

EPOJÉ Y ENSIMISMAMIENTO

El Comienzo de la Filosofía

Javier San Martín

UNED – Madrid

En septiembre de 1988 tuvo lugar en Santiago de Compostela el primer Congreso Internacional de Fenomenología en España, en cuya organización participaron prácticamente cuantos en España se sentían de diversos modos vinculados con la misma. Al final de ese Congreso los casi setenta profesores y catedráticos de Universidad presentes fundaron la Sociedad Española de Fenomenología. Eso no era, por otro lado, más que el último paso coherente con una historia que había empezado ya al principio del último siglo. El indudablemente primer protagonista de esa historia no es otro que José Ortega y Gasset (1883-1955), que ya en 1912 había empezado a estudiar en serio fenomenología¹. El año 1911 lo pasó en Marburgo, estudiando con el neokantiano Cohen, teniendo ese año la oportunidad de leer, junto con Nikolai Hartmann, las *Investigaciones lógicas* de Husserl. A su vuelta a España, pudo leer con detenimiento y así utilizar un libro decisivo, los *Beiträge zu einer Phänomenologie der Wahrnehmung* de Wilhelm Schapp. Al año siguiente, por tanto, 1913, leyó las *Ideas* de Husserl y tan pronto como el mes de junio de ese año ya escribió una presentación de la fenomenología, que es el primer texto de fenomenología en español². Ortega constituye la primera generación de la fenomenología en España; después de él, la segunda generación, consta de alumnos de Ortega pero que no enseñaron en España porque todos tuvieron que emigrar por la Guerra Civil. La tercera generación de fenomenólogos la constituyen profesores cuya formación ya no se dio en el ámbito de Ortega, y que incluso no trabajaron con cuidado y

¹ OC VIII (Prólogo para alemanes), 47

² «Sobre el concepto de sensación», OC., pp. 245-261. Puede leerse un comentario sobre este texto en J. San Martín, «El primer texto de fenomenología en español», en *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid 1994 [<http://www.liberuned.es>], 241 ss.

detenimiento las obras filosóficas de Ortega, pero son los que enseñaron en España después de la Guerra, y en consecuencia empezaron a estudiar fenomenología de nuevo directamente. Son ciertamente pocos pero su influjo en la cuarta generación, a la que yo mismo perteneczo, no es pequeño, especialmente porque ellos nos dieron la posibilidad de ir a Alemania a estudiar directamente los textos de Husserl. Aquella tercera generación no nos trasmirió la fenomenología de Ortega, incluso no nos habló de Ortega como fenomenólogo, tal vez porque aquellos alumnos de Ortega que estudiaron con él en los años cercanos a la Guerra, le oyeron decir a él mismo, que había abandonado la fenomenología tan pronto como la había conocido³. Sólo la cuarta generación ha conseguido revitalizar la fenomenología de Ortega y Gasset⁴.

Desde su fundación la Sociedad Española de Fenomenología ha organizado muchos congresos, ha editado varias publicaciones, y en general ha promocionado los estudios de fenomenología, de manera que en este momento la fenomenología es una de las orientaciones de la filosofía más estimadas en España.

Pero quisiera también exponer una interesante aportación de la fenomenología española, no porque sea absolutamente original, sino porque la filosofía de Ortega está impregnada por ella y, al menos así me parece, puede ser útil, primero, para comprender un concepto fundamental de la fenomenología husserliana y, así, ayudarnos a comprender la fenomenología. Segundo, para subrayar una aportación de Ortega a la fenomenología. Y tercero, porque ese ensayo contribuye también a la comprensión de la filosofía.

La epojé fenomenológica es uno de los conceptos más conocidos e importantes pero a la vez de los peor comprendidos de la fenomenología de Husserl. La incomprensión proviene, en principio, de que este concepto pertenece a un contexto difícil de entender y que tiene que ser comprendido para poder entender la epojé, que es la que tiene que cumplir la función de ayudarnos a apropiarnos de ese contexto. La epojé es la puerta o acceso a la fenomenología, pero necesitamos de la fenomenología para poder entender la epojé. En mi opinión, con ella se piensa ese momento clave que al menos una vez en la vida deben vivir aquellas personas que quieren reconocerse como filósofos. Es decir, la epojé trata de pensar el tránsito de la vida ordinaria a la vida filosófica, lo que significa que la epojé significa realmente *el comienzo de la filosofía*, y que por tanto por eso es difícil de entender: para practicarla, tenemos que saber qué es la filosofía a la que aquella nos quiere introducir.

El *comienzo de la filosofía* se puede entender en un triple sentido, como comienzo absoluto de la filosofía en el tiempo histórico, a saber, en Grecia;

³ Ortega lo dice exactamente en *La idea de principio en Leibniz*, OC., VIII, S. 273,

⁴ Cf. *La fenomenología de Ortega*, (J. San Martín, ed.) UNED, 1992.

segundo, como comienzo de la filosofía en la vida de cada filósofo; y tercero, como comienzo de la actividad de filosofar en cada momento en que empezamos a actuar como filósofos y pasamos de la vida ordinaria a la profesión de filósofos. Evidentemente estos tres momentos del comienzo de la filosofía se suponen mutuamente. Cada vez que actuamos como filósofos nos identificamos con dos tradiciones, con la tradición histórica de la historia de la filosofía, y con la tradición personal.

Quiero defender la tesis de que la epojé husserliana es un concepto adecuado para comprender ese difícil momento, de manera que el *comienzo de la filosofía* implica en general el ejercicio de una epojé. Puesto que mi tesis es bastante osada, me obliga a aclarar qué es la epojé, cuál es su función y cómo ejerce esa función. Para lograr este objetivo, debería en primer término exponer los diversos conceptos tópicos o, respectivamente, malentendidos sobre la epojé. En segundo lugar, deberíamos aplicar esos conceptos tópicos para pensar el comienzo de la filosofía. Pero lo que más me interesa es presentar aquellos momentos de la vida que pueden ser pensados como ejemplos del comienzo de la filosofía, porque incluyen una ruptura con la vida cotidiana, y en esa medida también son ejemplos de la misma epojé. Y es justamente Ortega y Gasset quien nos ha ayuda a llegar a este pensamiento. Estos tres momentos, que se ejecutan en la misma actitud que la filosofía, al menos que la filosofía fenomenológica, son los viajes, la experiencia estética y la experiencia religiosa. Pero antes de explicar el sentido de estas experiencias como ejemplos de la epojé, permítanme adelantarles una pequeña sección sobre la epojé.

La epojé es para Husserl el primer paso del filósofo que comienza y que quiere volver a las cosas mismas, para que aquello que es se pueda mostrar tal como es. El filósofo tiene como objetivo el ente, es decir, «dado un hecho –un hombre, un libro, un cuadro ... un dolor–, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado»⁵. Pero ¿qué significa epojé? Epojé es una puesta entre paréntesis de las tesis de la actitud natural, la neutralización «de todas las tesis cogitativas» (Hua III, § 50), es decir, nos prohibimos hacer uso, en nuestra investigación, de esas tesis. Eso significa que en la filosofía debemos intentar, ante todo, prescindir de todos los presupuestos de la vida ordinaria para que las cosas puedan manifestarse tal como son. Todo esto es muy conocido y no necesitamos volver a esta descripción dada en fórmulas. Lo que nos interesa es señalar que para el comienzo de la filosofía es imprescindible interrumpir la actividad de la vida ordinaria –éste es precisamente el significado lingüístico de la palabra epojé: detenimiento, alto, parada– para poder ver mejor o de modo más agudo, y así pensar o reflexionar sobre los caminos que hemos tomado en la vida. Epojé es ante todo interrupción de la actividad de la vida cotidiana.

⁵ *Meditaciones del Quijote*, OC., I, 311.

Husserl capta este momento con la metáfora de la puesta entre paréntesis de la tesis de la actitud natural. Pero si hablo de una “tesis”, entiendo la actitud natural como “ponente”, lo que ya la hace depender de una teoría que sólo después de haber entrado en la fenomenología se puede entender. La actitud natural se concibe frente a la actitud trascendental, a la que sólo puedo acceder por la epojé, a saber, por la puesta fuera de juego de la tesis de la actitud natural, lo que significa que esa tesis no está en activo en la actitud trascendental, que está neutralizada, y que por consiguiente en la vida trascendental no debemos hablar del ente, pues el ente puesto es típico de la actitud natural, sino de un Pre-ente. Todo esto es el tema de la consideración de Fink sobre el método fenomenológico en su *Sexta Meditación cartesiana*.

En sus descripciones de la epojé Husserl utiliza, por lo general, como ejemplos, actos de percepción como actos ponentes de realidad. Entonces, lo que nos queda después de la epojé es un mundo de pura percepción, en el que las cosas en general no pueden ser caracterizadas como instrumentos o cosas que están encajadas en un mundo cultural. La actitud natural es entonces menos el modo ordinario del ser humano que el modo como el científico se ha posicionado. Por eso es necesario subrayar que la epojé es el comienzo de la filosofía porque interrumpe la vida ordinaria. Así, la crítica de Heidegger, si le eliminamos todas sus exageraciones, en relación al modo de expresarse Husserl en la presentación de la epojé, debe ser tenida por acertada.

La vida ordinaria es la vida habitual que llevamos en los marcos de las determinaciones biológicas, sociales y culturales. Todo recibe su sentido desde esos marcos de determinación, que configuran la estructura de significación de las acciones de nuestras vidas. Entre esas determinaciones están las profesiones, que predibujan las acciones que en una gran medida nos van a ocupar a lo largo del día. En *Ser y tiempo* Heidegger ha descrito muy bien la estructura de esta vida, al menos en lo que se refiere al mundo técnico que ofrece el soporte para las acciones humanas en sentido estricto. Pero en torno a cómo habría que caracterizar esas acciones humanas, a saber, las actividades profesionales o también las actividades que son consecuentes a los diferentes roles sexuales o a la edad, Heidegger apenas ha dicho nada. Por otro lado, los antropólogos culturales son los científicos sociales competentes para investigar esa vida ordinaria y, así, describirla e intentar aclararla.

La epojé es ante todo una interrupción de esta vida cotidiana. Pero ¿tiene razón Heidegger frente a Husserl cuando critica que podamos comprender la vida ordinaria bajo la figura de una actitud ponente que podríamos poner entre paréntesis, justo porque esta vida ordinaria no es ninguna actitud consciente sino lo que hace posible cualquier actitud? Yo creo que ambos tienen razón, porque la actitud natural surge de esos marcos generales que hemos mencionado, pero también es verdad que está acompañada de una creencia originaria que nos da *confianza* para poder actuar en el mundo directamente y sin reparos. La vida cotidiana se caracteriza por estar atrave-

sada de una creencia originaria en la realidad que da seguridad, y sin la cual nos sería difícil llevar a cabo nuestras acciones.

Por eso la palabra actitud es una palabra ambigua, pues, por un lado, supone una toma de postura consciente, pero, por otro, incluye también la confianza en la realidad, que en sí misma es un sentimiento. Ese sentimiento, por lo general, es inconsciente, pero es fundamento de todos los otros sentimientos. Ahora bien, Husserl ha concebido la epojé como la puesta entre paréntesis de aquella creencia originaria. La pregunta es entonces qué tipo de interrupción necesita la filosofía. La filosofía tiene que empezar con una interrupción de la vida ordinaria y sólo después debe extender la interrupción. Mas ¿Por qué interrumpimos el curso ordinario de las acciones de nuestra vida? Heidegger habla de la *obstinación*, *sorpresa*, e *impertinencia* como diversos casos en los que interrumpimos el desarrollo ordinario de nuestras acciones. En todos estos casos, que Heidegger, al menos en *Ser y tiempo*, aclara aplicándolos al mundo técnico, pero que también pueden ocurrir en la actividad práctica, no proseguimos el curso ordinario de la acción, sino que nos plantamos para ver qué ocurre. Normalmente estamos embebidos en nuestras acciones, pensando sólo en el objetivo que perseguimos. En sentido estricto estamos perdidos en el mundo, en la ejecución o consecución de nuestras metas, de manera que nos olvidamos de nosotros mismos, pues para mí no existo conscientemente. Pero cuando el curso de las acciones se ve impedido, entonces queda interrumpido nuestro modo ordinario de vida, y debemos reflexionar preguntándonos qué ocurre. Aquel estar perdido en el mundo queda interrumpido, ante nosotros ya no aparece la meta que perseguíamos, sino el obstáculo del curso de la acción; entonces nuestra vida ha cambiado: ahora miramos cuidadosamente nuestra percepción, para recordarla o, respectivamente, para repetirla. Eso significa que volvemos a nosotros, a nosotros o a nuestra experiencia pasada, que volvemos a nosotros mismos, que nos introducimos en nosotros mismos. Desde el estar perdido en el mundo volvemos a nosotros mismos. Puesto que Heidegger habla sólo del mundo técnico, lo que aparece en las interrupciones citadas por él, son sólo cosas del mundo de la percepción, a saber la *Vorhandenheit* de las cosas, que han perdido su carácter de *Zuhandenheit*, de “a la mano”. Pero a nosotros nos interesa más el hecho de que en esa interrupción se da una vuelta a nosotros mismos, que voy a designar con la palabra “ensimismamiento”, para utilizar la palabra con que la llama Ortega y Gasset.

Lo que a mí me interesa es la pregunta de en qué medida esas interrupciones de las actuaciones normales de la vida ordinaria nos dicen o enseñan algo sobre lo que va a ser la filosofía, porque esas interrupciones se dan siempre respecto a una acción particular, al menos la *sorpresa* y la *obstinación* son obstáculos superables, pero también la *impertinencia*, que supone la

interrupción de una acción particular⁶. Pero, además, estas interrupciones ocurren muy frecuentemente en la vida de cada uno, y no todos hacen filosofía. Mas entonces, ¿cuál es la interrupción de la vida ordinaria que es el camino a la filosofía? Pues bien, hay que tener claro que, en las interrupciones anteriores, la actitud respecto a la función o lugar que ocupa una cosa o persona en el curso de la acción *queda en entredicho*. En el ensimismamiento se produce una alteración de la situación anterior, los compromisos anteriores se debilitan, mis convicciones sobre el ajuste del mundo se hacen dudosas. En esas interrupciones siempre se da una crítica, lo que es específico del género humano. Pero si esto es la condición de posibilidad de la filosofía, no es sin más filosofía. ¿Qué interrupción de la vida ordinaria define la filosofía y por qué sucede?

Uno de los problemas más difíciles de la filosofía es el de su propio comienzo. Aristóteles nos ha explicado que el comienzo de la filosofía está en la admiración sobre la totalidad de la realidad. Descartes ha dedicado las más bellas páginas de sus escritos al comienzo de la filosofía. También Husserl toda su teoría de la epojé la produjo como una teoría general del comienzo de la filosofía, o la transformó en tal, teniendo en cuenta que al principio sólo era una técnica para poder describir el tiempo subjetivo.

La interrupción de la filosofía es muy especial. En la explicación de Aristóteles de la búsqueda de los últimos principios, o de las causas primeras de la totalidad de la realidad, se puede vislumbrar esa especificidad, de la misma manera que en la reflexión cartesiana sobre el comienzo. Pero ¿podemos encontrar alguna ayuda para entender la interrupción necesaria para la filosofía? Efectivamente, tenemos tres experiencias en nuestra vida con ayuda de las cuales podemos comprender esta interrupción, a saber, la *experiencia de los viajes*, la *experiencia estética*, y la *experiencia religiosa*.

En los viajes nos trasladamos de un lugar del espacio en el que vivimos a otro. Para que se trate de un viaje, este traslado ha de durar un rato. Precisamente en ese rato hemos dejado atrás nuestras acciones para dedicarnos a las acciones específicas del viaje que tienen muy poco en común con las acciones ordinarias. En los viajes normalmente no hacemos nada de aquello que hacemos en casa, y es muy frecuente que utilicemos los viajes para aclararnos sobre nuestros planes o proyectos, que aprovechemos, incluso, para pensar sobre los diversos aspectos de la realidad, sobre diversos pasajes o episodios de nuestra vida. Ortega escribió uno de sus textos más hermosos justamente como reflexión en un viaje, «Estética en el tranvía»⁷, donde ofrece una brillante investigación sobre la belleza de una mujer. En el viaje los compromisos están interrumpidos, el viajero no pueden en ese momento hacer nada respecto. También llama la atención la diferencia entre la vida

⁶ Sobre este tema ver J. San Martín, *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999, 156 ss.

⁷ OC., II 33.

biológica, que sigue su curso, y la vida biográfica, personal o profesional que han interrumpido sus acciones. Una ventaja de los viajes para la reflexión es que en ellos no hay que tomar decisiones urgentes, —exceptuando naturalmente aquellas que conciernen al mismo viaje—, podemos aplazarlas, y precisamente ese aplazamiento puede dejar aparecer en la conciencia posibles motivos críticos. Sólo en los viajes, también en los paseos (pequeños viajes), tenemos experiencia del paisaje, cuando el espacio ya no es el espacio en el que vivimos sino algo así como un espectáculo que está delante de nosotros. En los viajes se libera un periodo de tiempo que nos permite observar nuestra vida, juzgarla y evaluarla.

El recién mencionado descubrimiento del paisaje nos abre a la experiencia estética. Entre los viajes y el placer de la experiencia estética hay ciertos parecidos, entre ellos es el principal que en los viajes la superficie de la tierra es vista de modo distinto que en la vida ordinaria. Los viajes nos abren la posibilidad, bien de volver a nosotros mismos y juzgar nuestro modo de vida, bien de cambiar el modo de mirar al espacio, para convertir el espacio en un paisaje. De esa manera surge una nueva percepción, en la cual las cosas ya no son meros instrumentos o cosas de uso sino cosas inútiles. Este cambio es fundamental para la experiencia estética. La experiencia estética tiene efectivamente como su condición de posibilidad introducir una pausa en el tráfico de la vida, para que los objetos sean transferidos a un entorno sólo en el cual se puede tener de ellos experiencia como objetos estéticos. La experiencia del museo parte precisamente de la necesidad de retirarse de la vida ordinaria para poder observar la obra de arte. En la experiencia estética debe inhibirse, y mantenerse así, el contexto de significación que les da sentido a los objetos. Pero esto no debe hacerlo solamente el observador sino también el artista, pues éste debe crear objetos en los que se haya anulado el uso, justamente esto es lo que Ortega ha llamado “la deshumanización del arte”⁸. Esto lo escribió Ortega en 1924, pero ya en 1912 había aclarado la poesía de Machado⁹ y la técnica artística de Azorín¹⁰ en ese sentido. Pero en el arte el artista y el observador no solamente se separan del sentido de uso de las cosas sino, y esto es muy importante, del sentido moral de las acciones humanas, y por eso es también posible el arte en la maldad. Todos los deberes del ser humano sucumben a la epojé del arte.

El arte siempre ha estado vinculado, por otro lado, a la religión. Y con esto iniciamos el comentario de la tercera experiencia cercana a la filosófica,

⁸ Cf. Ortega y Gasset, J., OC., III, 353 ss.

⁹ Ver «Los versos de Antonio Machado» donde Ortega escribe: «una estrofa es una isla encantada, donde no puede penetrar ninguna palabra del prosaico continente sin dar una voltereta en la fantasía y transfigurarse...». OC., I, 571. El texto es de 1912.

¹⁰ «El arte de Azorín consiste en suspender el movimiento de las cosas haciendo que la postura en que las sorprende se perpetúe indefinidamente como en un perenne eco sentimental», en «Nuevo libro de Azorín». OC., I, 240. El texto también procede de 1912.

la experiencia religiosa. El arte y la religión tienen en común que en ambos se nos muestran mundos que están al otro lado del espejo, y precisamente por ello la religión usa medios artísticos para hacer intuitivo su mundo. La experiencia religiosa, por su parte, también necesita de una interrupción de los intereses de la vida ordinaria, pues ella sólo vive en su espacio y su tiempo. La religión no solo necesita su propia espacialidad, de manera que el pequeño espacio de la iglesia permanece vinculado con la totalidad del espacio, sino que necesita también su propia temporalidad, una temporalidad que es incluso una “eternidad”. En la experiencia religiosa se pueden encontrar muchas de las características de las dos experiencias citadas anteriormente. Desde la experiencia religiosa el mundo se me hace de otra manera; lo que en nuestro mundo puede tener un valor, puede muy bien en el mundo religioso carecer de él, además el conjunto de todos nuestros intereses de vida puede quedar desvalorizado, todo nuestro mundo puede incluso convertirse en un mundo de sombras, en el que todos los objetivos vitales mundanos se muestran irrelevantes. De las tres experiencias citadas la última es la que más se acerca a la filosófica, por eso compara Husserl su famosa epojé con la conversión religiosa.

Y ahora ya podemos aplicar a la filosofía lo que hemos aprendido en las páginas anteriores, para comprender el comienzo de la filosofía, y con ello aprender algo sobre las características de la filosofía misma. Pues bien, la filosofía es ante todo una actividad que incluye una reflexión global sobre la vida y la totalidad del mundo, pero esto sólo lo entenderá después de haberse iniciado. No hay una decisión previa de hacer filosofía sino que sucede y después reflexionamos sobre ello. Lo único por lo que nos podemos decidir es a aprender filosofía como una profesión, sin saber lo que ella realmente es. Para nosotros los fenomenólogos, la filosofía es ante todo una actividad para la cual tenemos que interrumpir las otras actividades de la vida, del mismo modo que tenemos que interrumpir la actividad ordinaria para entrar en una iglesia o para entrar en un museo o cuando viajamos. En ese momento sólo sigue la vida biológica y los medios de la comunicación y el pensamiento, el lenguaje, con todos los presupuestos que van con él. En la filosofía conservamos nosotros sólo estos dos “encadenamientos”, el de nuestra vida biológica y la mínima solidaridad social del lenguaje; todo el resto debe ser parado o interrumpido, sólo entonces podemos preguntar por la totalidad de la vida, por la totalidad del mundo, o admirarnos de la realidad. Preguntar por las últimas causas o principios sólo es posible si no nos contentamos con aquellos principios que no son últimos.

Pero ¿qué significa esta interrupción total? La tradición filosófica nos enseña mucho sobre ello. Aristóteles, Descartes, Platón, casi todos los grandes pensadores han reflexionado sobre ese momento. Para hacer filosofía, según Husserl, debemos romper, mediante ejercicio de la epojé universal, con los intereses vitales. En el § 50 de las *Ideas* describe Husserl ese mo-

mento con tres verbos: según él debemos sofrenar, poner entre paréntesis y no secundar las tesis cogitativas. No voy a seguir sin embargo a Husserl, sino utilizar las palabras que Ortega emplea en sus lecciones de 1929 publicadas después como el libro *Qué es filosofía*¹¹. Las lecciones, que yo he comentado en otro lugar¹², son una exposición del camino de la filosofía según el camino de la fenomenología. Ese camino está concebido como un viaje en espiral hacia dentro, en el que, en cada giro, el filósofo se acerca un poco más a su meta. El viaje va desde la realidad más externa y más fría, el frío cosmos, hasta la realidad más íntima, cálida y latiente¹³, la realidad radical en la que todo se da, la realidad de nuestra vida, aquello que Husserl denomina subjetividad trascendental. Los dos primeros círculos sirven de preparación para la filosofía, sólo el tercero y el cuarto pertenecen en sentido estricto a la filosofía. Para entrar en ella necesitamos tomar la decisión de vivir sólo en la verdad, lo que significa utilizar como medio de legitimación sólo la intuición; para este paso se hace sin embargo necesaria la epoje fenomenológica¹⁴.

La filosofía exige abstenerse o desasirse de todos los prejuicios, de todas las creencias más íntimas de la vida ordinaria, ponerlas entre paréntesis, para poder seguir seguros. Pero si por norma, vivimos y tenemos experiencia en el modo ordinario de la vida, la epoje significa en sentido estricto ir contra la vida ordinaria, por eso la filosofía es un contra-vivir, una actividad que no sigue el flujo de la vida, sino que justamente va contra ese fluir, y porque eso solamente se puede hacer en el pensamiento, la filosofía en cuanto contra-vivir es sólo un no-vivir virtual. Si la vida es una doxa, la filosofía es una *Para-doxa* y, en ese sentido, paradójal. Su sentido es, desde el lugar recién conquistado, querer fundamentar todas las autoevidencias, y así garantizar todas las creencias vitales. Según la filosofía, todo, pero especialmente nuestro modo de vida, todos nuestros intereses de vida, y en general la vida misma, y aún más, el mundo como totalidad deben lograr su legitimidad. Todo debe someterse a la mirada del filósofo. Justo por ello la conver-

¹¹ OC., VIII, 275 ss.

¹² Cf. *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Editorial Tecnos, 1998, cap. VI.

¹³ "Latiente" porque la realidad radical es una realidad cordial.

¹⁴ Ortega no habla de "Epoje", pero la define con las palabras usuales. Cf. *Qué es filosofía*, OC VII, 364. El traductor [al alemán] Karl August Horst, no se ha dado cuenta de que las palabras españolas 'desasirse' y 'desasimiento', que emplea Ortega, son exactamente traducción de las palabras alemanas 'sich enthalten' y 'Enthaltung', y por eso traduce el texto de Ortega como 'losmachen' y 'Sich-Losmachen', por más que la teoría fenomenológica siempre haya hablado de la 'Enthaltung': «Filosofar no es vivir, sino desasirse [sic losmachen – sich enthalten] concienzudamente de las creencias vitales». Este desasirse [Losmachen, habría que decir Sich-Enthalten], «sólo puede ser virtual» (OC VII, 364). La traducción desconoce también el significado de esta palabra en la filosofía de Ortega, traduciendo la voz 'virtual' como lo que sólo puede «ocurrir en cuanto a su posibilidad de forma mental».

sión del filósofo se parece a una conversión religiosa. El filósofo no niega los principios o causas segundas sino que sólo los sitúa en su lugar, ya que incluso algunos de ellos, después de la filosofía, pueden convertirse en principios aparentes.

Esto hace del filósofo, sin que él lo busque, un filósofo práctico, pero con un sentido distinto al usual, pues él no está interesado en la práctica convencional, a saber, aquella en la que dominan motivos que desde la visión del filósofo pueden convertirse en absolutamente irrelevantes, pues él va tras las primeras causas que pueden servir de medida para las segundas, y según las cuales éstas últimas pueden perder su valor. El filósofo, que ha partido del mundo usual y lo ha abandonado, vuelve al mundo, naturalmente no como un político, sino con su reflexión y palabra. El espectador desinteresado que menciona Husserl asume de nuevo un interés, aunque no pueda dejar su campo de juego filosófico.

Abstract

Mi intención en esta ponencia es hacerles una presentación de la fenomenología en España, para lo cual repetiré ideas que he expresado en la introducción al libro de Ortega *Schriften zur Phänomenologie*¹⁵ y, en segundo lugar, resumiré una parte del contenido de la conferencia que pronuncié en el penúltimo Congreso de la Sociedad Española de Fenomenología.¹⁶

¹⁵ Ortega y Gasset, José. *Schriften zur Phänomenologie*, editado por Javier San Martín, traducido por Arturo Campos y Jorge Uscatescu, con una Introducción del editor, Karl Alber, Friburgo; Munich 1998.

¹⁶ Tuvo lugar en Sevilla en Noviembre del año 2000.