencia viviente que consiste, precisamente, en ejecutar los actos de conciencia, es decir, en vivirlos actualmente, sin necesidad de reflexionar sobre el acto y lo vivido en él (Gutiérrez-Pozo 1960). Esta conciencia viviente es conciencia de la ejecución de actos sin mentarlos. Vivir es, para ambos autores, ejecutar vivencias “y mientras las vivo no enuncio predicativamente ese cogito *lebendig*; cuando lo hago, vivo el acto ejecutivo de conciencia de reflexionar sobre un cogito *lebendig*, y entonces esta vivencia reflexiva es el nuevo cogito *lebendig* que ejecuto y vivo” (1960).

Queda claro para Ortega que esta manera natural (o ejecutiva) de efectuar (vivir) las vivencias, es, propiamente hablando, la vida misma. Por tanto, “vida según Ortega es ejecutividad, llevar a cabo actos de conciencia o vivencias [...] Vivir, en tanto ejecutar vivencias, significa estar entregado absolutamente a ese actuar, comprometido plenamente con él, puesto sin reservas y totalmente en él” (1961). En efecto, cuando Ortega habla de la realidad vivida como la realidad por excelencia, se refiere a que la única verdad que podemos conocer es aquella que experimentamos en nuestra propia conciencia. Por ejemplo, cuando experimentamos la nostalgia, sólo podemos conocer su verdadera realidad a través de nuestra experiencia personal de la

⁵ Podría, incluso haber cierto paralelismo con la postura de Wittgenstein y el argumento de la “primera persona”, el cual se refiere a la idea de que el lenguaje y el pensamiento están intrínsecamente vinculados a nuestra experiencia personal y subjetiva. Según este argumento, no podemos entender el significado de las palabras o las afirmaciones sin tener en cuenta la perspectiva única y personal desde la cual se expresan.

misma. La nostalgia que realmente lastima, que es la verdadera realidad de ella, sólo puede ser experimentada y ejecutada por nosotros mismos desde dentro. La nostalgia que experimenta otra persona no es verdaderamente ejecutiva o vivida por nosotros, y, por tanto, no es nostalgia ejecutiva.

3. El rechazo a las reducciones fenomenológicas: reconstrucción y crítica

Teniendo en cuenta todo lo anterior, hablemos sobre la posibilidad de una refutación de la fenomenología husserliana. Si recordamos un poco, en *Sobre el concepto de sensación*, Ortega veía que la actitud natural, caracterizada por su carácter ejecutivo y de inmediatez de las vivencias, quedaba suspendida por la reducción fenomenológica, esto es, la tesis efectiva quedaba reducida a un simple carácter virtual al cual asistimos asumiendo una postura meramente espectacular y descriptiva. Más aún, para el filósofo español, “no hay que hacer ningún tipo de reducción fenomenológica sobre la actitud natural en la que nos hallamos instalados” (Óses 81), pues tal parece que, aunque lo hiciéramos sólo estaríamos trabajando con la imagen del objeto nunca con el objeto en sí mismo, en su intimidad ya que esta es pura ejecutividad:

La eliminación de lo ejecutivo es ilusoria, porque la realidad misma, es decir, no su imagen o concepto, es ejecutividad; cuando el fenomenólogo cree estar tratando con un yo fenomenológicamente reducido, con yo conciencia, es su yo ejecutivo, plenamente real quien opera con una imagen pretérita de su yo, que ante también fue ejecutivo (Marías 146).

Tanto a las cosas como a mi *yo* es difícil acceder de manera directa; el fenomenólogo, cree Ortega, estaría trabajando con la imagen de las cosas, nunca con las cosas mismas. Más aún, al *yo* no lo podemos "reducir". Sólo trabajaría el fenomenólogo con el yo superficial no con el *yo* interior que escapa a toda reducción quedando sólo su espectro o imagen de lo que en ese momento realizaba. En suma, la conciencia o el *yo* al ser pura ejecutividad torna a nuestra vida una ejecución misma. Por estas razones dice Ortega en su *Prólogo para alemanes*:

Como el rey Midas trasmutaba en oro cuanto tocaba, la *realidad absoluta* que es la "conciencia pura" *desrealiza* cuanto hay en ella y lo convierte en puro objeto, en puro aspecto.

La pura conciencia, "*Bewusstsein von*", espectraliza el mundo, lo transforma en mero *sentido*. Y como el sentido agota toda su consistencia en ser entendido hace consistir la realidad en *inteligibilidad* pura [...]

La fenomenología, al suspender la ejecutividad de la "conciencia", su *weltsetzung*, la realidad de su "contenido", aniquila el carácter fundamental de ella. La "conciencia" es justamente lo que no se puede suspender: es lo irrevocable. Por eso es realidad y no conciencia...El término "conciencia" deber ser enviado al lazareto (O.C. VIII, 49-51).

Ahora bien, siendo objetivos con Ortega, tal parece que no midió su afirmación de haber criticado y superado la fenomenología. Para explicar esto último seguiré el análisis que dedica Hans Reiner Sepp a la crítica orteguiana. Este autor concede cierto aspecto de la crítica de Ortega a Husserl. Claro está, con sus respectivas matizaciones. Siendo objetivos, en realidad Sepp sólo muestra cómo procede la crítica:

Ya en 1914 Ortega y Gasset señaló el hecho verdaderamente paradójico de que el yo llega a ser temático sólo por el simultáneo abandono de su específica realidad: o bien vivo en la efectuación de mis actos, y entonces el yo efectuante permanece no temático, o bien se convierte en tema, y entonces ya no es más el yo-en-efectuación (*Ich-im-Vollzug*), se convierte en un objeto, es objetivado, se convierte en una imagen virtual [...] La crítica quiere más bien significar que lo captado de esta manera no es la conciencia que se efectúa, sino que, aun cuando ya es esta, así con todo lo es como objeto de una observación, de una visión, y, por tanto, ya no se trata de la captación de la vida que se efectúa como tal (4).

El asunto particular que, a juicio de Ortega, Husserl perdió de vista, tiene que ver con la verdadera esencia de la subjetividad, que es, precisamente, estar en efectuación, en plena actividad vital. Ahora la cuestión estriba en notar si es o no correcta. Según Sepp, y en esto estamos plenamente de acuerdo, hay tres alternativas en las cuales se podría salir bien librado de la paradoja que Ortega notó:

1. No sé lo que “yo” soy como yo efectuante, pero yo lo vivencio.
2. No sé lo que “yo” soy como yo efectuante, pero sé que vivenciando lo efectuó.
3. Sé que depende de mí cómo yo me decido: o bien a vivir en la efectuación, o bien a preguntar por esta efectuación con el fin de traer a la experiencia algo de ella (14).

“Las tres posibilidades –dice Sepp– evitan todo el peligro de cosificar al yo en tanto ellas incorporan la protección de una determinación negación: yo respeto que el “yo” vivenciente no

puede ser captado en sí mismo y en este sentido captado directamente" (14). Esto es, que tanto la efectuación que ve y la efectuación vista son estructural y temporalmente lo mismo porque la efectuación que ve *proyecta y construye* la efectuación vista en la efectuación del ver. Ahora bien, esta misma crítica habría de repetirse tiempo después, en *La idea de principio en Leibniz*:

Desde 1914 (véanse mis *Meditaciones del Quijote*) [En *Obras Completas*, t. I, y en la colección El Arquero], es la intuición del fenómeno "vida humana" base de todo mi pensamiento. Entonces la formulaba yo —con motivo de exponer durante varios cursos la fenomenología de Husserl— corrigiendo de modo principal la descripción del fenómeno "conciencia de..." que, como es sabido, constituye, a su vez, la base de su doctrina. [...] Fue, pues, al Dr. Fink, hallándome de paso en Friburgo, a quien expuse mi objeción liminar a la fenomenología, que es ésta, reducida a último esquema: la conciencia en su fenomenalidad es ponente, *Setzend*, cosa que Husserl reconoce y llama la "actitud natural de la conciencia". La fenomenología consiste en describir ese fenómeno de la conciencia natural desde una conciencia reflexiva que contempla aquella sin "tomarla en serio", sin acompañarla en sus *posiciones* (*Setzungen*), suspendiendo su ejecutividad (*epokhé*). A esto opongo tres cosas: 1) que suspender lo que yo llamaba el carácter ejecutivo (*vollziehender Charakter*) de la conciencia, su *ponencialidad*, es extirparle lo más constitutivo de ella, y por tanto, *de toda conciencia*; 2) que suspendemos la ejecutividad de una conciencia desde otra, la reflexiva, lo que Husserl llama "reducción fenomenológica", sin que esta tenga título superior ninguno para invalidar la conciencia primaria y reflejada; 3) se deja, en cambio, a la conciencia reflexiva que sea ejecutada y que *ponga* con carácter de *ser absoluto* la conciencia primaria, llamando a

esta *Erlebnis*, vivencia. Esto muestra precisamente cómo *toda* conciencia tiene validez ejecutiva y no tiene sentido en cuanto que ambas son conciencia invalidar una con otra [...] De modo que en el “hecho” percepción lo que hay es: yo, de un lado, siendo a la cosa percibida, y de otro, está 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 (274-275).

San Martín hace notar que fue Fink quien hace ver el error de Ortega en el último viaje que hace éste a Alemania, señalando que “la llamada conciencia pura no era la del fenomenólogo, la conciencia refleja, sino precisamente esa conciencia primaria directa, que es trascendental, primero porque a ella se refiere el mundo, no hay más que mundo de esa conciencia primaria directa, del mismo modo que no hay conciencia más que como conciencia de un mundo (*Fenomenología y cultura* 89)”. Más aún, según indica San Martín, la descripción que Ortega hace de la fenomenología no es la correcta:

pues lo que hace la epojé no es sino eliminar (epojé) la determinación cartesiana de la conciencia natural, que considera el mundo como el determinante, para convertir (reducir = reconducir) el mundo en un mundo referido a la conciencia directa, llamada mejor vida trascendental (*Fenomenología y cultura* 173).

Con ello el autor refuta la afirmación de Ortega acerca de que la epojé suspendía al sujeto y con ello al mundo o a la vida humana dado que aquél es parte de éste. San Martín concluye la cita anterior destacando que ese sujeto viviente es lo que Husserl llama subjetividad trascendental o vida trascendental que, en el caso humano, somos cada uno de nosotros (*Fenomenología y cultura*). Pero la consecuencia de la respuesta de San Martín tiene que ver con la conciencia refleja de la fenomenología husserliana que Ortega critica porque considera que ésta, mediante la epojé, suspende la reflexión y, precisamente por esto, aún sigue siendo conciencia primaria, es decir, irreflexa. San Martín responde a esta objeción indicando que: "La conciencia refleja no invalida el poder ejecutivo de la conciencia directa que no puede dejar de tener un mundo como su correlato vital, como su "mundo de la vida", o *Lebenswelt*, que dirá Husserl" (*Fenomenología y cultura* 172-173).

Ahora bien, hay en la crítica de Ortega algo de razón, a saber, que la reducción fenomenológica de Husserl es en realidad una reconducción del mundo a la conciencia, en este caso una reconducción del mundo a la vida humana. En el pensamiento de Ortega, es el individuo el que tiene que develar ese sentido, y esto habrá de hacerlo descubriendo la conexión entre las cosas, así como las de éstas con el todo o con la circunstancia. Estos aspectos harán su aparición en el siguiente apartado con mucho mayor detenimiento.

4. Las *Meditaciones del Quijote* como génesis de una fenomenología de la vida

Sin lugar a duda, *Meditaciones del Quijote*, publicado en 1914, se ha consolidado como uno de los escritos más importantes y cruciales de la obra orteguiana. Las *Meditaciones* es una obra en

la que aparecen ideas o conceptos que anteceden y que permean gran parte de la obra de este filósofo español. Para este apartado nuestro *dictum* clave será: “yo soy yo y mis circunstancias y si no la salvo a ella no me salvo yo”.⁶ Esta máxima será nuestra piedra de toque que baña toda la fenomenología orteguiana.⁷

El hombre no puede vivir ensimismado y solo, necesita para ser y para adquirir plena conciencia de sí, salir al mundo y enfrentarse con él. Al volver a la fenomenología, Ortega asumió, junto con ella, la posibilidad de describir con fineza la vida en su mutua interacción con las circunstancias, con lo inmediato y no-mediato. En este tenor, es necesaria, según Ortega, una apertura del yo hacia ellas: “El hombre, rinde al *maximum* de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo” (O.C. II 319). Sigue líneas adelante diciendo:

¡La circunstancia! Circum-stantia! ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo alrededor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan sus tacitas fisonomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda

⁶ Este *dictum* ha causado una polémica por demás interesante, pensadores como Mario Antonio Presas y Diego Gracia, han percibido que existe una fuerte referencia al capítulo 27 de *Ideas* I, “Ich und meine Umwelt” (yo y mi mundo circundante) como si este fuese la raíz de aquel.

⁷ Como Harold C. Raley dice: “para decirlo de otra manera, Ortega superó la fenomenología en el modo husserliano al descubrir el fenómeno de la vida humana como una realidad circunstancial, una intuición que lo guiaría durante el resto de su vida. En ese momento (1914), Ortega tenía una intuición clara y un considerable entendimiento intelectual de un fenómeno verdaderamente radical. Al haber superado la venerable trampa de la conciencia, Ortega se enfrentó a la realidad múltiple pero sistemática de una vida humana” (95).

y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo (O.C. II 319).

Las circunstancias, son para Ortega, experiencias originarias o primarias. En sentido estricto, la circunstancia es el mundo, es la realidad, es la historia, en suma, es la vida humana. Habíamos hablado, pues, de la vivencia y habíamos dicho que una vivencia es vivir un asunto ejecutivamente. Explicamos algo a través de sus vivencias, de sus actos, “el martillo es la abstracción de cada uno de sus martillazos”. La vivencia, para ser vivencia, deber estar en con-vivencia, en este sentido se trata de humanizar a las circunstancias, puesto que ellas se incorporan al proyecto del hombre, pues sólo así el hombre se con-forma, sólo al través de ellas puedo integrarme y ser plenamente yo mismo.

Yo soy yo y mis circunstancias y si no la salvo a ella no me salvo yo.

Benefac loco illi quo natus es, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, esta: “salvar las apariencias”, los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea (O.C. II 322).

Hemos llegado al *dictum* orteguiano, a esa mínima expresión que condensa buena parte de la filosofía de nuestro autor. Cuando Ortega afirma “*yo soy yo y mis circunstancias*” –que es, insisto, una formulación muy orteguiana del principio establecido por Husserl, a saber, de que toda vivencia se resuelve en la presencia de su objeto intencional– reconduce esa característica principal de todo yo, el ser ejecutivo, a lo que lo rodea, a lo que lo circunda. Es ahí donde aparecen las circunstancias como un ingrediente de toda vida, pues se busca en nuestra circunstan-

cia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de peculiaridad. Por poner un ejemplo concreto, en un ensayo de 1916 titulado *Conciencia, objeto y las tres distancias de este*, Ortega hace referencia al Monasterio de El Escorial.

Y así llamaremos a los actos en que nos es dada la presencia de un objeto, percepciones o presentaciones [*estar frente al Monasterio*]; a los actos donde nos es dado como ausente, representaciones o imaginaciones [*una fotografía o grabado del Monasterio*]; a los actos donde nos es dado en el modo de alusión y referencia, menciones, [*la mera significación, o mención del Monasterio*] (O.C. II 66).

Cuando Ortega habla de las circunstancias se refiere no sólo a lo que nos rodea físicamente, sino también a las menciones, imágenes, recuerdos y fantasías. Hay una amplitud y apertura a los distintos modos de donación (un sonido, un color, una fantasía, etc.). Dicho con todo rigor, el “yo y las circunstancias” son “momentos ingredientes” de mi vida, “*el yo soy yo*” expresa esa intimidad de toda vida. La otra parte que afirma “*y mi circunstancia*” significa que el yo no puede quedarse encerrado en sí mismo, siempre *tiende hacia fuera*, es apertura hacia al mundo. Ciertamente, “A mí me acontecen las cosas, como yo les acontezco a ellas, y ni ellas ni yo tenemos otra realidad primaria que la determinada en ese recíproco acontecimiento” (O.C. VIII 51). En resumen, el mundo es para mí y yo soy para el mundo. Si lo pensamos bien, parece ser, entonces, que la expresión correlativa de “*a las cosas mismas*” husserliano sería ¡*salvémonos en las cosas!*

Ahora bien, si así explica Ortega la idea de circunstancias, ¿qué papel juega el yo? Veamos:

Los árboles no dejan ver el bosque, y gracias a que así es en efecto, el bosque existe. La misión de los árboles patentes es hacer latentes el resto de ellos, y solo cuando nos damos perfecta cuenta de que el paisaje visible está ocultando otros paisajes invisibles nos sentimos dentro de un bosque (O.C. II 331).

En la descripción del bosque entro necesariamente yo. Las cosas no existen con independencia de mí, son un *ser-para-mí*. Como dice Francisco José Martín "la realidad, el bosque, no es ni lo uno ni lo otro sino ambas cosas a la vez: superficie y profundidad, sensualidad y meditación, impresión y concepto" (149). Si tomamos en cuenta lo anterior, pareciera existir cierta analogía entre la *Meditación Preliminar* de las *Meditaciones del Quijote* y la sección I de *Ideas I*, donde además de hablarse de lógica y psicología se tiene por meta liberarse de prejuicios y presupuestos, para, finalmente, al término de un movimiento de profundización, la fenomenología esté en condiciones de fundar las ciencias. Pero no sólo eso, sino que también se presenta una exposición de la realidad del mundo concreto; el mundo como correlato de la experiencia; el análisis de la experiencia en su doble vertiente, noética y noemática, etc. (Martín 139-140). Llegados a este punto, se torna necesario aclarar en qué consistiría esta fenomenología de la vida y cuál es su originalidad. Según Ortega:

Desde 1914 (véanse mis *Meditaciones del Quijote*) [...], es la intuición del fenómeno "vida humana" base de todo mi pensamiento. Entonces la formulaba yo —con motivo de exponer durante varios cursos la fenomenología de Husserl— corrigiendo de modo principal la descripción del fenómeno "conciencia de..." que, como es sabido, constituye a su vez la base de su doctrina [...] En 1925 yo enunciaba mi tema [...] 1) hay

que renovar desde sus raíces el problema tradicional del ser; 2) esto hay que hacerlo con el método fenomenológico en tanto y sólo en tanto este significa un *pensar sintético o intuitivo* y no meramente conceptual-abstracto como es el pensar lógico tradicional; 3) pero es preciso integrar el método fenomenológico, proporcionándole una dimensión de *pensar sistemático*, que, como es sabido, no posee; 4) y último, para que sea posible un pensar sistemático 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 (*La idea de principio* 271-272).

Con base en esta premisa, Ortega infiere que: “para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático 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” (*La idea de principio* 271-272). La idea de haber corregido a la fenomenología mediante la inclusión de la vida humana como punto de partida concluye con la controvertida frase que hará aparecer la relación de Ortega y Gasset con Husserl bastante ambigua y problemática, a saber: “de esta manera abandoné la fenomenología en el momento mismo de recibirla” (*La idea de principio* 272). Lo cierto es que lo que Ortega hace con la fenomenología de Husserl no fue ni borrarla, ni raerla, ni la aniquilarla, sino conservarla y explicarla, toda vez que la ha pasado por un riguroso proceso de crítica. Este proceso consiste justamente en la aplicación del concepto orteguiano de realidad radical, esto es, en sostener, tal como se advierte en *El tema de nuestro tiempo*, que la conciencia y el pensamiento no son los únicos elementos fundamentales de la existencia, sino que también es esencial la relación del yo con su mundo. El yo no es simplemente una entidad aislada, sino que existe en relación

con su entorno y su mundo circundante. La esencia del yo se encuentra en su interacción con el mundo, en su capacidad para verlo, imaginarlo, pensar en él, amarlo u odiarlo, estar triste o alegre en él y por él, moverse en él, transformarlo y sufrirlo. En definitiva, el yo es una parte integral del mundo que lo rodea, y sólo puede existir y experimentar la vida a través de su relación con él. Es claro, pues nota que el yo y sus circunstancias entran en "choque" con la conciencia pura y con la epojé. La suspensión de las tesis del mundo, quizás nos hagan percibir al mundo, pero nos impiden, a juicio de Ortega, vivir el odio, vivir el amor, vivir el sufrimiento, etc., te bloquea la ocupación del yo con el mundo que Ortega menciona en la cita. Esa ocupación con el mundo no es más que la salvación de las circunstancias. De manera que, en franca oposición, a esa intelectualización de la realidad, Ortega va a transformar los conceptos "sentido" y "conciencia" dotándoles de un significado sumamente vital. El primero hará referencia a la relación entre las cosas que conforman las circunstancias. El segundo desaparecerá del pensamiento de Ortega y será conectado con la *realidad radical* con el "Yo soy yo y mi circunstancia", transformación ya explicada en las *Meditaciones del Quijote*. Ya desde aquí puede verse la importancia de las circunstancias desde una dimensión ejecutiva, siempre que se tome en cuenta el acto de salvación de la circunstancia como destino o como el imperativo concreto del hombre. Sólo así puede comprenderse a las circunstancias en su ejecutividad o, lo que es lo mismo, siendo algo ante el hombre, y el hombre enfrentándola como problema a resolver, es decir, a salvarla.

Finalmente, el rechazo a toda sistematicidad, para poder llegar a un modo más próximo de enfrentarse con la vida mediante la descripción y mediante la intuición, permitió a Ortega explorar el vivir mismo y el acontecer del mundo. Y es que,

como bien señala Regalado García, “el término ‘vida’ ya desde sus comienzos tiende a suplantar los términos conciencia y subjetividad en cuanto yo cognoscente o reflexivo se percibe a sí mismo viviendo su propia intencionalidad sean trascendentes e ideales y no reducibles a fenómenos psíquicos” (176). Ciertamente, para Ortega una fenomenología de la vida es el descubrimiento de la concreción de los hombres; del compromiso con el estar-en-el-mundo. Queda claro, entonces, que no hay objetividad separada del sujeto, ni subjetividad separada del objeto o de la realidad. Por esta valiosa razón es que Ortega sostiene que no hay conciencia pura, sino una realidad de la cual forma parte el yo, el de cada cual. El yo sólo es yo siendo algo, es decir, el yo es con las circunstancias, y el yo sólo es yo ejecutándose, es decir salvándolas

5. Algunas conclusiones y valoraciones del proyecto orteguiano

Para ir cerrando este trabajo, mencionamos que Ortega viaja a finales de noviembre de 1934 a Friburgo teniendo como objetivo entrevistarse con el “admirable Husserl”. Lamentablemente para estas fechas el maestro de Friburgo estaba enfermo y cansado. Pese a todo lo anterior, Husserl reconoce en Ortega a un hombre con un temple que “vive la fenomenología como razón vital y la tiene además siempre a la vista” (Regalado García 181), que ha trabajado con la fenomenología de una forma exquisita. De esto se tiene constancia gracias a una carta de Husserl dirigida a Ingarden, fechada el 26 de noviembre de 1934, donde el primero notifica lo siguiente:

En la última semana hemos tenido una visita filosófica muy interesante: Ortega y Gasset, que nos ha producido una gran

impresión. Está profundamente versado en mis escritos. él ha tenido cada día, largas y serias conversaciones conmigo y con Fink, penetrando en sus cuestiones hasta en las más difíciles profundidades. Es verdaderamente, no sólo como publicista, el educador de la nueva España, sino también como un profesor, el líder de una escuela fenomenológica. Va hacer ahora una traducción de las Meditaciones y después de las restantes obras (la edición de las Investigaciones lógicas, están allí en las manos de todos). Y, además, un hombre maravilloso (Brieffwechsel 298).

En este sentido, y viendo de una forma completa lo hasta ahora considerado, podemos concluir que el concepto de "realidad radical" es la aportación decisiva de José Ortega y Gasset a la fenomenología. Él es la realidad raíz o la vida de cada cual en la que a cada cual le es dado como presencia, anuncio o síntoma, toda otra realidad. Existe en el pensamiento de Ortega una intención manifiesta de describir cómo un acto surge del mundo de lo vital y conforma la plenitud de la persona. Finalmente, la realidad radical en tanto que se constituye por la vida de cada quien, o la vida individual, se erige como la concreción de *Yo soy yo y mi circunstancia*, toda vez que Ortega ha definido aquel concepto para señalar el nivel de radicalismo en su pensamiento, pues el estudio de la realidad radical nos obliga a estudiar cualquier otra cosa justamente en la raíz en la que se hace aparecer: en el área del vivir de cada quien. Ésta trasciende a toda reflexión pura precisamente porque, al tratarse de la realidad humana viviente, se trasciende la moderna pero también tradicional distinción entre sujeto y objeto o entre conciencia y mundo. Así, pues, vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada quien es. Así, la idea orteguiana del proyecto de existencia no sólo concretiza la eje-

cutividad del ser y la salvación de las circunstancias, sino que también destaca a esta última idea como destino concreto del hombre y, asimismo, la autenticidad del ser.

Referencias

- Gracia, Diego. *Voluntad de Verdad: Para leer a Zubiri*, Labor, 1986.
- Gutiérrez-Pozo, Antonio. “El arte como ‘epoché’ y reducción eidética. La fundamentación de la estética de Ortega y Gasset en la fenomenología husserliana”. *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 76 núm. 291 Extra, 2021, pp. 953-975. <https://doi.org/10.14422/pen.v76.i291.y2020.008>.
- Husserl, Edmund. *Briefwechsel*. The Hague: Kluwer Academic Publishers [Hua Dok III/3. Die Göttinger Schule], 1994.
- López Frías, Francisco. “La interpretación Orteguiana de la fenomenología: ‘el yo como lo ejecutivo’”. *Convivium*, núm. 13, Universidad de Barcelona, 2000.
- Marías, Julián. *Acerca de Ortega*. Espasa-Calpe, 1991.
- Martín, Francisco José. *La tradición velada: Ortega y el pensamiento humanista*. Biblioteca Nueva, 1999.
- Ortega y Gasset, José. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Alianza, 1979.
- Óses, Jesús María. *La sociología de Ortega y Gasset*. Anthropos, 1989.
- Presas, Mario A. “Ortega, el abandono de la fenomenología”. *Escritos de Filosofía*, núm. 15-16, 1985, pp. 83-105.

- Raley, Harold C. "Phenomenological "life": a new look at the philosophic enterprise in Ortega y Gasset". *Analecta Husserliana*, núm. XXIX, 1990, pp. 93-105.
- Regalado García, Antonio. *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Alianza, 1990.
- Reiner Sepp, Hans. "Apropiación por des-apropiación. Paradojas de la reducción fenomenológica". *Escritos de filosofía*, núm. 35-36, 1999.
- Salmerón, Fernando. *Las mocedades de Ortega*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- San Martín, Javier. "¿La primera superación de la fenomenología? El ensayo de estética a manera de prólogo de Ortega y Gasset". *El primado de la vida. Cultura, estética y política en Ortega y Gasset*, Atilano Domínguez, Jacobo Muñoz y Jaime Salas (coords.), Universidad de Castilla-La Mancha, 1997.
- San Martín, Javier. *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Tecnos, 1998.
- San Martín, Javier. *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Biblioteca Nueva, 2012.
- Silver, Philip. *Fenomenología y razón vital. Génesis de las "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*. Alianza, 1978.