

# LA INTERPRETACIÓN ORTEGUIANA DE LA FENOMENOLOGÍA *EL YO COMO LO EJECUTIVO*

FRANCISCO LÓPEZ FRÍAS

## RESUMEN:

La respuesta de Ortega a la fenomenología fue el descubrimiento de la vida como la nueva realidad radical del pensamiento filosófico, el cual ya no se fundamentará ni en el yo (idealismo) ni en las cosas (realismo) sino en la conjunción del yo con las cosas, lo que llanamente se conoce como vivir. Bajo la apariencia de una formulación sencilla [“solo ofrezco, *modi res considerandi*, una nueva manera de ver las cosas”] planteó la reforma radical de la filosofía con innovaciones importantes, entre ellas una nueva concepción de las *categorías*. En este proyecto la obra de Husserl fue, para Ortega, el instrumento prodigioso para abordar con garantías la compleja y necesaria superación del idealismo dentro de una nueva época de la historia de la filosofía capaz de asumir como propios el realismo y el idealismo –aboliéndolos y a la vez conservándolos a la manera de la *Aufhebung* hegeliana-. Ortega reconoció su deuda con la fenomenología, manifestación pionera y genuina de un espléndido *nivel* de reflexión fecunda y creación rigurosa, a caballo entre los dos siglos modernos por antonomasia. Pero como su pensamiento no aspiraba a ser “solo” moderno al considerarse también heredero del legado antiguo/medieval, abandonó la fenomenología (sin renunciar a su nivel de exigencia) interpretando su *razón vital e histórica* como lo opuesto a la *reducción fenomenológica*.

## ABSTRACT:

Ortega's response to phenomenology was the discovery of life as a radical new reality in philosophical thought which was based neither on the I (idealism) nor on things (realism) but stressed the conjunction of the I with things, which, in simple terms, is known as living. Under the guise of a simple formulation (“I only offer, *modi res considerandi*, a new manner of seeing things”) he proposes a radical reform of philosophy with major innovations, among them a new conception of categories. In this project, Ortega saw Husserl's work as a prodigious instrument with which to approach confidently the complex and necessary task of transcending idealism in a new era of the history of the philosophy, able to assume realism and idealism as its own, simultaneously abolishing and preserving them, in the manner of the Hegelian *Aufhebung*. Ortega acknowledged his debt to phenomenology, the pioneering, genuine manifestation of the splendid level of fruitful reflection and rigorous creation, on the borderline between the two modern centuries *par excellence*. But as his thought did not aspire to be “merely” modern –he considered it to be heir to the ancient/modern legacy– he abandoned phenomenology (without renouncing its level of exigency) interpreting his *vital and historical reason* as the opposite of *phenomenological reduction*.

## 1. Fenomenología y filosofía de la vida.

Durante el primer tercio del siglo XX una vasta corriente intelectual -consciente de que las épocas verdaderamente fecundas y creadoras de la filosofía lo eran también de florecimiento de la metafísica- venía propugnando su retorno tras el breve pero intenso paréntesis positivista.<sup>1</sup> Se intuía, desde Fichte, una cierta necesidad de vincular el pensamiento a la vida en el sentido concreto de un primado de ésta sobre aquél, pero la vuelta no sería a la metafísica de antes -ni a la tradicional ni a la moderna-. El panorama filosófico occidental se encontró así en la tesitura de tener que abordar una de las cuestiones más graves de su andadura histórica, a saber, la posibilidad de abandonar el idealismo y, en consecuencia, dar por concluida la edad moderna<sup>2</sup>.

Las *Investigaciones Lógicas* de Husserl (1900-1901), inicialmente concebidas para obtener una explicación filosófica de la matemática pura, fueron en realidad el comienzo de una corriente filosófica -la fenomenología- que iba a ejercer una gran influencia en el pensamiento europeo hasta mediados de siglo. Pero, tanto su contenido como el de las cinco lecciones de Husserl en Göttingen (1907), pasaron desapercibidos, lo mismo que un artículo, *La filosofía como ciencia estricta* (1911) e *Ideas* (1913) lo que hizo posible que, dentro de las filosofías de la vida, algunos como Ortega desarrollaran un pensamiento ajeno a su influencia. La segunda edición de *Investigaciones Lógicas* (1913) tuvo sin embargo en Ortega un lector muy atento -era la primera lectura seria que de la fenomenología se hacía fuera de Alemania- aunque a esas alturas ya pensara muy a contrapelo de la inercia idealista. La insuficiencia de las categorías conceptuales vigentes que en esa obra se denunciaba no era, como en Ortega, para justificar la superación del idealismo sino para intensificarlo dotándolo del rigor y la pulcritud que le faltaba.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Estaban representadas las filosofías de la vida (Bergson, Dilthey, Simmel), la existencial (Jaspers, Heidegger, Marcel, Sartre), las del espíritu (Lavelle, Le Senne), las fenomenológicas (Scheler, Hartmann) y otras difíciles de clasificar como las de los españoles Unamuno, Ortega y Gasset y Zubiri.

<sup>2</sup> Ortega no dudó en identificar esta tarea como *El tema de nuestro tiempo* O.C. VII, 388-406. "Abandonar el idealismo -escribiría más tarde- es, sin disputa, lo más grave, lo más radical que el europeo puede hacer hoy. Todo lo demás es anecdota al lado de eso. Con él se abandona no solo un espacio sino todo un tiempo: la <Edad Moderna>". O.C. VIII, 41.

<sup>3</sup> "Cuanto más hondo penetraba con mi análisis -escribe Husserl- tanto más adquiría conciencia de que la lógica de nuestro tiempo no basta a explicar la ciencia actual, siendo ésta, sin embargo, una de sus incumbencias principales". Husserl, E. (1967): *Investigaciones Lógicas, I*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 19-20. Ver también Ortega. O.C. VIII, 47.

Ortega dedica a la fenomenología en 1913 una conferencia<sup>4</sup> y un artículo<sup>5</sup>. La primera gira en torno a una muy breve alusión a la noción fenomenológica de *intuición*, mientras que el segundo es una de las primeras visiones claras y precisas de la novísima corriente fenomenológica, donde se comentan tres artículos de Heinrich Hoffmann. Aquí aparece ya el concepto de **ejecutividad** (cuatro veces) como lo opuesto a lo fenomenológicamente reducido, texto que ha sido considerado, junto a otros del mismo año, como "la primera superación orteguiana de la fenomenología"<sup>6</sup> y donde aparece la primera versión incipiente del **método circular**<sup>7</sup>. Aunque no hay apenas crítica sino exposición de la fenomenología, es muy patente la distancia con la doctrina, lo que es todavía más claro en *Meditaciones del Quijote*, su primer libro, que publica en 1914<sup>8</sup>. Otro texto más explícito aparecerá ese mismo año como prólogo a un libro de poesía al que tendremos que volver más adelante.<sup>9</sup>

La filosofía como modo de vida a la vez que un modo de teoría no ha sido nunca ajena a los filósofos y había sido ya vislumbrada en diversos momentos de la Historia de la Filosofía<sup>10</sup>. Pero la conciencia clara y expresa acerca de que aquello sobre lo que la teoría debería recaer fuese precisamente la vida misma estaba reservada a una época que, como la nuestra, pudiera ser culminación y síntesis de las dos grandes experiencias metafísicas anteriores. En 1914 la mente europea estaba a punto para intentarlo porque se encontraba en el tramo final del idealismo, cuya superación comportaba sin embargo una

<sup>4</sup> *Sensación, Construcción e Intuición*. Discurso en el IV Congreso de la <Asociación Española para el Progreso de las Ciencias>, Junio 1913. O.C. XII, 487-499.

<sup>5</sup> *Sobre el concepto de sensación*. O.C. I, 244-260.

<sup>6</sup> Marías, J. (1956): *Obras*, V. Madrid: Revista de Occidente, pp. 433-439; y Marías, J. (1960 y 1973): *Ortega. Circunstancia y Vocación 2*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 187-205.

<sup>7</sup> Para Ortega el método tradicional del conocimiento (lo que en otros lugares llama *in modo recto* como lo opuesto a *in modo obliquo*, O.C. II, 388) es insuficiente para acceder a ciertas "fortalezas" del saber. Se requiere el **método circular**, conocido también como **método de las series dialécticas** o **de Jericó**, aludido dos veces, a propósito de la lectura de *El Quijote* y de Kant, usando de la misma figura retórica: situar las *plazas* en *amplios giros*, en *rodeos concéntricos*, como los israelitas para tomar Jericó. O.C. I, 327 y O.C. IV, 44.

<sup>8</sup> *Meditaciones del Quijote* (1914) en O.C. I, 311-400. De especial interés son las tres ediciones de Julián Marías por su exhaustivo *Comentario*: (1957) Universidad de Puerto Rico; (1966) Madrid: Revista de Occidente; y (1984 y 1990) Madrid: Cátedra. La última muy recomendable por incorporar los comentarios al pie de página del texto orteguiano.

<sup>9</sup> *Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914). Prólogo al libro *El Pasajero* de José Moreno Villa. Madrid: Imp. Clásica Española, Caños, 1 dup. pp. IX-XLVI. Recogido en O.C. VI, 247-264.

<sup>10</sup> Rodríguez Huéscar, A. (1982): *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid: MEC p. 19. Versión en inglés de Jorge García-Gómez: *José Ortega y Gasset's Metaphysical Innovation* (1995). Albany: State University of New York Press. Uno de los libros más importantes sobre el tema.

extraordinaria dificultad, no solo para Ortega sino también para alemanes como Hartmann y Heimsoeth, condiscípulos en Marburgo.

El último Husserl (el de la *Lebenswelt*) y algunos de sus discípulos pusieron en manos de esta generación y de las posteriores un instrumento muy valioso para llevar a cabo la tarea<sup>11</sup>.

## 2. Algunas claves de un pensamiento nada “moderno”.

Se ha hablado de una etapa *objetivista* (1902-1913) de Ortega<sup>12</sup> y también de una fenomenológica a partir de 1913<sup>13</sup>. Pero tanto ese presunto objetivismo -más bien una especie de *realismo platonizante* según Rodríguez Huéscar- (Op. cit. p. 39) como la fenomenología -cuya rigurosidad y pulcritud le hicieron ver con más claridad que “cometía...los mismos descuidos que el viejo idealismo-” (O.C. VIII, 47-48) no fueron sino fecundos caldos de cultivo que hicieron evolucionar rápidamente la situación embrionaria de un pensamiento original claramente apuntado.<sup>14</sup> El encuentro con la fenomenología proporcionaría a Ortega, por un lado la pista decisiva que podría conducirle a la superación del idealismo y, por otro, la fundada sospecha de que su incipiente andadura filosófica estaba en el buen camino. Cuando Ortega leyó a Husserl comprendió enseguida que la fórmula que en última instancia condensa su pensamiento filosófico (*Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo*, O.C. I, 322) expresa la **ejecutividad** de esa acción irreductible que es la **vida humana**, justamente lo opuesto a la **reducción fenomenológica** que consiste en quedarse con la *esencia* de los datos sensibles “poniendo entre paréntesis” (*Einklammerung*) la realidad empírica del mundo y suspendiendo momentáneamente el acto consciente de vivir.

Ortega se había definido en 1916 como *Nada “moderno”* (O.C. II, 22-24), condición con la que nunca se identificaría un idealista y difícilmente un fenomenólogo. La frase tiene su miga, porque el más notable de nuestros euro-peístas se pasó la vida postulando la modernización de España -la gran asignatura pendiente- justo en un momento en que la modernidad había entrado decisivamente en crisis y era necesario prepararse para abandonarla aunque

<sup>11</sup> “El buen éxito -recordaría Ortega- era improbable. Sin embargo la fortuna nos había regalado un prodigioso instrumento: la fenomenología”. *Prólogo para alemanes*. O.C. VIII, 42.

<sup>12</sup> Ferrater Mora, J. (1973): *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*. Barcelona: Seix Barral, pp. 27-44. Traducción del original inglés (1952): *Ortega y Gasset: An Outline of his Philosophy*. London: Bowes & Bowes.

<sup>13</sup> Silver, Ph.W. (1978): *Fenomenología y Razón Vital*. Madrid: Alianza; San Martín, J. (1994): *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED.

<sup>14</sup> Cf. *Renan* (1909) y *Adán en el paraíso* (1910). O.C. I, 443-493.

conservando su espléndido bagaje cultural, que sería imprescindible como *background* de los nuevos tiempos.<sup>15</sup> Lo que pretendía Ortega era no quedarse anclado en la modernidad como otros lo habían hecho en el pensamiento tradicional. Lo suyo era ser *ni solo* antiguo *ni solo* moderno, sino ambas cosas a la vez en un marco nuevo, y en esa superación de lo moderno y lo antiguo consistió para él el proyecto filosófico del siglo XX concebido como una *tercera navegación* de la Historia de la Filosofía que integrara -conservándolas y a la vez aboliéndolas, dentro de la más pura tradición de la *Aufhebung* hegeliana- las dos grandes etapas del pensamiento occidental. En historia superar es asimilar, llevar dentro lo que se abandona. Una nueva filosofía, en la medida que aspira a serlo, tiene que incluir todo el legado filosófico anterior.<sup>16</sup>

El principal obstáculo a remover para la consecución de este propósito era precisamente conseguir que el idealismo pasara a su nueva condición de *mero ingrediente* de la nueva etapa, tarea harto problemática y de muy difícil ejecución. El idealismo moderno había realizado esa función crítica con el pensamiento tradicional de manera poco comprensiva y, desde luego, a la recíproca del rechazo que sus propias ideas tuvieron por parte de aquél. Ambas corrientes responden a interpretaciones de la realidad desde perspectivas antagónicas, con pleno sentido en sus respectivos momentos históricos. Ortega pensó que la crítica del pensamiento tradicional fue hecha suficientemente por el propio idealismo, y por tanto, apenas se ocupó de hacerla él, salvo para cuestiones concretas, concentrando todo su esfuerzo crítico en el idealismo globalmente identificado (no solo en lo filosófico sino también en lo político) con el siglo XIX (*nuestro mayor y urgente enemigo*) porque con él se alcanza ese otoño de la modernidad, final del rococó y principios del romanticismo "en que la uva, ya todo azúcar, va a ser pronto alcohol" (O.C. IV, 26). La crítica eficaz del idealismo no podía hacerse solo desde dentro y con sus propias armas. Era preciso -como él hizo con un pie ya en la otra etapa del pensamiento- filosofar a **contrapelo** del pensamiento moderno, sobre todo de la poderosa inercia intelectual de los que Ortega llama "kantianos a destiempo".<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Ver López Frías, F. (1995): *Europa como solución*, en LA CONSTITUCION ESPAÑOLA Y EL ORDENAMIENTO COMUNITARIO EUROPEO (I). Madrid: Ministerio de Justicia, pp. 1565-1579 (en prensa).

<sup>16</sup> "En la vida del espíritu -dirá en 1929- solo se supera lo que se conserva (...) como el tercer peldaño supera a los dos primeros porque los conserva bajo sí. En cuanto estos desaparecieran el tercer peldaño caería a no ser sino primero (...) Al revés que en la vida de los cuerpos, *en la vida del espíritu* las ideas nuevas (las hijas) son las que llevan en el vientre a sus madres". *¿Qué es filosofía?*. O.C. VII, 370 ss.

<sup>17</sup> O.C. IV, 25.

### 3. Arranque de la crítica: el Yo ejecutivo y la metafísica de la vida.

El descubrimiento del **yo ejecutivo**, como lo opuesto a lo fenomenológicamente reducido, fue un caso práctico de esa operación crítica del idealismo que se explica porque ya disponía de un pensamiento bien perfilado en torno a la *ejecutividad* de esa acción irreductible en que el vivir consiste. Desde la radicalidad de **la vida**, la dualidad **realismo-idealismo** -u objetivismo-subjetivismo, para usar la terminología del momento- aparecía como un problema mal planteado, ya que ambos son perfectamente conciliables. La filosofía de la vida reivindica el legado **realista** (tradicional) y el **idealista** (moderno), aunque no para quedarse en éste ni volver a áquel -ni siquiera para intentar una síntesis de ambos- sino para integrarlos. La clásica fórmula orteguiana tiene los dos ingredientes: el **yo idealista** y la **circunstancia** realista. La vida, filosóficamente hablando, es ese trance donde se obliga al yo idealista -ese prodigioso descubrimiento moderno- a tener que habérselas de nuevo con el mundo, ahora como **circunstancia**, a tener que ocuparse de él aunque de otra manera que como lo hicieron los antiguos. El **yo ejecutivo** es realista e idealista a la vez porque le competen las dos funciones que fueron propias de las dos grandes etapas del pensamiento, está a igual distancia de ambas, las abarca, las incluye y hace posible una metafísica no ontológica, que es la **metafísica de la vida**.

Una metafísica de la vida, que muestra su radical diferencia con los modelos metafísicos anteriores, no solo parecía algo inconcebible para el pensamiento tradicional; era también un *salto* excesivo para la mente moderna, incluso para algunos que, como Heidegger, anduvieron cerca de ella pero con el lastre fatal de su empecinamiento ontológico.<sup>18</sup> Filosóficamente cambia tan drásticamente la idea de realidad que no basta con modificar el contenido de las categorías, sino también el sentido último de lo categorial, es decir, no solo cambian los conceptos sino también su función.<sup>19</sup> El nuevo dato radical de la

---

<sup>18</sup> Ortega saludó esperanzado a Heidegger tras la aparición de *Sein & Zeit* (O.C. IV, 57) pero pronto reivindicó para sí el descubrimiento de la idea filosófica de la vida (O.C. IV, 403-404 y 541). En 1940 hizo una espléndida síntesis del concepto de **Existenz** recordando que Heidegger representaba el último de los cuatro grandes intentos, tras Dilthey (1), el propio Ortega (2) y Jaspers (3) de *fundar la filosofía en la nueva idea de la vida*, “la gran idea de la vida que, quírase o no, -decía- será aquella sobre la cual va a vivir la humanidad en la próxima etapa” (O.C. XII, 192). Más tarde criticó la *moda* existencialista de la angustia y el planteamiento heideggeriano de la muerte (O.C. VII, 495-496). Nuevas discrepancias radicales en torno al tema del **ser** (O.C. VIII, 270-316) y finalmente una cierta reconciliación dentro de la discrepancia (O.C. IX, 617-663).

<sup>19</sup> El célebre *giro copernicano* de Kant invirtió el orden aristotélico pero no el sentido último de lo categorial. Lo que les diferencia son sus respectivas estructuras **gnoseológica** u **ontológica**. En Ortega el **ser** y el **ente** se sustituyen por **vivir** o **la vida** y, en rigor, más que de categorías cabría hablar de **primalidades**. La noción categorial del **ser** se sustituye por la del **hacer**. Cf. Rodríguez Huéscar, A. Ob. Cit. pp. 105-109.

filosofía no es ni el yo ni las cosas, sino **yo-con-las-cosas**, un dato nuevo que, a diferencia del idealista y el realista, **no está dado** sino *como problema*. Que el nuevo dato radical de la filosofía tenga la peculiaridad de ser un problema añade complejidad a la tarea, pero nos conduce a un camino nuevo más fecundo donde nuestro conocimiento refleja la propia complejidad de la vida, que es entendida así en primera persona, sin interpretaciones intermediarias que la desvirtúan y, como veremos en el próximo apartado, de gran importancia en el cabal conocimiento de la realidad. La coherencia de la vida humana es capaz de generar la racionalidad de su propio funcionamiento -la **razón vital**- que no depende solo de sí misma como la razón pura, sino de un equilibrio de relaciones entre el sujeto y su entorno. Esta relación entre el **yo** y la **circunstancia** no está totalmente determinada, sino abierta a un repertorio no muy amplio de posibilidades. Para que haya decisión tiene que haber a la vez limitación y holgura, una determinación relativa, porque no se vive en un mundo generalizado donde todo daría igual; el hombre quiere unas cosas que tiene que arrancarlas de esa *fatalidad* relativa (el *destino*) que constituyen las cosas que *le pasan*, para enfrentarse a las cuales está obligado a ejercer su condición constitutivamente libre (O.C. VII, 430-431 ss.). El raciovitalismo reivindica, dentro de unas corrientes de pensamiento que giran en torno a la fenomenología, pero con un fondo de esencial discrepancia entre el **yo ejecutivo** y la **reducción fenomenológica**, un modo de conocimiento **práctico** que se daba por supuesto pero que filosóficamente había quedado no solo desplazado sino incluso suplantado por el conocimiento **teorético**.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Tanto Ortega como otros filósofos (Dilthey, Heidegger, Jaspers y Merleau-Ponty) distinguen esas dos formas de conocimiento en lo que a la relación del yo con las cosas se refiere:

1) Un conocimiento **inmediato** propio de una *relación primera o predicamental*, característico del conocimiento no teorético y que corresponde al mundo práctico. Heidegger acuña un vocablo nuevo, **Bezug**, y Ortega -dentro de una concepción más compleja- se apoya en pares de conceptos conciliables como el **yo ejecutivo** (frente al *yo vidente*): **vida humana** (frente a *cultura*); **ideas** (frente a *creencias*) y **hacer metafísica** (frente a simplemente *estudiarla*).

2) Un conocimiento **mediato** propio de una *relación segunda o predicamental*, característico del conocimiento teorético y que corresponde al mundo cultural y científico. Heidegger emplea la denominación **Beziehung**, que en alemán significa propiamente 'relación y Ortega' los mismos pares de conceptos conciliables a la inversa, es decir, **yo vidente** (frente a yo ejecutivo); **cultura** (frente a *vida humana*); **creencias** (frente a *ideas*); **estudiar metafísica** (frente a *hacerla*). Cf. en Heidegger *Sein & Zeit*, # 12. En Ortega *Cultura.- Seguridad*, O.C. I, 354-355; *Ideas y creencias*, O.C. V, 381-394; *Sobre la razón histórica*, O.C. XII, 154-158; *Unas lecciones de metafísica*, O.C. XII, 15-128; *Sobre el concepto de sensación*, O.C. I, 244-260; y *El "yo" como lo ejecutivo*, O.C. VI, 250-252.

#### 4. El Yo ejecutivo como superación del idealismo.

Como vimos, una de las primeras visiones claras y precisas de la novísima fenomenología es el comentario que Ortega hizo a un estudio de Hoffmann (cf. notas 4 y 5) donde ya distinguía entre una postura **natural** propia de un yo *ejecutivo* y otra **espectacular** propia de un yo *vidente*. Por entonces, según explicó más tarde, ya tenía la sensación de estar embarcado en una empresa filosófica que le alejaba sin posible retorno del idealismo. No tenía “razones concretas *positivas* para saber que el idealismo no era ya la verdad [aunque] sí el hueco de la nueva idea, su dintorno, como en el mosaico la pieza que falta se hace patente por su ausencia”<sup>21</sup>; pero un año más tarde desarrolla -en el contexto insólito pero no casual de un libro de poesía- (cf. nota 9) la noción de **ejecutividad** ya en la peculiar e innovadora acepción metafísica que le será propia. Tenía cada vez más clara la **aporía** básica, a saber, “*la cuestión de si (la idea de la vida) era posible racionalmente y de cómo será posible llegar a hacer objeto de nuestra contemplación lo que parece condenado a no ser nunca objeto*”<sup>22</sup>, pero al no disponer aún de los instrumentos mentales suficientes para dar cumplida cuenta de su intuición, no aborda el tema *in modo recto* - “*esto nos llevaría -dice- demasiado adentro en tierras metafísicas*” aún no suficientemente exploradas- sino dando un rodeo (cf. nota 7) que no se completa hasta 1924 como culminación de la primera etapa de su pensamiento.<sup>23</sup> La exploración de esas nuevas *tierras metafísicas* -la elaboración pionera del método de la **razón vital**- tiene lugar en este prólogo a *El Pasajero*, y se refleja también en su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, exponente -según sus propias palabras- de “cuál era la reacción de mi espontaneidad a lo recibido en Alemania, que era, en lo esencial, neokantismo, idealismo”, frente al cual su reacción fue radical e inequívoca apuesta por la *vida individual*, la de *cada cual*, la *vida en cuanto inmediatez*, que no consiste en **conciencia** (Bewusstsein) sino en el diálogo dinámico entre yo y sus **circunstancias** (O.C. VIII, 43). El neokantismo y la fenomenología fueron, para Ortega, filosofías “aprendidas” con las que jamás se identificó, aunque le sirvieran de mucho para abordar la crítica del idealismo con garantías. La recepción de la fenomenología fue tan temprana como inmediata su reacción ante ella, pues la vio como la forma última y más depurada de idealismo.

Bajo la especie de lo **ejecutivo** se inicia, pues, una crítica decisiva del realismo y el idealismo. Ortega palpa la vida que es previa no solo a toda interpre-

<sup>21</sup> *Prólogo para alemanes*. O.C. VIII, 42.

<sup>22</sup> *Ensayo de estética a manera de prólogo*. O.C. VI, 254.

<sup>23</sup> Rodríguez Huéscar, A. *Prenotandos de la crítica*. Ob. Cit. pp. 103-109 y Ortega y Gasset, J. *Las dos grandes metáforas*. O.C. II, 387-400.

tación intelectual de ella (**idealismo**) sino a todo lo que hay en ella, las cosas, lo otro que yo (**realismo**). La ejecutividad es un punto de vista previo a la distinción entre el **yo** y las **cosas**, es aplicable a ambas porque comprende las dos vertientes de la realidad. El punto de vista de lo ejecutivo es tanto del yo idealista como del de las cosas, realista. Idealismo y realismo son puntos de vista distintos que el **yo ejecutivo** asume tan indistinta como indisolublemente. En la medida que se acentuara su componente idealista, el **yo ejecutivo** sentiría la "deficiencia" realista, la necesidad de volver a las cosas; y, viceversa, un realismo a ultranza sentiría la necesidad idealista: ha cambiado -y no solo en Ortega- la idea de mundo.<sup>24</sup> El mundo no es ya solo *el mundo real y objetivo de las cosas que hay*, como creían los antiguos; tampoco es mera *creación* del yo como pretendían los modernos. Si hay un mundo -lo que es obvio- no tiene que ser parcialmente interpretado realística o idealísticamente. *No hay realidad sin cosas* pero tampoco *solo* de cosas; no hay realidad **sin yo** aunque el mundo no sea una exclusiva construcción de la mente. La nueva realidad es radical e irreductible a cada una de sus partes y consiste en el acontecimiento *yo-con-las-cosas*.

En *El Pasajero* Ortega ensaya estas ideas a fondo mediante el concepto de **mismidad**. Tanto la mismidad del yo como la mismidad de las cosas proporcionan una visión amputada de la realidad. Solo *la mismidad del yo ejecutivo* ve las dos vertientes: el Yo no es este hombre, sino todo -"hombres, cosas, situaciones"- (VI, 252). No es algo aislado y definido en oposición a las cosas (salvo si hablamos del yo idealista) sino verificándose, siendo, ejecutándose. La **mismidad idealista**, -"todo mirado desde dentro de sí mismo es yo"- (VI, 252) en rigor es inexacta "porque no podemos situarnos en postura utilitaria ante el "yo", simplemente porque no podemos situarnos **ante** él, porque es indisoluble el estado de perfecta compenetración con algo, porque **es todo** en cuanto intimidad" (VI, 252). La **mismidad realista**, el punto de vista realista, para ser punto de vista necesita al yo: la mismidad de las cosas son postuladas o supuestas por el yo. En cada cosa está *la forma yo* y, de la misma manera que las cosas no pueden pensarse *aisladas* o *exentas* sin el postulado del yo, esa mismidad postulada de la cosa implica su necesaria presencia al yo. No hay yo sin cosas.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Cf. p.e. Biemel, W. (1950): *Le concept de monde chez Heidegger*. Paris. J. Vrin; y Uexküll, J.V. (1922): *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Prologo de J. Ortega y Gasset. Madrid: Calpe.

<sup>25</sup> Nada más comenzar el capítulo II Ortega relaciona la cuestión con el *imperativo categórico* kantiano -dentro de su conocido postulado ético de que los hombres no sean tratados como *medios* sino como  *fines*- a efectos de mostrar que el **Yo** es lo único que, aunque queramos, no podemos convertir en **cosa**. El **Yo ejecutivo** no necesita recurrir a imperativo moral alguno para postular la dignidad personal: "Esta dignidad de persona -dice Ortega- le sobreviene a algo cuando cumplimos la máxima inmortal del Evangelio: trata al prójimo como a ti mismo. Hacer de

El argumento decisivo contra el idealismo (especialmente el fenomenológico) será apuntar directamente contra el falso supuesto de que **lo más cercano a mi soy yo**. En él ha consistido “el pecado original de la época moderna...el subjetivismo...la enfermedad mental de la Edad que empieza con el Renacimiento” (O.C. VI, 253). Sobre él se ha edificado el privilegio metafísico que, en todo caso, no solo correspondería al yo idealista sino también a los otros “yoes” e incluso a las cosas. Ortega no quiere ya privilegio metafísico alguno: al de las cosas (realista) ya le pasó cuentas la crítica idealista, al del yo (idealista) le ha llegado ya su momento: “de los demás hombres [otros yoes] y de las cosas yo [como ejecutivo] no tengo noticias menos directas que de mi mismo” (O.C. VI, 253). El **yo ejecutivo** es realista e idealista a la vez y lo más cercano a mi, pues, no soy yo sino **mi vida**, la única cosa con la que tenemos relación íntima y donde “*la verdadera intimidad que es algo como ejecutándose*, está a igual distancia de lo externo como de lo interno”.<sup>26</sup> El uso de las acciones verbales en primera persona, que introdujo Husserl cuando iba a exponer la peculiaridad del método fenomenológico<sup>27</sup>, es recogido por Ortega para resaltar que en ciertos verbos -desear, odiar, sentir dolor- la significación primigenia es la que tienen en primera persona singular (O.C. VI, 251). Interesa pues destacar esa distancia que hay entre **yo** y toda otra cosa (sea un objeto o incluso un **tú** o **él**). En el caso de **sentir dolor** se ve muy claro que no es lo mismo el dolor doliéndome (*mi* dolor) que la imagen que tengo del dolor ajeno, por mucho que me esfuerce en comprenderlo. La diferencia entre un dolor *sentido* y uno *imaginado* no es solo de grado (más o menos cantidad de dolor) sino de otro orden. Para Ortega -y en esto consiste el argumento central de su crítica a la **reducción fenomenológica** (quedarse con la *esencia* de los datos sensibles suspendiendo la realidad empírica del mundo)- el dolor *doliendo* y su imagen no solo son distintos sino que “*se excluyen mutuamente: la imagen de un dolor no duele, más aún, aleja el dolor, lo sustituye por su sombra ideal*” (O.C. VI, 252, subrayado mío). La manera como hoy vivimos el dolor ajeno -piénsese en las actitudes que generaron en el mundo occidental los acontecimientos de la antigua Yugoslavia- muestran hasta qué extremos se

---

algo un *yo mismo* es el único medio para que deje de ser cosa. Mas a lo que parece nos es dado elegir ante otro hombre, ante otro sujeto, entre tratarlo como cosa, utilizarlo o tratarlo como <Yo>. Hay aquí un margen para el arbitrio, margen que no sería posible si los demás individuos humanos fueran realmente <Yo>”. O.C. VI, 250.

<sup>26</sup> El embrión del argumento es el siguiente: “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”. O.C. VI, 254.

<sup>27</sup> Husserl, E. (1985): *Ideas*. Madrid: F.C.E. pp. 145-168.

ha falsificado la realidad a fuer de idealistas y es pertinente reseñar que en el fondo de todo ello lo que late es una *sencilla* cuestión filosófica como la que venimos tratando. La cuestión venía de largo: Kant, al rechazar el idealismo cartesiano distinguiendo entre mundo **fenoménico** y **nouménico**, había roto la *objetividad* del mundo más allá del propio pensamiento. Husserl recoge esa herencia en un *absoluto* capaz de traer a su seno toda realidad efectiva o presunta (más adelante la **Lebenswelt**) y su crítica a la metafísica coincide con la de Kant en lo que a identificar el **ser** con la **conciencia** se refiere. Para Husserl, la **intencionalidad**, concepto capital de la fenomenología, es la vida de la conciencia no empírica, aunque incluya también a las *vivencias* tanto las de "contenidos primarios" como las "que llevan en sí lo específico de la intencionalidad". (*Ideas*. # 84-85 pp. 198-207) Consiste no en tratar directamente con las cosas sino en sacar su esencia (*eidós*). De esta manera se obtiene un grado de validez objetivada que configura el mundo. Toda vivencia intencional es noética y la *noesis* pasada por la conciencia es el mundo, el cual no es algo previo (en esto se distingue del realista mundo de objetos) sino construido *intencionalmente*. (Ib. 10 ss). La **reducción fenomenológica**, lo fenomenológicamente reducido, consiste en quedarse con la esencia de los datos sensibles suspendiendo la realidad empírica del mundo. Pero esa operación tan minuciosamente elaborada es incompatible, tal como Ortega explicó en 1914, con el **yo ejecutivo** y no puede hacerse sin salirse de la vida.

El recurso a la poesía para explicar estos asuntos no es casual, menos aún la elección del libro de uno de esos poetas "que traen un nuevo estilo, que son un estilo [y] que enriquecen el mundo" (O.C. VI, 247) . Frente a la vieja idea física de que "las cosas son siempre las mismas [y] que de su material no puede venirnos ampliación ninguna", existe el poeta -también el filósofo y, ¿porqué no?, el científico- capaz de dar a las cosas un virtual dinamismo en el que "adquieren un nuevo sentido [y] se convierten en otras cosas nuevas"<sup>28</sup> que enriquecen el mundo y lo aumentan no porque lo *inventen* sino porque lo *descubren*.<sup>29</sup> Ortega cuenta como se produjo el *hallazgo* de la **metafísica de la**

<sup>28</sup> O.C. VI, 247. Ortega propone una teoría de la **metáfora**, una forma de pensamiento científico que es preciso usar adecuadamente y que no es exclusivo de la poesía sino también de la ciencia y de la filosofía. Es un procedimiento intelectual para aprehender ciertas realidades difíciles a las que no se accede *in modo recto* sino *in modo obliquo*. O.C. II, 387-402 y O.C. VIII, 53, pie de página. Sobre el tema Cf. Marías, J. (1960): *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Revista de Occidente, en *Obras*, IX, 408-432.

<sup>29</sup> No es nada casual la elección de un terreno poético para plantar en él la semilla del concepto **ejecutividad**. Es terreno creativo, un tanto *irreal* y problemático como la vida misma, que no se nos da resuelta sino por resolver, el único que cabe pisar mientras no se hayan alumbrado suficientemente los conceptos de la nueva filosofía. Por primera vez se usa la expresión -El "Yo" como lo ejecutivo- como cabeza de capítulo, el II. El V se titula **La metáfora**, cuyo contenido

**vida**, los motivos por los que finalmente no llegó a coincidir con la heideggeriana *filosofía de la existencia* y la peculiar importancia que en su consolidación tuvo la fenomenología. (O.C. VIII, 45): “ni Dilthey ni Kierkegaard... me influyeron, sino la interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo”. (Ib. 53).

## 5. La crítica del idealismo fenomenológico. La vida como *ejecutividad*

El **Yo ejecutivo** pasó pronto en Ortega a ser sinónimo de **vida** (entendida como *ejecutividad*) y, como tal denominación, desaparece prácticamente de sus escritos aunque no de sus cursos, algunos de los cuales lo siguen tratando explícitamente.<sup>30</sup> Antes de abordar la crítica del idealismo fenomenológico conviene señalar someramente una segunda etapa de crítica al idealismo, que se inicia en 1924 con un ensayo sobre Kant retomado cinco años más tarde con jugosos comentarios (O.C. IV, 25-46 y 48-59). Entre ambos escritos se había producido la clausura gubernamental de la Universidad y Ortega llevó su cátedra fuera de las aulas, primero a la sede de la *Revista de Occidente* para hablar precisamente del **Yo ejecutivo**, y más tarde a un cine (luego a un teatro para dar cabida a la creciente asistencia) con un título bien explícito: *¿Qué es filosofía?*, el primero de los tres cursos directamente enfocados a la crítica del idealismo en sentido estricto y directo.<sup>31</sup> En ellos prácticamente no se habla de fenomenología, aunque en el primero la crítica del idealismo y la búsqueda minuciosa del nuevo **dato radical** de la filosofía conducen al hallazgo (para él un reencuentro) de la **vida humana**, la cual reclama su carácter *ejecutivo* frente a la “antinatural torsión” de tan “extraña realidad como la conciencia...de espalda a la vida...perfectamente opuesta a la que al vivir nos es natural” (O.C. VII, 373-374). En el segundo la estrategia expositiva es inversa: la superación del idealismo y del realismo es una consecuencia del descubrimiento de la

---

desemboca en la *irrealidad*...de la poesía pura. La poesía, como la nueva filosofía que se anuncia, crea -imaginándolo- el espacio ficticio que luego se *realiza*. Lo que *todavía* no es (si es como proyecto) y este es el sentido de la creatividad humana que modifica la realidad. De todas formas al *hombre-filósofo-como-yo-ejecutivo* no le es dado ser tan exageradamente *metafórico* como al *hombre-poeta*...solo lo necesario. Cf. también *Idea del teatro*, O.C. VII, 443-496.

<sup>30</sup> Cf. *¿Qué es conocimiento?*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial. No incluido en Obras Completas. La Parte I -**Vida como ejecución (El ser ejecutivo)**- fue un curso impartido en la *Revista de Occidente* desde Diciembre de 1929 a Marzo de 1930 y continuado en Abril tras la reapertura de la Universidad. Las Partes III y IV corresponden al curso 1930-31.

<sup>31</sup> Los otros dos cursos son *Unas lecciones de metafísica* (1932-33) impartido en la Universidad de Madrid y *Sobre la razón histórica* (1940) dado en Buenos Aires. Una continuación con el mismo título en Lisboa (1944). Todos en O.C. XII, 15-318.

vida desde la que se muestran sus insuficiencias. Y en el tercero desarrolla algunos puntos para mostrar la insuficiente radicalidad de Descartes en la búsqueda del primer principio, así como la profundización en los supuestos de la duda cartesiana, la forma ultradepurada de idealismo en que, según Ortega, descansa la *fenomenología* de Husserl.

La crítica de Ortega al idealismo fenomenológico cierra con broche de oro la dilatada pugna que ha llevado a cabo el **Yo ejecutivo** para asumir dignamente los legados filosóficos del realismo y el idealismo. Fue una suerte que Ortega sintiera la necesidad -a propósito de la tercera edición en alemán de *El tema de nuestro tiempo*- de explicarse ante sus lectores de Alemania (O.C. VIII, 20-21) porque dentro de la explicación, entre otras muchas cosas, se contienen unos textos antológicos de esta crítica.<sup>32</sup> La obra sirve no solo para restablecer las fechas de sus escritos sobre la fenomenología (O.C. VIII, 57) sino para ver de un golpe su complejo contenido además de mostrar la coherencia de todo el proceso. Antonio Rodríguez Huéscar -con conocimiento de causa- ha puesto de manifiesto, por una parte, la clara actitud orteguiana ante la fenomenología, recordando no solo esta obra sino las críticas tempranas de 1913 en Madrid y las de 1916 en Buenos Aires, y, por otra, la dificultad que entraña un estudio riguroso de esta crítica orteguiana con los textos en la mano. (Cf. nota 10) Filosóficamente, el salto de Husserl a Ortega -cordialmente tan cercanos- es de tal magnitud que obligaría a elaborar una especie de diccionario *cruzado* que hiciera posible cotejar dos pensamientos instalados en concepciones categoriales muy distintas. Rodríguez Huéscar confiesa no saber *del todo* en qué consisten la **epokhé** y la **reducción fenomenológica**, conceptos claves de toda la doctrina que va a ser objeto de la crítica de Ortega, y piensa que apelar a interpretaciones es problemático por la gravedad que representa salir de la letra de Husserl. Su recurso a la interpretación de Zubiri<sup>33</sup>, que considera "más favorable a Husserl", es muy acertado.

Ortega reivindica, ahora con más contundencia y precisión si cabe, el papel instrumental que para él tuvo la fenomenología en su objetivo básico de superar el idealismo: "La fenomenología -escribe- precisa por vez primera lo que son la conciencia y sus ingredientes [y] me pareció que cometía en orden microscópico los mismos descuidos que en orden macroscópico había cometido el viejo idealismo" (O.C. VIII, 47-48); "La ventaja inmensa de la fenomenología fue llevar la cuestión a precisiones tales que pudiésemos sorprender el instante y el punto en que el idealismo comete su delito y escamotea la realidad convirtiéndola en conciencia" (Ib. 50); "El análisis de la conciencia permitió

<sup>32</sup> Cf. *Prólogo para alemanes*. O.C. VIII, 15-58, especialmente 47-54.

<sup>33</sup> Zubiri, X. (1980): *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza, pp.217-218.

a la fenomenología corregir el idealismo y llevarlo a su perfección, esa perfección que es el síntoma de la agonía, como la cima es la prueba de que la montaña está ya debajo de nuestros pies” (Ib. 53-54). La metáfora de esta última cita concuerda perfectamente con el carácter de la *Aufhebung* hegeliana a que nos referimos en el apartado segundo.

Todo filósofo -piensa Ortega- si lo es de verdad pone bajo sospecha cualquier posición subjetiva (incluso la suya) y por eso busca, no un *dato supuesto* como haría un científico sabedor de que una vez usada la hipótesis se cambia por otra, sino un *dato impuesto*, es decir, que **se imponga** por sí mismo y que, por lo tanto, no pueda cambiarse como los de la ciencia que son puras hipótesis de trabajo. El *dato* filosófico es **radical** porque no le interesan, como a la ciencia, las certezas parciales, sino la *absoluta certeza*. Es un dato duro, en realidad un *principio metafísico*, y de ahí que la larga historia del pensamiento occidental pueda reducirse solo a dos etapas -realismo e idealismo- caracterizadas por la primacía de la realidad objetiva o de la subjetiva. El caso de Husserl es muy especial porque está justo en el umbral de un cambio de época en la que él ha optado por la continuidad, por permanecer en la vertiente que todavía da al idealismo. Por eso, cuando busca un principio firme en el que poder fundar todos los demás cree encontrarlo en la **conciencia pura**. Ortega tiene presente todo lo que de Husserl y de la fenomenología ha ido acumulando desde 1913 cuando sintetiza esa conciencia en un yo que *se da cuenta* de todo con radicalidad: esa conciencia no quiere, sino que se limita a *darse cuenta* de su querer; no siente, sino que *ve o se da cuenta* de su sentir; no piensa, sino que se reduce a advertir, a *darse cuenta* que piensa.”Es -concluye- puro ojo, puro e impasible espejo, contemplación y nada más” (O.C. VIII, 48). El idealismo llevado a forma tan depurada impresiona un poco y el espectáculo de la *pura conciencia* (*Bewusstsein von*), espectralizando el mundo y transformándolo en mero *sentido*, recuerda al peligroso rey Midas *reduciendo* toda la fabulosa riqueza del mundo a oro, o sea, *des-realizándolo* de todas las demás que contiene. La *realidad absoluta* que es la “conciencia pura” **desrealiza** cuanto hay en ella. El idealismo no solo se aferra a un mundo de ideas, sino que lo quiere imponer como el único real. La aventura intelectual idealista podría definirse por las extravagantes expectativas que el hombre moderno se ha ido forjando sobre las posibilidades de lo humano en todos los terrenos de la razón, la libertad, los derechos, etc. Como aspiración ideal es de un formidable atractivo y, como tal, rebelde a aceptar algún tipo de rebaja. En ese empecinamiento de pedir lo realmente imposible -lo que justifica su eterno descontento y su decisión de seguir siendo idealista mientras no se arreglen las cosas- radica su peculiar condición reaccionaria. La mente moderna estuvo desde su nacimiento mal avenida con el ejercicio de la humildad porque venía considerando al hombre desde Descartes como **ser suficiente**. Pero el hombre

no es así; lejos de esa falaz pretensión, el hombre se sabe **menestero** e **indigente** (O.C. VII, 410 ss). Ortega hizo toda su obra totalmente a contrapelo de la inercia idealista, convencido de que ha sido, por una parte, “condición de no pocas virtudes y triunfos”, pero, por otra, generadora del *subjetivismo*, “el pecado original de la época moderna...su enfermedad mental”. Ha cumplido una espléndida etapa “en la que los hombres acertaron a existir con impetuosidad y entusiasmo sin par sobre la tierra”, pero ahora es la mayor rémora para el progreso de la vida (Cf. n. 17).

Ortega perfila también ahora los argumentos centrales de su crítica a la fenomenología en *El Pasajero* de 1914 (Cf. n. 26). La conciencia pura tiene que ser obtenida por una “manipulación” del filósofo -“en vez de hallar una realidad la fabrica”- que es la **reducción fenomenológica**, caracterizada por la suspensión de lo **ejecutivo**.<sup>34</sup> El filósofo idealista se engaña cuando cree hallar en la pura conciencia (fabricación suya, pura ficción) el dato que busca; ha canjeado la “conciencia primaria” por la “conciencia suspendida”, cloroformizada y ‘puesta entre paréntesis’. Ortega ironiza sobre la cantidad de cosas que libremente puede hacer con la conciencia tras la *desrealización* (analizarla, observarla, describir su consistencia, etc.). En cambio, no puede recuperar la realidad que se perdió cuando se produjo la operación de reducirla fenomenológicamente: “¿Cómo va a poder desrealizarse *ahora* lo que es real?. ¿Cómo va a “suspenderse” la ejecución de una realidad que ya se ejecutó y ahora no se está ejecutando sino que solo hay la ejecución de recordar que fue ejecutada? Sería como suspender *ahora* el comienzo de ejecución del Edicto de Nantes” (O.C. VIII, 49-50). Media docena de veces ha nombrado la acción ejecutiva y ninguna de ellas se compadece en rigor con el **Yo ejecutivo** orteguiano, aunque con la reticente repetición de “ejecuciones” ha conseguido crearle el **hueco**. Es lo mismo que en 1914, pero ahora su pensamiento se ha enriquecido conceptualmente y ha afilado su prosa hasta extremos insospechados sacando gran partido a ese “instrumento mental imprescindible...suplemento a nuestro brazo intelectualivo” (O.C. II, 387 y 391) que es la **metáfora** en filosofía. Al **Yo ejecutivo** se accede interpretando la fenomenología en sentido opuesto al idealismo (Ib. 53). Le sobra “el término ‘conciencia’ [que] debe ser enviado al lazareto.... Lo que verdaderamente *hay* no es ‘conciencia’ y en ella las ‘ideas’ de las cosas, sino que *hay* un hombre que existe en un contorno de cosas, en una circunstancia que existe también” (Ib. 51). Lo que verdaderamente *hay* y se da es “la *coexistencia* mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: un yo *en* sus circunstancias. El mundo y yo, uno frente al otro, sin

<sup>34</sup> “Para que haya conciencia -dice Ortega- es menester que deje yo de vivir actualmente, primariamente, lo que estaba viviendo y volviendo atrás la atención recuerde lo que inmediatamente antes me había pasado”. O.C. VIII, 49.

posible fusión ni posible separación, como los Cabiros y los Dióscuros [Géminis], como todas esas parejas de divinidades que, según griegos y romanos, tenían que nacer y morir juntas y a quienes daban el lindo nombre de *Dii consentes*, los dioses unánimes”<sup>35</sup>. El realismo y el idealismo, juntos pero no revueltos, sin necesidad de dejar de ser lo que cada uno es pero sin enfrentarse, sumando en lugar de restar. Todo esto estaba ya, no desarrollado pero muy claramente entrevisto, en la teoría de la *omnímoda conexión* de *Meditaciones del Quijote* (1914)<sup>36</sup> y en el prólogo a *El Pasajero* de ese mismo año, cuando habla, a propósito del **yo ejecutivo** como superación del idealismo, de la **mis-midad** no solo del yo sino de los otros “yoes” y también de las cosas<sup>37</sup>. Coexistir yo con las cosas “no consiste en que este papel en que escribo y la silla en que me siento sean objetos para mi, sino que, antes de serme objetos, este papel *me es* papel y esta silla *me es* silla. Viceversa, las cosas no serían lo que cada una es si yo no *les fuese a ellas* quien soy, a saber, el que necesita escribir, el que se sienta” (O.C. VIII, 51). Todo esto afecta al papel subalterno que en la nueva etapa filosófica que se anuncia va a corresponder a la vieja idea del ser. El realismo lo interpretó como *sustancia*; el idealismo como *espí-ritu, fuerza, actividad*; ahora “tendrá que desmaterializarse todavía más y quedar reducido a puro acontecer” (Ib. 51). La coexistencia no significa un estático yacer el mundo y yo al lado uno de otro y ambos en un ámbito ontológico neutro: en la **metafísica de la vida** ese ámbito está constituido por el puro y mutuo dinamismo de un acontecer.

## 6. El devenir “des-naturalizado”. La razón histórica

La crítica que Ortega va haciendo al idealismo fenomenológico -salvados los elogios y el agradecimiento tanto a Husserl como a la fenomenología- es sin remedio radical. Se discute, sobre todo a partir de la publicación de la *Husserliana*, si el último Husserl no habría llegado a superar su propio idealis-

<sup>35</sup> La misma referencia a los *Dii consentes* la usó también Ortega dos veces: en una lección titulada “Las tres grandes metáforas” (1916), en *Anales de la Institución Cultural Española*, I. (1947). Buenos Aires; y en *La razón histórica*. Buenos Aires (1940), en O.C. XII, 181.

<sup>36</sup> “Hay en el amor una ampliación de la individualidad que absorbe otras cosas dentro de esta, que las funde con nosotros...y nos hace internarnos en las propiedades de lo amado [y] se nos revela en todo su valor [advirtiendo que] lo amado es, a su vez, parte de otra cosa...que está ligado a ella [que] se hace también imprescindible para nosotros...Amor es un divino arquitecto que bajó al mundo -según Platón- a fin de que todo en el Universo viva en conexión”. O.C. I, 312-313. Esta *omnímoda conexión* le hace considerar “que es la filosofía la ciencia general del amor”. Ib. 316.

<sup>37</sup> Cf. 4.- El Yo ejecutivo como superación del idealismo en este mismo trabajo.

mo a partir de la publicación de su *Lógica formal y trascendental*, y el texto de unas conferencias en Praga de 1935 publicadas en la revista *Philosophia*. Para Ortega es claro que no.<sup>38</sup> Tampoco le convence el contenido de los textos de las conferencias, no redactados por Husserl sino por el Dr. Fink, con quien "la fenomenología salta a lo que nunca pudo salir de ella, [aunque] -añade- para mí ha sido sumamente satisfactorio este brinco de la doctrina fenomenológica, porque consiste, nada menos, que en recurrir a la... 'razón histórica'" (O.C. V, 547). La actitud de Ortega no ha cambiado respecto a 1914, aunque ahora la crítica sea mucho más certera. Había no solo acuñado filosóficamente sino también creado para la lengua corriente la palabra **vivencia**, y no la quería contaminada de otros conceptos. Por eso propone "extirpar al vocablo "*Erleben*" (vivencia) [en otros momentos utiliza más propiamente el sustantivo *Erlebnis*] todo residuo de significación intelectualista, 'idealista', de immanencia mental o conciencia, y dejarle su terrible sentido original". Vivir no es una actividad solo contemplativa, sino un acontecimiento (que también incluye la contemplación); el hombre no es **res cogitans** como se pensó desde Descartes -que quería distinguirlo de la **res extensa**-, sino **res dramática**. Las **vivencias** son las cosas que al hombre le *pasan*. Ahora bien, ¿quién es el sujeto -agente y paciente, el que *hace* y al que *le pasan* cosas- del vivir?. ¿El yo realista que vive materialmente inserto en la realidad de las cosas sin darse cuenta más que de su entorno y para la cual solo existe el mundo cósmico? ¿El yo idealista capaz de focalizar *conscientemente* el mundo despreocupándose de la vida? Para Ortega es claro que el sujeto del vivir debe reunir las dos condiciones que históricamente se han acumulado. Es el **Yo ejecutivo**, un *idealista modificado* que existe *para sí* pero *en* un entorno cósmico fuera de él, que es la circunstancia. "El pensador 'moderno' -aconseja Ortega- ha de darse a si mismo un puntapié que le obligue a salir al absoluto Fuera<sup>39</sup>. En eso consiste su dramática existencia: en tener que hacerse su vida en una circunstancia que debe afrontar. Al hombre lo que le *pasa* es "existir fuera del pensamiento, en metafísico destierro de si mismo, entregado al esencial extranjero que es el Universo".<sup>40</sup>

Ortega se interesó mucho por los cambios históricos, especialmente por aquellos que han constituido las grandes encrucijadas del pensamiento. Se sen-

---

<sup>38</sup> "Es ya tarde -escribe Ortega-. El orbe de absoluta realidad, que es para Husserl lo que llama "vivencias puras", no tiene nada que ver -pese a su sabroso nombre- con la vida: es, en rigor, lo contrario de la vida. La actitud fenomenológica es estrictamente lo contrario de lo que llamo "razón vital". O.C. V, 545.

<sup>39</sup> Ortega atribuye esta capacidad de *autocatapultarse* a algunos tipos puros del voluntarismo moderno. Ahora se está refiriendo al barón de Münchhausen (O.C. VIII, 52) pero en otra ocasión da muchas más -y más jugosas- explicaciones a propósito del Barón de la Castaña. Cf. O.C. V, 504.

<sup>40</sup> O.C. VIII, 52.

tía viviendo uno de ellos y quiso entenderlo extrayendo de los anteriores el ingrediente común que en todos subyace. El cambio más trascendente, el primero de todos, el que constituyó el *status nacens* de la filosofía, fue esa hazaña ejemplar que dio lugar al origen del filosofar mismo haciendo posible el paso de *la nada* al *ser*.<sup>41</sup> No debe extrañar por eso que Ortega se identificara particularmente por este cambio de los presocráticos, quienes a su juicio desarrollaron, de manera germinal pero completa, un ciclo histórico análogo al que luego compusieron el **realismo** y el **idealismo** juntos.

Su radical antieletatismo metafísico evolucionó de forma muy particular de la mano de Heráclito, el amigo de la soledad y enemigo del rebaño de ciudadanos que consintieron expulsar de la *polis* a Hermodoro, que era *el mejor de todos*. El **devenir** heraclitiano era totalmente **físico**, pero Ortega pensó que había llegado el momento *de que su simiente diera su magna cosecha al caer en una tierra distinta*. Esta influencia fue decisiva en el contexto de sus investigaciones sobre la **razón histórica**, y el fruto no podía ser otro que el descubrimiento del **futuro**, de la condición proyectiva de la vida, el nuevo dato radical de la metafísica. Su simpatía por Heráclito -para ser exactos, con la actitud que el de Éfeso mantuvo frente a las ideas vigentes de su tiempo- es eminentemente cordial ya que lo ve además como crítico y superador de las creencias *modernas* de su época.<sup>42</sup> Heráclito es el exponente histórico de una época ya superada. Los nuevos tiempos no pueden ya albergar un devenir *naturalista*, pero sí alumbrar ese **hacerse** que es la manera como *deviene* la realidad humana. En el árbol genealógico del pensamiento orteguiano se puede reconocer la herencia de este viejo, concepto bien que totalmente *des-naturalizado*, porque consiste en el abandono **total** de la noción estática de la realidad.<sup>43</sup> Dentro de la nueva *metafísica de la vida*, la “naturaleza” del **Yo ejecutivo** no se parece a la de las cosas, porque la suya es una naturaleza en expansión que se va transformando. El hombre no está sujeto enteramente a las leyes naturales, no está sujeto a la realidad y *tiene* (no simplemente *puede*) que hacer algo con ella porque en ello *le va la vida*. *El hombre no tiene naturaleza sino historia*.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> La primera seña de identidad de la filosofía tiene lugar en el momento pura y originariamente *aletheico* que representaron Parménides y Heráclito. Cf. *Origen y epílogo de la filosofía*. O.C. IX, 349-434.

<sup>42</sup> *Origen y epílogo de la filosofía*. O.C. IX, 399-412.

<sup>43</sup> “Esto nos obliga -escribe Ortega- a *desnaturalizar* todos los conceptos referentes al fenómeno integral de la vida humana y someterlos a una radical *historización*. Nada de lo que el hombre ha sido, es o será, lo ha sido, lo es ni lo será de una vez para siempre, sino que **ha llegado a serlo** un buen día y otro buen día **dejará de serlo**”. *Apuntes sobre el pensamiento*. O.C. V, 538.

<sup>44</sup> Cf. *Ideas y creencias*. O.C. V, 379-408. Vuelve sobre el tema en *La razón histórica*.