

Epokhé fenomenológica y raciovitalismo

ANTONIO GUTIÉRREZ POZO
Universidad de Sevilla

RESUMEN

Ortega construye su idea de vida como fuente primaria de todo *logos* sobre la base de la descripción husserliana de la actitud natural de la conciencia como un tránsito ejecutivo hacia el mundo en el que sabemos prerrelexivamente 'lo que' es la realidad originaria, antes de cualquier interpretación cultural. La asunción de esta tesis convierte la filosofía de Ortega en una filosofía de la reflexión que debe volver sobre la vida para llevar al nivel predicativo su *logos*, operación que sólo será posible tras la suspensión del efectivo trascender de la conciencia hacia el mundo. Ahora bien, la adopción orteguiana del método de la *epokhé* de Husserl desemboca en la tensión entre reflexión y vida, evitando su orientación trascendental, es decir, la posibilidad de una reflexión que supere absolutamente la conciencia natural, la vida, y que encuentre el sentido en la conciencia pura.

PALABRAS CLAVE

ORTEGA—RAZÓN VITAL—FENOMENOLOGÍA

ABSTRACT

Ortega builds his idea of life as primary source of all *logos* on the Husserlian description of the natural attitude of consciousness as an executive transit to the world in which we prereflectively know 'what' the original reality is, before any cultural interpretation. The assumption of this thesis turns Ortega's philosophy into a philosophy of reflection that must return to life in order to bring its *logos* to the predicative level. This operation becomes possible only after the suspension of the effective transcendence of consciousness towards the world. Nonetheless, Ortega's adoption of the Husserlian method of *epokhé* results in the tension between reflection and life, thus avoiding its transcendental orientation, namely the possibility of a reflection that absolutely overcomes natural consciousness, life, and that finds its sense in the pure consciousness.

KEYWORDS

ORTEGA—VITAL REASON—PHENOMENOLOGY

I. VIDA Y ACTITUD NATURAL

DE ACUERDO CON CEREZO Y CONTRA LA TESIS DE MARÍAS, que pretende a toda costa salvaguardar la originalidad absoluta de Ortega, el antecedente inmediato de la idea orteguiana de vida se encuentra en la actitud natural de conciencia expuesta por Husserl en *Ideen I* (§§ 27-28) como «natural dejarse vivir», como un «*cogito lebendig*», es decir, como un «llevar a cabo» (*vollziehen*) actos de conciencia en los que el yo 'vive' efectiva y definitivamente¹. Este 'llevar a cabo' es lo que Ortega llama 'ejecutividad', el 'valor o poder ejecutivo' que tienen los actos cuando la conciencia está en actitud natural, y esto es, a su juicio, lo que define a la vida. Más aún, Ortega emplea por primera vez el término 'ejecutividad' para traducir el *vollziehen* que caracteriza la manera natural de efectuar los actos de conciencia de Husserl (CS, I, p. 252)². «Mi vivir, escribe, consiste en actitudes últimas -no parciales, espectrales, más o menos ficticias, como las actitudes *sensu stricto* teoréticas» (AK, IV, p. 59).

¹ P. Cerezo, *La voluntad de aventura*, Barcelona: Ariel, 1984, pp. 219 ss, M. A. Presas, «Ortega, el abandono de la fenomenología», *Escritos de filosofía*, 15 (1985), p. 95, y D. Gracia, *La voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona: Labor, 1986, p. 66, apoyan esta interpretación, opuesta radicalmente a la comprensión 'adánica' de la filosofía de Ortega defendida por J. Marías, el cual, convencido de la precoz originalidad del filósofo madrileño, parece concebirlo como un Robinson que ha llegado de forma totalmente personal a su pensamiento. Para Marías, en *Adán en el paraíso* (1910), antes de contactar con la fenomenología, Ortega poseía ya la intuición de la idea de vida, que luego conceptualizaría (*Ortega. Circunstancia y vocación*, t. II, Madrid: Revista de Occidente, 1973, pp. 109-119). Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana-Hua-III/1, ed. K. Schuhmann, Den Haag: Nijhoff, 1976, §§ 80 y 92, pp. 178 ss., 214, tr. J. Gaos, México: FCE, 2ª ed., 1985, pp. 189 y 225. (En adelante se citará en el texto: *Ideen*, nº de parág., p. en Hua; p. de la ed. esp.).

² Cerezo, *op. cit.*, p. 209. Las citas de Ortega -en el texto- se refieren a la edición en doce tomos de *Obras Completas*, Madrid: Alianza, 1983, especificando volumen (romano), número de página, y según estas siglas:

CS = *Sobre el concepto de sensación* (1913), SCI = *Sensación, construcción, intuición* (1913), MQ = *Meditaciones del Quijote* (1914), EEP = *Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914), IPS = *Investigaciones psicológicas* (1915), VP = *Verdad y perspectiva* (1916), LAD = *Leyendo el 'Adolfo', libro de amor* (1916), CUR = «El curso de D. José Ortega y Gasset» (1916), *Anales de la Institución Cultural Española*, tomo I, Buenos Aires, 1947 (no consta en la edición de *Obras Completas*), HFV = Prólogo a *Historia de la filosofía* de K. Vorländer (1921), PMR = *Para un museo romántico* (1921), TNT = *El tema de nuestro tiempo* (1923), DGM = *Las dos grandes metáforas* (1924), K = *Kant* (1924), ODE = *El origen deportivo del estado* (1924), DA = *La deshumanización del arte* (1925), SCH = *Max Scheler* (1928), AK = *Anejo a mi folleto 'Kant'* (1929), QF? = *¿Qué es filosofía?* (1929), PP = *La percepción del prójimo* (1929), ASP = *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia* (1941), IPL = *La idea de principio en Leibniz* (1947).

Es decir, en la vida espontánea, como en la conciencia natural husserliana, el yo se compromete, se entrega sin reservas ni abstenciones. La vida se caracteriza por la eficacia o ejecutividad de los actos, por el hecho de que el yo vital se pone en ellos sin distancias, sin suspensión espiritual (*epokhé*). Cuando siento un dolor, lo 'vivo por dentro' efectivamente, lo ejecuto, estoy en él sin mediaciones. En la actitud teórica, sin embargo, ya no se vive el acto, se lo contempla; se desconecta la ejecutividad de la vida, su efectividad, y el yo ya no se pone. En un capítulo de *La deshumanización del arte*, titulado precisamente «Unas gotas de fenomenología», Ortega presenta su mejor exposición de esta comprensión ejecutiva y anticontemplativa de la vida, en la dirección de la conciencia natural husserliana.

Ahí Ortega describe la situación de un hombre ilustre que agoniza y en la que están presentes su mujer, un médico que lo atiende, un periodista que va a contar la escena y un pintor que la retrata. La mujer está a una distancia tan pequeña de la situación agónica que «casi no existe», que «interviene en la escena, es un trozo de ella», de manera que «no asiste a la escena, sino que está dentro de ella; no la contempla, sino que la vive» (DA, III, p. 361). Esto es vivir. El médico, el periodista y el pintor viven la escena desde fuera, contemplativamente. Cada uno introduce una cierta «distancia espiritual». Ortega declara que con el pintor «hemos llegado al máximo de distancia y al mínimo de intervención sentimental» (DA, p. 362). No vive la situación dolorosa que para él es ya objeto y no vida; la contempla, asiste a ella.

El *cogito lebendig* es además trascendencia hacia el mundo. Según Husserl, «estamos dirigidos (*gerichtet*) de un modo natural al 'mundo exterior' (*Außenwelt*)» (*Ideen*, § 43, p. 69; p. 77). De aquí extrae Ortega su idea de conciencia como «referirse», como «el llevar en sí lo otro que sí» (IPS, XII, p. 407), y su concepto de vida, solidario con el de la conciencia: «La vida es el hecho cósmico del altruísmo, y existe sólo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro» (TNT, III, p. 187). Vivir es para Ortega «tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él» (ODE, II, p. 607); tránsito hacia el mundo. El compromiso con el mundo que define a la conciencia, el *engagement* del que habla M. Merleau-Ponty³, permite a Husserl afirmar que «el mundo *natural*, el mundo en el sentido habitual de la palabra, está *constantemente para mí ahí* mientras me dejo vivir naturalmente» (*Ideen*, § 28, p. 59; p. 67). El mundo es el correlato de la actitud natural (*Ideen*, § 50, p. 106; p. 115).

En actitud natural el yo es inseparable del mundo. Esta correlación es lo que Husserl ha manifestado en el § 27 de *Ideen I* con la estructura *Ich und meine Umwelt* (yo y mi mundo circundante), fundamento evidente de la fór-

³ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, tr. J. Cabanes. Barcelona: Planeta, 1984, p. 14.

mula «yo soy yo y mi circunstancia» (MQ, I, p. 322), en la que Ortega desarrolla su concepto transitivo de la vida. Pero la conciencia natural, además de estar volcada sobre el mundo, lo experimenta como realidad, no como 'contenido de conciencia' o inteligibilidad, no como una sombra de realidad; 'cree' en la realidad de lo que tiene ahí. La actitud natural de la conciencia consiste en *afirmación* del mundo, lo que Husserl llama «*tesis* general de la actitud natural»⁴: «El mundo está siempre ahí como realidad» (*Ideen*, § 30, p. 61; p. 69). Si el acto de la conciencia natural es «el *cogito* real, realmente ponente (*setzendes*)», o sea, el que 'pone' el mundo como realidad, la actividad contemplativa es un «*cogito* impropriamente tal, un *cogito* no realmente ponente» (*Ideen*, § 114, p. 259; p. 270). Sólo al suspender la eficacia de la conciencia natural, se reduce la realidad que acompaña a ésta a *fenómeno*, a realidad espectral, ficticia (CS, I, p. 252).

Ortega aclara que en actitud natural, «cuando yo percibo la piedra no percibo -no *jaivetai*- ante mí sino la piedra» (IPS, XII, p. 359), o sea, percibo realidad, realidad pétreo, no la piedra desrealizada y reducida a mi 'conciencia de' ella. Es cierto, añade Ortega, que «a la par que la piedra es percibida por mí [...] mi percibir está ocurriendo, está verificándose; pero no lo estoy yo percibiendo» (*ibid.*). Lo que hay para la conciencia en actitud natural es presencia, realidad o, en términos husserlianos, «la cosa misma en persona (*in seiner Leibhaftigkeit*)» (*Ideen*, § 39, p. 81; p. 89). Según Cerezo, la conciencia natural está definida por una «convicción de realidad»⁵. Ortega no abandonará nunca esta tesis. En 1929 escribe que lo natural es «vivir hacia el mundo en torno, creer en su realidad» (QF?, VII, p. 374).

II. VIDA Y LOGOS

En esta experiencia de realidad propia de la actitud natural de conciencia, encontró Ortega el dato ontológico que necesitaba para escapar de la cárcel idealista de la conciencia, donde él mismo había estado prisionero durante su adscripción juvenil al culturalismo neokantiano (K, IV, pp. 25 ss.). Ahí experimentó Ortega la reducción de la realidad a construcción cultural y la asfixia que producía la pérdida de todo contacto con la realidad precultural. Su tendencia personal a instalarse en la realidad originaria, su apetito ontológico, le empujó a evadirse de la cárcel idealista y abrazar la conciencia natural de

⁴ El término 'tesis' proviene del griego *títhemi*, 'poner', afirmación de existencia real. J. Patocka lo define como un «mostrarse que me da una convicción suficiente como para poder decir, refiriéndose a las cosas: esto es» (*Platón y Europa*, tr. del francés de M. A. Galnari. Barcelona: Península, 1991, p. 24).

⁵ Cerezo, *op. cit.*, p. 222.

Husserl, en la que se recuperaba el ser, las 'cosas mismas' (*die Sachen selbst*), las cosas antes de cualquier significado cultural. En actitud natural «tengo conciencia de un mundo» y este *tener conciencia* significa «lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente» (*Ideen*, § 27, p. 56; p. 64). La conciencia natural es un pensar *-cogito-* del mundo, pero vital *-lebendig-*, intuitivo; es una certeza vital, preteórica, «un saber que no tiene nada de pensar conceptual (*begrifflichen Denken*)» (*Ideen*, § 27, p. 57; p. 65).

La afirmación del mundo que es la conciencia natural consiste en un contacto ingenuo o saber antepredicativo de la realidad en el que comprendemos prerreflexivamente *lo que -logos-* (nos) son las cosas antes de toda interpretación. En estas afirmaciones se muestran las cosas mismas; constituyen la experiencia primaria de la realidad que busca Ortega para satisfacer el apetito ontológico radical que, contra el idealismo, distingue a la filosofía. Este ámbito de experiencia precultural es el *Lebenswelt*, el mundo ya dado que subyace a toda actividad reflexiva de la cultura, «lo más conocido entre todas las cosas [...] aquello que siempre es ya autoevidente en toda vida humana»⁶. Ese contacto ingenuo es el saber primigenio sobre el que se levantan los saberes y significados culturales, que sólo son especificaciones suyas. Merleau-Ponty expresa la originariedad que la fenomenología otorga a esta experiencia natural, y señala la tarea de la filosofía, al asegurar que «cuanto sé del mundo, incluso lo sabido por ciencia, lo sé a partir de una visión o experiencia del mundo sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia. Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido y, si queremos pensar rigurosamente la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance, tendremos, primero, que despertar esta experiencia del mundo del que ésta es expresión segunda»⁷.

En la actitud natural *sabemos* de forma intuitiva, no predicativa, las esencias de las cosas. En este sentido escribe Husserl que «en verdad ven todos, y, por decirlo así, constantemente, 'ideas', 'esencias'» (*Ideen*, § 22, p. 48; p. 55). Esto mismo afirma Ortega cuando declara que «miramos con los conceptos» (MQ, I, p. 358), o sea, la percepción natural no es un ver pasivo, es percepción categorial, interpreta viendo. No por ello deja de ser la conciencia natural un saber prerreflexivo: miramos con conceptos, es decir, naturalmente no podemos acercarnos al mundo sino desde unas ideas, pero al ejecutar la conciencia natural no somos conscientes de los conceptos que la determinan, ni sabemos conceptualmente el saber que contiene. Los conceptos permiten que veamos/

⁶ Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua VI, her. v. W. Biemel, Den Haag: Nijhoff, 1962, §§ 33-34, pp. 125 ss., tr. S. Mas y J. Muñoz. Barcelona: Crítica, 1991, p. 130.

⁷ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 8.

sepamos esencias, pero este saber no está desarrollado predicativamente. La actividad categorial, antes que operación reflexiva, es la forma natural e inmediata de relacionarnos con el mundo; es vida natural. El *logos* que todos usamos prerreflexivamente pero que sólo la filosofía intenta convertir en objeto, es el sentido primario de las cosas, lo que nos son de forma inmediata; pero también es el sentido de lo vivido, ya que el *logos* se da en el vivir, en el contacto ingenuo de la conciencia natural. Por tanto, el ir viviendo de la actitud natural, además de ser ejecutividad y *posición* de realidad, posee *logos*; más aún, es la fuente del sentido primario de las cosas. El *logos* idealista era proyección subjetiva, cultural; ahora el *logos*, las esencias objeto de la filosofía, vuelve a la vida. Ortega reconoce el origen fenomenológico de esta operación.

El idealismo y el positivismo vaciaron la realidad de ser; la «gigantesca innovación» de la fenomenología ha sido devolver el ser y el sentido al mundo vital, a las cosas del mundo de la actitud natural de conciencia (SCH, IV, p. 509). En la vida, en el contacto primario de la conciencia natural con lo real, se da *lo que* son originariamente las cosas, su *razón* primaria; de ella parte toda comprensión de las mismas. La razón, pues, es vital; la vida es el lugar del *logos* germinal, o mejor, la vida como experiencia antepredicativa donde se dan las cosas mismas, es la razón. Tal es el significado de la razón vital de Ortega.

Si quiere recuperar su nivel ontológico y radicalidad, la filosofía ha de comprender o despertar las afirmaciones de la conciencia natural, esto es, elevar a nivel reflexivo, enunciar o declarar (*aussagen*), su comprensión antepredicativa del mundo, el pensar prelógico del *cogito lebendig*, y el *logos* preconceptual que contiene. Husserl cree que en esa misión enunciativa consiste la filosofía entendida como fenomenología. Para él, la experiencia radical de la conciencia natural es el punto de partida de la filosofía: «El comienzo es la experiencia pura y, por así decirlo, todavía muda, a la que hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido», de manera que la tarea filosófica, la manifestación del *logos*, es «*explicitar el sentido que este mundo tiene para todos nosotros, antes de todo filosofar*»⁸. La reflexión fenomenológica no pone el mundo, lo supone: parte del mundo para volver a él conceptualizando su *logos* primario y preteórico, lo que es antes de toda explicación.

Ortega también sostiene que la razón no se funda a sí misma. En el *cogito lebendig* fenomenológico halló Ortega la respuesta adecuada al idealismo culturalista, cuyo entusiasmo por la pura construcción racional le hacía sospechar de la vida y desdeñarla, reduciéndola a realidad *per se* indiferente que sólo vale y tiene sentido como instrumento de la cultura, convertida en vida

⁸ Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hua I, ed. S. Strasser, Den Haag: Nijhoff, 1973, §§ 16, 62, pp. 77, 177, tr. M. A. Presas. Madrid: Paulinas, 1979, pp. 84, 226.

ajena a la vida inmediata (TNT, III, pp. 161, 168, 185): en verdad, la cultura no sólo no pone el *logos* de la vida, sino que todos sus significados proceden de ella. Ortega escribe que en la escena del hombre que agoniza, «entre esos diversos aspectos de la realidad que corresponden a los varios puntos de vista [el de la mujer, el del médico [...]], hay uno de que derivan todos los demás y en todos los demás va supuesto. Es el de la realidad vivida. Si no hubiese alguien que viviese en pura entrega y frenesí la agonía de un hombre, el médico no se preocupará por ella, los lectores no entenderían los gestos patéticos del periodista que describe el suceso y el cuadro en que el pintor representa un hombre en el lecho rodeado de figuras dolientes nos sería ininteligible» (DA, III, p. 362). La vida, pues, es «la realidad por excelencia» (DA, p. 363). De ella se nutre el resto de actividades y sólo volviendo a ella tienen sentido.

Según Ortega, el *logos* late «no más allá, sino más acá de lo ya conocido y consagrado» (LAD, II, p. 28), o sea, antes de las interpretaciones culturales, en la experiencia prerreflexiva. La realidad vivida es el *logos* originario, fuente de todo *logos* predicativo. Contra la sobrevaloración idealista de la razón, Ortega cree que ha de supeditarse a la vida para extraer su *logos*: «Lo único que afirmo es que sobre la vida espontánea debe abrir, de cuando en cuando, su clara pupila la teoría», de modo que el filósofo *-espectador-* «lo que quiere es ver la vida según fluye ante él» (VP, II, p. 18). A este *logos* primario necesitado de desarrollo reflexivo y objeto de la filosofía, se ha referido Ortega: «Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud» (MQ, p. 311).

Ortega llama 'salvación' o, en lenguaje fenomenológico, 'meditación', a la praxis de la filosofía, operación que consiste en verificar esa posibilidad, en llevar las cosas a la «plenitud de su significado» (Id.), es decir, en manifestar o hacer fenómeno el *logos* (fenómeno-logía) que encierra, profundo y prerreflexivo, la vida, la conciencia natural en su ejecutarse. La cultura parte de la vida y, especialmente la filosofía, pretende recuperar el contacto primario con la realidad y, con ello, las cosas mismas, su presencia inmediata ante la conciencia. El esfuerzo fenomenológico, subraya Merleau-Ponty, estriba en «volver a encontrar este contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico»⁹. Según Tran-Duc-Thao, la reflexión fenomenológica pretende «explicitar el sentido auténtico que siempre ha tenido la posición ingenua de la existencia que caracteriza a la actitud natural»¹⁰. La filosofía fenomenológica retorna al mundo de la vida para restaurar reflexivamente las certezas preteóricas experimentadas en el *cogito lebendig*, para traducir a conceptos la certeza natural de la vida, el saber primigenio producido en el

⁹ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 7.

¹⁰ Tran-Duc-Thao, *Fenomenología y materialismo dialéctico*, tr. A. Sciarreta. Buenos Aires: Nueva Visión, 1971, p. 80.

contacto ingenuo con el mundo, del que todo otro sentido, concepto, saber, es cristalización secundaria. Esta tarea plantea el problema de convertir en 'objeto' lo que no lo es, lo que es 'vida': el ejecutarse de la conciencia natural.

III. LA *EPOKHÉ* COMO MÉTODO DE COMPRESIÓN DE LA VIDA

Si la conciencia es ante todo ejecutividad y no objeto, «el aparecer, el propio darse cuenta [...] ¿cómo llegar a determinar lo que es el aparecer, la conciencia?» (DGM, II, p. 396), pregunta Ortega, cómo darse cuenta del darse cuenta. Mientras la conciencia, el aparecer, se ejecuta, lo que hay para nosotros, lo que se nos aparece, es el mundo. Con Husserl, Ortega admite que «nuestra tesitura o disposición natural nos lleva a ocuparnos de los objetos, de los términos o metas a que va o en que concluye nuestra conciencia, pero no encuentra ocasión para hacernos atender a nuestra conciencia de ellos», de modo que «el pensar no es un objeto 'natural' del pensar» (IPS, p. 393).

Pero Ortega ha destacado como principal novedad de la fenomenología «la detención dentro de ese plano de lo inmediato y patente en cuanto tal, de lo *vivido*» (CS, I, p. 256), en la 'conciencia de'. En lugar de acompañar a la conciencia natural en su trascender hacia las cosas reales, la fenomenología se vuelve hacia esa 'conciencia de' donde se dan las cosas mismas, hacia las objetividades intrasubjetivas. Estas ideas que no son objetos naturales, esa 'conciencia de' en la que no reparamos en actitud natural, son los objetos de la filosofía. Este es el motivo que permite a Ortega calificarlos como «objetos esencialmente espirituales» (CUR, p. 171). Si Husserl sostiene que siempre estamos 'viendo' esencias, Ortega afirma que «estamos constantemente empleando» esos 'objetos espirituales' o 'esencias' (*ibid.*) sin darnos cuenta para pensar los objetos naturales; en el vivir experimentamos lo que son las cosas inmediatamente para la conciencia, su ser primario, pero no son 'objetos materiales', no se nos dan como esta silla o el cálculo infinitesimal. Sin embargo, el filósofo usa esas ideas, la 'conciencia de' las cosas, de forma antinatural, inhumana, porque «en vez de ser la idea instrumento con que pensamos un objeto, la hacemos a ella objeto y término de nuestro pensamiento» (DA, p. 363).

En lugar de ejecutar el movimiento trascendente de la conciencia natural hacia las cosas -vida-, la filosofía reflexiona sobre la propia conciencia. En efecto, «en la 'vida' pensamos las cosas concretas por medio de abstracciones, pero en filosofía por medio de abstracciones pensamos en objetos abstractos. Hay, pues, una torsión completa del sentido habitual en que suele marchar nuestra atención. Se nos obliga a atender justamente aquello que el interés práctico de la vida nos acostumbra a desatender» (HFV, VI, p. 293). En clave fenomenológica, Ortega escribe que es «necesario, cuando se filosofa, habituarse a detener la mirada sobre el vivir mismo, sin dejarse arrastrar por él en

su movimiento hacia lo ultravital» (TNT, p. 188). Ortega compara el cristal, «medio transparente al través del cual vemos los demás objetos» (Id.), y la conciencia, instancia donde se nos dan las cosas. Igual que «si nos dejamos ir a la solicitud que toda transparencia nos hace de que pasemos por ella, sin advertirla, hacia otra cosa, no veremos nunca el cristal» (*ibid.*), si nos dejamos vivir naturalmente no veremos el aparecer, la conciencia, sino sólo lo que a su través aparece. Para ver el cristal «es preciso que nos desentendamos de todo aquello a que el vidrio nos lleva y que retraigamos sobre él la mirada» (*ibid.*).

En resumen, «cuando al través del cristal miramos el paisaje, solemos atender a este y no al cristal. Para fijarnos en el cristal tenemos que hacer un esfuerzo y desatender el paisaje» (HFV, p. 294). Pues bien, «algo parecido se nos invita a hacer en filosofía» (*ibid.*). Para que aparezca la conciencia, lo que pretende la filosofía, tenemos que paralizar su movimiento natural y hacer el «camino de vuelta», ya que «sólo merced a una torsión o reversión de su actitud natural, sólo en forma de reflexión, puedo encontrar la 'conciencia de objetos' como tal» (IPS, XII, p. 394). Con la reflexión contemplamos el aparecer y la objetividad primaria de las cosas, lo que son antes de toda interpretación: presencias inmediatas ante la conciencia, los objetos espirituales que pretende captar la filosofía. La conciencia, naturalmente vertida sobre el mundo, no es objeto natural de sí misma, sino sólo de la actitud «no natural» o reflexiva, «y esta sería la actitud filosófica definida, escribe Ortega, por su peculiar objeto [la 'conciencia de']» (*ibid.*). La reflexión es el método de la filosofía. Husserl ya había afirmado que «el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión», porque la reflexión es «el rótulo que designa el método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general» (*Ideen*, § 77, 78, pp. 163, 165; pp. 172, 176). Ortega y Husserl, al describir la reflexión filosófica como inversión y ruptura de la conciencia espontánea, «esfuerzo violento» (*Aufbruch, Einbruch, Durchbruch*) (PP, VI, p. 154), insisten en la intuición platónica del mito de la caverna: como el prisionero se libera de las cadenas, no hay filosofía sin romper con la actitud natural.

La reflexión, ya que la conciencia natural es un tránsito hacia el mundo, obligó a Husserl a plantear una operación metódica que detuviera ese movimiento: la *epokhé*. Sin ella no podemos quedarnos con la 'conciencia de' y comprender su contacto originario con el mundo. «Es por ser de cabo a cabo relación con el mundo que la única manera que tenemos de advertirlo es suspender este movimiento, negarle nuestra complicidad (contemplantarlo *ohne mitzumachen*, dice Husserl a menudo), o ponerlo fuera de juego», escribe Merleau-Ponty¹¹. El método reflexivo incluye pues la detención, suspensión o torsión de la ejecutividad de la conciencia. Con la *epokhé*, asegura Husserl,

¹¹ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 13.

ponemos la 'posición' (*Setzung*) de realidad que constituye la conciencia natural, su afirmación del mundo, «fuera de juego (*außer Aktion*), la desconectamos (*wir schalten sie aus*), la colocamos entre paréntesis (*wir klammern sie ein*)» (*Ideen*, § 31, p. 63; p. 71). También Ortega, tras aceptar en su idea de vida la descripción husserliana del *cogito lebendig*, admitirá la suspensión fenomenológica como método de desvelamiento del *logos* vital. Fenomenológicamente, Ortega se plantea cómo comprender el contacto ingenuo de la conciencia natural, la vida ejecutiva o intimidad:

La intimidad no puede ser objeto nuestro ni de la ciencia, ni en el pensar práctico, ni en el representar maquinativo. Y, sin embargo, es el verdadero ser de cada cosa, lo único suficiente y de quien la contemplación nos satisfaría con plenitud. Dejemos de perseguir la cuestión de si es posible racionalmente y de cómo será posible llegar a hacer objeto de nuestra contemplación lo que parece condenado a no ser nunca objeto (EEP, VI, p. 254).

Marías sostiene que en el *Ensayo de estética*, dada la inobjetivabilidad de lo ejecutivo, Ortega niega la reducción fenomenológica como método para comprender las afirmaciones de la conciencia natural, y suprime la idea husserliana de la conciencia como residuo que queda tras la reducción, de modo que la vida quedaría desvinculada del *cogito lebendig* husserliano¹². Si Ortega, como cree Marías, estaba convencido de que la conciencia natural, la vida, no podían ser objeto de la reducción y estaban condenadas a no ser objetos contemplables, y si, por tanto, pensaba que estaba superando la reducción y la idea de conciencia de Husserl, en una palabra, la fenomenología, no se entiende por qué no lo afirmó, por qué no aseguró en ese texto que la intimidad no podía ser objeto de la reducción, sobre todo teniendo en cuenta que por estos años la fenomenología era el centro de su interés filosófico.

Nada más normal que presentar un descubrimiento que la invalidaba. En lugar de hacerlo, añade que insistir en el problema de si y cómo es posible objetivar lo que *parece* que no puede serlo, «nos llevaría demasiado adentro en tierras metafísicas» (*ibid.*). Esto nos indica que el asunto no está resuelto de forma tan tajante como sostiene Marías. El argumento de Marías se desprende de otro texto del *Ensayo*, según el cual «cuando yo siento un dolor, cuando amo u odio, yo no veo mi dolor ni me veo amando u odiando. Para que yo vea *mi* dolor es menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en un yo vidente. Este yo que ve al otro yo doliente, es ahora el yo verdadero, el ejecutivo, el presente. El yo doliente, hablando con precisión, fue, y ahora es solo una imagen, una cosa u objeto que tengo delante» (EEP, p. 252).

¹² Marías, *op. cit.*, t. II, pp. 199-203.

Marías supone que aquí Ortega, basándose en su consideración de la realidad ejecutiva como verdadera, afirma el carácter irreducible de la ejecutividad, y niega la *epokhé* y la idea de conciencia. Hay que anotar, primero, que el hecho de que la vida ejecutiva sea la realidad verdadera, lejos de empujar a Ortega a negar la reducción, le sugiere que debe subordinarse a la vida. Y segundo, que la evidente incompatibilidad entre ejecutividad y objetivación no implica la imposibilidad de ver -objetivar- la realidad ejecutiva. Lo que interesó a Ortega de la fenomenología fue que esto último puede lograrse merced a la *epokhé*, posibilidad apuntada precisamente en el texto: para ver mi dolor, escribe, tengo que interrumpir, suspender, mi situación ejecutiva de yo doliente. Además, la argumentación de ese texto la recogió Ortega del propio Husserl, que afirma que la conciencia natural es un *cogito lebendig*, «enuncie o no el *cogito*, diríjame o no 'reflexivamente' al yo y al *cogitare*», y añade que «si lo hago, entra en la vida un nuevo *cogito lebendig*, que por su parte no es reflejado, o sea, no es para mí un objeto» (*Ideen*, § 28, p. 59; p. 67).

Al reflexionar sobre el yo doliente entra en la vida un nuevo yo, el yo vidente, que no es reflejado, no es objeto, sino que es ejecutivo. Realmente, el grueso de ese argumento del *Ensayo* no va dirigido, como cree Marías, contra la reducción husserliana, sino contra el «pecado original de la época moderna», el subjetivismo, cuya idea central expone después de la argumentación citada (EEP, p. 253). La «enfermedad mental» subjetivista consiste en la «suposición de que lo más cercano a mí soy yo -es decir, lo más cercano a mí en cuanto a conocimiento, es mi realidad o yo en cuanto realidad» (*ibid.*). A Ortega, sin embargo, no le parece que el yo verdadero y ejecutivo esté tan cerca de sí mismo, porque cuando piensa sobre sí lo que capta no es su yo ejecutivo, puesto que éste es el que ahora está pensando sobre sí mismo; capta, más bien, la imagen de su yo, la sombra del yo ejecutivo, un yo pensado, no el yo siendo.

En el *Ensayo de estética* Ortega expone la *epokhé* como método de objetivación de la vida. Ortega declara que toda imagen es, por un lado, «imagen de esta o aquella cosa» y, por otro, «un estado real mío», «actuación de mi yo», «sentimiento» (EEP, p. 260). En actitud natural, «mientras se está ejecutando el acto vital mío de ver el ciprés, es este el objeto que para mí existe; qué sea yo en aquel instante constituye para mí un secreto ignorado» (*ibid.*). Cuando veo el ciprés, no veo mi 'conciencia de' ciprés, mi estado, sentimiento o intimidad ejecutiva de ver el ciprés. Para lograrlo «tendríamos que desatender el objeto presente para atender a nuestro acto de visión y, por tanto, tendría que concluir este acto» (*ibid.*).

Para reflexionar, pues, sobre nuestra 'conciencia de' tenemos que 'concluir' ese acto de visión, hacer *epokhé*. Sobre la tesis que parecía condenar a la intimidad a no ser nunca objeto, Ortega escribe: «Nuestra intimidad no puede ser directamente objeto para nosotros» (*ibid.*). El término clave de esta frase es

'directamente'. Nuestra intimidad, nuestro acto de visión, no puede ser 'directamente' objeto, es decir, en tanto que se ejecuta, porque no hay un acto que sea acto y objeto de sí mismo, que se ejecute y se vea en un solo movimiento. La visión del ciprés ejecutándose (directamente) no puede ser objeto, pero sí 'indirectamente', *epokheada*, reducida a realidad contemplada, esto es, una vez desconectada.

Al desconectar el ejecutivo 'ver el ciprés' y convertirlo en objeto, lo que contemplamos no es el ciprés, ni la visión del ciprés ejecutándose, sino la 'conciencia de' ciprés, la visión del ciprés sin verificarse, irrealizada. Para objetivar mi visión del ciprés es preciso, sostiene Ortega, que «mire hacia dentro de mí, y vea al ciprés des-realizándose, transformándose en actividad mía, en *yo*» (*ibid.*). Así obtenemos el ciprés 'intrasubjetivo', el 'sentimiento-ciprés'. Es cierto que la vida ejecutiva y objetivada se oponen, que «la imagen o concepto del dolor y el dolor como sentido, como doliendo, [...] se excluyen mutuamente: la imagen de un dolor no duele, más aún, aleja el dolor, lo sustituye por su sombra ideal. Y viceversa: el dolor doliendo es lo contrario de su imagen: en el momento que se hace imagen de sí mismo deja de doler» (EEP, p. 252). Pero en este texto, al contrario de lo que piensa Marías, Ortega no critica la *epokhé*, sino que confirma que «no podemos hacer objeto de nuestra comprensión, no puede existir para nosotros nada [incluida la vida] si no se convierte en imagen, en concepto, en idea -es decir, si no deja de ser lo que es, para transformarse en una sombra o esquema de sí mismo» (EEP, p. 254); o sea, sólo de forma indirecta. La adopción de la *epokhé* como único método de detención y contemplación de la realidad ejecutiva de la vida es manifiesta en 1923:

Cuando se medita sobre la vida es preciso saltar fuera de ella, dejar en suspenso y sin ejecutividad todos sus movimientos interiores, y desde el exterior verla fluir, como desde la orilla se presencia el turbulento galope del torrente (TNT, III, p. 187).

Para contemplar la vida, la *epokhé* tiene que desconectar su ejecutividad, no vivir. Vida y filosofía son actitudes opuestas. En este sentido recupera Ortega la sentencia fichteana: «Filosofar es, propiamente, no vivir, y vivir, propiamente, no filosofar» (TNT, p. 188).

IV. FENÓMENO Y 'CONCIENCIA DE'

Al suspender la actitud natural, pasamos a una actitud puramente contemplativa. La colocación entre paréntesis (*Einklammerung*), abolición (*Aufhebung*) o desconexión (*Ausschaltung*) no es un mero dejar de ejecutar el acto. Se trata de quedarnos con él, pero desconectado, liberado de su carga de realidad material, no como realidad ejecutiva; nos quedamos en el acto como objeto con-

templado, no ejecutado. En la *epokhé*, afirma Husserl, «no abandonamos la tesis que hemos practicado (*vollzogen haben*) [...] Sin embargo, experimenta la tesis una modificación -mientras sigue siendo la que es, la ponemos, por decirlo así, *fuera de juego*, la *desconectamos*, la *colocamos entre paréntesis*» (*Ideen*, § 31, p. 63; p. 71).

Tras la *epokhé*, afirma Husserl, «todo sigue igual que antes. También la vivencia de percepción fenomenológicamente reducida es percepción de 'este manzano en flor, en este jardín etc.' [que] no ha perdido ni el más leve matiz de todos los elementos, cualidades, caracteres con los cuales aparecía en la percepción» (*Ideen*, § 88, p. 204; p. 215). Con la *epokhé* se obtiene la misma realidad ejecutiva, pero vivida de forma 'indirecta', esto es, desrealizada, neutralizada su ejecutividad, liberada de la aspereza de la materialidad, como anestesiada, reducida a 'realidad contemplada', a inteligibilidad¹³.

Esta realidad desconectada es el 'fenómeno' de la realidad ejecutiva. Un acto perceptivo, afirma Ortega, reflexiona sobre sí y «en lugar de *vivir* en la contemplación del objeto sensible, se ocupa en contemplar su percepción misma. Esta con todas sus consecuencias ejecutivas, con toda su afirmación de que algo real hay ante ella, quedará en suspenso; su eficacia no será definitiva, será sólo la eficacia como *fenómeno*» (CS, p. 252). Al dejar de efectuar la posición de realidad de la conciencia natural, la reflexión obtiene el mismo mundo pero «reducido a *fenómeno*» (CS, p. 253). Fenómeno es 'lo que se nos aparece', la objetividad primaria de las cosas, aquello cuyo ser consiste en nuestra 'conciencia de' él, en su presencia inmediata ante nosotros.

La reflexión fenomenológica suspende la realidad ejecutiva y se reduce a los fenómenos para describirlos y manifestar su *logos*. Así, sustituye la realidad *material*, vital, por una realidad contemplada, *espiritual*. El mundo que tan seriamente nos ocupa en la actitud natural, tras ser desconectado y reducido a realidad contemplada, dice Husserl, «no vale para nosotros ahora nada (*gilt uns jetzt nichts*)» (*Ideen*, § 32, p. 66; p. 74). La *epokhé* nos 'coloca por encima de él', de sus exigencias materiales; ya no nos afecta. Este texto de Ortega es la mejor descripción del poder liberador, neutralizador, de la realidad natural que posee la *Ausschaltung* fenomenológica, la actitud contemplativa:

Contemplar, visión, teoría, quieren decir aquella sola actitud del hombre en que éste trata con los objetos sin fundirse con ellos. Contemplar es superar lo contemplado, libertarse de su influjo, inmunizarse contra sus poderes (LAD, II, p. 27).

¹³ L. Kolakowski confirma que «el mundo antes y después de la reducción no varía de contenido, sino sólo en mi actitud, en el significado de trascendencia que yo solía atribuirle» (*Husserl y la búsqueda de la certeza*, tr. A. Murguía. Madrid: Alianza, 2ª ed., 1983, p. 38).

Este ámbito de 'realidad contemplada' que encontramos tras la *epokhé* es la conciencia pura, la 'conciencia de'. «Desconectado el mundo entero, contados nosotros mismos», escribe Husserl, queda «una nueva región del ser»: el «residuo fenomenológico (*phänomenologische Residuum*)», el ámbito de las «vivencias puras, conciencia pura, con sus correlatos puros» (*Ideen*, § 33, pp. 66 ss.; pp. 74 ss.). También Ortega mantiene que la conciencia pura, «aquellas sensaciones mías con las cuales o en las cuales ví el objeto» es el «último resto» de la reducción (IPS, p. 451). La vivencia pura de la 'conciencia de' es la vivencia ejecutiva de la conciencia natural sin ejecutar.

Ortega señala que carece de sentido decir que «cuando el objeto que hay ante mí es 'mi' percepción de la piedra no sólo hay mi percepción sino también la piedra», pues, «mi percepción de la piedra no contiene absolutamente nada de pétreo» (IPS, p. 360.). La conciencia natural es conciencia de un objeto real. Al desconectar su posición de realidad o ejecutividad, obtenemos aquel objeto no ya como realidad, puesto que la conciencia no se ejecuta, sino como lo aprehendido *qua* tal, la 'conciencia de' la cosa. Entonces, tras la *epokhé*, encontramos las cosas mismas que busca la filosofía: lo que nos son originariamente antes de toda interpretación, las cosas en tanto presencias inmediatas ante la conciencia, su *logos* prerreflexivo producido en el contacto primario entre conciencia y mundo. Además, dado el carácter absoluto del objeto aprehendido en la 'conciencia de', la región que conquista la *epokhé* permite la constitución de la filosofía en *strenge Wissenschaft*. Así lo expuso Ortega en su artículo sobre la fenomenología. Mi acto de ver la mesa es real y transcurre, y la mesa que veo es una realidad que se corrompe, pero «el objeto 'mesa que yo he visto ahora' es incorruptible y exento de vicisitudes [...] la mesa que vi, tal y como la vi, constituye un objeto puro e idéntico a sí mismo. No es un objeto individual, es una *esencia*» (CS, p. 252).

La 'conciencia de' algo, lo aprehendido es tal como lo aprehendo; su ser se agota en su aparecérseme. Husserl resume la diferencia entre lo dado en actitud natural y actitud reflexiva subrayando que, «frente a la tesis del mundo, que es una tesis contingente, se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis necesaria, absolutamente indubitable. Toda cosa dada en persona puede no existir; ninguna vivencia dada en persona puede no existir» (*Ideen*, § 46, p. 98; p. 106). Husserl considera que la reflexión, como retorno a la 'conciencia de', es fuente del conocimiento absoluto. También Ortega sostiene que lo puramente presente en la conciencia, «nuestros estados ideales» de conciencia, obtenidos «cuando reflexionamos sobre ella [la vida espontánea de conciencia]», son «objetos de los cuales no podemos dudar», o sea, «fundamento de la filosofía» (CUR, p. 169).

V. LA DIALÉCTICA CONCIENCIA NATURAL/CONCIENCIA REFLEXIVA

Husserl confesaba con tristeza al final de su obra la imposibilidad de lograr el ideal de reducción y conocimiento absolutos, lamentándose del incierto futuro de la filosofía, excluida su constitución en ciencia estricta: «La filosofía como ciencia, como ciencia seria, estricta, más aún, como ciencia estricta y apodéctica: el sueño se ha terminado (*der Traum ist ausgeträumt*)»¹⁴. Las dificultades de la reflexión plena sobre la conciencia provienen del hecho de que deja a la espalda la conciencia espontánea, el mundo natural del que siempre parte y que luego tiene que trascender para recuperarlo como idealidad pura, sin resto de ejecutividad¹⁵. El comienzo husserliano en el mundo del *cogito lebendig* le obliga a plantear el logro de su ideal de conocimiento como una tensión entre conciencia natural y reflexiva.

También la filosofía raciovital de Ortega se debate en esta dialéctica, pero la diferencia decisiva es que Husserl desemboca en esa tensión con la intención de lograr la reducción absoluta, el conocimiento que constituya la 'última palabra', y Ortega no. Para San Martín la relación entre Husserl y Ortega se centra en la conexión conciencia directa y conciencia refleja¹⁶. En este trascendentalismo husserliano, o sea, en el primado de la reflexión y los estados ideales de la 'conciencia de' sobre la vida, Ortega descubrió un resto de la actitud racionalista que afirmaba la razón como verdad de la vida. El ideal de conocimiento absoluto que defiende Husserl significa un conocimiento donde nada quede fuera, que no suponga nada y parta de sí mismo, ideal que equivale a afirmar la posibilidad de un pensamiento que logre abarcar todo pensamiento en tanto que se ejecuta, es decir, una reflexión absoluta.

Husserl pretendía realizar esta operación mediante la reducción completa hacia la subjetividad trascendental, un ámbito de experiencia absoluta y desconectada, convertido en *fundamentum absolutum et inconcussum*, en «único ente absoluto»¹⁷, una instancia que ninguna realidad puede rebasar. Esto supone admitir la existencia de una reflexión que es origen, esto es, aceptar que en

¹⁴ Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, ed. cit., *Beilage XXVIII zu § 73*, p. 508.

¹⁵ Otra cosa sería partir de la tesis racionalista que entiende la razón como sustancia de lo real (cf. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, tr. J. Gaos. Madrid: Alianza, 1980, p. 43). Para el espíritu absoluto hegeliano, fundamento de la realidad que descansa sobre sí, la reflexión absoluta no es ningún problema: no hay realidad, cosa en sí, que la limite, afirmando su independencia frente a ella.

¹⁶ J. San Martín, «Ortega y Husserl: a vueltas con una relación polémica», *Revista de Occidente*, 132 (1992), p. 119.

¹⁷ Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Hua XVII, ed. P. Janssen, Den Haag: Nijhoff, 1974, § 103, p. 278, tr. L. Villoro. México: UNAM, 1962, p. 281.

el origen está la reflexión, la cual por tanto no dejaría nunca a su espalda la vida, la conciencia ejecutiva, ni su mundo natural, como puntos de partida irrebables de su reflexionar. Ortega, lejos de considerar la reflexión como sustancia, como origen absoluto fundado sobre sí mismo y totalmente independiente de la conciencia natural, asegura que parte de una conciencia ejecutiva -la vida- que la rebasa, y en referencia a la cual se constituye la reflexión, volviendo para aclararla:

Para que la conciencia se dé cuenta de sí misma, es menester que exista; es decir, hace falta que antes se haya dado cuenta de otra cosa distinta de sí misma. Esta conciencia irreflexiva que ve, que oye, que piensa, que ama, sin advertir que ve, oye, piensa y ama, es la conciencia espontánea y primaria. El darnos cuenta de ella es una operación segunda que cae sobre el acto espontáneo y lo aprisiona, lo comenta, lo diseña (K, IV, p. 40).

Para Ortega, el yo vidente, el que practica la reflexión y no es objetivado, es el yo verdadero (EEP, p. 253). La primacía dada por Ortega a la conciencia espontánea, su convicción de que la vida natural es 'la realidad por excelencia', por un lado, y, por otro, el hecho de que la reflexión la lleve a cabo un yo ejecutivo que queda al margen de la propia reflexión, o sea, el hecho de que no existen actos que sean realidad ejecutiva y objeto de sí mismos, le apartan del ideal de la reflexión absoluta, del proyecto de reducción de la realidad en idealidad, y le impiden valorar la realidad contemplada por encima de la realidad vivida, peligros que atisbó en el trascendentalismo husserliano. Esta es la crítica que presenta contra Husserl el *Ensayo de estética*: el yo que reflexiona no es objeto, queda latente.

Esta tesis podía extraerse del *cogito lebendig* husserliano y así lo ha hecho constar Landgrebe: lo esencial es que el yo ejecutante, el que reflexiona, es siempre un yo latente que escapa a la reflexión¹⁸. Ortega invalida así la tesis idealista de la reflexión representada por Kant, crítica que puede ir también dirigida al ideal husserliano de reflexión absoluta, sobre todo si tenemos presente que el núcleo de esta posición, «hacer de la reflexividad substrato del universo» y sustituir lo vital y espontáneo por la reflexión, añade Ortega, «nos pone de manifiesto el arcano mecanismo del alma alemana» (K, p. 40).

La afirmación de la latencia de una conciencia ejecutiva permite a Ortega negar la posibilidad de una reflexión originaria constituyente, posibilidad en la que empeñó Husserl su filosofía. El pensamiento no aspira ya a una reducción absoluta, trascendental; no tiene por meta una reflexión que trascienda toda

¹⁸ L. Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, tr. M. A. Presas. Buenos Aires: Sudamericana, 1968, pp. 299 ss.

'posición de realidad', y que reduzca toda realidad a pura inteligibilidad. La razón vital orteguiana sabe que parte de una realidad ejecutiva irrebasable en términos absolutos: la vida, pero sobre la cual, en tanto realidad verdadera, origen de todo significado, «debe abrir, de cuando en cuando, su clara pupila» (VP, II, p. 18) para recuperar su *logos* profundo e inagotable. Esto explica la imposibilidad de atrapar la vida mediante la reflexión. La vida, escribe Ortega, es un «fluido indócil que no se deja retener, apresar, salvar» (PMR, II, p. 519).

Cerezo ha subrayado que el raciovitalismo es una «filosofía de la reflexión»¹⁹ equidistante de dos extremos: el extremo racionalista de la conciencia y reflexión absolutas, para el que la razón es sustancia, y el escepticismo, para el que la razón no logra conocer, dada su inconmensurabilidad con la realidad. La filosofía de Ortega, como la fenomenología husserliana, no es una filosofía de lo inmediato, no se pierde en el mundo, sino que intenta recuperar reflexivamente su mundanidad, el contacto ingenuo de la actitud natural que, hasta ese momento, se derramaba sobre el mundo y en él se perdía.

Esto implica que tanto la fenomenología de Husserl, según informa Muralt, como la filosofía orteguiana, de acuerdo con Silver y Cerezo²⁰, se mueven en la contraposición entre la conciencia arraigada en la experiencia natural, proyectada efectivamente hacia el mundo, olvidada de sí y arrojada al mundo, y la autoconciencia, o sea, la conciencia que tiende a volver sobre sí, a encontrarse tras su natural perdición en el mundo, y a poseerse intelectualmente. Ortega resuelve esta tensión a favor de la realidad vital primaria, la realidad por excelencia, derivando de ella -y subordinándola- la realidad contemplada. La vida, pues, no es completamente reducible a la reflexión, y «la razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida» (MQ, I, p. 353), de modo que el «pensamiento no es todo» (MQ, p. 354), la «claridad no es vida» (MQ, p. 358). Esto no implica anular el esfuerzo reflexivo, hacerlo inútil. La reflexión raciovital ha de volcarse sobre la vida para llevarla a su plenitud, para salvarla: «Claridad no es vida, pero es la plenitud de la vida» (*ibid.*).

La voluntad de no resolver la dialéctica vida/reflexión que define a la razón vital, es realmente el elemento crítico de Ortega contra Husserl que, a sus ojos, habría abandonado esta tensión para inclinar la balanza sobre la reflexión al buscar el ideal de una reflexión que no suponga ninguna conciencia natural. Por tanto, la crítica raciovitalista de la fenomenología no empuja a Ortega a negar la reducción ni la idea de conciencia, sino a ponerse a salvo del trascendentalismo husserliano de *Ideen I* que olvida la realidad vital de la que

¹⁹ Cerezo, *op. cit.*, p. 250.

²⁰ A. Muralt, *La idea de la fenomenología*, México: UNAM, 1963, p. 42; P. Silver, *Fenomenología y razón vital*, tr. C. Thiebaut. Madrid: Alianza, 1978, p. 76; Cerezo, *op. cit.*, pp. 216 ss. y 249.

partía, y se limita al ser absoluto de la 'conciencia de'. Aunque en 1947 aseguraba haber abandonado la fenomenología al recibirla (IPL, VIII, p. 273), lo que realmente había abandonado era el trascendentalismo fenomenológico. Esta separación no le impidió reconocer en Husserl al «más grande filósofo actual» (HFV, VI, p. 295), ni entender la fenomenología como superación de realismo e idealismo y base del futuro de la filosofía (SCI, XII, p. 499).

Desde *Ideen I*, Ortega identificó fenomenología y trascendentalismo, tendencia predominante en ese texto. Por eso, al conocer parte de la *Krisis*, no pudo admitir que el raciovitalismo, la fusión de razón y vida, surgiera de forma natural de la fenomenología. Ortega escribe que en ese libro «la fenomenología salta a lo que nunca pudo salir de ella. Para mí, continúa, ha sido sumamente satisfactorio este brinco de la doctrina fenomenológica porque consiste, nada menos, que en recurrir a la [...] 'razón histórica'» (ASP, V, p. 547, n.). El raciovitalismo de Ortega, desde su asimilación de la fenomenología en 1914, representa, frente a la dirección trascendental que triunfó en las *Ideen I* de Husserl, una vuelta reflexiva sobre la vida para 'iluminar' su *logos* oculto, un giro mundano, orientación que estaba indicada en esta obra, aunque no desplegada.

Antonio Gutiérrez Pozo es profesor agregado de Enseñanza Secundaria y colaborador honorario de la Universidad de Sevilla. Autor de «Aportaciones para un concepto crítico de filosofía en el pensamiento de Ortega y Adorno», *Enrahonar*, 27 (1997), pp. 129-152, y «La vida como origen de la filosofía y la filosofía como fundamento de la vida en el pensamiento de Ortega», *Revista Venezolana de Filosofía*, 35 (1997), pp. 7-33.

Dirección postal: Avenida de Kansas City, 28, p. 201, E-41007 Sevilla.