

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA



LA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA EN ORTEGA Y SU

INFLUENCIA EN EL PENSAMIENTO DE ZUBIRI

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE MÁSTER

PRESENTADA POR

DOSINDA MACEIRAS AMEIJERAS

Bajo la dirección del doctor

Anselmo Manuel Suances Marcos

Madrid, 2013



MÁSTER UNIVERSITARIO EN FILOSOFÍA TEÓRICA Y PRÁCTICA

Especialidad: Hª DE LA FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Director: D. Anselmo Manuel Suances Marcos

Tutora: D^a. Cristina Rodríguez Marciel

DEPARTAMENTO: Filosofía

FACULTAD/ ESCUELA: Filosofía

Alumna: Dosinda Maceiras Ameijeiras

Título del trabajo: “La perspectiva fenomenológica en Ortega y su influencia en el pensamiento de Zubiri”

Mi agradecimiento por la ayuda recibida de D. Anselmo Manuel Suances Marcos como de D^a Cristina Rodríguez Marciel tanto por su apoyo en los momentos de silencio propios de la encrucijada personal de “ir eligiendo lo que no quieres hacer” como por su interés y buena disposición siempre que lo estoy necesitando.

A mi familia y amistades, en especial a mi abuela, quien, a sus 98 circunstancias sigue mostrando la lucidez y la falibilidad de quien está “*a la altura de los tiempos*”.

“Estas Meditaciones, exentas de erudición-aun en el buen sentido que pudiera dejarse a la palabra-, van empujadas por filosóficos deseos. Sin embargo, yo agradecería al lector que no entrara en su lectura con demasiadas exigencias. No son filosofía, que es ciencia. Son simplemente unos ensayos. Y el ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita. Para el escritor hay una cuestión de honor intelectual en no escribir nada susceptible de prueba sin poseer antes ésta. Pero le es lícito borrar de su obra toda apariencia apodíctica, dejando las comprobaciones meramente indicadas en elipse, de modo que quien las necesite pueda encontrarlas y no estorben, por otra parte, la expansión del íntimo calor con que los pensamientos fueron pensados”

(Ortega y Gasset, Meditaciones del Quijote)

“Hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una gran oleada de sofística. Como en tiempos de Platón y de Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda. Pero la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad. Por esto es necesario hoy más que nunca llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad”

(Zubiri, Inteligencia y Realidad)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
CAPÍTULO I. LAS DOS GENERACIONES NEOKANTIANAS, “UNA ZONA DE FECHAS” CON SU RESPECTIVOS TEMAS INTELECTUALES.....	10
1.1. Una llama celtíbera dentro de la universidad alemana	
1.2. Buscando una realidad primaria, detective de sí mismo	
1.3. La descripción fenomenológica, un ciclo continuo de Brentano a Husserl	
CAPÍTULO II. MEDITACIONES DEL QUIJOTE, “MANIFIESTO FILOSÓFICO DEL MUNDO VIRTUAL”.....	24
2.1. El bosque huye de los ojos	
2.2. El bosque es lo latente en cuanto tal	
2.3. Los mediterráneos, que no pensamos claro, vemos claro	
CAPÍTULO III. VIRTUALIDAD PRÁCTICA Y SU CRÍTICA: PRÓLOGO, INVESTIGACIONES Y LA IDEA DE PRINCIPIO.....	35
3.1. Signos cabalísticos para lectores que se ocupan de la técnica filosófica	
3.2. La misión epónima de nuestra época: purificar el contenido de la ciencia de todo subjetivismo	
3.3. El ser humano, como planta viva, no ve nunca su propia raíz, pero sí la de los antepasados	
CAPÍTULO IV. LA RADICALIZACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA EN ZUBIRI: EL PASO DEL SENTIDO A LA REALIDAD.....	46
4.1. Delimitación del pensamiento español en el horizonte postmoderno	
4.2. El mundo como respectividad de lo real, el mundo como horizonte de las posibilidades humanas	
4.3. Nuestra situación intelectual y breve análisis de la intelección humana	
CONCLUSIONES.....	61
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	69

INTRODUCCIÓN

Esta investigación parte de la consideración de la puesta en práctica de los conocimientos metodológicos y teóricos adquiridos a lo largo de estos estudios de investigación y académicos, base y oportunidad de mostrar – si es que consigue mostrarse- la capacidad de desarrollar un tema filosófico de cierta complejidad, tal es el caso de la perspectiva fenomenológica en Ortega y su influencia en el pensamiento de Zubiri. Uno de los objetivos propios de esta especialidad implica la capacidad de asesoramiento y gestión, previo desarrollo de un posicionamiento crítico y reflexivo fruto de la visión de conjunto y la especialización en determinados períodos o temas, ambas conexiones clave para “*estar a la altura de los tiempos*”, relacionando e interpretando con voluntad de comunicarse.

La línea de investigación que se presenta en el primer capítulo- base de la defensa de este trabajo- toma como instrumento el “*método biográfico*”¹ (Suances: 2006, 320) para calar en los años que pasó Ortega estudiando la producción alemana en Marburg, Leipzig y Berlín, motores de reflexión, análisis y diálogo exento de sucursalismo con Nicolai Hartmann, Paul Scheffer o Heinz Heimsoeth , elevando el nivel de la filosofía e innovando “*la voluntad de sistema, que es lo específico de la inspiración filosófica*”(Ortega y Gasset: 1965, Tomo VIII, 27) tratando de superar el neokantismo.

¹ (...) “Ninguno de los métodos conocidos es plenamente satisfactorio. Si se presta demasiada atención a la unidad de pensamiento de Ortega, se pierde su variedad; si se insiste en ésta, se pierde de vista la fuente original de donde emanan los temas. Ortega resuelve el problema con un método que atiende ambas cosas: el método narrativo o biográfico. La expresión “método biográfico” no designa una enumeración de hechos en orden cronológico, sino que “biografía” significa la peculiar estructura sistemática de la vida y de las actividades humanas, lo cual quiere decir que este método exige una comprensión previa de la realidad a la que se aplica. Con ello, parece que entramos en un círculo vicioso: para entender un sistema de pensamiento, hay que tener una idea previa de él, pero esta idea no se puede obtener sin un análisis previo de sus fases. Pero no se trata de dos aspectos contradictorios; son dos caras de la misma moneda: en la medida en que se profundiza en las etapas, se tiene una idea de conjunto, y en la medida en que se adquiere ésta, se conocen mejor aquellas. Las ventajas de este método son que, en primer lugar, da la oportunidad de debatir ciertos temas que, si fueran estrictamente formales, quedarían eliminados. Por otro lado, permite referirse a circunstancias concretas que fueron causa de sus creaciones filosóficas más significativas (Ferrater Mora, J., Ortega y Gasset, etapas de una filosofía, Barcelona, Seix Barral, 1973:13 y ss.).

En el segundo capítulo se expone la evolución de su espontaneidad producto de la recepción académica alemana, proyectada en “*Meditaciones del Quijote*”. Lo anterior tomado como pre-textual² indica la posibilidad de reconocer a Ortega como un pensador que supo- consciente o no - adaptar su papel de comentarista de su tiempo a la historia de la filosofía, sin olvidar la importancia de su rol de introductor de la fenomenología husserliana en 1913, tratando así de salvar la racionalidad.

Con todo, la declaración de intenciones que sigue en cuanto a conexión biográfica no está exenta de polémica al ser nuestro autor uno de los más encasillados, mal interpretados y no recuperados sino más bien aplicándole un silencio selectivo propio de otro contexto. Es decir, como lectora de Ortega que desarrolla su investigación en un frame netamente académico, lejos pues, de la autoridad del autor, no de su impronta y de sus referentes, intento sacar a la luz algo más que “*unas gotas de fenomenología*” (Ortega: 1942, 454) para comprobar el grado de sinergia y expectativa que esta le provocaba porque “*si alguna diferencia esencial existe entre el método explicativo o de mecanismo y el método simplemente descriptivo, es que aquel revela el por qué de las variaciones fenomenológicas, y este se contenta con fijar lo positivamente acaecido y clasificarlo según caracteres exteriores más o menos convencionales*” (Ortega: 1911, 237), ejemplo claro de que el método fenomenológico- aunque falto de sistema- era una de las prácticas a aplicar tanto al constructivismo de sus mentores neokantianos como al empirismo crítico de Mach.

² Aquellas expresiones comunicativas cuya comprensión no se efectúa en la transmisión de sentido que ellas persiguen, sino que expresan algo que permanece enmascarado. Se dan, por ejemplo, en la opinión pública que pone de manifiesto la influencia ideológica enmascarando intereses varios con afán de ruptura del consenso, lo que Habermas llama deformación de la comunicación.

El tercer capítulo asume las lecciones de “*Investigaciones psicológicas*” y sus errores de interpretación como eje adecuado desde el cual “*detener la vida para mirarla*” (San Martín: 1998, 244) y enunciar después, el principalismo de Leibniz según el cual “*formal o informalmente, el conocimiento es siempre contemplación de algo a través de un principio*” (Ortega: 1965, 63). Así expuesto parece no tener conexión con el *status quaestionis* que nos ocupa, sin embargo, ahí radica su original paradoja, al tratar de rehacer la historia intelectual de Occidente visibilizando el lado dramático de la filosofía como “*el formal movimiento que lleva a salir de la duda*” (Ortega: 1965, 293) estando en la perplejidad futura que constituye la vida humana distribuida entre *realidad ejecutiva* y *realidad virtual*, primeras muestras de los conceptos de corte fenomenológico utilizados en “*Meditaciones del Quijote*”.

Así, estas metáforas básicas van hilando, introyectando la perspectiva fenomenológica que en el cuarto capítulo exhiben la importancia de la influencia de Ortega en Zubiri quien, radicaliza la fenomenología y la hermenéutica que se deriva de ella, pasando del sentido a la realidad de los fenómenos porque “*es indudable que los fenómenos no se han hecho para las teorías sino estas para aquellos*” (Ortega: 1982, 399), asumiendo la crítica de Ortega a la descripción husserliana, superadora de la metafísica de la fenomenología “idealista”, al transitar de la intuición de las esencias a la visión de la realidad. En el apartado dedicado a las conclusiones se explica de manera sintética cada uno de los avances y valoraciones alcanzados en cada capítulo tratado de manera interdisciplinar con la intención de elevar a *tema de nuestro tiempo* nuestra situación intelectual, dedicados a la *realidad verdadera*³ (Zubiri: 1942, 324) que supone investigar.

³ “*De-dicar significa mostrar algo (deik) con una fuerza especial (de). Y tratándose de la dedicación intelectual, esta fuerza consiste en configurar o conformar nuestra mente según la mostración de la*

CAPÍTULO I. LAS DOS GENERACIONES NEOKANTIANAS, “UNA ZONA DE FECHAS” CON SU RESPECTIVOS TEMAS INTELECTUALES.

1.1 Una llama celtíbera dentro de la Universidad alemana

Si sus libros que no son libros “no han sido escritos para la “humanidad⁴”, sino para españoles” entonces tal vez resulte oportuno analizar el histórico primero de su semblanza filosófica para comprobar si en rigor hay motivos para defender el giro fenomenológico, previa justificación de su formación kantiana⁵:

realidad, y ofrecer lo que así se nos muestra a la consideración de los demás. Dedicación es hacer que la realidad verdadera configure nuestras mentes. Vivir intelectivamente según esta configuración es aquello en que consiste lo que se llama profesión. El investigador profesa la realidad verdadera. Esta profesión es algo peculiar. El que no hace sino ocuparse de estas realidades no investiga: posee la realidad verdadera o trozos diversos de ella. Pero el que se dedica a la realidad verdadera tiene una cualidad en cierto modo opuesta: no posee verdades, sino que, por el contrario, está poseído por ellas. En la investigación vamos de la mano de la realidad verdadera, estamos arrastrados por ella, y este arrastre es justo el movimiento de la investigación”.

⁴ (Ortega y Gasset: 1965, 19-20):“Cuentan-sin insistir demasiado sobre la realidad del hecho-, que cuando se celebró el jubileo de Víctor Hugo fue organizada una gran fiesta en el palacio del Eliseo, a que concurrieron, aportando su homenaje, representantes de todas las naciones. El gran poeta se hallaba en la gran sala de recepción, en solemne actitud de estatua, con el codo apoyado en el reborde de una chimenea. Los representantes de las naciones se iban adelantando ante el público y presentando su homenaje al vate de Francia. Un ujier, con voz de esténtor, los iba anunciando.

- Monsieur, le représentant de l' Angleterre!

Y, Víctor Hugo, con voz de dramático trémolo, poniendo los ojos en blanco, decía:

- L'Angleterre!. Ah, Shakespeare!

El ujier prosiguió:

- Monsieur, le représentant de l'Espagne!

Y, Víctor Hugo:

- L' Espagne!. Ah, Cervantes!

El ujier:

- Monsieur le représentant de l'Allemagne!

Y Víctor Hugo:

- L'Allemagne!. Ah, Goethe!

Pero entonces llegó el turno a un pequeño señor, achaparrado, gordinflón y torpe de andares.

El ujier exclamó:

Monsieur le représentant de la Mésopotamie!

Victor Hugo, que hasta entonces había permanecido impertérrito y seguro de sí mismo, pareció vacilar. Sus pupilas, ansiosas, hicieron un gran giro circular como buscando en todo el cosmos algo que no encontraba. Pero pronto se advirtió que lo había hallado y que volvía a sentirse dueño de la situación. En efecto, con el mismo tono poético, con no menor convicción, contestó al homenaje del rotundo representante diciendo:

- La Mésopotamie!. Ah, l'Humanité!.

He referido esto a fin de declarar, sin la solemnidad de Victor Hugo, que yo no he escrito ni hablado nunca para la Mesopotamia, y que no me he dirigido jamás a la Humanidad”.

⁵ “Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y a sido a la vez mi casa y mi prisión (Kant, O.C., IV, 25)”. (Suances: 2006, 322)

- a) *Razón* y su articulación científica: En Leipzig (1905) atraído por la visión de Wundt y “ *dando embestidas contra los barrotes de la Crítica de la razón pura*” (Ortega: 1965, 26) entiende la filosofía como una labor científica; de ahí que su estancia en Marburg , cuna de la escuela neokantiana de mayor autoridad, donde el método filosófico era análogo al método científico, le permite de la mano de sus maestros Cohen y Natorp, la escucha y debate *construccionista* predispuesto a las acciones –anti (antiindividualismo, antisubjetivismo) , renovando la voluntad de sistema; usando canales desde los que describir un mapa contextual estético acerca de que “ *la estructura de la vida como futurición es el más interesante leit motiv de mis escritos, [y fue] inspirado por cierto en cuestiones muy remotas del problema vital al que yo lo aplico, suscitadas por la lógica de Cohen*” (Silver: 1978, 39).
- b) *Razón vital*, exenta de teorías previas: Brentano, en *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene* (1911) y *Von der mannigfachen, Scheler en Über Selbsttäuschungen*” (1911) sirven de ejemplo para conectar el anti-kantismo con la “*claridad tanto en el pensamiento como en la voluntad*”(Suances: 2006, 323) que le llevan a la fenomenología, ciencia y método con capacidad para renovar el paradigma kantiano, descubriendo una línea de trabajo que, diferente de las otras ciencias, promete polémica porque al investigar limitándose a aquello que es *dado*, la sociedad de psicólogos eidéticos (1909-1915) de Göttinga, Jaensch, Rubin, Katz -preludio de la teoría de la Gestalt- resultan de interés para Ortega a propósito de la opinión que les merece “ *lo que está de este lado de la percepción, es decir, sobre lo que son los actos más simples que fundan*” la percepción misma” (Silver: 1975, 96).

c) *Razón histórica*, contraria a la conciencia-de: “*es más fructífero ver el mundo sub specie circumstantialium que sub specie aeternitatis*” (Suances: 2006, 324). Si bien Ortega recaba fundamentos propios de la fenomenología husserliana tales como “*variación de perspectiva*”, “*variables en perspectiva*” la formulación que propone, afirmando metafísicamente, la vida personal como realidad radical, circunstancial⁶ en la que existimos abandonados en ella, perspectivismo⁷ del que extraer su significado ontológico⁸ (“*vida individual*”), noemático⁹ (“*percepción unilateral*”) y noético¹⁰ (“*yo asumo*”). No menos importante resulta la crítica a la *epojé* husserliana de la que afirma, “*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*” (Ortega: 1965, 51).

Participando así del método fenomenológico – interpretado como oposición al idealismo- al que aspira dotar de sistema, observando la actividad filosófica como meditación de nuestra vida, intuita (pura presencia).

⁶⁶ Como lugar y situación al que estamos trasvasados a ejecutar nuestra vida; la circunstancia en convivencia con el “yo” es el componente de la vida que ve hacia fuera.

⁷ Difundido por García Morente

⁸ La realidad es un conjunto de esfuerzo-resistencia no siendo pues, materia ni espíritu

⁹ Las cosas reales son percibidas bajo formas de aspectos

¹⁰ Las cosas son percibidas como esto o aquello

1.2. Buscando una realidad primaria, detective de sí mismo¹¹

Este punto sirve como eje observacional a propósito de la influencia capital de Ortega en “*el burgo del neokantismo*”¹² con la intención de presentar una generación que consigue renovar conocimientos acumulativos, cambios cuantitativos e introducir cambios de perspectiva¹³ creando y abriendo *nuevos paradigmas*¹⁴ a los que aplicar el

¹¹ “*Parte el filósofo a la busca de una realidad primaria, ejemplar, últimamente firme a que poder referir y en que poder fundar todas las demás. A este fin desconfía de su propio pensamiento. El máximo honor del filósofo consiste, sin duda, en algo de sobremanera gracioso: en ser el hombre que esencialmente sospecha de sí. Se sabe naturalmente tramposo y se convierte en detective de sí mismo. Pensar es poner algo el sujeto. En vista de ello, el filósofo busca una instancia frente a toda posición subjetiva. Esa instancia tendrá que consistir en algo que él no pone, sino que, al revés, le viene impuesto, en algo, por tanto, puesto por sí, “lo positivo” o dado*” (Ortega: 1965, 48).

¹² “*Se vivía dentro de la filosofía neokantiana como en una ciudadela sitiada, en perpetuo: ¡ Quien vive! Todo en torno era sentido como enemigo mortal: los positivistas y los psicólogos, Fichte, Schelling, Hegel. Se les consideraba tan hostiles, que no se les leía. En Marburg se leía a Kant y, previamente traducidos al kantismo, a Platón, a Descartes, a Leibniz*” (Ortega: 1965, 27).

¹³ Al utilizar la palabra perspectiva pretendo significar la visión vital e individual de la interacción comunicativa, entendida ontológicamente hablando como aquello que la estructura, una de las caras de la comunicabilidad posible. En términos gnoseológicos, es la consecuencia que esa comunicación produce en el agente que conversando proyecta las actitudes que persigue siguiendo el decálogo de Grice: claridad, honestidad, eficacia y va al grano. Por tanto, estas perspectivas abren un cambio de paradigma en cuanto al discurso filosófico se refiere porque conectan las condiciones de formación y conformación de dicho discurso así como su responsabilidad con la propia reflexión personal.

¹⁴ El término clave aportado por Kuhn es, junto al de revolución científica, el de paradigma, entendiendo por tal una estructura mental a través de la cual se analiza la realidad. Este término presenta reminiscencias kantianas, por cuanto constituye una categoría mental que condiciona la forma en que se analizan los hechos que se presentan a la conciencia. Para Kuhn, la mayoría de los historiadores de la ciencia defienden la idea de que la ciencia progresa por acumulación lineal de los descubrimientos, siendo esta visión progresista del desarrollo científica solo válida para ser aplicada a lo que denomina *ciencia normal*. Así, un período de ciencia normal es aquel en que un grupo de científicos comparten un paradigma y examinan la realidad a través de él, resolviendo los problemas principales que se le presenten. Los periodos de ciencia normal son mayoría y la mayor parte de la comunidad científica dedica su tiempo a explicar sus problemas dentro del ámbito de aplicación del paradigma al cual pertenezcan. Los períodos de ciencia normal se mueven bajo la idea de la tranquilidad, en el sentido de que los científicos sólo se enfrentan a problemas que solo “su falta de ingenio” les podría llevar a no resolver. Esto último ha provocado que colegas como Popper tachasen de irracionalismo las tesis de Kuhn. Un período de ciencia normal tiene el éxito garantizado porque las anomalías que no concuerden con el paradigma no se investigan. Por tanto, un periodo de ciencia normal no puede modificar un paradigma. Los avances en la investigación en un periodo de ciencia normal son acumulativos; es decir, se progresa poco a poco sin contravenir las bases del paradigma al que se pertenezca. Durante un periodo de ciencia normal, el paradigma no resuelve todos los problemas que se plantean. Un paradigma existe porque triunfa sobre otros que tratan de explicar lo mismo, aunque eso no significa que el paradigma dominante explique toda la realidad porque una vez hecha la selección solo se tendrán por aceptados aquellos problemas que previsiblemente se resuelvan bajo el paradigma, previas “operaciones de limpieza” contrarias al paradigma dominante.

El resto de problemas que no se pueden resolver constituyen las anomalías; es decir, un hecho que no cae bajo el ámbito de explicación del paradigma. El problema está en discernir cuándo la anomalía sustancial

método científico, repasando pues, la importancia de la percepción y de la esencial aprehensión de la realidad como totalidad cuyas raíces históricas se asientan en la psicología heredera de la filosofía trascendental kantiana, la fenomenología de Husserl y la psicología de la comprensión de Dilthey; por tanto, memoria de una crisis. En un periodo de crisis se tiene por una parte un hecho, y un paradigma, por otra parte. Hecho y paradigma son incompatibles. Si el hecho es insoslayable se cuestiona el paradigma. Cuando se cuestiona el paradigma se entra en el “*estado de crisis*” (Kuhn: 1975, 150); siendo las crisis quienes permiten que fluyan nuevas teorías que cuestionan el paradigma dominante y sugiere otros alternativos, produciéndose de este modo una revolución científica¹⁵, una vez pensada la generación de Sigwart, Teichmüller, Wundt, Brentano y Dilthey, filósofos *in partibus infidelium* cuya importancia radica en que, salvando las etiquetas atribuídas a unos y otros¹⁶, los temas intelectuales que les ocupan presentan, siguiendo a Ortega la siguiente estructura:

- i) Antikantianos, “ *contra lo que va a ser ya la generación siguiente*”(Ortega: 1965, 31)
- ii) Se inclinan a manifestar : el todo es antes que las partes
- iii) La actividad es previa a la cosa

sea susceptible de ser investigada porque de investigar todas las anomalías que se presenten el conocimiento científico no producirá avances.

¹⁵ La sustitución de un paradigma por otro porque la anomalía ha provocado un estado de crisis tal que el paradigma sobre el que se asentaba la ciencia normal resulta insostenible. El estado de crisis provoca teorías alternativas; así, el nuevo paradigma implica una reconstrucción de las bases sobre las que se asentaba la ciencia. Ante esto, las comunidades científicas pueden acoger el nuevo paradigma o desaparecer debido a la incapacidad de aceptación de las nuevas explicaciones. Por tanto, la revolución científica es una revolución anormal en la historia acumulativa de la ciencia con grandes dosis de ingenio.

¹⁶ En cuanto a rutas ideológicas se refiere.

- iv) El todo, la actividad (dinamismo) resultan ser algo dado, facticio, no supuesto. *“Por eso son antikantianos. En ellos, pues, lo categorial es “empírico”, es hecho”* (Ortega: 1975, 32)
- v) Abogar por trascender el intelectualismo
- vi) Aprueban lo psíquico *“como la realidad preferente sobre la cual ha de construirse el mundo”* (Ortega: 1975, 32)
- vii) Toda filosofía queda fundamentada en la psicología
- viii) Entendida esta como ciencia básica, susceptible de producción filosófica, comprensión.

Dicho comprender¹⁷ se vierte en el concepto de interpretación, en su significado teórico, anteriormente tratado por Nietzsche, resultando un cambio del sentido de la verdad; un significado ontológico al convertir el proceso de la interpretación en una forma de la voluntad de poder, en el caso que nos ocupa (consecuencias de la escuela neokantiana) implica que Hartmann, Heimsoeth y Ortega, teniendo que elegir lo que no podían elegir, empezaba a hacerse presente lo espontáneo, ajeno al neokantismo.

Si bien en sus exposiciones Cohen les transmitía como modelo de ciencia, la física matemática con la emoción dramática que todo problema de ideas conlleva y en el caso de Ortega, aprendió *“la más alta y fecunda misión del profesor universitario (...) disparar ese dramatismo potencial y hacer que los estudiantes en cada lección asistan a una tragedia”* (Ortega: 1965, 34), su propuesta de partición metódica de la filosofía (lógica, ética y estética) como tres ramas de la *cultura*¹⁸ dispuestas a ser reedificadas,

¹⁷ Duda frente a los enunciados de la autoconciencia

¹⁸ *“No cuestiona por qué el ser humano hace cultura; por eso los filósofos de la existencia, años después, podrán criticarle de falta de radicalidad en su punto de partida. Cohen no plantea esa pregunta, precisamente porque no empieza con una concepción abstracta, sino histórica, del ser humano. De ahí que frente a todo naturalismo la esencia del ser humano sea vista como cultura. Por otra parte, su situación de judío alemán en la Alemania imperial infectada de racismo, le obligaba a poner de relieve*

integradas chocaban con las enseñanzas de Ortega extraídas de su lectura de Renan a este respecto:

“La philosophie étant le centre et en quelque sorte la région commune où toutes les branches de la culture intellectuelle se réunissent, on y arrive par les voies les plus opposées. La littérature, la politique, les sciences physiques, les sciences historiques, y mènent également et produisent des façons très- diverses, mais toutes incomplètes, de philosopher” (Renan: 1893, 79).

Natorp¹⁹, en sus conferencias acerca de psicología aplicaba un programa de pedagogía social, un sistema moral diseñado bajo la distinción kantiana fenómeno²⁰, noumeno²¹ nexo de unión entre el mundo ficcionado del pensamiento y el mundo efectivo de las cosas. Esta apología de la filosofía moral kantiana como tiempo para la educación del carácter implica un ideal ético de entrega hacia un *“fin final”*²² (Kant: 2001, 436)

los valores del espíritu y la ética frente a la espontaneidad, la “sensación ante la vida” y las inclinaciones vitales” (Morón: 1967: 76).

¹⁹ Descrito por Ortega como *“quien cometió la crueldad de tener doce o catorce años a Platón encerrado en una mazmorra, tratándolo a pan y agua, sometiéndolo a los mayores tormentos para obligarle a declarar que él, Platón, había dicho exactamente lo mismo que Natorp”* (Ortega: 1965, 36).

²⁰ *“El efecto que produce sobre la capacidad de la representación un objeto por el que somos afectados se llama sensación. La intuición que se refiere al objeto por medio de una sensación es calificada de empírica. El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de fenómeno”* (Kant: 2002, 66)

²¹ *“Si entendemos por nùmeno una cosa que no sea objeto de la intuición sensible, este nùmeno está tomado en sentido negativo, ya que hace abstracción de nuestro modo de intuir la cosa. Si, por el contrario, entendemos por nùmeno el objeto de una intuición no sensible, entonces suponemos una clase especial de intuición, a saber, la intelectual. Pero esta clase no es la nuestra, ni podemos siquiera entender su posibilidad. Este sería el nùmeno en sentido positivo”* (Kant: 2002, 270).

²² *“Si hay en todas partes una causa del mundo que obra intencionadamente y está enderezada a un fin, debe aquella relación moral ser tan necesariamente la condición de la posibilidad de una creación, como la relación según leyes físicas (si esa causa inteligente tiene un fin final), eso lo considera la razón también a priori como un principio que le es necesario para juzgar teleológicamente la existencia de las cosas”. Ahora bien: se trata de saber solamente si tenemos algún fundamento que baste a la razón (sea la especulativa o la práctica) para atribuir un fin final a la causa suprema, que obra según fines. Pues que ese fin final, entonces, según la constitución objetiva de nuestra razón, y comoquiera que nos representemos la razón de otros seres, no puede ser otro que el hombre bajo leyes morales, eso puede valer a priori, para nosotros, como seguro, siendo, en cambio, totalmente imposible conocer a priori los fines de la naturaleza en el orden físico. Y siendo de todo punto imposible, sobre todo, considerar que una naturaleza no pueda existir sin ellos* (Kant: 2001, 436).

accionado desde la *sociedad civil*²³ (Kant: 2001, 420), influencia clave del idealismo social posteriormente expuesto por Ortega.

Por tanto, rompiendo el hilo argumentativo anterior, devolviendo el protagonismo a la generación que nos ocupa, contraria a la pura recepción, despertando su espontaneidad, cuyo posicionamiento de carácter formal se funda, al menos en los principios que siguen:

- i) Siguiendo la valiosa pericia de Hartmann, resolver de manera fidedigna; esto es, subyugando en sentido estricto la idea a aquello que se presenta como real.
- ii) A modo de obligación específica para el filósofo profesional, la voluntad de sistema.
- iii) El abandono de la Edad Moderna, echando " *la nave al agua y abandonar no solo la provincia del idealismo romántico, sino todo el continente idealista*" (Ortega: 1965, 41).

En síntesis, la idea de sistema y la pedagogía social evidenciaban algunos de los intereses de Ortega como *dialogador* crítico, producto quizás del aprendizaje en Marburg con Natorp quien, insistía en la necesidad de tratar " *el lugar del sentimiento y de la vida social de la humanidad como factores determinantes en el conocimiento y la religión*" (Silver: 1978, 37). Consciente pues, de que el pensamiento filosófico " *ha seguido una ruta falsa, la del idealismo en la que se ha sobrevalorado la capacidad del*

²³ " *La condición formal bajo la cual tan solo puede la naturaleza alcanzar su última intención es aquella constitución de las relaciones de los hombres unos con otros, que permite oponer en un todo, llamado sociedad civil una fuerza legal a los abusos de la libertad*" (...) " *La de preparar, cuando no fundar, la legalidad con la libertad de los Estados, y así, la unidad de un sistema fundado moralmente*" (Kant: 2001, 420).

ser humano y se ha prestado demasiada poca atención a las cosas” (Suances: 2006, 321), la escuela neokantiana y sus maestros Cohen y Natorp ofrecían validar la tesis según la cual, la ocupación filosófica era acción científica. Sin embargo, una vez instruido y subsumida la concepción unitaria neokantiana (ciencias exactas, naturales y culturales) su interés filosófico gira hacia la psicología descriptiva o fenomenología como herramienta desde la que parecen dispuestos a una organización perceptual.

1.3.La descripción fenomenológica: un ciclo continuo de Brentano a Husserl

Uno de los propósitos en este apartado consiste en mostrar un barrido panorámico desde la fuerza crítica de Dilthey²⁴ en oposición al *Sistema de la Ciencia*²⁵ de Hegel²⁶, pasando sintéticamente por Brentano, como referentes sin los cuales el radical escepticismo de Husserl [historicidad diltheyana²⁷] y el modo en que lo presenta Ortega devienen necesarios para comprender la actualidad de la perspectiva fenomenológica,

²⁴ *Se pasó su larga y ejemplar vida asustado de sí mismo, avergonzado y huyendo de su sombra porque sospechaba que una filosofía, un sistema ideológico magnífico se le había metido en la cabeza. Por eso, fue incapaz de exponer nunca la arquitectura de su pensamiento que es sencillamente una maravilla*” (Ortega: 1965, 31).

²⁵ Por fidelidad a la página de título de la primera edición de 1807.

²⁶ *“La razón es la certeza de la conciencia de toda realidad: así expresa o declara el idealismo su concepto, es decir, el concepto de ella [es decir, el concepto de esa razón]. Y así como la conciencia que se presenta como razón [o que amanece aquí como razón, o que aparece aquí como razón] tiene inmediatamente en sí esa certeza [o tiene esa certeza inmediatamente en sí], así también el idealismo la expresa en términos inmediatos: yo soy yo, que es para mí objeto o que me es objeto, no es como la conciencia en general solo un objeto vacío [cap. I, cap. II, y cap. III] o como en la autoconciencia libre solo un objeto que se retrae de los demás que todavía siguen ahí al lado de él [cap. IV], sino que ese objeto lo es con la conciencia de que no hay ya ningún objeto más, es decir, del no-ser de cualquier otro objeto, de ser objeto único, de ser toda realidad y toda actualidad”* (Hegel:2006, 339).

²⁷ *“Dilthey pertenece a esa generación de neokantianos, para quienes el eje de todas las ciencias humanas es el individuo, considerado, es cierto, en sus relaciones sociales, pero fundamentalmente singular. Por esta razón las ciencias del espíritu necesitan a la psicología como ciencia fundamental, la ciencia del individuo que actúa en la sociedad y en la historia. En última instancia, las relaciones humanas, los sistemas culturales, la filosofía, el arte y la religión se apoyan en esta base. Más precisamente, y esto también es como actividad, como voluntad libre, como iniciativa y empresa. Se reconoce allí el firme propósito de darle la espalda a Hegel, de prescindir del concepto hegeliano de espíritu del pueblo y volver así a retomar a Kant, pero en el punto donde se había detenido”*(Ricoeur: 2001, 87).

haciendo presente que para quien filosofa, la única verdad “dada” es todo lo dejado atrás.

Dilthey, teórico de las ciencias del espíritu defiende la historia como fundamento de la filosofía argumentado desde las distintas dimensiones de la vida del espíritu tales como la sociología, el arte o la literatura; configurando desde esa visión la historia como un momento formal de la vida del espíritu. Dicho de otro modo, intenta proyectar una fundamentación sistemática, metódica y autónoma de las ciencias del espíritu en contraposición a las ciencias naturales, tratando de captar la historicidad del ser humano y de sus productos. Por tanto la defensa del historicismo radica en comprender la historia como un conjunto de oscilaciones – épocas y culturas- por las que va transitando el espíritu humano. Se funda pues, al igual que el psicologismo, en los hechos, algo paradójico para Husserl.

Siguiendo a Ortega, *“hoy nos hace gracia ver que el cisne de la fenomenología ha salido volando del huevo de gallina que fue la admirable Psicología desde el punto de vista empírico, “vom empirischen Standpunkt”, de Brentano”* (Ortega: 1965, 31). Para Brentano, maestro de Husserl, aplica la expresión [fenomenología] de manera descriptiva, *“anticipándose también a Husserl en el intento de unir el empirismo y una cierta intuición ideal”*²⁸ (Silver: 1975, 75) para lo cual habría que investigar el genio propio de lo psíquico, la intencionalidad, característica específica de todo fenómeno psíquico, pensado como el hecho de que el fenómeno de conciencia cubra la existencia intencional de un objeto. Para Husserl, conciencia implica manifestación del objeto,

²⁸ “...En filosofía, estaba el giro total que Franz Brentano había realizado sobre su posición en torno a la cuestión de los entia irrealia y, por otra, estaba, en relación, el empuje de la psicología experimental para fenomenológica contemporánea, es decir, la anterior a la Primera Guerra Mundial. Esta disciplina estaba derivando, ya en 1904 y 1905, en Wurzburg y en Göttinga, en una dirección protogestaltista. En otras palabras, en lo que respecta a la psicología, Scheller y Ortega tenían ya antes de la Primera Guerra Mundial a su disposición los mismos tipos de investigación empírica a los que Merleau-Ponty se acercó en la década de los cuarenta y de los cincuenta”.

“können” intencional esencial a un “ich kann” intuir, horizonte que prefija el espacio de las subsiguientes intenciones actuales del mismo objeto, produciendo que las intenciones constituyan un sistema²⁹ (Trías: 1999, 264), no un caos arbitrario. Esto significa el paso de una psicología descriptiva a la filosofía como ciencia absoluta de los fenómenos en su sistema, así, la fenomenología trascendental.

Lejano queda el idealismo cuasi-romántico hegeliano, “*instante en que toda la milenaria evolución de la filosofía en que esta llega a la conciencia de sí misma*” (Ortega: 1965, 37) aunque falta de veracidad, no de forma intelectual, el mapa ideológico trazado plasmaba la filosofía como:

- i) Sistema
- ii) Defensa de la filosofía no como *una* ciencia
- iii) Presupone que “todo lo racional es real; todo lo real es racional”

Según Dilthey, este idealismo objetivo, junto con el naturalismo y el idealismo de la libertad constituyen tres tendencias de la vida como realidades objetivas a las que aplicar método hermenéutico. Así, interpreta que el problema³⁰ filosófico al que debe dar respuesta generacional - consciente de que filosóficamente no cabe posibilidad

²⁹ “*Tampoco es necesario asumir, como Hegel y el propio Schelling, que todo sistema se construya o se edifique desde la postulación de la idea de absoluto. Si bien en algún escrito (La aventura filosófica, La lógica del límite) asumí que la “piedra angular” de mi filosofía del límite, podía concebirse como lo único “absoluto”, es preciso entender esta afirmación cum granu salis y solo en sentido polémico, o “dialéctico”* (Trías: 1999, 264).

³⁰ Con todo, desde esta perspectiva no logra revolucionar el ejercicio de la filósofa, del filósofo, que a estas alturas de recepción académica también es válido argumentar que se resume a montar un caso: “*Primero nos hace ver todas las debilidades, desventajas, insuficiencias de una posición, saca a la luz inconsecuencias o señala cuán artificiales son algunas ideas que sirven de base a toda la teoría, llevándolas hasta las consecuencias más extremas, haciéndolo todo con las armas más poderosas de su arsenal, la reducción al absurdo y la regresión al infinito. Por otra parte, nos ofrece un nuevo modo de mirar las cosas que no esté expuesto a esas objeciones; en otras palabras, nos presenta, como hace un abogado, todos los hechos del caso poniéndonos en situación de juzgar*” (Waismann: 1974, 376).

objetiva de resolver la pugna de estos tres sistemas- contiene la llave que abre la salida de la antinomia histórica del bagaje de la filosofía, advirtiéndolo que *“la filosofía no puede ser una discusión de las verdades objetivas propugnadas por los distintos sistemas filosóficos, sino algo distinto, una filosofía de la filosofía [toma como principio supremo la vida en su estar polifacético, admitiendo la existencia de una realidad objetiva al margen del ser humano, siendo prioritaria para toda verdad y objetividad la realidad del espíritu] como descubrimiento de las raíces hermenéuticas de toda filosofía”* (Zubiri: 2002, 241). Supera pues, escepticismo y relativismo con la incorporación de verdad y objetividad [toda] en la vida del espíritu, anteponiendo al hecho de la objetividad, no la objetividad del hecho.

Sin embargo Husserl hará entre otras, las siguientes objeciones: (...)”*Nuestra época, que se halla tan falta de claridades, lo que más necesita es una filosofía como ciencia. Es cierto que no por ello, renunciamos a la historia. Pero no como una ciencia empírica que describe las épocas y las culturas, sino tan solo como recuerdo que sirva de estímulo espiritual a nuestro propio intento científico. El estímulo para la investigación no puede venir de otras filosofías, sino que tiene que venir de las cosas y ha de consistir en discutir objetivamente los problemas que estas plantean. Y estas cosas no pueden identificarse ni con los hechos de la ciencia natural ni con los hechos históricos”* (Zubiri: 2002, 245).

De lo anterior se deduce fácilmente la apuesta husserliana por el método fenomenológico el cual pretende separarse tanto del psicologismo como del historicismo, intentando alcanzar una racionalización total de la experiencia, sugestionado por lo que *hay como pura vivencia [idealidad], “ no es sino un hombre real que tiene que habérselas con un mundo más allá de él, que está constituido, independientemente de él, por una enorme cosa llamada “ conciencia”, o bien por*

muchas cosas menores llamadas “noemas”, “sentidos”, etc. Las cuales no son más ni menos cosas, transubjetividades, algos con que, quiérase o no, hay que contar, que las piedras con las que su cuerpo tropieza” (Ortega: 1965, 50).

En síntesis y para avanzar el problema, Ortega conocedor de la protofenomenología de Brentano [distingue entre fenómenos psíquicos y mentales, permite pues, el acceso a la matematización de la lógica de Husserl] y de la psicología experimental parafenomenológica contemporánea, intentaba exhibir argumentos³¹ con autoridad suficiente para divulgar en sus conferencias en España (1913), la fenomenología husserliana de Ideas I, así como un ciclo de comentarios, *Sobre el concepto de sensación; Sensación, construcción e intuición* en los que describe la utilidad, el *können* fenomenológico que trata de salvar la racionalidad, en oposición al neokantismo (rechazo de lo inmediato vivido): puente hacia *Meditaciones del Quijote*, analizado en el siguiente capítulo.

Recapitulando, el sentimiento aparece ligado al descubrimiento de la subjetividad propio de la modernidad, de ahí que en un primer momento se piense que los sentimientos son estados subjetivos, íntimos, carentes de la objetividad propia de la razón y de la voluntad, aunque deben ser respetados. Frente a esta concepción todavía pasiva de los sentimientos, la filosofía romántica va trazando su capacidad activa para enfrentarse con la realidad en su totalidad. Con todo, siguiendo el caso que nos ocupa, será la perspectiva fenomenológica de Brentano, Husserl, Scheler, la que transforme el

³¹ “Un argumento filosófico, en una palabra, es más y es menos que un argumento lógico: menos, por cuanto que no establece nada de modo concluyente; más, por cuanto que, si tiene éxito, no se contenta con establecer un punto aislado de la verdad. Por el contrario, efectúa un cambio completo en nuestro campo intelectual, con lo que miles de esos pequeños detalles surgen a la luz o se ocultan, según los casos” (Waismann: 1974, 523).

mundo de los sentimientos y les encamine hacia el descubrimiento de una realidad objetiva, denominada con el término *valor*. A partir de aquí los sentimientos no serán concebidos únicamente como *afecciones tendenciales*, sino como *sentimientos intencionales*, como fenómenos que actualizan objetivamente una dimensión realidad, tan objetiva como lo pueda ser la actualizada por la razón o la voluntad. Por lo tanto, el método fenomenológico posibilita descubrir las raíces objetivas del mundo emocional analizándolo en una dimensión nueva, lo que nos ha abierto al mundo del valor.

La aportación zubiriana se mantiene en la línea de la actualización de realidad; el sentimiento, igual que los otros dos actos psíquicos superiores, la intelección y la volición, actualiza una dimensión irreductible de la realidad siendo siempre sentimiento de realidad, lo cual quiere decir que es la realidad la que es emocionante, frustrante. De lo anterior se deduce que no hay sentimientos intencionales y sentimientos no intencionales porque todos los sentimientos son sentimientos de la realidad.

CAPÍTULO II. MEDITACIONES DEL QUIJOTE, “MANIFIESTO FILOSÓFICO DEL MUNDO VIRTUAL”.

2.1. El bosque huye de los ojos³²

En el capítulo anterior se ha *biografiado* la necesidad de realizar una crítica a la concepción clásica del binomio sujeto-objeto³³ a fin de reconocer en ella un estado civil en el mundo con carga fenomenológica sea o no trascendental, desvelando prejuicios faltos de justificación, de la realidad enmascarada, continuando así el debate epistemológico y ontológico, característico el primero del neokantismo y el segundo propio de la *despsicologización*³⁴ de Heidegger.

Lo anterior implica una breve definición a propósito de lo que tal maestro podía vislumbrar acerca de la fenomenología. Se trata pues, de aproximarse a la definición de dicho concepto adoptando la respuesta husserliana, dirigida a fijar la atención en los fenómenos psíquicos, describiéndolas, vaciados pues, de respuesta explicativa.

³² “Tengo yo ahora en torno mío hasta dos docenas de robles graves y de fresnos gentiles. ¿Es esto un bosque?. Ciertamente que no; estos son los árboles que veo de un bosque. El bosque verdadero se compone de árboles que no veo. El bosque es una naturaleza invisible- por eso en todos los idiomas conserva su nombre un halo de misterio” (Ortega: 1964: 43)

³³ (...)” Como el olvido del ser propio de la modernidad “mundo” no designa un complejo de realidad o cosas frente al cual se yergue el sujeto en tanto que conciencia cognoscente. Tampoco designa un complejo de realidades o cosas en el cual se halla una entidad más o menos privilegiada cuya función primaria es reflejarlo y, con ello, conocerlo. “Mundo” no designa ni lo contrapuesto al sujeto, ni lo que contiene al sujeto; resume una dimensión de una realidad más fundamental, llamada “nuestra vida” (Ortega y Gasset) o *Dasein* (Heidegger). No hay en suma un mundo externo (objeto) en contraste o en relación con un mundo interno (sujeto). El mundo no está en la conciencia ni fuera de ella, porque tanto la llamada conciencia como el titulado mundo son aspectos o dimensiones de una situación primaria y radical” (Niel: 2009)

³⁴ “El conocimiento del psiquismo tiene, pues, una ventaja innegable sobre el conocimiento de la naturaleza. Heidegger que ha leído a Nietzsche, ya no tiene esta inocencia; sabe que el otro, al igual que yo mismo, me es más desconocido de lo que pueda serlo cualquier fenómeno de la naturaleza. El disimulo es allí más denso que en ninguna otra parte. Si hay una región del ser donde reina la inautenticidad, es precisamente en la relación de cada uno con todo otro posible; por eso el gran capítulo sobre el ser con es un debate con el uno (*Man*), como centro y lugar privilegiado del disimulo. No es entonces sorprendente que la ontología de la comprensión pueda comenzar no por una reflexión sobre el ser con, sino sobre el ser en. No el ser con otro que reduplicaría mi subjetividad, sino el ser en el mundo. Este desplazamiento del lugar filosófico es tan importante como la transferencia del problema del método al problema del ser. La pregunta por el mundo toma el lugar de la pregunta por el otro. Al mundanizar así el comprender, Heidegger lo despsicologiza” (Ricoeur: 2001, 85).

“*La puesta en práctica de la apertura de Ortega a las pequeñas realidades*³⁵”

(Suances: 2006, 324) supone aplicar un método de conocimiento [fenomenológico] basado en la intuición y descripción de esencias [reducción fenomenológica] con abstracción de todo cuanto no sea directamente intuido; es decir, utilizado como herramienta introspectiva el análisis fenomenológico, el autor va mostrando, conduciendo impregnado de neokantismo, de racionalismo, creando una filosofía española [cultura], previo estudio del fenómeno de la sensibilidad, la importancia de la experiencia estética – influencia nietzscheana³⁶ – así como algunas de las polémicas objeto de esta investigación al contraponer *realidad ejecutiva* y *realidad virtual*, situando en mayor grado, la perspectiva fenomenológica en la *realidad virtual no ejecutiva*.

La organización perceptual que presenta Ortega en *Meditaciones del Quijote* conlleva reflexionar la teoría del conocimiento como interpretación a modo de ensayo de fenomenología genética (Silver) entendiendo lo anterior como instrumento descriptivo del origen del mundo vital en la subjetividad trascendental. La tesis que se defiende en este apartado, describe el posicionamiento de Ortega ante la obra de Unamuno, *Del*

³⁵ Entre ellas la realidad virtual. Uno de los tópicos de la historia de la filosofía es el concepto de realidad: para comprender el factor de impacto de la realidad virtual en tiempos de Ortega y en los actuales, entendida en esta nota como aquella que permite la representación de los objetos físicos mediante instrumentos electrónicos, simulando crear la sensación de estar en un topos y de poder interactuar con los objetos que la integran. Por tanto, desde esta explicación desde el lenguaje no formal, la realidad virtual es y no es [es algo que no existe realmente o físicamente, con posibilidad de ser real, si consiguen darse determinadas condiciones], comparable al concepto aristotélico de ser en potencia. Es un hecho que se trata de un fenómeno en el que se ha sumergido la vida cotidiana, siendo la realidad virtual, cualquier medio de representación de las cosas por medios de sistemas electrónicos, ilusionismo para un siglo con esperanzas fragmentadas. Así, los sujetos que participan simbólicamente en un mismo espacio virtual, permite simular ambientes que a posteriori serán trasladados a la común realidad. Ejemplo de ello son las simulaciones de intervenciones quirúrgicas, las simulaciones de edificios en construcción, etc. Por tanto, la realidad virtual, juega con la idea acto/ potencia permitiendo que aquello que no es real se mueva como si lo fuese.

³⁶ “*Para Nietzsche, el intelecto racional tampoco puede lograr la verdad objetiva porque ninguna perspectiva puede ser independiente de cualquier interpretación. De ahí que toda la filosofía sea una confesión involuntaria y no una expresión aséptica de un sistema de pensamiento, y de ahí también que en los filósofos irracionalistas se cumpla el dicho de que la clase de filosofía que mantienen depende así de la clase de la clase de hombre que se es (Fichte). A su juicio, el único sistema auténtico es el que expresa nuestra individualidad*” (Suances y Villar: 2000; 23)

sentimiento trágico de la vida. Es decir, en vez de inmortalidad³⁷ como problema radical al que enfrentar el individuo concreto propone legitimar la cultura española, de variaciones distintas a las vertidas al final de libro Unamuno³⁸. Uno de los centros de interés es el *Quijote*³⁹ y el problema de su destino [que de lo oscuro hacia lo claro aspira] resuelto en la medida en que la cultura es la respuesta a lo evidente, la teoría de la cultura se revela entonces como *receta útil* contraria a la “*cultura fronteriza*⁴⁰” para captar el conjunto que se forma a partir de la misma, dando lugar a figuras [gestalten] sobre un fondo o a estructuras que gotean del fondo o de otras estructuras. Se trata pues, de investigar la dimensión profunda en relación con la superficie en la que se presenta:

“De suerte que esta superficie posee en rigor dos valores: el uno cuando la tomamos como lo que es materialmente; el otro cuando la vemos en su segunda vida virtual. En

³⁷ “Para Unamuno más que pensar, hay que sentir nuestro destino, pues nuestra filosofía, nuestro modo de comprender el mundo y la vida, brota del sentimiento respecto a la vida misma. De ahí que Unamuno (1995, cap.1) advirtiera que, puestos a definir al hombre, habría que hablar del ser humano como animal afectivo o sentimental” (Suances y Villar: 200; 22).

³⁸ “Y vosotros ahora, bachilleres Carrascos del regeneracionismo europeizante, jóvenes que trabajáis a la europea, con método y crítica [...] científicos, haced riqueza, haced patria, haced arte, haced ciencia, hace ética, haced o más bien traducid sobre todo Kultura, que así mataréis a la vida y a la muerte. ¡Para lo que ha de duraros todo! (Unamuno: 2005).

³⁹ “Ist etwa der Don Quixote nur eine posse? (Cohen, H.)[; Es, por ventura, el Don Quijote solo una bufonada?].

⁴⁰ Paralelismo con el estudio sobre la amnesia de los nombres de los colores (Gelb& Godstein): “Estos dos psicólogos fueron capaces de diferenciar una actitud “concreta” de una actitud “categorial” en diferentes sujetos a quienes se les pedía que clasificaran diversas muestras de colores. Encontraron que los sujetos normales “no permanecían limitados por los caracteres de la experiencia perceptiva inmediatamente dados”, sino que eran capaces de adoptar una actitud activa, categorial, e imponían, así, principios clasificatorios sobre los datos perceptivos. Sin embargo, sucedía justamente lo contrario con individuos que tenían una lesión cerebral: eran incapaces de adoptar una actitud categorial. Cuando casaban los colores pasaban inexplicablemente de un criterio de selección a otro, ya fuese por el matiz del color, ya por su brillo. Esto sucedía porque “todo daño cerebral implica...una regresión al nivel del comportamiento y la actitud meramente concretos. Para el paciente solo existe lo que se le ofrece en la experiencia perceptiva. No existe, en el contenido de la experiencia en curso, diferenciación alguna entre los caracteres de la experiencia en lo que se refiere a su relevancia y significación...Los pacientes están de alguna forma desbordados y dominados por la experiencia concreta que se les impone con una fuerza compulsiva de la que no pueden emanciparse. Así, los pacientes son incapaces de concebir posibles cambios o modificaciones en el contenido de la experiencia, es decir, de concebir que este último pudiera ser diferente del que en concreto es” (Silver: 1975, 138).

*el último caso la superficie, sin dejar de serlo, se dilata en un sentido profundo. Esto es lo que llamamos escorzo*⁴¹.

El escorzo es el órgano de la profundidad visual; en él hallamos un caso límite, donde la simple visión está fundida con un acto puramente intelectual” (Ortega: 1964, 24).

Entiendo que este es uno de los párrafos fundamentales a los que aplica la reducción fenomenológica, esa pieza virtual, reflexiva que la conciencia hace sobre sí misma o cualquiera de sus actos ; e. g. la [suspensión] de la percepción del poder ejecutivo.

Lo interesante es subsumir [las cosas⁴²] como pura presencia que usa la realidad virtual; lo que aplica Ortega es una descripción de la superficie de la vivencia con una superficie en la que [las cosas] logran un aspecto virtual previo a los predicados de realidad.

“Desde uno cualquiera de sus lugares es, en rigor, el bosque una posibilidad. Es una vereda por donde podríamos internarnos; es un hontanar de quien nos llega un rumor débil en brazos del silencio y que podríamos descubrir a los pocos pasos; son versículos de cantos que hacen a lo lejos los pájaros puestos en unas ramas bajo las cuales podríamos llegar. El bosque es una suma de posibles actos nuestros, que, al realizarse, perderían su valor genuino. Lo que del bosque se halla ante nosotros de una manera inmediata es solo pretexto para que lo demás se halle oculto y distante” (Ortega: 1964, 44).

⁴¹ Escorzo: m. 1. *Arte* Representación de una figura perpendicular u oblicua al plano en que se pinta, acortando algunas de sus dimensiones según las reglas de la perspectiva (Diccionario Real Academia)

⁴² Entendido como antes de ser susceptibles de realidad o irrealidad

Estamos ante la teoría de la cultura desde una perspectiva fenomenológica de la percepción⁴³ en la que se implican la visión bipolar entre la psicología fenomenológica de corte protogestaltista y la estructura de la conciencia pura husserliana. El estilo de Ortega al presentar una realidad vivida fluye a través de la forma en que se presenta esa realidad inmediata, diluida en la manera de presentarse las realidades mediatas⁴⁴, pasando de realidad física a realidad virtual vivida, siguiendo a Morón, fue quien de crear una afinidad natural para el método fenomenológico, compatibilizando su inclinación y capacidad plástica, legitimada en su estética de espectador y en la fuerza e impronta de sus descripciones [nos indica cómo debemos mirar].

“¿Con cuántos árboles se hace una selva?. ¿ Con cuántas casas una ciudad?. Según cantaba el labriego de Poitiers, La hauteur des maisons empêche de voir la ville, y el adagio germánico afirma que los árboles no dejan ver el bosque, Selva y ciudad son dos cosas esencialmente profundas, y la profundidad está condenada de una manera fatal a convertirse en superficie si quiere manifestarse” (Ortega: 1964, 43).

En este punto es preciso encaminar de nuevo lo que nos ocupa, es decir, Ortega está dispuesto en un primer momento a publicar un escrito explicativo acerca de la técnica novelística de Pio Baroja. Sin embargo, como bien venimos analizando la publicación de Unamuno, lo sitúa en una nueva perspectiva. Así, al describir la mostración de lo que no se manifiesta ni puede manifestarse, saca a la luz el problema que Hoffmann deja sin resolver.

⁴³ Entendida como aquella que representa la forma más primaria de conocer. No se trata pues, de una simple adición de sensaciones, sino un todo de mayor o menor grado de complejidad constituido por sensaciones y otros elementos subjetivos (cultura, experiencias, emociones, expectativas, motivaciones). En sentido básico, la percepción tiene como función informar y como telos alcanzar la mejor adaptación posible del ser humano al medio vital; siendo por tanto, la aprehensión de los objetos sensibles que integra nuestro “ mundo” a la vez que sirve de estímulo para nuestros sentidos.

⁴⁴ Referido a que el conocimiento se puede producir de forma inmediata, cuando el sujeto capta los datos que le proporcionan directamente los sentidos, la memoria o la imaginación. Para ser alcanzado de manera mediata es preciso que el sujeto elabore conceptos e ideas a partir de las percepciones previamente adquiridas.

2.2. El bosque es lo latente en cuanto tal

Cuando en 1907 empodera el uso de la palabra para con voluntad de sistema contraponer las tesis de Unamuno bajo el látigo del quehacer fenomenológico, crea y abre medios de intelección desde un medio social económicamente interpretado⁴⁵ desde el que va a insistir en lo necesario de otra mirada, otra disciplina para diagnosticar la historia filosófica. De ahí que viva la filosofía⁴⁶ como una necesidad vital de acciones que impliquen el desvelamiento de radicalidades ajenos al mero academicismo que enseña pero no aplica. Estas convicciones y su verdad -influencia de Scheler- significa limitar de manera ordenada la experiencia total de los fenómenos, liberándola de articulaciones (materialistas / espiritualistas) a priori⁴⁷.

“Cuando se repite la frase “los árboles no nos dejan ver el bosque”, tal vez no se entiende su riguroso significado. Tal vez la burla que en ella se quiere hacer vuelva su aguijón contra quien la dice. 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 latente 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” (Ortega 1964: 45)

Situados en este binomio patente/ latente el conocimiento del medio que nos rodea necesita de la habilidad de los órganos de los sentidos para evolucionar la energía de los

⁴⁵ Superando así la Edad Moderna racionalista para quien investigar la naturaleza del conocimiento sensorial se relaciona directamente con la tecnología a propósito de la imagen óptica, siendo los procesos sensoriales (naturaleza corporal y mecánica) los que llevan a Descartes a mostrar su sospecha respecto de la veracidad-de nuestras percepciones sensoriales; vinculando la sensación con la imaginación.

⁴⁶ *“Pensar que durante más de treinta años he tenido día a día que soportar en silencio...que muchos pseudo-intelectuales de mi país descalificaran mi pensamiento porque “ no escribía más que metáforas”-decían ellos- [...] “ Parece mentira que ante mis escritos nadie haya hecho la generosa observación que es, además, irrefutable, de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino, por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta ser filosofía” (Ortega: La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva)*

⁴⁷ Crítica a las ciencias del siglo XIX por su pretensión de erigirse cada una como ciencia universal.

diferentes estímulos en impulsos nerviosos y de la capacidad del cerebro para transformar dichos impulsos en sensaciones, dando como resultado esa presencia sensorial que es el mundo patente (actitud natural) como cualidad que depende del sujeto, haciendo visible el trasmundo, lo latente, nudo relacional del punto de vista virtual, gracias a la apertura de salidas sensoriales⁴⁸, “ *por eso el empirismo y el sensualismo que se quedan en las superficies, empequeñecen y empobrecen el mundo*” (San Martín: 1998, 67). Con todo al ser el bosque lo latente en cuanto tal, esa invisibilidad se sigue ocupando de encender en nuestro interior la linterna de la que nos hablaba Heráclito, transitando de lo ejecutivo a lo virtual.

“Cuando una cosa tiene todo lo necesario para ser lo que es, aún le falta un don decisivo: la apariencia, la actualidad. La frase famosa en que Kant combate la metafísica de Descartes- “treinta thaler posibles no son menos que treinta thaler reales”- podrá ser filosóficamente exacta, pero contiene de todas suertes una ingenua confesión de los límites propios al germanismo. Para un mediterráneo no es lo más importante la esencia de una cosa, sino su presencia, su actualidad: a las cosas preferimos la sensación viva de las cosas” (Ortega: 1964, 72).

A modo de adelanto estas consideraciones intempestivas, entendidas como preliminares hacia los que avanza la teoría de la cultura arriba parafraseada donde impresiones e interpretaciones existen en virtud –de lo estrictamente dado a la sensación y aquello

⁴⁸ “No; ciertamente, el ser humano no ve las cosas tal y como son en sí mismas, tal y como son para él. Decía un viejo sofista griego, Protágoras de Abdera, que el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son y de las que no son; y algo así, en verdad, parece ocurrir con la actividad perceptiva humana. Esta subjetividad o carácter relativo de la percepción posee, por lo demás, un profundo significado psicológico. Por de pronto, si penetrara en nuestra mente toda la información que, en forma de energía estimulante, llega constantemente a nuestros sentidos, viviríamos en un caos de impresiones carentes de significado. Las puertas sensoriales que nos ponen en comunicación con el medio ambiente, exterior o interior, no todas están siempre abiertas de par en par. Unas se abren y otras se cierran en función de lo que el organismo necesite hacer en ese instante. Un gato, vaya por caso, que olfatee un trozo de pescado y lo vea a su alcance, puede bloquear las vías auditivas aferentes, que, hasta aquel momento, han estado enviando señales al lóbulo temporal de su corteza. En términos quizá no muy exactos podría decirse que el gato está concentrado en su presa y su atención se desentiende de todo lo demás” (Pinillos: 1998, 77)

que tiene una cualidad virtual, se incluye sintéticamente como “*herederos de la antigüedad*”⁴⁹, el desdoble de la cultura mediterránea producto de la herencia recibida. Así, la actualización de la cosa frente a la impresión presentada al añadir la visión mediante el concepto. Es decir, tomamos el concepto como realidad virtual útil gracias a la cual es posible que la filosofía busque, ocupe y desvele la cultura como momento de latencia, de seguridad, ratificada a través del concepto (sentido de las cosas).

2.3. Los mediterráneos, que no pensamos claro, vemos claro⁵⁰

El título que abre este apartado crítico y cierra este “manifiesto filosófico del mundo virtual” a la luz de la fenomenología, pretende ser un guiño- a modo de encrucijada propia-, a cada una de las generaciones de lectores académicos que han tenido que *vérselas* con las distintas particiones que este encierra, girando el horizonte hermenéutico, intentando alejarlo o mejor dicho recuperando la parte no trivial que merece la recepción e interpretación de *Meditaciones del Quijote e Ideas sobre la novela*; se parte pues, de la realidad radical ejecutiva [su práctica].

La hipótesis de trabajo sigue las siguientes orientaciones:

⁴⁹ “Aun cuando nos decidiésemos a tomar en serio esta tarea para ver en ella un privilegio distintivo, nos veríamos, sin embargo, constreñidos a preguntarnos si nuestro destino será eternamente ser los discípulos de la “*antigüedad finiquitada*”. Cualquiera que sea el momento, deberemos alguna vez tener el derecho de colocar gradualmente nuestro objetivo más lejos y más arriba; en cualquier tiempo deberíamos poder reconocernos el mérito de haber recreado en nosotros mismos el espíritu de la cultura romano-alejandrina- también en nuestra historia universal- de una manera tan fecunda y tan grandiosa, que nuestra más noble recompensa sería imponernos la tarea más gigantesca aun de aspirar más allá de este mundo alejandrino y de buscar nuestros modelos, con valerosa mirada, en el mundo primitivo, sublime, natural y humano de la Grecia antigua. Allí encontraremos igualmente “la realidad de una cultura esencialmente anti-histórica, de una cultura, a pesar de esto, o, mejor dicho, a causa de esto, inusitadamente rica y fecunda”. (Nietzsche: 1932, 128).

⁵⁰ “Nos oculus eruditus habemus: lo que en el ver pertenece a la pura impresión es incomparablemente más enérgico en el mediterráneo. Por eso suele contentarse con ello: el placer de la visión, de recorrer, de palpar con la pupila la piel de las cosas, es el carácter diferencial de nuestro arte. No se le llame realismo porque no consiste en la acentuación de la res, de las cosas, sino de la apariencia de las cosas. Mejor fuera denominarlo *aparentismo, ilusionismo, impresionismo*” (1964: 72)

- i) Visionar [ver] la realidad y su estructura organizativa está subordinado al medio atencional del sujeto [que conoce]
- ii) La razón, actuando en ese medio atencional , desvela [ve] la realidad en sí

“Mi pensamiento -¡y no solo mi pensamiento!- tiende a recoger en una fuerte integración toda la herencia familiar. Mi alma es oriunda de padres conocidos: yo no soy solo mediterráneo. No estoy dispuesto a confinarme en el rincón íbero de mí mismo. Necesito toda la herencia para que mi corazón no se sienta miserable. Toda la herencia y no sólo el haz de áureos reflejos que vierte el sol sobre la larga turquesa marina. Vuelcan mis pupilas dentro de mi alma las visiones luminosas; pero del fondo de ellas se levantan a la vez enérgicas meditaciones” (Ortega: 1964, 86).

El párrafo elegido nutre la buena marcha de lo que se pretende porque al argumentar que su pensamiento⁵¹ y no solo su pensamiento tiende a recoger en una fuerte integración toda la herencia familiar está describiendo su impronta filosófica formada por la integración y adaptación de las concepciones filosóficas de su *tiempo*⁵², excluyendo toda exclusión, incluyendo la filosofía española en la primera década del siglo XX a la vanguardia europea fenomenológica, divulgando así, su voluntad de *sincero*⁵³ sistema, a modo de indignación contra una cultura que se ha separado de la vida. Por tanto, la sinceridad, ese fondo insobornable, susceptible de ser descrito fenomenológicamente, siendo esta una de las prácticas a aplicar tanto al constructivismo de sus mentores neokantianos como al empirismo crítico de Mach.

⁵¹ No recuerdo que escritor preguntado a propósito de la genialidad de Ortega dijo algo así como: si hubiera sido francés, sería tan leído como lo fue Sartre, si hubiese sido inglés, sería otro Russell, pensador y divulgador. Sin embargo, solo era español.

⁵² Entendido como fase de desarrollo histórico a que ha llegado la humanidad. Este modo especial de configurar la vida tiene como actuantes principales a la convivencia generacional desde la conciencia de vida como realidad radical, siendo menor el peso de la generación en sentido genealógico.

⁵³ *“Por eso Ortega deja el neokantismo y se vuelve a la fenomenología, a las cosas mismas, tal como son; por eso la sinceridad es tan importante:[...] “El sentido cósmico de la sinceridad como lo que podríamos llamar el órgano de la fenomenología: Baroja resumiría el destino vital del hombre en este imperativo: ¡ Sed sinceros!. Ese movimiento en que se hace patente lo íntimo es la verdadera vida, latido del cosmos, médula del universo”* (San Martín: 1988, 97).

Siguiendo la claridad orteguiana, las enérgicas meditaciones implica dejar de pensar el tránsito de la vida común a la vida filosófica, en esto consiste la [puesta entre paréntesis] epojé, en el nacimiento del comienzo a filosofar, ese modo de ver, esa perspectiva que nos permite vivir vitalmente coetáneos, viviendo “*alertas a la marcha de la historia*⁵⁴”, bajo el abrigo del “yo auténtico” [fondo insobornable].

“Toda labor de cultura es una interpretación-esclarecimiento, explicación o exégesis de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiente al borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura-arte o ciencia o política- es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose está dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación. Por esto no puede nunca la obra de la cultura conservar el carácter problemático anejo a todo lo simplemente vital” (Ortega: 1969: 87).

Continúa el musical martilleo, se va mostrando lo necesario de considerar la existencia de aquellas realidades que logran existencia al anexionar la perspectiva humana es esas realidades conectadas a la vida humana. Por ejemplo, en la metáfora, la vida como texto eterno es lo latente detrás del comentario que es la cultura, solo existe como vida en la miscelánea de cultura. Esta relación de dependencia entre las realidades latentes mostradas [vistas] en las cosas patentes es lo particular de la mundanidad, siendo el [ver] de la latencia en aquello en lo que se hace patente quien actualiza lo patente. Es en esta dimensión donde el profesional de la fenomenología sitúa los indicadores para ver en la latencia el sentido latente porque lo velado [latente] se desvela [ve] en el latir que da vida a lo latente, vemos claro pues, la voluntad “*latiente*” de lo latente, crítica de nuevo al positivismo y al sensualismo.

⁵⁴ “Sin radicalismos retrógrados o revolucionarios. Más allá de esta definición negativa no puede decirse nada; la vida humana es como una rueda dentada que nunca debe encajar bien en la madre. En cuanto el ser humano se sienta satisfecho, se petrificará. “*Vivir a la altura de los tiempos*” es sentirnos siempre un poco disconformes con nuestra valva presente”(Morón: 1968, 322)

De nuevo la visión oblicua, el órgano de la profundidad, trata de expresar la experiencia afásica, aprehendiendo la idea de la vida como texto eterno, (re) construyendo la realidad de la vida como texto eterno, dilatada pues, la superficie en dicha profundidad. En palabras de San Martín, " *en la fenomenología la profundidad se da en las diversas Abschattungen, de las que tanto habla Husserl. No hay nada percibido cuyo modo de donación no sea alguna Abschattung. El modo de darse la realidad material es ese; porque además el escorzo puede provenir de diversos medios, la profundidad, el aire, el color, etc. El escorzo es parte constitutiva de la realidad. Por ello, puede decir Ortega que el mundo patente, la superficie, tiene dos valores, uno cuando lo tomamos con lo que es materialmente, el otro cuando lo vemos en su segunda realidad, en la realidad virtual*" (San Martín: 1998, 114).

La perspectiva fenomenológica orteguiana es una más de las notas que vinculan al autor con esta línea de investigación, proyecciones de realidad virtual no ejecutiva, exentas de vitalismo, vindicando su posición a la coetaneidad fenomenológica, hermenéutica.

CAPÍTULO III. VIRTUALIDAD PRÁCTICA Y SU CRÍTICA⁵⁵: PRÓLOGO, INVESTIGACIONES GIRADAS Y LA IDEA DE PRINCIPIO.

3.1. Signos cabalísticos para lectores que se ocupan de la técnica filosófica

Una de las muestras en “Prólogo para alemanes⁵⁶” en cuanto a la trayectoria seguida en sus meditaciones consiste en rastrear si las resoluciones vertidas por Husserl con su técnica de exactitud favorecieron o no la buena marcha del sesgo diferenciador fenomenológico. A respecto de lo anterior, señala que una vez investiga en serio la fenomenología, le da la impresión que incurría en jerarquía microscópica las mismas inadvertencias que en jerarquía macroscópica cometiera el inveterado idealismo. Contrario también al fetiche positivista, trata de juzgar “*el valor de la ciencia, no como*

⁵⁵ “*El objeto de la acción crítica son productos humanos, mediados por intenciones, decisiones y omisiones, y por tanto, por la responsabilidad. Este es el sentido etimológico del término “crítica”, a saber, decisión, separación. Puede entenderse por crítica “un movimiento (físico o mental) que enjuicia algo con respecto a una norma”, que no es cuestionada a lo largo del proceso crítico. El campo donde se juega la crítica es la libertad. Esta constituye la posibilidad de la acción crítica, tanto referida al autor (-es) de lo criticado, como al autor (-es) de la crítica. Esta es la raíz ética de la acción crítica. Por otro lado, la acción crítica está orientada a la detección, discriminación y rechazo de errores, desviaciones, insuficiencias, unilateralidades, distorsiones, etc. y mostrar la valoración negativa, y por tanto, el desacuerdo que lo criticado merece al crítico. Por tanto, a la acción crítica subyace el supuesto de que en algún sentido es posible acercarse a la verdad (en sentido teórico o práctico) si se corrige lo criticado. Si no se presupone la posibilidad de “mejorar”, de algún modo lo dado (y criticado), la misma acción crítica carecería de sentido. De ahí que pueda afirmarse que la crítica está orientada a poner de manifiesto algún aspecto más verdadero, es decir, en definitiva, hacia la verdad. En conclusión, la acción (física o mental) crítica se sitúa entre la libertad, que la posibilita, y la verdad (teórica o práctica), hacia la que apunta. La acción crítica tiene carácter metodológico, más o menos elaborado. No es la verdad, sino un camino hacia ella. Este proceso ni puede ser, ni es de hecho interminable, puesto que es realizado por seres finitos que aplican sus esquemas valorativos en un marco lingüístico, histórico, cultural, político, social, psicológico, etc. Por ello toda crítica tiene carácter falible, provisional y en cierto modo relativo a una “situación crítico-hermenéutica”. El plano metodológico de la crítica contiene una actitud que se opone al dogmatismo y al decisionismo. Crítica está ligada a una actitud rigurosa, de exactitud, que exige justificación. La crítica exige dar razón de sí misma y de sus resultados, En este aspecto se diferencia del mero sentido común. Para ello requiere un criterio, un baremo con el que realizar la crítica. El carácter de este baremo ha sido objeto de multitud de discusiones, especialmente en lo referente al alcance de su validez (universalidad). El carácter metodológico de la crítica apunta, finalmente, al hecho de que ésta no es una instancia última. Toda crítica es crítica de algo y para algo. Esto obliga a pensar que toda una situación previa es el requisito* ⁵⁶ “*El “Prólogo para alemanes”, escrito en torno al año 1934 para una edición alemana de El tema de nuestro tiempo, relata con considerable minuciosidad la relación que mantuvo con la fenomenología, lo que para él supuso, así como la crítica que frente a ella ejerció y que fue decisiva en la configuración de su pensamiento. Los veintidós años que separan la redacción de este texto del momento en que Ortega mantiene un contacto vivo e intenso con la fenomenología no obsta para que este texto represente una aportación insustituible para comprender la génesis y sentido de la obra de Ortega” (San Martín: 1994: 77).*

algo absoluto, sino como un medio de progreso y cultura” (Suances: 2006, 306). En esta aspiración de fenomenólogo como verdávoros (Wahrheitsfresser) una de las primeras discrepancias con la fenomenología husserliana es la acción crítica a la reducción fenomenológica.

Con el fin de poder plasmar la crítica orteguiana con el mayor rigor posible, a continuación se expone la estructura de la reducción fenomenológica husserliana:

- i) Actúa sobre la totalidad del mundo en cuanto tal, incluida mi propia realidad como parte del mundo
- ii) No se trata de creer que este mundo real no tiene existencia sino de suspender su validez, filtrado como detención (*epoché*)
- iii) Al poner entre paréntesis (*Einklammerung*) la vida real, queda reducida a algo que no es real, por tanto, se olvida su modo de ser de realidad y se conserva lo que es real
- iv) Queda el mundo reducido a puro fenómeno; mundo fenomenológico de la conciencia con planos diferenciados
 - iv. i) En el acto mismo de detención todo lo que se presentaba como un hecho prescinde de ser fáctico. Reduce lo fáctico a lo eidético, irreal
 - iv. ii) [Eliminada] toda llamada a la realidad, en este plano la reducción es eidética y trascendental, implicando lo anterior un doble significado

iv. iii) El primer significado implica que en su irrealidad [metrada⁵⁷] se presenta tan solo en y por una conciencia subjetiva, esta subjetividad es la que forma las condiciones de las cosas, siendo pues, una subjetividad transcendental⁵⁸

iv. iv) El segundo significado implica que por la reducción, todo es y solo es fenómeno, de ello deriva que la fenomenalidad sea el carácter transcendental supremo

v) Por tanto, la reducción fenomenológica es reducción eidética y transcendental, actitud radical ante el psicologismo, la vía kantiana y la metafísica clásica

Sin embargo, la acción crítica de Ortega defiende que si Husserl “... *cree encontrar la realidad primaria, lo positivo o dado, en la conciencia pura. Esta conciencia pura es un yo que se da cuenta de todo lo demás. Pero entiéndase bien: ese yo no quiere, no siente, sino que ve su sentir y los valores sentidos; en fin, no piensa, esto es, no cree lo que piensa, sino que se reduce a advertir que piensa y lo que piensa*” (Ortega: 1965, 48).

Es decir, en su interpretación no aún no acaba de desvincular del sentido idealista al proceder husserliano, viendo la reducción como una adulteración porque produce realidad en vez de idearla.

Así, “*lo contemplado no es una realidad, sino que es tan solo espectáculo. La realidad verdadera es el contemplar mismo; por tanto el yo que contempla solo en cuanto*

⁵⁷ “El hecho es siempre y solo la realización de algo en su concreción individual. Si suspendo este carácter de hecho, lo que se me aparece es simplemente la configuración intrínseca que posee lo dado. En lugar del puro hecho tenemos el eidos. Si en este rojo de hecho, prescindo de que sea “de hecho” rojo, me quedo tan solo con “lo” “rojo”. Este eidos no es sin más un “concepto general. No entremos en este momento a exponer la concepción husserliana del eidos y de su visión. Lo dicho basta para dar a entender que la reducción fenomenológica es ante todo y sobre todo una reducción eidética; una reducción de lo fáctico a lo eidético” (...) “Sabiendo qué es “lo” rojo en sí mismo, irrealmente, tengo con ello el “metro” según el cual son, no son, o son a medias rojas, todas las cosas rojas que hay o puede haber realmente en el mundo (Zubiri: 2002, 208)

⁵⁸ Entendida como aquello que constituye la “propiedad” en que todo coincide por el mero hecho de ser

contempla, el acto de contemplar como tal y el espectáculo contemplado en cuanto espectáculo. Como el rey Midas trasmataba 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” (Ortega: 1965, 48).

El hilo conductor continúa siendo tirado hacia la ilación intencional, cognitiva del sujeto de conocimiento poniendo como *tercera metáfora*, un yo en sus circunstancias, absoluto acontecimiento [mi coexistencia] bipolar donde el darse cuenta implica un choque con las cosas mismas, sin carácter contemplativo. Como pensador situado maneja la realidad radical en términos de vida inmediata en la que yo y las circunstancias en que yo vivo, no siendo conciencia pura, sino reflexión tan ingenua, primaria e irrefleja como la inicial conciencia primaria. Es decir, esta visión de la realidad jerarquizada supone un mayor grado de fundamentación de la conciencia primaria frente a la conciencia reflexa por las siguientes razones:

- a) Si queda incluida previamente como su correspondiente “*objeto*”
- b) Entonces, la conciencia reflexa es también primaria

Niega la prevalencia de la conciencia refleja y arrostra la conciencia primaria para poder hacer praxis fenomenológica, contraria al idealismo con posibilidad de aspirar a la voluntad de sistema, única veracidad de quien piensa, quien filosofa.

3.2. La misión epónima de nuestra época: purificar el contenido de la ciencia de todo subjetivismo

De lo expuesto en el capítulo anterior puede deducirse que la crítica (soft) que practica Ortega sobre la fenomenología de Husserl, extractada en el análisis fenomenológico de su teoría es un estilo más del autor en el que se da cuenta y razón de que su tan traída y llevada “*no había, pues, más que remar hacia la costa imaginaria*”, para en un gesto espontáneo y dramático⁵⁹ de neotenia habérselas con un paradigma cuya teoría prometía polémica. Dado que la filosofía tiende a dotarnos de ese carácter de ambición por la expectativa tan alta que ofrece, nuestro autor, no pudo menos que seguir la estela de ejercer una crítica a la fundamentación teórica, aunque conserva de esta su virtual praxis.

Ironías del destino, tal vez Husserl y Ortega -para el caso que nos ocupa- sean los *Dii consentes*⁶⁰ porque al haberse documentado a través de Investigaciones lógicas - una primavera para la ciencia psicológica- e Ideas y tener conocimiento de cómo estas eran utilizadas por sus discípulos, también se estaba impregnando de los *false friends* en cuanto a identificar con total claridad cuál sea el verdadero esqueleto del método fenomenológico. En palabras de San Martín, “*mis estudios sobre la fenomenología de Husserl me han llevado a la conclusión de que en Husserl se puede detectar una clara*

⁵⁹ “ Hay que estirpar del vocablo “*Erleben*” (vivencia) todo residuo de significación intelectualista, “ idealista”, de inmanencia mental o conciencia, y darle su terrible sentido original de que al hombre le pasa absolutamente algo, a saber, ser-y no solo pensar que es-, existir fuera del pensamiento, en metafísico destierro de sí mismo entregado al esencial extranjero que es el Universo. El hombre no es res cogitans, sino res dramática. No existe porque piensa, sino, al revés, piensa porque existe. El pensador “moderno” ha de darse a sí mismo un puntapié que le obligue a salir al absoluto Fuera, una hazaña digna del barón Münchhausen. Cuando el médico preguntó a Fontanelle qué molestias sentía a sus noventa y nueve años, contestó el agudísimo decrepito: “Ninguna, ninguna, solo...una cierta dificultad de ser”. Es, acaso, la mejor definición de la realidad radical, de lo que verdaderamente hay, de la Vida: ser como dificultad” (Ortega: 1964, 52).

⁶⁰ “El mundo y yo, uno frente al otro, sin posible fusión ni posible separación, somos como los Cabiros y los Dióscuros, como todas esas parejas de divinidades que, según griegos y romanos, tenían que nacer y morir juntas y a quienes daban el lindo nombre de *Dii Consentes*, los dioses unánimes” (Ortega: 1964, 51).

ruptura entre la teoría y la práctica fenomenológica o si se quiere por la teoría de la reducción fenomenológica entendida desde el concepto de epojé. La práctica fenomenológica está representada por el trabajo concreto de análisis fenomenológico” (San Martín: 1999, 85).

A tenor de lo que antecede se puede valorar la anfibia de *Investigaciones psicológicas*⁶¹ como el proceso propio de Ortega como fenomenólogo que ya había dejado atrás la psicología fisiológica de Wundt, el positivismo de Mach y la psicología experimental, entre otras disciplinas. El salto, como buen principiante⁶², parte del propósito de trabajar filosofía desde una teoría de la razón con una orientación neokantiana. Esta *teoría de la teoría*⁶³ o la filosofía misma se fundamenta en una hipótesis a propósito de la razón que tenga autoridad suficiente para examinar y avalar los principios aplicados por los científicos en sus respectivos campos de investigación, atribuidos sin supuestos previos de orden reflexivo. Así, sitúa la actividad propia de la filosofía en una dimensión metafísica vinculada al proceder científico aunque con un estilo diferente: *“Naturalmente, será esta ciencia de la teoría, como cualquier otra, una ciencia particular. Por su tema no merecería rango aparte”* (2004,488), intentando demarcar el saber filosófico de otros saberes previos de primer grado y de los falsos prejuicios recibidos del sentido común. Implica pues, una adscripción a la quinta y sexta⁶⁴ Investigación lógica husserliana para diagnosticar la importancia de la

⁶² Fórmula de Herbart: “... Todo buen principiante es un escéptico, pero todo escéptico es solo un principiante” (Ortega: 2004, 158).

⁶³ La teoría de la lógica (Prolegómenos de una lógica pura) es la filosofía, no una partición de esta.

⁶⁴ De las dos definiciones de evidencia, adopta como modelo la segunda para demostrar el problema radical del ideal del conocimiento: *“Hablamos de evidencia en un sentido laxo siempre que una intención ponente (principalmente una aserción) encuentra su confirmación por medio de una percepción correspondiente y plenamente adecuada, aunque esta sea una síntesis adecuada de percepciones particulares conectadas”* (...) *“Pero, el sentido pregnante de evidencia, en la “crítica del conocimiento”, se refiere exclusivamente a este último término [Ziel] infranqueable, al “acto” de esta síntesis de cumplimiento más perfecta, que da a la intención – por ejemplo a la intención judicial- la absoluta plenitud de contenido, la del objeto mismo. El objeto no es meramente “mentado” e identificado con la mención. Por lo demás, es indiferente que trate de un sujeto individual o universal, de un objeto en*

investigación fenomenológica⁶⁵ relativo al problema de conocimiento como modo específico del acto intencional y la experiencia. Con todo, no está demás señalar que primariamente Husserl admite en el planteamiento kantiano uno de los precedentes más importantes para la fenomenología, también se muestra en este asunto en una actitud paralela respecto de las concepciones modernas llevadas a cabo por Locke⁶⁶, Hume⁶⁷ y Leibniz⁶⁸.

La novedad frente a Kant entre el desglose sensibilidad receptiva y entendimiento activo, Husserl puntualiza múltiples pares de conceptos en los que visibiliza la antítesis entre intuición adecuada e intuición inadecuada así como la antítesis entre intuición individual e intuición universal. Por su parte, Ortega interpreta que “*las cualidades sensibles significan solo un problema*” en visible concordancia con el empirismo, contrario al neokantismo y al constructivismo⁶⁹ porque si el problema que proyecta la filosofía desde un escorzo legítimo implica su voluntad hacia alcanzar el saber, entonces es necesario buscar a través de una competencia cognoscitiva aquello que por su propia naturaleza provea a sus temas, contenidos la importancia de verdades. Estamos pues, ante el ser en la sensación, en la pura pasividad, consumando la perspectiva fenomenológica como una crítica de la sensación y ante una exposición de motivos para

sentido estrecho o de una situación objetiva [Sachverhalt] (el correlato de una síntesis identificadora o distintiva)” (Husserl: 1976, 651)

⁶⁵ Un ejemplo de cómo Heidegger se posiciona a este respecto: “*cuando en 1919, yo mismo, enseñando y aprendiendo de la cercanía de Husserl, me ejercité en la visión fenomenológica y puse a prueba una comprensión de Aristóteles diversa a la habitual, se despertó de nuevo mi interés por las Investigaciones lógicas y, sobre todo por la sexta, de la primera edición. La intuición allí elaborada entre intuición sensible y categorial, se me reveló en todo su alcance como capaz de determinar el “múltiple significado del ente” (Mein Weg in die Phänomenologie, 86).*

⁶⁶ Para Locke solo cuando seamos quienes de crear con precisión la naturaleza y repercusión de las facultades cognitivas entonces podremos garantizar la veracidad de lo averiguado por los sentidos.

⁶⁷ Si el sujeto de conocimiento es siempre el ser humano entonces al investigar cómo se produce dicho conocimiento es necesario describir los mecanismos psicológicos de la creencia en las cuestiones de hecho, trabajando sobre teorías generales y leyes probables reguladoras de nuestras expectativas sobre los hechos futuros, con carácter probable.

⁶⁸ Una inteligencia reflexionada con capacidad de acceso intuitivo a sus propios objetos con evidencia intelectual.

⁶⁹ Según Fernando Vela, el maestro le dice en 1928: “*la fenomenología no es constructiva; yo quisiera dar a la dispersión intuitiva de la fenomenología la conexión de un sistema*”

dejar atrás en gran medida, las tesis de Natorp porque en palabras de San Martín (1999, 74) *“ya tiene una idea muy clara del desarrollo de la historia de la filosofía y del lugar que en ella ocupan tanto Natorp como la filosofía que Ortega en ese momento está representando. En varios lugares expone los tres momentos de esa historia, la Edad Antigua, la Moderna y la nueva época, a la que atribuye con rasgos precisos cuál es su misión: “como primer imperativo suum cuique tribuere”*.

Para finalizar, una vez más, quisiera empoderar el uso que Ortega hace en sus apuntes académicos titulados *“Curso público sobre Sistema de Psicología⁷⁰”* de la perspectiva fenomenológica en quince lecciones inacabadas desde las que pretendía divulgar el resultado de sus investigaciones psicológicas de corte husserliano⁷¹, mostrando su propio método fenomenológico de análisis, el ensayo de la descripción del fenómeno de nuestra conciencia, resultando que ninguna verdad explicativa puede tener efecto retroactivo sobre las verdades descriptivas.

3.3. El ser humano, como planta viva, no ve nunca su propia raíz; pero sí la de los antepasados

Una vez detenida la vida para mirarla, el siguiente paso consiste en tratar si formal o informalmente, el conocimiento es contemplación de algo a través de un principio⁷², como señala Ortega en las primeras líneas dedicadas al principialismo de Leibniz para describir si la filosofía, *“se resuelve a llegar por el camino más corto a esa línea última donde los principios últimos están, y por eso no es solo conocimiento desde*

⁷⁰ Elaborados en 1915-16, publicados en 1982 por Garagorri, bajo el título “ Investigaciones Psicológicas”

⁷¹ Inspiradas en Investigaciones lógicas (1900-1901)

⁷² *“En la ciencia esto se formaliza y se convierte en método de procedimiento deliberado: los datos del problema son referidos a un principio que los “explica”. En filosofía esto se lleva al extremo, y no solo se procura “explicar” las cosas desde sus principios, sino que se exige de estos principios que sean últimos, esto es, en sentido radical “principios”*. (Ortega: 1964, 63)

principios como los demás, sino que es formalmente viaje al descubrimiento de los principios” (Ortega: 1964, 64).

La intención con que se formula este apartado consiste en divulgar desde el nivel de nuestro radicalismo que propone Ortega una perspectiva fenomenológica aplicada en su etapa madura, en la que vuelve a insistir tal como lo hiciera en *Meditaciones* que es la intuición del fenómeno “*vida humana*” base de todo su producción filosófica. Así,

- i) Es necesario innovar desde sus raíces el problema tradicional del Ser
- ii) Utilizando el método fenomenológico como pensar *sintético* o *intuitivo*⁷³
- iii) Para ello es necesario una dimensión de *pensar sistemático*
- iv) Por tanto, se parte de un fenómeno que sea *él por sí* sistema

De suma actualidad es que el tema sea puesto en relación inmediata dentro de cada cosa a modo de indicación de una posible plenitud porque si nuestro fondo supera el abismo que suponíamos entonces en lo íntimo de nuestro ser, deviene difícil aprehender nuestro yoidad. La salvación primera, es sacudirnos el yugo de vergüenza – de la que él mismo fue presa- para entender la vida como constitución y *faciendum*, luchando, esforzándose por llegar a ser sí mismo, sospechando en los fallos la grandeza de que la realidad como integridad de una idea se muestra cuando esta se encuentra en plena actuación, actividad.

Partiendo pues, de la vida humana, de su intuición y análisis advierte que “*de esta manera abandoné la Fenomenología en el momento mismo de recibirla*” (Ortega: 1964,

⁷³ “y no meramente conceptual-abstracto como es el pensar lógico tradicional” (Ortega: 1964, 273)

273). Lo interesante para esta formulación es la nota a pie de página que escribe después de formular que este fenómeno sistemático sea la vida humana⁷⁴.

Después de la transcripción completa de la nota a pie de página a modo de guiño y salvando las distancias, un pequeño gesto para señalar que más allá de esta

⁷⁴ *Entonces la formulaba yo- con motivos 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. Cuando muchos años después conocí al admirable Husserl, su edad y sus enfermedades no dejaban ya a este entrar en temas difíciles de su propia producción, y había entregado sus manuscritos y el encargo de desarrollarlos a un discípulo suyo, ejemplarmente dotado, el Dr. Fink. Fue pues, al Dr. Fink, hallándose de paso en Friburgo, a quien expuse mi objeción liminar a la Fenomenología, que es esta, 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 suposiciones (Setzungen), suspendiendo su ejecutividad (epohké).*

A esto opongo dos cosas: 1º, que suspender lo que yo llamaba carácter el ejecutivo (vollziehender Charakter) de la conciencia, su ponencialidad, es extirparle lo más constitutivo de ella, y por tanto, de toda conciencia; 2º, 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; 3º, se deja, en cambio, a la conciencia reflexiva que sea ejecutada y que ponga con carácter de ser absoluto la conciencia primaria, llamada a esta Erlebnis o vivencia.

Esto muestra precisamente cómo toda conciencia tiene validez ejecutiva y no tiene sentido en cuanto que son conciencia invalidar una con otra cosa. Podemos con un razonamiento invalidar un acto nuestro de conciencia, como hacemos siempre que rectificamos un error; por ejemplo, una ilusión óptica; pero si contraponemos, sin razonamiento intermediario, la conciencia “ilusoria” y la conciencia “normal”, no puede esta invalidar aquella. La alucinación y la percepción tienen por sí dos derechos iguales”.

Consecuencia de estas objeciones fue que expuse desde 1914 la descripción del fenómeno “conciencia de...” haciendo constar, frente a todo idealismo, que no es pura descripción, sino ya hipótesis, decir que el acto de conciencia es real, pero su objeto es solo intencional; por tanto, que esta no es idealidad, intencionalidad, sino la realidad misma. De modo que en el “hecho” percepción lo que hay es: que no hay tal fenómeno “conciencia de...” como forma general de la mente. Lo que hay es la realidad que 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. Resulta, pues, que “no hay” tal conciencia como fenómeno, sino que conciencia es una hipótesis, precisamente la que hemos heredado de Descartes. Por eso Husserl vuelve a Descartes.

Aparte muchos lugares de mis escritos durante esos años, puede verse esa interpretación de la “conciencia” en mi curso de la Facultad de Filosofía y Letras en Buenos Aires, dado en 1916, de que se hicieron extractos en la Prensa, pero de que además existe rigurosa transcripción taquígráfica en posesión del Dr. Coriolano Alberini, luego decano de aquella Facultad.

Las razones por que no di publicidad impresa a estas ideas son muchas, y tendría que contar lo que es la vida de un ideador independiente e interesado en la acumulación de sus compatriotas. Pero sí puedo declarar ahora una, porque es rápida de decir y para que los jóvenes que mañana se pongan a pensar no cometan el mismo error que yo. Esta razón de mi silencio fue lisa y llanamente...timidez. Porque el lector habrá visto que la doctrina incluye la mayor enormidad que entre 1900 y 1925 se podía decir en Filosofía; a saber: que no hay conciencia como forma primaria de relación entre el llamado “sujeto” y los llamados “objetos”; que lo que hay es el hombre siendo a las cosas, y las cosas al hombre; esto es, vivir humano. Los jóvenes de Montmartre que hoy tocan de oídas la guitarra del “existencialismo” ignoran aún de raíz esto, sin lo cual no hay salida a la alta mar de la Metafísica.

Aquí se ve cómo es estúpido decir que Dilthey ha influido en mi pensamiento, puesto que Dilthey no tenía ideas de estas cosas y creía en la “conciencia” con la fe del carbonero” (Ortega: 1964,273-275)

argumentación guiada a través de la perspectiva fenomenológica y lo revolucionario que este modo de abarcar la filosofía durante la primera generación de un siglo que trataba en su desorientada humanidad, componiendo dicha recepción en términos de comprensión de aquello que el otro ha pensado sobre las cosas y el modo en que lo expresa conceptualmente.

Este esfuerzo intelectual pues, para Ortega implica dejar un espacio para lo que queda de subterráneo al hacer uso de ellas porque cuando se toca fondo podemos saber lo que hay en el fondo, lo más vivaz, como señalaría nuestro autor, la piedra de toque no está en lo que uno manifiesta al escribir porque no custodia las intuiciones vivientes afiliadas a su sentido. Es pues, una crítica al modo de practicar la filosofía abogando por la utilización de la buena suerte que brinda el método fenomenológico quien no pretende conservar la ceniza del pensamiento sino que se rebela como un pensador que acciona a que el ser humano desarrolle en su persona la situación vital a la que aquel pensamiento introyectado garantizaba, texto y contexto provienen de un estar situado presenciando o imaginando. Se trata pues de, transmigrar el marco descriptivo de dichos planteamientos para mostrar que la superación del abismo está netamente emparentada con el estudio del comportamiento humano cuando lleva una vida aglomerada de ideas y creencias. La relación entre ideas y creencias invita a reflexionar acerca de lo vital del proceso dialéctico de la razón para salir en defensa de las ideas que somos. Por tanto, la conciencia mientras va ejecutando su función esencial, poniendo el ser, emitiendo un juicio sobre la realidad, viendo cómo un componente concreto se abre a un significado más profundo, religando⁷⁵ lo concreto a su representación universal⁷⁶.

⁷⁵ Es interesante señalar en este paso del Ecuador del trabajo como el concepto de religar ya es un término utilizado por Ortega y una de las aplicaciones – salvando las distancias con el maestro- más valoradas en cuanto a aportación propia porque tanto el modo de expresar el pensamiento religioso como la fenomenología de la religión sirve de base para comprender la original impronta de su método, su análisis primario de la religación:

CAPITULO IV: LA RADICALIZACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA EN ZUBIRI: EL PASO DEL SENTIDO A LA REALIDAD

4.1. Delimitación del pensamiento español en el horizonte postmoderno

A lo largo de este capítulo se tratará de fundamentar la relación intelectual entre Ortega⁷⁷ y Zubiri, el marco de referencia se centra en nuestra situación intelectual, tema que, aunque no muy estudiado promete acercar la recepción académica de ambos autores bajo el mismo prisma fenomenológico, raíz de esta investigación.

Pareciere que resulta de escasa novedad señalar la estrecha relación intelectual habida entre ambos durante los primeros pasos de evolución intelectual zubiriana; sin embargo, creo que sin las aportaciones de Ortega como primer maestro intelectual (el hallazgo de la fenomenología husserliana, el camino a Heidegger) y el relevo generacional que supone la entrega del testigo de la posición crítica filosófica del pensamiento español en el horizonte de la modernidad para en manos

(i) Ilustra su investigación acerca de la "religación" como un análisis de hechos. La aclaración anterior es clave en cuanto a que se diferencia del método fenomenológico en que no ambiciona comprender el sentido de las vivencias religiosas sin antes haber decidido filosóficamente sobre su verdad o falsedad (e.g. Ricoeur, Gadamer). Así, analizar el hecho (comprender su sentido) en cuanto a religación implica que toda la realidad tiene de factum una poderosidad que me religa; señalando con ello a un campo que la fenomenología de la religión, virtud de su propio método comprensivo, no ha tratado hasta el presente.

(ii) Por tanto, la religación, es previa a todo sentido abiertamente religioso, tales como los que investiga la fenomenología de la religión. Ejemplo de ello es el sentido otorgado a lo "sagrado" entendido como aquello que antes de que tuviera el sentido de serlo, toda la realidad ya lleva consigo el hecho de la religación en cuanto apoderamiento gracias al poder de lo real; es decir, aquello que está dado en toda aprehensión de realidad, independientemente del sentido concreto que pueda tener cada una de las cosas aprehendidas.

(iii) La historia de las religiones es pues, "la experiencia teologal de la humanidad, tanto individual como social e histórica, acerca de la verdad última del poder de lo real, de Dios" (González, A: 1998, 306)

⁷⁶ La impronta de Ortega radica en que nos sitúa en un plano desde el que poder – como lectores – continuar nuestra propia investigación, contribuyendo a producir el cambio de paradigma del que nos intuimos próximos.

⁷⁷ "El inicio filosófico de Zubiri está vinculado a la Escuela de Madrid, aunque, muy pronto, su filosofía adquiere una originalidad e independencia que desborda, absolutamente, el marco de la escuela. Pero ésta lo sitúa en el camino filosófico que lo llevaría a su destino. El primer maestro de Zubiri en filosofía fue Ortega. Sin la influencia de éste, aquel no hubiera descubierto su propio camino. Se cumple aquí aquello que dice Bergson respecto a la relación del discípulo con el verdadero maestro. Éste no deslumbra al alumno haciéndolo transitar por sus pensamientos, sino que entabla una relación tal con el discípulo, que éste descubre en sí mismo un ámbito de creatividad y valores propios; a éstos no hubiera llegado sin esa peculiar relación con el maestro" (Suances: 2006, 403)

de Zubiri transitarlo hacia el horizonte de la posmodernidad , dedicándose a procurar respuestas a la crisis fruto de *“esta línea racional e idealista (...) acentuando hasta Hegel, quien hizo del concepto universal y abstracto la piedra de toque de la realidad, llegando a identificar lo racional con lo real. Esta logificación de la inteligencia va a ser uno de los objetivos primordiales que abordará la filosofía de Zubiri”* (Suances: 2006, 405). Es decir, entiende que la historia de la filosofía no puede asimilarse como un inventariado de teorías subyugadas o conducidas al ostracismo sino que quien pretenda dedicarse a esta disciplina debe mostrar cierta predisposición a dialogar-no instrumentalizar- con la filosofía misma, accionando la parte esencial del mismo filosofar, promoviendo un nuevo posicionamiento. En el caso de Zubiri, abandera la historia de la filosofía partiendo de dos horizontes de corte fenomenológico:

- i) El horizonte de la movilidad, horizonte de la filosofía antigua
- ii) El horizonte de la nihilidad, horizonte de la creación⁷⁸

En palabras de Zubiri, *“en la visión familiar de las cosas vemos las cosas, pero, además, esta visión es familiar, es decir, en ella, se forma la amplitud y la calidad del campo visual mismo. Este campo visual no es algo cronológico ni causalmente anterior a la visión de las cosas, sino que surge con ella. Por eso el campo visual está siempre delimitado por las cosas que se ven. A esta delimitación llamó el griego horizéin (límitar). En el trato familiar con las cosas se engendra la familiaridad y con ella el horizonte de nuestra visión...Delimitar [el horizonte] las cosas, pero también nuestra visión de ellas”* (Zubiri: 2002, 62).

⁷⁸ De San Agustín hasta Hegel

El problema se manifiesta al carecer de una práctica unívoca [visión] con las cosas, de ahí que el horizonte de la movilidad sea una de los canales desde los que diagnosticar la interpretación, comprensión de la concepción griega de cuya capacidad de integración de distintas *situaciones, perspectivas*, su campo de intelección, la *physis* rehabilite la función actual de la filosofía misma porque desde este límite primero de la historia de la filosofía todos los elementos naturales están presentes en todas las cosas, conservando el mismo canon en cada cosa.

Este *escorzo* teleológico nos permite sacar a la luz la episteme aristotélica, como un modo de experimentar una dirección, descubriendo y creando como el *Magister Trendelenburg* (Ortega: 1964, 30) había hecho saber, la importancia del carácter ontológico de las categorías aristotélicas, recepción contemporánea- no escolástica- que Zubiri toma para aclarar que en cuanto a dinamismo y cambio o estructura dinámica de la realidad, “ *el conocimiento no es algo que reposa sobre sí mismo, no es algo primario, porque lo primario del conocimiento está en ser un modo de intelección*” (Zubiri: 1984, 11).

La diferencia consiste en que el conocimiento científico no se corresponde con la inteligencia, con el intento que se encuentra en el horizonte de la movilidad⁷⁹. “*El griego se siente extraño al mundo por la variabilidad de este. El europeo de la Era Cristiana por su nulidad o mejor nihilidad..., el europeo occidental [filosofa] desde la nada*” (Zubiri: 2002, 91). La visión nihilista del mundo, trae nuevos esquemas más centrados en la geometría, en las formas, el espacio frente a la materia; por tanto, dos

⁷⁹ “*Para un griego, el hombre, como ser viviente, solo existe en el universo apoyándose en este presunto aspecto de la permanencia que su mente le ofrece. Entonces, es cuando la mutabilidad de todo lo real se convierte en horizonte de la visión del universo y de la totalidad de la vida humana. Y entonces también nace la sabiduría. Naturalmente no es que los griegos hayan tenido explícitamente conciencia de ello... Pero nosotros, colocados en un horizonte más amplio, podemos darnos clara cuenta*”(Zubiri:1999, 265)

horizontes, el de la materia natural y el del espacio-tiempo de la creación, son válidos para orientar la mirada hacia la ciencia contemporánea, [re]direccionando la perspectiva fenomenológica en cuanto a ir a las cosas reales, con la intención de proyectar el estado inicial de familiaridad *con las cosas mismas*, sin formulaciones previas, procediendo a describir el proceso de conocimiento y realidad, elevando la reflexión de la filosofía occidental un paso más allá de Heidegger, defendiendo que no es la realidad un modo de ser, sino el ser un modo ulterior de la realidad.

4.2. El mundo como respectividad de lo real, el mundo como horizonte de las posibilidades humanas

En el apartado anterior quedaba insinuado el proyecto zubiriano de verdad como teoría propia relacionada con la cosmovisión moderna de verdad y como respuesta a Hegel⁸⁰:

- i) Toda verdad envuelve realidad, aunque no toda realidad envuelve verdad

Es decir, transforma y supera posibles interpretaciones idealistas de su concepto de formalidad de realidad, siendo esta alteridad el nexo para evitar la sustantivación de la conciencia y a su desarrollo incorporado de verificación de la entidad (i.e. el racionalismo cartesiano).

- ii) No poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad

Para Zubiri, la función primaria del hombre no es comprender el ser porque el ser carece de toda sustantividad, sino enfrentarse a la realidad de las cosas. El ser es lo que es respectivamente- no al ser humano- sino a la realidad de todo. Mundo es aquello en

⁸⁰ La verdad de lo real es su forma racional

lo cual y desde lo cual el existir humano es quien de entenderse (a sí mismo) y se encuentra con las demás cosas. Estamos pues, ante un concepto de mundo cuya presuposición de mundo debe ser entendida como respectividad de lo real; es decir, el mundo como horizonte de las posibilidades humanas.

Así, quedó subyugado por el método fenomenológico, que permitía fundar un nuevo objetivismo aunque había asimilado que objetivismo no era realismo, por eso es necesario aplicar algunas enmiendas a la fenomenología para llegar a ser noología.

A modo de recuerdo señalar que desde un principio la fenomenología queda dividida entre sus simpatizantes en dos grupos: los *idealistas* y los *empiristas (realistas)*. El primer grupo, siguiendo al propio Husserl, creen que la propia fidelidad al dato de conciencia exige poner entre paréntesis el momento de realidad de los noemas, y, del otro lado, los que creen que esa descripción de lo dado en la conciencia pura no es correcta, porque la fidelidad al propio dato no exige suspender la realidad de la conciencia natural, a fin de quedarme con el momento puramente intencional.

El segundo grupo, en el que se posicionó Zubiri, al asumir a comienzos de los años veinte la crítica de Ortega a la descripción husserliana. Lo anterior le permite ir definiendo su reflexión filosófica con un estilo muy original. Así, mientras los demás fenomenólogos se centraban en el análisis del *sentido* de las cosas, acudiendo a los datos aportados por las ciencias humanas, nuestro autor, se ocupaba en y por la *realidad* de los fenómenos. Esto significa que predominaban en sus investigaciones los datos de las ciencias naturales, estudiadas minuciosamente porque su defensa consistía en que las descripciones fenomenológicas no solo tienen supuestos, sino que además muchos de ellos son inconscientes, estando estrechamente relacionadas con la propia personalidad psicológica de quien hace la descripción, las tradiciones culturales, las

lenguas vehiculares en las que se nos educa, considera como propias. Significa pues, que las descripciones pueden potenciarse con todo aquello que ofrezca destellos de realidad. Estamos ante el tercer horizonte de la filosofía de Zubiri, la *voluntad de verdad*⁸¹, desde la que insta a que incorporemos la perspectiva fenomenológica como una línea de investigación propia de quien filosofa o del filosofar mismo. Una vez trazada la línea, el siguiente paso es decidirse entre el análisis de lo dado en la conciencia [dejando entre paréntesis la realidad de la cosa] o por la realidad de la cosa como algo primordialmente aprehendido como *de suyo*. La primera línea implica idear, describir el sentido de la cosa, fundamentando su supuesta realidad en las ideas; la segunda línea, nos sujeta a la *realidad*, a su aprehensión primordial, pues toda su descripción se construye en ella. Con todo, ambas líneas surgen de un sentido unívoco, la *voluntad de lo real*⁸². En este punto se hace conveniente distinguir la aportación zubiriana de realidad cuyo marco referencia es la realidad como carácter formal- la formalidad- según el cual lo aprendido es algo *en propio*, algo *de suyo*.

⁸¹ “La realidad nos está presente en la aprehensión primordial y en todo el proceso intelectual de muchas maneras, y una de ellas es “en hacia”. Entonces la realidad misma en su verdad real nos lanza a “idear”, englobando en este vocablo “idear” todos los múltiples tipos de proceso intelectual que el hombre tiene que ejecutar (concebir, juzgar, razonar, proyectar, etc.), y la verdad real que nos lanza a idear abre eo ipso el ámbito de dos posibilidades. Una, la de reposar en las ideas en y por sí mismas como si fueran el canon mismo de la realidad; en el límite, se acaba por hacer de las ideas la verdadera realidad. Otra, es la posibilidad inversa, la de dirigirse a la realidad misma, y tomar las ideas como órganos que dificultan o facilitan hacer cada vez más presente la realidad en la inteligencia. Guiada por las cosas y su verdad real, la inteligencia entra más y más en lo real, logra un incremento de la verdad real. El hombre tiene que optar entre estas dos posibilidades, es decir, tiene que llevar a cabo un acto de voluntad: es la voluntad de verdad” (Zubiri: 1999, 248).

⁸² Sabemos la opción de Zubiri, resuelta queda la duda referida a la relación entre el ser humano y la realidad. Esta relación, situada en el tercer horizonte, en palabras de Zubiri, “Hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una gran oleada de sofística. Como en tiempos de Platón y de Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda. Pero la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad. Por esto es necesario hoy más que nunca llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad”.

Así, para Zubiri la realidad está presente a la intelección no solo como algo que *está* presente ahí, sino que está presente como un prius a su presentación misma. Solo podemos hacernos cargo de la realidad precisamente porque está dada como un prius, entendido como un momento según el cual al aprehender algo real no solo lo aprehendemos como siendo *de suyo*, sino que aprehendemos este *de suyo* como un carácter que posee lo real antes de su presentación misma y como fundamento de ella. Por tanto, no hay realidad porque haya ser sino que hay ser porque hay realidad. De ahí que no haya *esse reale* sino *realitas in essendo* (realidad siendo) o ser de lo sustantivo.

4.3. Nuestra situación intelectual y breve análisis de la intelección humana

Este apartado pretende abordar en la medida de lo posible cómo la filosofía de la inteligencia de Zubiri permite un diagnóstico de *nuestra situación intelectual*, el primero de los ejemplos es a propósito de la crisis de principios de la nueva era científica:

“El sistema de las ciencias se identifica con la división del trabajo intelectual, y la definición de cada ciencia, con el ámbito estadístico de la homogeneidad del conjunto de cuestiones que abarca el científico. En rigor, se opera tan solo con cantidad de conocimientos. Pero no se sabe dónde comienza y termina una ciencia, porque no se sabe, estrictamente hablando, de qué trata. Para que se sepa de qué trata es menester precisar su objeto propio, formal y específicamente determinado. La primera confusión que reina en el panorama científico actual se debe a la confusión acerca del objeto de cada ciencia” (Zubiri: 1940, 30-1). Previene pues, de que la condición previa para vivir la vida intelectual - tan propia de la filosofía contemporánea y de las ciencias experimentales- no consiste en satisfacer una simple curiosidad intelectual sino su contrario " *vivir la vida intelectual desde la*

soledad sonora", transfísica, metafísica como resultado de un esfuerzo personal - admitiendo la adscripción a la tradición-, una auténtica vida intelectual en un interno y callado movimiento del filosofar, alejado pues, de la mera erudición:

"Cuando los proyectos se convierten en casilleros, cuando los propósitos se transforman en simples reglamentos, el mundo se desmorona, los hombres se convierten en piezas, y las ideas se usan, pero no se entienden: la función intelectual carece ya de sentido preciso. Un paso más, y se renuncia deliberadamente a la verdad: las ideas se convierten simplemente en esquemas de acción, en recetas y etiquetas. La ciencia degenera en oficio, y el científico en clase social: "el intelectual" (Zubiri: 1943, 34). Así, situados más allá de todo cuanto hay este nuevo enclave plantea el problema más hondo de la existencia: el desarraigo de la inteligencia actual es un aspecto del desarraigo de la inteligencia entera.

El reto consiste en arraigar nuevamente la existencia en su primigenia raíz, vida en esta base radical, desde la que *"la filosofía, pues, ha de hacerse, y por esto no es cuestión de aprendizaje en abstracto. Como todo hacer verdadero, es una operación concreta, ejecutada desde una situación. ¿Cuál es hoy la situación?. Difícil responder a esta pregunta. Toda situación se acusa en ciertos problemas planteados por la oculta inestabilidad e inconsistencia que subyace en el fondo. Ya hemos visto que, partiendo de la ciencia, se llega a tres ideas: el ser, el mundo y la teoría. Sobre ellas ha de vivir la ciencia, y constituyen desde antiguo el objeto de la filosofía. Pero la filosofía actual se debate en torno a estas tres ideas. Ser, mundo y teoría son el título de tres grandes problemas o inquietudes intelectuales, no tres ideas ya hechas y terminadas.*

Estos tres problemas se hallan planteados, en la filosofía actual, por tres realidades, que constituyen, a no dudarlo, el contenido más real del hombre de hoy” (Zubiri: 1934, 53).

Nos encontramos entonces ante un cambio de paradigma [de saber y verdad] cuya característica propia consiste en subordinar la teoría a la experiencia. La vida intelectual debe hacerse luchando contra la anemia misológica en la que estamos inmersos que nos conduce a evitar lo complejo y a no proyectar que lo simple es un caso límite de la complejidad. Zubiri⁸³ insiste en que las construcciones por parte del logos no obedecen a procesos lineales sino complejos, constitutivos a modo de sistemas estables cíclicos, por ejemplo, el ser humano cuando lo logra, de notas válidos para aprender a pensar la realidad y el Universo desde categorías nuevas alejadas de las relaciones de tipo causal externa y centradas en una idea de campo en el que todas las cosas están funcionalmente articuladas entre sí [respectividad de lo real].

⁸³ Cortesía de Carlos Pose: *Zubiri ha sido un ejemplo logrado de vida filosófica. No ha buscado la erudición, ni la influencia o el poder. Su vida estuvo dedicada a la tarea de hacer filosofía. ¿Cómo? Aprendió de su maestro Husserl a entender la filosofía como algo que es preciso hacer siempre de nuevo, desde el origen, poniendo entre paréntesis todas las explicaciones recibidas y partiendo de la propia experiencia, y que por tanto filósofo es quien reconstruye los grandes problemas del mundo y de la vida desde él mismo. No se aprende filosofía, se aprende a filosofar, escribió Zubiri. Esta actitud es la que orientó toda su actividad a lo largo de toda su vida. De otro de sus maestros, Heidegger, aprendió que la experiencia originaria de la que el filósofo tiene que partir es siempre la misma y coincide con la que tuvieron ya los primeros filósofos griegos. Hacer filosofía es, pues, rehacer desde uno mismo el camino de toda la historia de la filosofía, reconstruirlo, partiendo desde los mismos orígenes, desde las experiencias más originarias del pensar filosófico. De ahí que toda filosofía auténtica sea siempre una destrucción de la historia entera de la filosofía, y su construcción ulterior. No es un capricho. Es una necesidad absoluta. Hay que rehacer en uno mismo la experiencia de los orígenes, y a partir de ahí reconstruir el edificio entero de la filosofía. Zubiri avanza un paso más en esa misma línea... y en ella ha descubierto la realidad, una realidad que se le presenta con caracteres muy distintos a los de toda la historia de la filosofía anterior. A partir de ahí, ahora iniciará la retractación sistemática de todo el sistema de la filosofía, o, si se prefiere, de todos los problemas filosóficos fundamentales, la realidad, la inteligencia, la voluntad, la libertad, el ser humano, la sociedad, la historia, Dios... Es la fase de “reconstrucción” del edificio filosófico... [Pero] tampoco puede verse el pensamiento de Zubiri como un sistema cerrado. Todo lo contrario, está, por su propia lógica interna, abierto a retractaciones y rectificaciones continuas. Él también exige su deconstrucción. Toda su obra no tiene otro objeto que el de llevarnos de la mano hasta la experiencia que él considera original y básica, a fin de que nosotros podamos rehacer en nosotros mismos el proceso y comprobar si, efectivamente, es original y básica y, sobre todo, si está bien descrita, o si nos vemos obligados a rectificar la descripción de la experiencia desde sus mismos orígenes, y a partir de ahí empezar de nuevo el camino entero del filosofar. Esto es lo que Zubiri hizo y lo que él pretende que los demás hagan. Cualquier cosa menos erudición o escolástica. Pura filosofía.” (Diego Gracia).*

Para Zubiri la distinción no es gradual sino esencial dado que al referirnos en términos de formalidad de realidad estamos mostrando lo más radical de la aprehensión humana contrapuesta a la formalidad de estimulidad dada en el sentir propio del resto de animales no humanos. Así, no solo son distintas sino esencialmente *irreductibles* porque dentro de los momentos que hay que atender en la aprehensión humana, así, el contenido y la formalidad; nuestros contenidos son aprehendidos (sentidos) como *de suyo*. Dichos contenidos se nos dan *en* nuestro sentir como algo *en proprio* aunque no se agotan en su darse a la aprehensión (*prius*). Sin embargo, en los animales no humanos, lo aprehendido queda siempre como un constructo entre lo aprehendido y sus afecciones. Esto es, la formalidad de estimulidad como algo que se agota en estar signando una respuesta (experimentos Köhler). Carece, por tanto, del momento de realidad [afección, alteridad y fuerza de imposición], el momento de *prius*. Lo anterior implica señalar brevemente la diferencia entre la inteligencia sentiente y la inteligencia concipiente porque la inteligencia sentiente tiene un objeto no solo lo primario y adecuado, sino un objeto formal propio: la realidad. A diferencia, la inteligencia concipiente es aquella cuyo objeto primario es lo sensible. Así, este objeto formal no está dado por los sentidos *a* la inteligencia, sino que está dado por los sentidos *en* la inteligencia. A diferencia, en la inteligencia concipiente este objeto está dado por los sentidos *a* la inteligencia. El acto formal propio del inteligir en la inteligencia sentiente no es concebir y juzgar, sino aprehender su objeto, la realidad. En la inteligencia concipiente, el acto propio de esta intelección es concebir y juzgar lo dado a ella; es decir, conceptúa lo dado por los sentidos *a* la inteligencia. Por tanto, la realidad es siempre realidad de esta cosa. Así, la realidad no presenta ni sustantividad ni independencia porque [no es] nada al margen de las cosas. Aprehender la realidad es la primaria función de la inteligencia, *un estar*, una mera actualización noérgica. En

contraposición al Da- sein, el ser está dado- no como nota- sino como actualidad respectiva [el ser se funda en la realidad] en la que el ser es el momento de la actualidad de lo real (la realidad no es un tipo de ser) en esa respectividad que constituye transcendentamente el mundo. Es decir, la respectividad de lo real consiste en el carácter que aplica a aquello que es el orden de la realidad en cuanto tal; a un mundo distinto del orden de la talidad (cosmos). La defensa de Zubiri a propósito de lo transcendental es que no es *ser* sino *realidad*. Si la intelección sentiente es intelección de realidad modalmente estructurada entonces la estructura transcendental de la impresión de realidad, a diferencia de su contenido, es siempre constitutivamente inespecífica (transciende de todos aquellos contenidos). Es pues, la estructura del *de suyo* que corresponde a la realidad en cuanto tal impresivamente apprehendida. Recordemos que en la inteligencia sentiente, el momento de realidad y su transcendentalidad son estricta y formalmente físicos. En este sentido de "*física del trans*", la transcendentalidad de la impresión de realidad es lo metafísico como apprehensión sentiente de la física transcendentalidad de lo real y no como intelección de lo transcendente porque los distintos modos de realidad en cuanto tal van apareciendo de manera sucesiva fundados transcendental y dinámicamente- como algo primario y radical- los unos en los otros (transcendentalidad dinámica); por tanto, la transcendente está más allá de la apprehensión. Zubiri describe campo como lo inmediatamente dado situado más allá de significados conceptuales o metafísicos que se constituye por todas las cosas presentes en la apprehensión de realidad. Es pues, una dimensión de lo real tal y como está dada en la apprehensión misma (incluidos los dos momentos de un mismo campo [perceptivo y campo de realidad]). La diferencia radica en que mundo es descrito por Zubiri como la dimensión de profundidad del campo (formalidad mundanal); es decir, la apprehensión de la realidad que lleva consigo la apprehensión del mundo, siendo

este uno y único. El factor de impacto viene dado en cuanto a que *ir del campo al mundo* o del logos a la razón es una circunstancia que no se elige al venir dada por la fuerza o poder de la realidad en la que estamos instalados en la tarea de inteligir. Un modo de relacionar, y diferenciar, campo y mundo es ver cómo el campo equivale al mundo *sentido*, y el mundo al campo *pensado*. A modo de recuerdo, al tratar la aprehensión primordial es necesario retomar la cuestión de la intelección, la esencia de la intelección y la cuestión de la modalización [en dos aspectos, el logos y la razón], el modo primario y radical de la intelección. La base de la aprehensión primordial consiste en aprehender algo *como real* y fundados en esa aprehensión primordial podemos entonces lo que esa cosa real es *en realidad*. Intelección implica aprehensión de la realidad en cuanto a intelección de lo real en y por sí misma solamente, indicando – solamente- la modalización primaria de la intelección sin la cual no hay modalización ulterior posible. Los aspectos a tener en cuenta en cuanto a las diferencias que presenta Zubiri en contraposición a la perspectiva orteguina, serían el acto constitutivo de la aprehensión primordial de la realidad y la índole intelectual propia de lo así aprehendido. Es decir, fijación en cuanto atención cuyo *motu proprio* es quedar actualizado en la retención. A modo de ejemplo se proponen otras diferencias, esta vez, con la teoría de percepción directa de Gibson, contraria al enfoque de Marr y a las teorías constructivistas actuales. El postulado que defiende Gibson es que la percepción es directa, esto significa que el sujeto extrae la información relevante directamente del orden óptico que forma la luz, sin la intervención de procesos cognitivos. Esta teoría ecológica explica que percibimos tanto el medio como el propio cuerpo habiendo una reciprocidad entre el sujeto y su entorno. Es decir, los significados no son algo añadido a aquello que se percibe, sino que son inherentes a los perceptos, las texturas indican si son aptos para ser pisados y los objetos indican su función. Por tanto, desde el punto de

vista de Zubiri, la aprehensión primordial es inmediata, mientras que la percepción es construida, pertenece a los actos de donación de sentido; en la aprehensión primordial la realidad se nos impone intelectivamente, antes de actualizar su sentido.

El marco de referencia desde el que se genera esta diferencia consiste en identificar conocimiento como una modalización ulterior del inteligir, siendo la ciencia, un modo de conocimiento en contraposición a la tesis kantiana así como a la filosofía griega y a Hegel. Para Zubiri, la intelección es sentiente porque si lo previamente inteligido se diese *pleno* no sería necesario el conocimiento. Así, conocer implica expandir, abrir la intelección previa de manera intelectual buscando fundamento de lo [ya] actualizado. Nos conduce entonces a una mejor intelección, actualización: una reactualización de lo real como fundamento. Por tanto, la intelección no es conocimiento común sino que el conocimiento es solo un modo de intelección puesto que procede de una intelección y lleva a otra. Sigue pues, la estructura *ya-es-aún*, abriendo desde la insuficiencia el devenir del conocimiento⁸⁴. Se trata en el conocimiento de experimentar una dirección, descubriendo y creando. Esta grieta temporal escindida en la episteme griega sigue imperando en el conocimiento científico actual. No obstante, el conocimiento científico⁸⁵ no debiere conducirse por caminos epimeteicos ajenos al reto por excelencia. A propósito de lo novedoso de la concepción zubiriana del tiempo respecto a la historia de la filosofía- *grosso modo*- es definido como una situación intelectual que ha sido tomada como problema siempre presente a lo largo de la historia de la filosofía. Así, incorpora el concepto de tiempo proveniente de las ciencias de la naturaleza superando un concepto de tiempo válido solo para las ciencias humanas o en exclusiva

⁸⁴ "El conocimiento no es algo que reposa sobre sí mismo, no es algo primario, porque lo primario del conocimiento está en ser un modo de intelección. Y como modos de intelección hay varios (tres al menos: aprehensión primordial de lo real, logos y razón), el conocimiento no es sino la culminación de logos y razón" (Zubiri: 1983,14).

⁸⁵ Zubiri apunta a esta crisis de la inteligencia como característica de la época actual, al ser valorado como único saber el conocimiento científico.

de las humanidades. Siguiendo a Ferraz, tres son los modos de abordar el problema del tiempo: el concepto descriptivo, el concepto estructural y el concepto modal -el tiempo como modo de ser-. De nuevo, la estructura triádica de su planteamiento es clave en cuanto a que la novedad de dicho planteamiento consiste en mostrar su unidad porque para nuestro autor, el tiempo es el menos real de todos los caracteres de la realidad; en su terminología realidad y ser son distinguidos una y otra vez, en que el ser carece de sustantividad, el tiempo es modo no de ser, sino el modo mismo de ser. Esta intelección como *en sí* y *para sí* de la duración define el tiempo humano porque gracias a ella la propia duración y tiempo de la acción adquieren sentido al no escindirse conciencia y praxis. Este es, el revolucionario factor de impacto porque dado el carácter del *campo temporal* como apertura esencial no es posible darse la una sin la otra. Descubre la intelección práctica como pilar básico de la libertad del *ser* humano. Lo anterior implica la apertura del tiempo⁸⁶ cifrada en el campo temporal del ser humano donde presente,

⁸⁶ Cortesía Carlos Pose: *A propósito del tiempo, cabe hacer una primera observación: se trata de uno de los temas que mejor permite analizar en la filosofía de Zubiri las relaciones entre filosofía y ciencia, entre filosofía de la naturaleza y conocimiento científico, en suma, entre metafísica y física. “Es la ciencia una parte de la filosofía?. ¿Son saberes independientes la filosofía y la ciencia? ¿Es la ciencia un conocimiento que invalida toda pretensión de un conocimiento específicamente filosófico?”*, se pregunta Antonio Ferraz en el primer artículo que se os ha entregado en este módulo. Y la respuesta, dice, pasa por una dilucidación de lo que es para Zubiri tanto la filosofía como la ciencia. “La filosofía es metafísica, es decir, un saber de lo real en tanto que real. La ciencia, en cambio, no estudia las cosas en tanto que reales sino en tanto que son tales o cuales, las estudia en su ‘talidad’. La filosofía estudia las cosas como momentos del mundo; la ciencia las estudia como momentos del cosmos.” Esto significa que un mismo objeto o problema puede ser estudiado de dos modos distintos, sin que ello suponga ningún tipo de conflicto ni doble verdad. Antonio Ferraz, insiste en ello. “Podemos decir que la Naturaleza como objeto material es común a la ciencia y a la filosofía, pero como objeto formal es diferente: la filosofía y la ciencia no estudian la Naturaleza del mismo modo; coinciden en el qué estudiado pero no en el cómo.”

Dicho esto, Antonio Ferraz, que preparó la edición de *Espacio, Tiempo, Materia*, subraya, la relación e interdependencia de la filosofía y de la ciencia en todo aquello que es objeto de ambas disciplinas. “La distinción entre la consideración científica y la consideración filosófica de la Naturaleza no supone independencia total de la filosofía con respecto a la ciencia. En el caso que nos ocupa, una reflexión filosófica sobre el espacio, el tiempo y la materia no puede prescindir de los datos científicos pertinentes si quiere ser algo más que una mera manipulación subjetiva de conceptos. La geometría y la física algo tienen que decir con respecto al espacio; la física, la astronomía y la biología algo tienen que decir con respecto al tiempo y a la materia”. Esto no significa tomar los datos de la ciencia como punto de partida, sino “mostrar el sentido filosófico de los datos que la ciencia aporta”, quizá también colocar la “búsqueda intelectual de la verdad de las cosas”, propia de la razón, en un “horizonte de explicaciones razonables”. “Un rasgo peculiar del enfoque filosófico es el esfuerzo por fundamentar noológicamente – si se quiere, epistemológicamente – los resultados a los que conduce la investigación.” En el caso que nos ocupa, “las investigaciones desplegadas en torno al espacio, al tiempo y a la materia tienen como

futuro y pasado permanecen abiertos posibilitando la decisión y la acción misma [trayendo el pasado en su cantidad y momento justo].

Provisionalmente, señalar que la exposición sintética de algunos de los puntos de *Inteligencia y Razón* han sido expuestos con la finalidad de divulgar que el carácter de lo dinámico como constitutivo de la realidad es tan solo un escorzo para situarnos ante el rigor de *un exiliado en el interior*, “sin concesiones al público que rebajen el nivel filosófico” (Suances: 2006, 407).

horizonte de sentido último la idea de realidad. Espacio, tiempo y materia son problemas que pueden y deben abordarse en una investigación de lo real en tanto que real, es decir, en una investigación filosófica.”

¿A qué viene toda esta observación, si ya hemos dedicado un módulo a “la nueva ciencia y la filosofía”? Pues es que conviene no olvidar que la filosofía de Zubiri no se elabora de espaldas a la ciencia, entre otras razones, porque “la ciencia es un producto de la inteligencia”. En un tema como el del tiempo, esto no se ha respetado. De ahí que vislumbremos una enorme diferencia entre el análisis que lleva a cabo Zubiri y otros análisis contemporáneos sobre el tiempo. Algunos filósofos han hecho girar toda su filosofía sobre el problema del tiempo. Y la cosa es tanto más curiosa, cuanto que Antonio Ferraz, en el artículo, insisto, que se os ha entregado en este módulo, recuerda las últimas palabras de Zubiri sobre el tiempo, con una especial agudeza: “Si el tiempo produce una cierta desilusión cuando se filosofa sobre él, esto no es, precisamente, culpa de la filosofía; es culpa del tiempo. Porque la verdad es que el tiempo, de todos los caracteres de la realidad, es el menos real”. ¿Por qué desilusión? Es evidente que de Bergson a Heidegger la filosofía se ha mostrado muy porosa a este concepto, y sobre su ambigüedad ha creado una “atmósfera de ilusión” poco real (o poco “realista”). Ante todo, porque lo primero que hay que decir es de qué tiempo estamos hablando. Zubiri ha distinguido al menos tres conceptos de tiempo: “descriptivo”, “estructural” y “modal”. Y, en segundo lugar, porque hay que aclarar qué tienen que ver entre sí estos tres conceptos de tiempo. Tras la exposición de esos conceptos, Zubiri concluye hablando de la “unidad” del tiempo.

*Si la filosofía es metafísica, y la metafísica es el análisis de la realidad en tanto que realidad, entonces el tiempo, más que como realidad, aparece como un “modo de ser” (donde “ser” es, como sabemos, una reactualización de la realidad). Es el concepto más importante de tiempo, aunque no el único. En todo caso, Zubiri ha criticado una y otra vez la “sustantivación del tiempo” (igual que la sustantivación del espacio, el ser y la conciencia). ¿Especulación metafísica? Terminó este apunte casi por donde empezaba, por la relación entre filosofía y ciencia o, mejor, por el sentido filosófico del conocimiento científico. Para lo cual, transcribo un párrafo de un texto recientemente publicado en la nueva edición de *Cinco lecciones de filosofía*. Se trata de un texto publicado ahora, fruto de un curso oral de dos lecciones de los años 70: “Lo que ha acontecido en esta historia (del tiempo, del espacio como realidades sustantivas) es lo más insospechado: que no es la teología, sino precisamente la ciencia positiva del siglo XIX la que ha chocado con el carácter insostenible de esta idea del tiempo y del espacio a través de tres hechos físicos muy concretos: la luz, la gravitación y la acción. La luz por la constancia de su velocidad que hace que la velocidad de la luz pueda sumarse con ninguna velocidad del universo. La gravitación, también en una forma concreta: la equivalencia entre la masa inerte y la masa gravitatoria, es decir, que en definitiva no hay diferencia entre fuerza e inercia. Dejo de lado el tema de la acción porque la teoría de los quanta nos llevaría demasiado lejos. La luz y la gravitación han puesto ante los ojos de la física la necesidad de concebir que espacio y el tiempo reciben propiedades de las cosas y que, además, espacio y tiempo no son independientes entre sí. No se trata de una especulación metafísica, sino que es una interpretación científica, lo cual para algunos significa poco importante y d escasa monta, mientras que para otros, que tenemos otro modo de ser, esto tiene alguna importancia, no decisiva, pero sí alguna puesto que esta ciencia es la que ha puesto en crisis el concepto del espacio y el tiempo como realidades sustantivas”.*

CONCLUSIONES⁸⁷

A lo largo de este trabajo de iniciación a la investigación la estructura del mismo ha tenido en cuenta los siguientes aspectos a la hora de decidir el estilo estructural de los capítulos. Así, en el capítulo I, las dos generaciones neokantianas “*una zona de fechas*” con sus respectivos temas intelectuales, parte de la cosa misma, en el sentido de ejercer la inmersión en el momento histórico e ideológico como trampolín para delimitado el contexto poder distinguir la impronta específica de Ortega, esa llama celtíbera dentro de la universidad alemana quien, buscando una realidad primaria, detective de sí mismo, investiga la descripción fenomenológica en un ciclo continuo de Brentano a Husserl:

- i) La intención primera es mostrar el camino recorrido por Ortega como base para justificar que su reflexión filosófica puede ser motor para arrancar diversos enfoques pero aquello que la define es una impronta específicamente fenomenológica mundana. Así, su *vida* dentro del pensamiento kantiano le lleva a nutrirse del brillante neokantismo expuesto por Cohen y Natorp, decididos a zanjar la contradicción kantiana⁸⁸ entre la

⁸⁷ (...) “*Estamos en condiciones de despsicologizar tanto como sea posible nuestra noción de interpretación y de referirla al trabajo mismo que se ejecuta en el texto. De aquí en más, interpretar, para el exégeta, es ponerse en el sentido indicado por esta relación de interpretación sostenida por el texto.*

La idea de interpretación, comprendida como apropiación, no queda por ello eliminada; solo queda remitida al término del proceso; está en el extremo de lo que hemos llamado antes el arco hermenéutico; es el último pilar del puente, el anclaje del arco en el suelo de lo vivido. Pero toda la teoría de la hermenéutica consiste en mediatizar esta interpretación/apropiación por la serie de interpretantes que pertenecen al trabajo del texto sobre sí mismo. La apropiación pierde entonces su arbitrariedad, en la medida en que es la reasunción de aquello mismo que se halla obrando, que está en trabajo, es decir, en parto de sentido en el texto.

Al término de la investigación, resulta que la lectura es este acto concreto en el cual se consume el destino del texto. En el corazón mismo de la lectura se oponen y se concilian indefinidamente la explicación y la interpretación” (Gadamer: 1999, 107).

⁸⁸ “...Con la vena racionalista de Kant no había problema. Cohen alineó de nuevo a Kant con Leibniz y Descartes (...); Cohen demostró que el empirismo, como la filosofía de la experiencia, no era Bacon y sus sucesores británicos (...), Hobbes y Locke no fueron empiristas por su afinidad con Descartes y la ciencia contemporánea, sino por su apuntalamiento censista (...) Berkeley y Hume eran los verdaderos representantes del empirismo inglés (...). Cualquiera que fuese el estímulo inicial que hubiera recibido Kant de Hume y de los censistas, su propio empirismo como valor matemático y filosófico, tenía sus

necesidad de lo objetivo y la contingencia de lo subjetivo, investigando su racionalismo y su empirismo dentro del contexto científico de *experiencia*, heredero pues, de Newton, con lo cual la filosofía inglesa quedaba vinculada al psicologismo, pero capeando que estos intervinieran en sus investigaciones en el campo de la teoría del conocimiento kantiano. Nuestro autor, una vez impregnado de los recursos de la escuela de Marburg: apriorismo como método, el conocimiento científico como modelo de toda cognición, la epistemología como análisis de las bases lógicas de las ciencias exactas no pudo más que huir de estos para tomar la fenomenología como el nuevo recurso desde el que inaugurar con el principio de la intuición un nuevo prisma filosófico. Ejemplo de ello, “*Sensación, construcción e intuición*” desde donde divulga y critica al empirismo sensualista porque si la sensación como engranaje último no está dado [no hay apariencia que salvar] entonces la sensación del empirismo al no ser apariencia existe como producto de la ciencia fisiológica. Por tanto, queda probada la perspectiva fenomenológica de Ortega, creyendo haber superado el neokantismo y el construccionismo en esta conferencia pronunciada a finales de la primavera de 1913 en la “Asociación Española para el Progreso de las Ciencias”. En palabras de San Martín, “*la fenomenología estaría llamada, pues, a resolver las dificultades de la teoría del conocimiento del neokantismo*”.

En el capítulo II, *Meditaciones del Quijote*, “*manifiesto filosófico del mundo virtual*”, resuelve la perspectiva fenomenológica misma a través de pensadas metáforas, el bosque huye de los ojos, el bosque es lo latente en cuanto tal, los mediterráneos que no pensamos claro, vemos claro, calando así, en las competencias específicas propias del *escorzo* elegido y sus polémicas:

- ii) El bosque verdadero se compone de árboles que no veo, es una de las metáforas clave para comprender la dimensión del método fenomenológico, biográfico como exigencia de una comprensión anterior de la realidad a la que va a ser aplicado, posibilitando la exposición de circunstancias concretas, estando entre la espada y la pared a causa de sus producciones filosóficas intempestivas. La metodología aplicada en este análisis es la propia de la fenomenología mundana, dado que como se viene probando, adopta la idea fenomenológica de intencionalidad, diferenciando entre la realidad ejecutiva y la realidad virtual, transitando hacia la realidad virtual no ejecutiva, pretendiendo desligarse así del enfoque de los objetos ideales y objetivos intencionales de Husserl y Meinong y del *acto* psicológico de la percepción de Brentano. Es decir, al refutar el principio husserliano de *conciencia pura* transforma el campo ontológico con su voluntad de *sincero* sistema, como protesta ante una cultura que se ha separado de la vida, proponiendo estar alertas a la marcha de la historia, bajo el abrigo del fondo insobornable, orientado hacia la voluntad *latiente* de lo latente. Sin embargo, el estado de la cuestión se impone y a medida que se ha ido desgranando en el capítulo la teoría orteguiana, al final como propone San Martín, está colaborando a limitar uno de los temas ejecutivos de la

fenomenología de Husserl “y que para él es el decisivo, el hecho de que lo noemático descubierto por la reducción no tenga predicados de realidad”.

Ejemplo clásico, sucede que el nóema “árbol” no se queme.

En el capítulo III, virtualidad práctica y su crítica: prólogo, Investigaciones y la idea de principio, se trabaja lo perplejo, *esa forma de estar en el futuro* porque en ese porvenir se puede ver cómo la interpretación del pasado a ojos del presente, crítica de lo producido, muestra el movimiento dialéctico desde los signos cabalísticos para lectores que se ocupan de la técnica filosófica, pasando por la misión epónima de nuestra época, purificando el contenido de la ciencia de todo subjetivismo para integrar el método fenomenológico en una proporción dimensional de *pensar sistemático* desde el que el ser humano, como planta viva, no viendo nunca su propia raíz, es quien de ver la de los antepasados:

- iii) Sin timidez pues, Ortega en una extensa nota a pie de página expone partiendo de la vida humana, de su intuición y análisis advertir que de esta manera abandona la Fenomenología en el momento mismo de recibirla. Así, en una reflexión autobiográfica sobre su proyecto filosófico expone la descripción del fenómeno “conciencia de”, defendiendo que no es pura descripción sino hipótesis, declarar que el acto de conciencia es real, aunque su objeto sea solo intencional, interpreta que ni es idealidad ni intencionalidad, sino la realidad misma. Así, en el hecho “percepción” lo que hay es que no hay tal conciencia como fenómeno porque conciencia es una hipótesis heredada del método cartesiano, fuente de suma importancia para Husserl. En la misma nota también hace público que tal doctrina incluye la mayor enfermedad que entre 1900 y 1925 se podía decir en Filosofía: no existe conciencia como forma primaria de relación entre el binomio sujeto-

objeto, su perspectiva fenomenológica le lleva a avanzar su tesis hacia el vivir humano, en el que deteniendo la vida para mirarla, vemos que existen procesos de actividad neuronal, procesos mentales, quedando la conciencia [mente] como la actividad misma del cerebro, un continuum⁸⁹ coordinado y cambiante de dicha actividad neuronal.

En el capítulo IV, la radicalización de la Fenomenología en Zubiri: el paso del sentido a la realidad, se plasma como la realidad virtual defendida por Ortega, revisitada por su discípulo, delimita el pensamiento filosófico español en el horizonte postmoderno, vivenciando una escritura filosófica auténtica, concisa, defendiendo el mundo como respectividad de lo real, el mundo como horizonte de las posibilidades humanas, al igual que su maestro, como pensador situado, critica nuestra situación intelectual, partidista, con concesiones a la galería para con el mismo arrojo, posar un breve análisis de la intelección humana donde el horizonte es a la intelección lo que *el manifiesto filosófico del mundo virtual* es al sentido perceptivo, una zona de fechas desde las que interpretar fenomenológicamente los asuntos, las circunstancias, las cosas que, como relaciones de sentido indican el nivel de nuestra radicalidad:

iv) No siendo la realidad social uno de los principales objeto de estudio del pensamiento zubiriano su particular visión filosófica lleva consigo las siguientes connotaciones válidas para continuar rastreando la perspectiva fenomenológica aplicada a la visión estructural de la realidad, un puente para reflexionar a propósito de la habitud social vinculada con otras

⁸⁹ “La idea es que “el equipo” activado es funcional y” variable”: nunca anatómico y “fijo”. En otras palabras, la anatomía (espacio) provee el cableado, pero no el código (tiempo) de funcionamiento. Estas ideas van todavía más lejos, ya que muchas de estas unidades bien pudieran, en un determinado momento, participar en un proceso de conciencia, pero en otros participar en procesos que no lo son. Estas analogías quizá sean muy simplistas para tratar de explicar procesos neuronales tan complejos” (Mora, 2002)

sustantividades humanas dando lugar a un tipo de realidad, siendo esta, realidad social. Contrario pues, a los planteamientos de la sociología clásica y contemporánea para quien la realidad social es *conciencia colectiva* o *sistema social* en la que deliberan todos los miembros de dicha sociedad. Sin embargo, para Zubiri la estructura social es una dimensión social que hay en cada realidad humana en relación con otras realidades humanas. Ese sería el factor de impacto de su proyecto al permitir pensar de las sociedades pluriculturales, *la aldea global*. Haciendo uso de uno de sus argumentos, probablemente es nuestra época la primera en que la humanidad constituye, todo lo laxamente que se quiera, una sociedad verdaderamente una y única. Así, el ser humano es tomado como un sistema unitario de notas físicas y psíquicas que irá a la realidad para concluirse como ser. La apropiación de posibilidades reales se hace siempre sobre la realidad en su aspecto campal, siendo esta la dimensión más ética de su reflexionar. La estructura de la realidad humana es presentada como un sistema unitario de notas físicas y psíquicas desde las que irá a la realidad para concluirse⁹⁰ entonces parafraseando a Ortega, si la teoría, el pensamiento humano, no descubre el Universo, sino que lo construye, está proyectando la fenomenología misma a la neurofenomenología como elemento propio de la dedicación intelectual y de sus efectos favorables en las ciencias experimentales.

⁹⁰ A modo de contrapunto mostrar el posicionamiento de Bauman en el que ha reflejado la situación de los seres humanos en las últimas décadas del siglo XX y principios del XXI, estas sociedades modernas líquidas definidas como aquellas en las que las condiciones de actuación son tan rápidamente cambiantes que no permiten que se consoliden en hábitos y rutinas. En este tipo de sociedades los logros individuales no pueden solidificarse en bienes duraderos porque las condiciones de acción y las estrategias diseñadas envejecen rápidamente y se hacen caducas antes de ser aprendidas. Por tanto, la experiencia ya no es un modelo, sino rémora para el éxito. Es decir, la vida líquida es una vida precaria y en situación de perenne incertidumbre porque existe un constante temor a no moverse con suficiente rapidez y que carguemos con bienes que ya no resultan deseables en una constante sucesión de nuevos comienzos y breves e indoloros finales [no se fija ningún objetivo, ni línea de meta alguna, asignando solo una cualidad permanente al estado de fugacidad].

A lo largo de estas conclusiones se han expuesto de manera lacónica las líneas básicas en las que se sumerge esta investigación, teniendo siempre presente que “*de entonces a hoy han pasado muchas cosas en la arena filosófica*” (Ortega: 1964, 270), sin embargo, quizás toda su complejidad pueda ser tamizada hacia un *escorzo*, un *horizonte*, un medio dentro del cual se subsume y se actualiza cuanto hay. Así, una de las piedras de toque sería la perspectiva fenomenológica como “*una modalización de carácter estructural determinada en la inteligencia por la impresión misma de realidad*” (Zubiri: 1983, 13). Es decir, quizás el siglo XXI tiene que ser un referente en cuanto a cambios estratégicos desde los que promover acciones encaminadas hacia líneas de investigación interdisciplinares, rompiendo la debilidad misma de la filosofía académica. Si de algo me ha servido a modo de crecimiento⁹¹ personal esta investigación es que de manera constante ha ido planeando como una de las salidas que tomarían tanto Ortega como Zubiri, en el sentido de que ambos pensadores fueron quienes de elevar la filosofía académica española a un nivel de discusión internacional, dando un paso más allá de la

⁹¹ Aunque descontextualizado y permitiéndome esa licencia se presenta en lo anterior también el horizonte fenomenológico en la relación entre sentimiento y volición con la estructura del proceso sentiente porque implica que el sentimiento no debe ser tratado como un simple conocer porque *es un sí mismo, un modo de versión de la realidad*. Significa pues, que se da como acompañante de conocimientos y voliciones (pasiones, afectos y emociones). Así, Zubiri reconoce el sentimiento como realidad, poseedor de carácter personal donde el ser vivo puede y tiene que enfrentarse radicalmente a las cosas como realidades, aportación necesaria para enriquecer el dinamismo de la realidad. En cuanto a volición y a sus implicaciones, sensibilizar a propósito de que la aprehensión es intelección sentiente, la volición es volición tendente, el sentimiento es sentimiento afectante, la fruición es fruición satisfaciente. Hay que tener en cuenta que no todos los actos son iguales ni lo son en todas las personas. Ejemplo de ello, una de las características del acto volitivo es la habitualidad dado que se mantiene firme en el tiempo aunque se realicen otros actos o por la tendencialidad, cuando solo se piensa y actúa para terminar lo que se comenzó.

declaración de intenciones sin efectos en la práctica⁹² que parece ser una de los problemas de raíz a los que debe hacer frente la práctica filosófica española porque aun estando *in partibus infidelium* se continúa concediendo a la división por áreas una sacralidad que tal vez nos aleje más que ofrecer una visión prometeica . Se hace necesario pues, una presencia visible de la filosofía misma en las distintas esferas de poder, integrando la *sensibilidad vital* que posee cada generación, empoderando la reflexión filosófica de nuestras autoras y autores españoles. En eso consiste la actitud vanguardista del ser humano, consciente de que aunque su danza es encadenada decide aquello que puede ser, poniendo entre paréntesis “*la mística autoridad de lo moderno*” (Ortega: 1977, 30) para interpretar que lo difícil del caso que nos ocupa “*es que la filosofía no es algo hecho, que esté ahí y de que baste echar mano para servirse a discreción. En todo hombre, la filosofía es cosa que ha de fabricarse por un esfuerzo personal. No se trata de que cada cual haya de comenzar en cero o inventar un sistema propio. Todo lo contrario. Precisamente, por tratarse de un saber radical y último, la filosofía se halla montada, más que otro saber alguno, sobre una tradición. De lo que se trata es de que, aun admitiendo filosofías ya hechas, esta adscripción sea resultado de un esfuerzo personal, de una auténtica vida intelectual. Lo demás es brillante “aprendizaje” de libros o espléndida confección de lecciones “magistrales”. Se pueden, en efecto, escribir toneladas de papel y consumir una larga vida en una cátedra de filosofía, y no haber rozado, ni tan siquiera de lejos, el más leve vestigio de vida filosófica. Recíprocamente, se puede carecer en absoluto de “originalidad” y poseer, en lo más recóndito de sí mismo, el interno y callado movimiento del filosofar*” (Zubiri: 1983, 52,3).

⁹² “La situación de la filosofía española, con haberse recuperado extraordinariamente en los últimos diez años, no termina de despegar, a pesar de los considerables esfuerzos que se están haciendo desde numerosos campos. Desgraciadamente no se dejan de percibir aires partidistas y particularistas, que, sin duda, provienen de la misma partición administrativa de la filosofía en tres áreas, que nos han dividido profundamente” (San Martín: 1999, 9).

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, J.L.: *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Madrid, Tecnos, 1996
- Abellán, J.L. y Mallo, T.: *La escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía*, Madrid, 1991
- Álvarez, L.: *Hermenéutica y acción*. Valladolid, 1999
- Bauman, Z.: *Vida líquida*. Paidós Ibérica, 2006
- Niel, L.: *Actualidad y futuro de la fenomenología*. Arbor. CSIC. Vol.185. Nº 736, 2009.
- Bayón, J.: *Razón vital y dialéctica en Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1972
- Borel, J.P.: *Introducción a Ortega*, Madrid, Guadarrama, 1969
- Campos, A.: *Vivencia, vitalidad y vida. Teoría y método de la ejecutividad en Ortega*. Universidad Complutense, Madrid, 1988
- Cerezo, P.: *La voluntad de aventura. Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona, Ariel, 1984
- Ferraz, A.: *Zubiri, el realismo radical*. Madrid, 1988
- García, R.: *El naufrago ilusionado. La estética de José Ortega y Gasset*. Siglo XXI, Madrid, 1997
- Gracia, D.: *Voluntad de verdad*. Barcelona, 1986
- Hegel, G.W.F.: *Fenomenología del Espíritu*. Pre-textos, 2006
- Husserl, E.: *Investigaciones Lógicas, precedidas por Prolegómenos a la Lógica Pura*. Revista de Occidente, Madrid, 1976
- Kant, I.: *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, 2002

Kant, I.: *Crítica del Juicio*. Espasa Calpe, 2001

Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1975

La Rubia, F.: *Meditación del marco: el diálogo de Ortega con la modernidad y la postmodernidad*. Revista de Estudios orteguianos, 2004

Lasaga, J.: *José Ortega y Gasset (1883-1855). Vida y filosofía*. Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2003

Mora, F.: *Neurocultura. Una cultura basada en el cerebro*. Alianza, Madrid, 2007

Millar D., *Diccionario básico de científicos*, Tecnos, Madrid, 1987

Molinonuevo, J.: *Para leer a Ortega*. Alianza, Madrid, 2002

Morón, C.: *El sistema de Ortega y Gasset*, Ediciones Alcalá, Madrid, 1968

Nietzsche, F.: *Consideraciones Intempestivas. Tomo II*. Aguilar, Madrid, 1932

Orringer, N.: *La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger. La influencia de Georg Misch*. Revista de Estudios orteguianos, 2001

Orringer, N.: *Ortega y sus fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía?.* CSIC, Madrid, 1984.

Ortega y Gasset, J.: *Cartas de un joven español*. El Arquero, Madrid, 1991

Ortega y Gasset, J.: *La rebelión de las masas*. Revista de Occidente, 1975

Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2004

Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones sobre la literatura y el arte. La manera española de ver las cosas*. Edición de Inman Fox. Castalia, Madrid, 1987

Ortega y Gasset, J.: *Obras Completas. Tomo VIII*. Revista de Occidente. Madrid, 1965

Ortega y Gasset, J.: *Obras Completas. 3 tomos*. Fundación José Ortega y Gasset. Madrid, 2004

Ortega y Gasset, J.: *Obras*. Edición de Paulino Garagorri. Alianza, Madrid

Pinillos, J.L.: *La mente humana*. Temas de Hoy. Madrid, 1998

Pintor-Ramos, A.: *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Salamanca, 1983

Renan, E.: *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*. Paris, 1893

Ricoeur, P.: *Del texto a la acción*. FCE, Argentina, 2001

San Martín, J.: *Ortega y Gasset y la filosofía de los valores*. Revista de Estudios orteguianos I, 2000

San Martín, J.: *Ensayos sobre Ortega*. UNED, Madrid, 1994

San Martín, J.: *Fenomenología y cultura en Ortega: ensayos de interpretación*. Tecnos, Madrid, 1998

Sánchez, I.: *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Tecnos, Madrid, 1992

Silver, P.: *Fenomenología y Razón Vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*. Alianza Universidad, Madrid, 1978

Suances, M.: *Historia de la Filosofía Española Contemporánea*. Síntesis, 2006

Suances M. y Villar A.: *El irracionalismo. Vol .I. De los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer*. Síntesis, 2000

Trías, E.: *La razón fronteriza*. Círculo de Lectores, 1999.

Unamuno, M.: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Alianza, 2005

Waismann, F., Mi perspectiva de la filosofía; en Muguerza, A. (comp.), “*La concepción analítica de la filosofía*”. Madrid, Alianza, 1965

Zubiri, X.: *Inteligencia y Realidad*. Madrid, Alianza Editorial, 1984

Zubiri, X.: *Naturaleza, Historia y Dios*. Madrid, Alianza, 1999

Zubiri, X.: *Sobre el problema de la Filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Alianza Editorial, 2002.

Zubirí, X.: *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza Editorial, 2002

www.fundacionzubiri.net

www.ortegaygasset.edu

www.uned.es

www.scholar.google.es

www.philosophica.info/links.html