

**ORTEGA
Y LA
FENOMENOLOGIA**

*Actas
de la
I Semana Española de Fenomenología*

Organizada por la
Sociedad Española de Fenomenología
Con la colaboración del
Vicerrectorado de Educación Permanente
Dpto. de Filosofía y Fil. Moral y Política
Ministerio de Educación y Ciencia.

Edición preparada por
Javier San Martín

**U.N.E.D.
MADRID, 1992**

- © UNIVERSIDAD NACIONAL
DE EDUCACION A DISTANCIA - Madrid
- © Javier San Martín y Sociedad Española de Fenomenología

*Reservados todos los derechos
prohibida su reproducción total o parcial*

Depósito legal: M. 36352-1992

ISBN: 84-362-2829-X

*Imprime: Sociedad Anónima de Fotocomposición
Talisio, 9 - 28027 Madrid*

INDICE

Carta de doña <i>SOLEDAD ORTEGA</i>	9
Presentación, por <i>JAVIER SAN MARTIN</i>	11
CONFERENCIA INAUGURAL	
Ortega y la literatura, por <i>JOSE LUIS L. ARANGUREN</i>	15
I PARTE: ORTEGA Y LA FILOSOFIA DE HUSSERL	
Reducción fenomenológica y razón vital, por <i>NELSON ORRINGER</i>	29
Solidaridad de soledades. Caminos de soledad e intersubjetividad en Husserl y Ortega, por <i>CESAR MORENO</i>	45
De la soledad radical, por <i>MIGUEL GARCIA-BARO</i>	67
La fenomenología trascendental de Ortega o la filosofía como indecencia, por <i>NEL RODRIGUEZ RIAL</i>	93
COMUNICACIONES	
Ortega y el Método. Una interpretación fenomenológica de <i>Ensimismamiento y Alteración</i> , por <i>JAVIER LERIN RIERA</i>	117
La idea de la filosofía en Ortega y Gasset: Ciencia radical, por <i>MARILUZ PINTOS PEÑARANDA</i>	127
Sobre la reflexión estética de Ortega y Gasset: Desde la fenomenología a una teoría de la vanguardia histórica, por <i>J. FERNANDO RAMPEREZ ALCOLEA</i>	137

II PARTE: ORTEGA DESDE UNA PERSPECTIVA SISTEMÁTICA

- El mundo en el sistema de Ortega,
por *FERNANDO MONTERO MOLINER* 147
- Estudio fenomenológico-lingüístico del «yo ejecutivo»,
por *VICENT MARTINEZ GUZMAN* 167

COMUNICACIONES

- La concepción orteguiana de las mujeres en *Estudios sobre el amor*, por *PILAR ALLEGUE AGUETE* 181
- Vida y narración (Una dimensión del pensamiento orteguiano),
por *ANTONIO GUTIERREZ POZO* 187
- Sobre la superación de la dualidad cuerpo/espíritu en el pensamiento de Ortega, por *JOSE LASAGA* 193
- El punto de vista de la perspectiva,
por *ENRIQUE TIMON ARNAIZ* 203
- Las tres distancias del objeto en Ortega y Gasset,
por *VICTOR VELARDE-MAYOL* 211

III PARTE: ORTEGA Y LA POLÍTICA

- Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset,
por *PEDRO CEREZO GALAN* 223
- Las ideas políticas de Ortega y Gasset,
por *JESUS OSES GORRAIZ* 241
- Ortega, política y fenomenología,
por *JAVIER SAN MARTIN* 257

COMUNICACIONES

- Los bárbaros y la democracia o sobre las verdaderas fuentes germánicas de Ortega,
por *JOSE MARIA HERRERA PEREZ* 277

IV PARTE: ORTEGA Y SUS SUCESORES

Zubiri y el comienzo de la fenomenología en España,
por *ANTONIO PINTOR RAMOS* 285

La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri,
por *JESUS CONILL SANCHO* 297

COMUNICACIONES

En torno a la crítica del “eidos” husserliano en Zubiri,
por *EMILIO SAURA* 313

La idea de Mónada en Juan de Mairena,
por *AGUSTIN SERRANO DE HARO* 319

CONFERENCIA DE CLAUSURA

Ciencia, esperanza y amor en el pensamiento de Ortega
por *PEDRO LAIN ENTRALGO* 325

LA IDEA DE MÓNADA DEL JUAN DE MAIRENA

Por AGUSTÍN SERRANO DE HARO

El uso abundante de la noción de mónada en las reflexiones del Juan de Mairena recogidas en la obra del año treinta y seis, puede no extrañar a quien recuerde la afirmación de Machado, anterior casi en una década, a propósito del pensamiento de Abel Martín, el maestro único de Mairena: «Su punto de partida está, acaso, en la filosofía de Leibniz»¹. Bien es verdad que Abel Martín no sigue a Leibniz en principio tan capital como el de la pluralidad de las mónadas y que se inclina, por el contrario, a concebir el universo como «una sola y única mónada, que sería como el alma universal de Giordano Bruno»². Tampoco asiente Abel Martín al pensamiento leibnicense de que cada mónada se comporta como un espejo del universo entero. Para el maestro de Mairena esta imagen supondría tomar un punto de vista extrínseco a la propia mónada, el cual además afectaría de pasividad a lo que ha de ser «constantemente activo». Son éstas, importantes discrepancias que quizá obligarían a matizar la filiación leibnicense que Abel Martín atribuye, no sin reservas, a su filosofía³. Con todo, mi comunicación al Congreso quiere perfilar los rasgos esenciales que presenta la noción de mónada en las reflexiones del discípulo. Pues ante todo me parece evidente que el Juan de Mairena del año treinta y seis se había a su vez apartado en aspectos fundamentales de la doctrina monadológica del Abel Martín del año veintiocho.

En efecto, la mónada de que habla Mairena ya no designa al «universo pensado como sustancia, fuerza activa consciente»⁴, sino a la «autosuficiente e inalienable intimidad del hombre»⁵; de cada hombre, podríamos añadir, para destacar así que en la posición de Mairena hay tantas mónadas, al menos, como sujetos conscientes finitos. La mónada única de Abel Martín, «el gran ojo que todo lo ve al verse a sí mismo»⁶, se ha fragmentado, pues, en la infinitud posible de «mónadas humanas»: «el alma de cada hombre [...] pudiera ser una pura intimidad, una mónada sin puertas ni ventanas, dicho líricamente: una melodía

¹ *De un Cancionero apócrifo*, 328. (Cito por la edición de Manuel Alvar de las *Poesías Completas*. Madrid, Austral, 1989.)

² *De un Cancionero apócrifo*, 331.

³ Comparto en este punto el juicio crítico de Jose María Valverde -vid. Introducción a *Nuevas Canciones y De un Cancionero apócrifo*. Madrid, Castalia, 1975, pág. 66-, y disiento, por tanto, de la perspectiva de Antonio Sánchez Barbudo que no sólo acepta como leibnicense la filosofía de Abel Martín, sino también la del Juan de Mairena periodístico -vid. *El Pensamiento de Antonio Machado*, pág. 11-16. Madrid, Guadarrama, 1974.

⁴ *De un Cancionero apócrifo*, 331.

⁵ *Juan de Mairena*, 140. (Cito esta obra por la edición de Jose María Valverde: Madrid, Castalia, 1982.)

⁶ *De un Cancionero apócrifo*, 330.

que se canta y escucha a sí misma, sorda e indiferente a otras posibles melodías -¿iguales?, ¿distintas?->⁷.

La primera cuestión relevante que, a mi entender, plantea la reforma maireniana de la noción de mónada, es la de determinar si esta versión del discípulo supone acaso una restitución del concepto leibniciano original. Varias sentencias del profesor apócrifo podrían apoyar esta hipótesis. Así, el lema: «L'individualité enveloppe l'infini. -El individuo es todo»⁸, e incluso más, la aparente paradoja: «Por muchas vueltas que le doy -decía Mairena- no hallo manera de sumar individuos»⁹. A mi juicio, sin embargo, habría serias objeciones que oponer a una identificación acrítica del sentido que Mairena da al término mónada con el concepto leibniciano. Las más notables podrían ser las siguientes: Primera- Aunque el uso de Mairena no excluye la posibilidad de múltiples mónadas, aun así, no todo ser real, sino únicamente los seres conscientes, humanos, merecen la consideración de mónadas.

Segunda- Ni la idea de sustancia, ni el principio de la necesaria inherencia de todo accidente en la sustancia aparecen, al menos expresamente, en las referencias de Mairena a la subjetividad humana como mónada. Diríase que es, más bien, la inmanencia de todo acto de conciencia -término éste, que utiliza Machado¹⁰- a un tiempo propio y específico suyo lo que permite tratar a esta subjetividad como en cierto sentido "autosuficiente". «Nuestros relojes -dice Mairena- nada tienen que ver con nuestro tiempo, realidad última de carácter psíquico, que tampoco se cuenta ni se mide»¹¹. En cambio, los seres físicos, sujetos a un tiempo común y externo, podrán acaso ser sustancias, pero no mónadas; durarán, pero su duración no diseña nada semejante a esa continuidad intrínseca a la que alude la metáfora de la melodía.

Tercera, y fundamental- Mairena parece compartir la antigua reserva de su maestro hacia la tesis de que cada mónada sea como un espejo del universo; hacia la tesis que el Discurso de Metafísica formula en estas palabras: «nuestra alma expresa a Dios y expresa el universo y todas las esencias de igual modo que todas las existencias»¹². La diferencia más honda a este respecto no la hago consistir en que, para Machado, toda interpretación de la conciencia al modo de la teoría de las imágenes internas dé ilegítimamente «por hecho que una imagen en la conciencia es la conciencia de una imagen» y «al espejo de la conciencia atribuy[a] el poder milagroso de ser consciente»¹³. Pues es en definitiva muy dudoso que las ideas en la mónada sean para Leibniz una suerte de imágenes inmanentes.

⁷ Juan de Mairena, 45.

⁸ Juan de Mairena, 44.

⁹ Juan de Mairena, 44.

¹⁰ Cfr. Juan de Mairena, 48.

¹¹ Juan de Mairena, 236.

¹² Discurso de Metafísica, § 26.

¹³ Juan de Mairena, 48.

La idea de mónada del Juan de Mairena

Con todo, Machado no pone nunca en boca de Mairena el término 'expresar', o alguno análogo, cuando se refiere a la relación de la conciencia con lo que a ella aparece. Prefiere, por el contrario, y en distintas ocasiones, el término 'englobar': la mónada que soy engloba, pues, de algún modo los objetos que capto y los sucesos que miento, sean éstos del orden que fueren. En el admirable apunte sobre la doctrina atomista de Demócrito, leemos: «Aunque sea cierto que nosotros no podemos ser sin los átomos, puesto que al fin estamos de ellos compuestos, no es menos cierto que ellos tampoco pueden ser sin nosotros, puesto que al cabo ellos aparecen en nuestra conciencia; nuestra conciencia los engloba, juntos con los colores del iris y las pintadas plumas de los pavos reales ¿Qué sentido metafísico puede tener -decía mi maestro- el decretar la mayor o menor realidad de cuanto, más o menos descolorido, aparece en nuestra conciencia, toda vez que fuera de ella, realidad e irrealidad son igualmente indemostrables?»¹⁴. Y este mismo término: "englobar" se repite nada más plantearse el problema del solipsismo: «A un solipsismo bien entendido la apariencia de nuestro prójimo no debe inquietar, pues ella va englobada en nuestra mónada»¹⁵. Por otra parte, hay que observar que el englobar la mónada subjetiva los objetos que conoce no implicaría, según la perspectiva de Machado, convertirlos en contenidos psíquicos, en alguna suerte de objetos inmanentes - «copias, traducciones, representaciones»¹⁶-, sucedáneos de los verdaderos objetos trascendentes. El examen maireniano de la teoría de las imágenes, que tanto recuerda al de Husserl, concluye con la inequívoca afirmación de la «absoluta heterogeneidad entre los actos conscientes y sus objetos»¹⁷, y, en fin, cuando se trata de encontrar alguna metáfora que, siquiera remotamente, sugiera lo peculiar de la vida de conciencia, Mairena muestra su predilección por la de «la luz que avanza en las tinieblas, iluminando lo otro, siempre lo otro...»¹⁸.

En suma, frente al recurso de Leibniz a «ideas que expresen» en la mónada las esencias y existencias conocidas, defiende Machado la escisión radical, carente de mediación, entre la conciencia y los objetos. Y a la vez, sin embargo, el poeta sevillano va más lejos que el filósofo de Leipzig y tiende a sostener que la subjetividad humana entendida como mónada abarca -"engloba"- los dos términos de esta escisión radical. ¿Pueden acaso conciliarse dos principios en apariencia tan opuestos? O por decirlo en los términos de Machado, ¿cómo puede un único ser, la subjetividad humana, discurrir en «un tiempo psíquico que coincide con [su] impaciencia»¹⁹ y a la vez englobar en sí el tiempo de segundo orden que mide con los relojes? Tengo para mí que las reflexiones de Mairena no ofrecen elementos suficientes para entrever cómo se salvaría esta aparente oposición. De

¹⁴ *Juan de Mairena*, 87.

¹⁵ *Juan de Mairena*, 157. Vid. también Op. cit., 212.

¹⁶ Op. cit., 48.

¹⁷ Op. cit., 48.

¹⁸ Op. cit., 138.

¹⁹ Op. cit., 218.

lo que, en cambio, tengo menos dudas es de que esta concepción de la subjetividad humana, y muy particularmente este último rasgo de que la mónada englobe en sí los mismos objetos que de modo tan radical se oponen a su propia intimidad consciente, coincide grandemente con la comprensión husserliana de la conciencia pura como mónada. En Fenomenología trascendental, el término "mónada" designa, en efecto, a la conciencia pura tomada en la plenitud de su concreción; concreción a la que contribuyen no sólo la corriente incesante de vivencias, sino también el sujeto personal que asume esas vivencias y los objetos intencionales que se acreditan en los correspondientes actos. Quizá no esté de más recordar aquí la determinación introductoria del concepto de mónada en las Meditaciones cartesianas: «Del yo como polo idéntico y como centro de habitualidades distinguimos el ego tomado en su plena concreción, que con el vocablo leibniciano llamaremos mónada, añadiendo aquello sin lo cual no puede ser justamente concreto. En efecto, «esto sólo puede serlo en la corriente multiforme de su vida intencional y con los objetos presumidos en ella y que eventualmente se constituyen para ella como existentes»²⁰. Por mi parte, debo también decir que el vacío en que Machado deja la posibilidad de que el todo de la mónada se articule sobre integrantes por principio heterogéneos, es el vacío que, de acuerdo con la Fenomenología trascendental, llena la idea de la intencionalidad como correlación noético-noemática. Sólo el análisis descriptivo de las distintas formas de intencionalidad sería capaz de fundar lo que Mairena se limita a proclamar, a saber: «La objetividad, en cualquier sentido que se tome, es el milagro que obra el espíritu humano»²¹.

Sin duda esta sorprendente concordancia en la comprensión del concepto de mónada, concordancia de la que sólo he esbozado los rasgos más sobresalientes, suscita numerosos problemas de interpretación, y seguramente los datos historiográficos relativos a las fuentes filosóficas de Antonio Machado no favorezcan en exceso esta aproximación de su pensamiento maduro a la Fenomenología. Aunque tampoco parece nada inverosímil que Antonio Machado, instalado en Madrid desde el año treinta y dos y próximo al círculo intelectual de Ortega, hubiese conocido la traducción francesa de las Meditaciones cartesianas, publicada un año antes. En cualquier caso, y dentro del carácter puramente conceptual de mi comunicación, quisiera terminar aludiendo al problema más hondo que afecta a la monadología husserliana y que recibe, asimismo, tratamiento original en los apuntes de Mairena. Me refiero al problema del solipsismo, o formulado ya con más detalle, al problema de si la comprensión monadológica de la conciencia sólo permite reconocer la existencia de la mónada que yo soy. El principio de que todo lo que aparece a mi conciencia queda englobado en ella, viene al cabo a comprometer, también aquí, la posibilidad de la pluralidad efectiva de mónadas.

²⁰ *Meditaciones cartesianas*, § 33.

²¹ *Juan de Mairena*, 179.

Pues bien, empezaré diciendo que Machado, también en esto igual que Husserl, no piensa que ese principio general de la teoría monadológica haga inevitable el solipsismo. De acuerdo con la exposición de Mairena, la creencia solipsista procede, más bien, de una «fe metafísica en el solus ipse»²², en cuya virtud el sujeto se vive a sí mismo como bastándose a sí mismo. El profesor apócrifo lo exponía a sus alumnos del siguiente modo: «Hay momentos históricos y vitales en que el hombre sólo cree en sí mismo, se atribuye la aseidad, el ser por sí; momentos en los cuales le es tan difícil afirmar la existencia de Dios como la existencia, en el sentido ontológico de la palabra, del sereno de su calle»²³. El punto decisivo de la cuestión reside entonces, según yo lo veo, en que la alternativa a esa «fe metafísica en el solus ipse», lejos de comprometer la comprensión monadológica de la conciencia, parte más bien de ella destacando una manera opuesta de vivirse la mónada a sí misma. En esta otra actitud, que Machado presenta bajo el título ambiguo de «fe cristiana» o bajo el menos ambiguo de «fe altruista»²⁴, el sujeto se vive como «incapaz de bastarse a sí mismo, de encerrarse en sí mismo, rico de alteridad absoluta»²⁵. Sigue tratándose sin duda de una mónada -«mónada filial y fraterna»²⁶, dice Mairena-, pero ella ha anulado en sí toda tentación de atribuirse aseidad. Las palabras de Machado apenas precisan glosa: «He aquí lo específicamente humano. Aunque su propia lógica y natural sofisticada lo encierren en la más estrecha concepción solipsística, su mónada solitaria nunca es pensada como autosuficiente, sino como nostálgica de lo otro, paciente de una incurable alteridad»²⁷.

Ciertamente, la perspectiva husserliana sobre el problema del solipsismo, al menos en la versión canónica de las *Meditaciones cartesianas*, dista mucho de la que propone Machado. En ésta última, una suerte de dilema moral primitivo parece obviar el análisis propiamente fenomenológico de la conciencia del otro. Mi opinión al respecto es que la posición de Machado no puede, desde luego, soslayar que esas actitudes primitivas de autosuficiencia o altruismo designan situaciones intencionales, aunque sean de dirección inmanente, modos de vivirse el sujeto a sí mismo. El sentido intrínseco de estas situaciones, la confirmación que les cuadra, su génesis particular, etc., deben ser por ello sometidos a análisis intencional. Pero, por mi parte, faltaría a la verdad si no defendiese también que, a mi juicio, la doctrina husserliana de la constitución de la intersubjetividad en cada mónada individual podría quizá beneficiarse de ciertas intuiciones de Machado. Me baso en lo siguiente.

²² Juan de Mairena, 214-216.

²³ Juan de Mairena, 184.

²⁴ Op. cit., 214.

²⁵ Op. cit., 215-216.

²⁶ Op. cit., 215.

²⁷ Op. cit., 243.

De acuerdo con el creador de Mairena, la creencia altruista en la realidad absoluta del otro es indisoluble de la conciencia de que «el alma del hombre no es una entelequia, porque su fin, su telos, no está en sí misma»²⁸. Obsérvese que el reconocimiento de otras mónadas atravesaría, desde este punto de vista, toda la vida de conciencia, siendo así que ésta consistiría esencialmente en el cumplimiento -cumplimiento intencional- de ese su telos, que es el otro. Una de las reflexiones literarias del profesor de Retórica proporciona incluso un ejemplo ilustrativo de este estado de cosas en que dos mónadas plenas mantienen, con todo, una comunicación que viene a ser la constitutiva de su propia plenitud. Dice así: «Extraño y maravilloso mundo ese de la ficción cervantina, con su doble tiempo y su doble espacio, con su doblada serie de figuras -las reales y las alucinatorias-, con sus dos grandes mónadas de ventanas abiertas, sus dos conciencias integrales, y, no obstante, complementarias, que caminan y que dialogan»²⁹. Mi opinión, que es también mi duda, concierne entonces a si esta idea del otro como telos de la propia conciencia integral, no podría tomarse como un dato primitivo del análisis fenomenológico de la conciencia. Dato primitivo, no tanto en el sentido de un *factum* injustificable, cuanto en el sentido de una evidencia no subsidiaria de otras anteriores. Dicho más claramente, me pregunto si esa idea del planteamiento de Machado, aun necesitando de una suficiente aclaración intencional, no implica que esta aclaración, en contra de lo que juzgaba Husserl, no podrá nunca hacerse a partir de un dominio intencional en que el otro, los otros, están todavía ausentes. En una palabra, si la idea del otro como el telos íntimo de la propia mónada no está llamada a cuestionar la posibilidad de esa «esfera primitiva de lo mío propio» en la cual el campo de mi conciencia no incluye ningún sujeto distinto de mí. Las graves dificultades que siempre se han detectado a la hora de aclarar cómo esta esfera inicialmente solipsista puede motivar intencionalmente la aparición de otro yo, no se plantearían si pudiésemos formular fenomenológicamente la intuición de Machado. «¡Tantos ojos como nos miran, y que no serían ojos si no nos vieses»³⁰, se atreve a decir Mairena. Y una vez más: esta afirmación desligada de todo análisis intencional concreto puede parecer gratuita. Pero lo que está aquí en cuestión es si dicho análisis intencional debe partir de la asunción de un ojo que en un principio no ve más que mundo, de un ojo que se reconoce a sí mismo y, sin embargo, no reconoce a su alrededor más que cosas. (Claro que desde esta perspectiva, el reconocimiento del otro tampoco dependería ya de una opción ante un dilema moral inevitable, sino que, más bien, su no reconocimiento efectivo, práctico, debería contemplarse como modificación de la situación personal primitiva.)

²⁸ Op. cit., 215.

²⁹ Op. cit., 181-182.

³⁰ Op. cit., 157.