



Cinco filósofos modernos en los trabajos de Ortega y Gasset: Ubicaciones y desplazamientos hacia la Razón Vital

Enrique Ferrari Nieto

Universidad de Valladolid

Ortega y Gasset asume desde el principio una doble tarea en sus textos como respuesta coherente a su propuesta teórica de salvar la circunstancia. Entiende que al hacer filosofía en España, además de presentar un pensamiento original, de crear una filosofía acorde con su tiempo, debe responder también a una labor didáctica, de presentación de la historia de la filosofía, para dejar ver al lector de sus trabajos que su propuesta tiene, como las demás, una base construida con los grandes nombres de la filosofía occidental, que hay que conocer para entender su diálogo. Son cientos de referencias. Aparecen todos o casi todos. Y con unos cuantos de ellos, los más relevantes, con los trazos con los que desde su magisterio destaca sus aportaciones, puede estirar su pensamiento, o una parte de él, aunque sea de una parcela mínima, hasta acercarlo a su razón vital, para convertirlo en un antecedente lejano, incapaz de dejarse llevar por su hallazgo, y desarrollarlo adecuadamente hasta las últimas consecuencias, pero que funciona como un fogonazo para una nueva razón que tiene que ser más vital. De las grandes cimas de la modernidad va a entresacar, ahogadas por la razón pura, una brizna de razón vital, una propuesta hacia el equilibrio entre razón y vida porque el punto de partida tiene que ser la vida de cada uno. Descartes, Leibniz, Kant, Hegel y Husserl, sugerirá Ortega, pudieron vislumbrar, a lo lejos, algunos de los mecanismos de una razón más considerada con su auténtico punto de partida: lo que reclama la vida de cada uno.

Descartes

Su pensamiento, articulado en su metodología (el empleo de un método deductivo con los principios racionales que la mente intuye), su teoría del conocimiento (la aprehensión intuitiva de las ideas que aparecen en la mente de forma clara y distinta) y su metafísica, es el origen de la filosofía moderna. Y, por ello, la referencia más repetida en los textos de Ortega: inicio genial de una etapa que debe ser superada ante una nueva sensibilidad que se percibe a comienzos del siglo XX. Descartes es el padre del idealismo; quien lo prepara. Es la *granítica basamenta* del mundo moderno (I, 444)¹, en que la razón triunfa (II, 477-478), a partir de una firmeza hecha de simplicidad y claridad (V, 109). Con él llega el verdadero Renacimiento –no el de Burckhardt (V, 58)- en el que el filósofo francés, como un genial Robinson, sacude a Europa la *definitiva vejez* de la Antigüedad (VIII, 225). Es, dice Ortega, nuestro sumo maestro, a quien más debe el viejo continente (IV, 135). Acaba con la tradición cultural europea y convierte la Europa poblada desde la Antigüedad en una isla desierta (a pesar de que –le recrimina Ortega en “Historia como sistema”, en VI, 27- en su reforma de la filosofía aplica, con la oposición entre *res cogitans* y *res extensa*, la antigua doctrina sobre el ser).

Descartes supera el escepticismo antiguo (IV, 30). Cuestiona la vieja noción de realidad (al separar el mundo material y el espiritual) en su propuesta de una realidad subjetiva, la *cogitatio* –que vislumbraron antes San Agustín y San Anselmo (XII, 121).

¹ Las referencias entre paréntesis hacen alusión al tomo, con números romanos, y a la página, con arábigos, de la edición de las *Obras completas* de Alianza Editorial de 1983.

Cree que el mundo tiene una estructura racional que coincide con la del intelecto humano con la razón matemática (VI, 16). Pero él –matiza Ortega (VI, 48n.)- no es idealista aún, aunque afirme, en la noción de principio, la precedencia absoluta del *ordo idearum* frente al *ordo rerum* (VIII, 184-185). Cuando habla de la “verdad” y del conocimiento entiende un pensar con vigencia trascendente de sí mismo: descubrir el ser, ponerse en contacto con aquello que no es él (VI, 47n.). Como propiciador del idealismo, invierte completamente la perspectiva natural al hombre. Los mundos material y espiritual se separan por primera vez. El mundo inmediato es rechazado porque, compuesto por cualidades, no puede ser aprehendido por la razón. Es su cruzada contra el conocimiento sensible, contra la esclavitud sensorial (la de Aristóteles y los escolásticos) (V, 274). El verdadero mundo será el cuantitativo, el geométrico (III, 160). Su filosofía y su física son la primera manifestación de un espíritu nuevo, suspicaz hacia todo lo espontáneo (III, 161). Unos cimientos antinaturales en la que aún ha sido educada la generación de Ortega (III, 160): la conversión del mundo exterior en un pensamiento del sujeto (VII, 371). Descartes, entusiasmado con toda construcción racional, convertirá la *raison* o *pure intellection* en una facultad casi divina que posee el hombre (“un puro ente racional incapaz de variación”), capaz de revelar la esencia última de las cosas (III, 214): “Sorprender el secreto de las cosas, sin más que buscar en el seno del propio espíritu las verdades eternas de que está henchido. Estas verdades, que no proceden de la observación, sino de la pura razón, tienen un valor universal (III, 233).

Su gran hallazgo, que late bajo su fórmula de la indubitabilidad de la duda (el “pienso, luego existo” lo pule Ortega hasta el “dudo, luego existo” de San Agustín), es que para el conocimiento no hay más dato radical que el pensamiento mismo. La duda metódica, al admitir sólo como contenido de la ciencia lo que se puede probar, es la percatación de la filosofía de su propia condición (IV, 28). Su reforma se detiene en el ensimismamiento del ser; es lo único de lo que no se le ocurre dudar (lo que lo diferencia de Kant, de su subjetividad: los entes cognoscibles –piensa Kant- no son en sí, sino que consisten en lo que el espectador pone en ellos) (IV, 38 y 55). Lo relata Ortega en “Meditación de la técnica”, en 1939: “Este hombre se sentía perdido en la vida, nada en ella encontraba seguro. [...] Todo es dudoso; a la vida no le es regalada ninguna convicción absoluta: es primero duda, perplejidad. Pero entonces, dice Descartes, si dudo, por lo menos es cierto que dudo [...] pero dudar no es sino pensar. ¡Eureka!, hemos hallado la realidad indubitable: el pensamiento existe, y como yo soy ese pensamiento, yo existo. Existo, pues, porque pienso; existo como pensamiento, como inteligencia” (V, 470-471).

En 1929 Ortega anuncia jaque mate a la filosofía anterior, también a la de Descartes, con su razón vital (VII, 394). Su reconocimiento extenso, sentido, hacia Descartes no es obstáculo en su propuesta de superación de un idealismo que en la Europa del siglo XX se resquebraja; que resulta insuficiente ante una nueva sensibilidad que reclama atención a la vida. El imperio del espíritu es la tiranía que olvida todo lo demás existente (II, 730). El entendimiento funciona en el vacío, tras desdeñar toda idea construida fuera de la pura intelección (III, 159-160). Este es el error de Descartes, escribe Ortega: creer que el hombre vive de su conciencia. Porque, en realidad, el hombre vive de una vida irracional que desemboca en la conciencia (VI, 602). El pensamiento existe. Pero Descartes desvirtúa la sentencia con su “Cogito”, al sustancializar el sujeto del pensamiento. El yo y el pensamiento no son la misma cosa, señala Ortega, con lo que se rompe la conclusión cartesiana: el pienso, luego existo (VII, 399). En la percepción lo que se da –escribe Ortega en *La idea de principio en Leibniz* (VIII, 274n.)- es la realidad que yo soy abriéndome y padeciendo la realidad que me es el contorno; lo que hay es la coexistencia del yo con la circunstancia.

El mundo idealista se hunde con el siglo XX (XII, 106). La filosofía moderna, que convierte el mundo exterior en un pensamiento propio, entra en contradicción con un nuevo ímpetu vital. Ortega le reprocha su razón pura y aislada, tras reconocer el valor de su duda, en “Meditación de la técnica” de 1939: “No, señor Descartes: vivir, existir el hombre, no es pensar. Vuestra merced [...] ha padecido un error. Sin duda, vuestra merced ha llegado pensando a la conclusión: existo porque pienso; pero recuerde que se ha puesto vuestra merced a pensar, que ha caído en la cuenta de que pensaba no sin más ni más, sino porque antes se sentía perdido en un elemento extraño, problemático, inseguro, dudoso, cuyo ser era extraño al de vuestra merced. Se ha puesto, pues, a pensar ‘porque’ antes existía, y ese existir de vuestra merced – porque de sí mismo, como nos asegura vuestra merced, no puede dudar. Vivir, existir, no estar solo, sino al revés, no poder estar solo consigo, sino hallarse cercado, inseguro y prisionero de otra cosa misteriosa, heterogénea, la circunstancia, el Universo. Y para buscar en él alguna seguridad, como el náufrago mueve sus brazos y nada, vuestra merced se ha puesto a pensar. No existo porque pienso, sino al revés: pienso porque existo. El pensamiento no es la realidad única y primaria, sino al revés, el pensamiento, la inteligencia, son una de las reacciones a que la vida nos obliga, tiene sus raíces y su sentido en el hecho radical, previo y terrible del vivir. La razón pura y aislada tiene que aprender a ser razón vital” (V, 472). Pero Ortega se queda (en “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia” de 1941) con un gesto que revela –cree– la asimilación de Descartes, no del todo consciente, del valor vital de la filosofía; un anticipo de su propuesta: el *Discurso del método* no es un tratado filosófico, sino una autobiografía (y en francés, lengua entonces no filosófica) en la que el autor expone las experiencias de su vida por las que ha llegado a su descubrimiento filosófico. Su método es una *viviente función de la humana vida* (V, 542-543n.). Descartes no se propone componer un tratado del método –escribe en *La idea de principio en Leibniz* (VIII, 223)- sino de lo que es como función de la vida humana.

Leibniz

Ortega hace una lista con sus profesiones: político, embajador, ingeniero, hombre de negocios, jurista, historiador, secretario de príncipes y bibliotecario. Las matemáticas y la metafísica eran solo aficiones (III, 434). Se ocupó del problema del continuo físico; de la posibilidad teórica de dividir hasta el infinito los cuerpos materiales. Y en 1676 descubrió el cálculo infinitesimal, al mismo tiempo que Newton. En su metafísica, el elemento central es la sustancia, que es algo que cambia, activo: un elemento que adopta Ortega para la ontología de su razón vital, para desmarcarse del idealismo racionalista. Las mónadas son sustancias libres que no se comunican entre sí; y que no pueden ser cambiadas o alteradas por causas externas. Ortega tiene muchas notas sobre él, principalmente en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, que comenzó a escribir en 1947 y que, más allá de un estudio de los principios desarrollados por Leibniz (principio de identidad, de contradicción, de uniformidad, de la razón suficiente, de uniformidad, de continuidad...), es una historia de la filosofía que muestra qué ha aprendido de cada filósofo. Leibniz, un *genial integrador*, es la cumbre del destino intelectual de Europa, con el pensamiento barroco: la herencia de la antigüedad clásica, la rehabilitación de lo medieval y la innovación de las ciencias modernas. Escribe Ortega: “Si Aristóteles fue el intelecto de más universal capacidad en el mundo antiguo, lo es Leibniz en el moderno. No hay disciplina entre las fundamentales del ‘globo intelectual’ que Leibniz no haya poseído y, lo que es más sorprendente, en que no haya dejado huella creadora. Renueva la lógica en la forma más original, amplía fabulosamente los dominios de la matemática, reforma los principios de la física, fecunda la biología con nuevas hipótesis, depura la teoría jurídica, moderniza los estudios históricos, da a la

lingüística nuevos horizontes proponiendo el gran tema de la gramática comparada. Sobre todo esto, construye uno de los doctrinales filosóficos más completos y más pulcros en su detalle” (VIII, 325-327). Da algunos datos biográficos: presenta a Leibniz como el más diáfano (VIII, 328); y quien ha sido capaz de anticipar, dice, la pura matemática y la pura física: “aquel de quien resultan hoy vigentes mayor número de tesis” (VIII, 89). Como el “hombre de los principios”, el filósofo que más principios establece y emplea (VIII, 64-65); con un optimismo que es una dimensión ontológica (VIII, 340) y su idea de la sustancia como movimiento (IX, 278-279).

Es también la culminación del racionalismo (VIII, 332); de un racionalismo que no se rinde al mundo (VIII, 337). Sólo hay un principio que rige la realidad: el principio de la razón suficiente: para que algo exista es necesario que tenga razón. Nunca – escribe Ortega- ha llegado a mayor imperialismo la inteligencia. Pero, en “Ni vitalismo ni racionalismo” de 1924, le arranca a Leibniz la confesión de lo irracional de la realidad. En su método de análisis de los conceptos, asume que no puede llevar el análisis hasta el final: “Leibniz reconoce, en cierto modo, que la realidad es constitutivamente irracional, puesto que de ella sólo caben *vérités de fait, connaissance historique* y no *vérités de raison*” (III, 275-276).

Kant

En Kant ve Ortega contenidas las claves de la época moderna: sus virtudes y sus limitaciones, que conoció en su etapa neokantiana (IV, 25). Con él, el pensamiento europeo da un giro radical y se coloca frente al pasado en *audaz paradoja*. Su pensamiento puede ser inactual, pero el problema que él entrevió, y que no llegó a dominar, sigue vivo y es el mismo al que se enfrenta su tiempo (IV, 52). Representa – escribe Ortega- la altura cenital del idealismo (XII, 349), en el que el hombre –el *petit Dieu* de Leibniz- se erige como legislador de la naturaleza (II, 400). Ya no es el entendimiento quien debe regirse por el objeto; sino el objeto por el entendimiento (IV, 497). El racionalismo no es una actitud contemplativa, sino imperativa: “Pensar no es ver, sino legislar, mandar” (III, 279). El subjetivismo de Kant supone que lo primero que el sujeto halla en el mundo es a sí mismo, y todo intento posterior por salir fuera, por alcanzar lo *transubjetivo*, será un trágico forcejeo (IV, 35). Lo que Ortega considera el gran descubrimiento de Kant es que la experiencia no son sólo datos transmitidos por los sentidos, sino el producto de dos factores: el dato sensible tiene que ser organizado en un sistema de ordenación *a priori* del sujeto. La experiencia física – escribe- es un compuesto de observación y geometría, que elabora la razón pura (III, 239). La razón pura, que es la *raison* o *pure intellection* de Descartes, es la facultad casi divina – escribe Ortega en *El tema de nuestro tiempo* (III, 214)- capaz de revelar la esencia de las cosas. Más allá de las diferencias entre los hombres, se supone un sujeto abstracto común que Kant llama “el ente racional”, tras escindir a la persona en dos: lo vital, la realidad histórica, que es desechado, y el núcleo racional –la facultad que Kant llama razón vital- capacitado para alcanzar la verdad, para revelar la esencia última de las cosas, pero que no vive: un espectro irreal ajeno a las vicisitudes de la vida (III, 158).

La obra de Kant, como toda la filosofía moderna, nace del burgués: que no confía en sí, no se siente seguro y necesita preocuparse por su seguridad, evitando los peligros. Por eso su filosofía es producto de la suspicacia y la cautela (IV, 31). Suspende toda espontaneidad a favor de la *reflexividad*. Es, además, un pésimo escritor, un pésimo expositor. Su *Crítica* es una máquina enorme y complicada que, a los sesenta años en que la escribe, no puede controlar. Por eso busca seguridad en la rigurosa artificiosidad de la arquitectura de su libro, que apenas tiene que ver con la *anatomía del asunto* y, más bien, la suplanta (VIII, 33). Escribe en sus “Reflexiones del

centenario” en 1924: “La filosofía de Kant es una gigantesca apología de la reflexión y una diatriba contra todos los primeros movimientos. En lógica descalifica a la percepción, que es un acto primario de la conciencia. Lo que ella contiene no será conocimiento; este empieza donde la reflexión se apodera de lo percibido y, descuartizándolo, lo reorganiza según los principios del entendimiento, que son formas subjetivas o, como las llama también, ‘determinaciones de la reflexión’ –*Reflexionsbestimmungen*” (IV, 42). Tras el mundo compuesto de “yos”, de mónadas, de Leibniz, Kant da el paso decisivo: deja sólo una mónada, un único “yo” que, a diferencia del de Descartes, ha perdido toda materia, toda corporeidad. La subjetividad de Kant es incompatible con toda otra realidad (IV, 38). Desde Kant hasta 1900 se ha tendido en filosofía a eliminar la categoría de sustancia y a exaltar la de función (III, 394). Padece ontofobia, dice Ortega: se estremece ante lo inmediato, ante el ser en sí (IV, 42). Acaba con el ensimismamiento del ser: “Los entes cognoscibles no *son en sí*, sino que consisten en lo que nosotros *ponemos* en ellos. Su ser es nuestro *poner*. Pero, a diferencia de Cartesio, el sujeto que ejecuta la posición no tiene tampoco *ser en sí*. Este *poner* es un poner intelectual, es pensar, y así llegamos a la tradicional fórmula idealista: el ser es pensar” (IV, 55).

Con Kant, la filosofía moderna –denuncia Ortega- se convierte en nueva ciencia del conocimiento. La filosofía alemana deja de ser filosofía del ser y se convierte en filosofía de la cultura (III, 186). La pregunta no es qué es la realidad, sino cómo es posible el conocimiento de esa realidad (IV, 27-28). Lo que se propone es hallar la estructura de ese pensar: “Su problema no es de observación empírica, sino de pura construcción racional” (XII, 476). La apercepción, en su caso, en un mecanismo *ideal* (XII, 478). Con su pregunta ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? ataca a fondo el tema: da la razón también de los principios o elementos del conocimiento. Kant busca la respuesta en lo hipotético porque cree que el conocimiento es un compartimento estanco. Dilthey dará un paso más al advertir que basta con tomar los hechos de conciencia como se presentan (VI, 191-192).

El motivo que toma Ortega para orientar a Kant hacia su razón vital es la razón práctica (absoluta, incondicionada, pero sólo para el sujeto como tal). El sujeto se determina a sí mismo absolutamente, lo que –en Ortega- es la razón vital (IV, 59). Kant hace de la ética una pieza esencial de su sistema: su lógica o metafísica culmina en ella: en una filosofía que no es del ser, sino del deber ser. Kant proclama, invirtiendo el orden clásico (que incluye el deber ser dentro del ser), el primado de la razón práctica sobre la teórica: mientras la razón sea mera teoría, contemplación, la razón será irracional. Escribe Ortega en las “Reflexiones del centenario”: “Hasta él la razón había sido sinónimo de teoría, y teoría significa contemplación del ser. En cuanto teoría, la razón gravita hacia la realidad, la busca escrupulosamente, se supedita humilde a ella. Dicho de otra manera, lo real es el modelo y la razón la copia. Pensar es aceptar. Mas como la realidad no es razón, estará esta condenada a recibir la norma y la ley de un ajeno poder i-rracional, incongruente con ella. Este es el momento en que Kant arroja la máscara. Por detrás de su primer gesto cauteloso se resuelve la audacia sin par de declarar que mientras la razón sea mera teoría, pulcra contemplación, la razón será irracional. La razón verdadera sólo puede recibir la ley de su propio fondo, autónómicamente; sólo puede ser razón de sí misma, y en lugar de atender a la realidad irracional –por tanto, siempre precaria y problemática- necesita fabricar por sí un ser conforme a la razón. Ahora bien; esta función creadora, extraña a la teoría, es exclusiva de la voluntad, de la acción o práctica. No hay más razón auténtica que la práctica. El conocimiento deja de ser un pasivo espejar la realidad y se convierte en una construcción” (IV, 45-46). Bajo esa razón práctica, Ortega intuye su razón vital: toda vida es incondicional e incondicionada.

Hegel

El Espíritu de Hegel es aquel capaz de conocerse a sí mismo. No es el alma humana ni el *nous* del cosmos; sino aquello que se sabe a sí mismo, que se descubre –escribe Ortega (V, 421). La aparición de la edición española de *Filosofía de la Historia Universal* de Hegel le lleva a Ortega y Gasset a escribir, en 1928, “Hegel y América”: un artículo que, en sus primeras líneas, es una descripción (una larga lista de adjetivos) del filósofo alemán: Hegel, un archi-intelectual con psicología de hombre de Estado: autoritario, imponente, duro y constructor como pensador, con una filosofía que fue imperial, un caso único en la historia del pensamiento. Con puros conceptos lógicos pretende deducir los hechos a-lógicos (IV, 525). Es un genio filosófico, pero también un prestidigitador: soborna a la realidad para que acepte su doctrina (VIII, 38). Busca una posición única desde la cual descubrir la verdad absoluta (V, 419). En la historia que propone se refleja la metafísica, las revelaciones del Espíritu, que son los espíritus de los pueblos (no se puede hablar de individuos) que alimentan la idea del progreso. El proceso histórico ha sido perfecto, el que *debía ser*. Es el historicismo: la historia es el campo de la experiencia metafísica, donde el Espíritu Universal da sus revelaciones (I, 166). La historia es, en Hegel, racional: “La expresión propia de aquella evolución absoluta es la cadena de la *Lógica*, la cual es una historia sin tiempo. La historia efectiva es la proyección en el tiempo de esa pura serie de ideas, de ese proceso lógico. Cada uno de sus estadios adquiere al fijarse, al acaecer en un instante del tiempo, cierta existencia aparte. Y la serie temporal de estos acontecimientos evolutivos del Espíritu es la historia universal” (II, 565). Un punto que Ortega replica: lejos de ser racional la historia, la razón misma, la auténtica, es histórica (IX, 366n.).

La exposición de Ortega y Gasset destaca del pensamiento hegeliano aquellos puntos con que vincula su razón vital, además de otras notas más didácticas (fue un buen escritor, aunque difícil de leer, porque no vio nunca con claridad lo que pretendía haber visto). Frente a la historia racional de Hegel (en que la razón es abstracta, imprecisa, utópica y ucrónica), Ortega aboga por una razón histórica, una razón concreta. Pero el protagonista de esta historia, el Espíritu de Hegel, sí anticipa elementos de la concepción de la vida de Ortega: en tanto que comprensión, supone un movimiento, una faena, con dos caras: es constante problema para sí, pero también interpretación de ese problema. La vida humana –señala Ortega– es el logro parcial de ello: “Una vida que en absoluto no se comprendiese y aclarase a sí misma, sucumbiría. Por otra parte, una vida que se viese con plena claridad a sí misma, sin tiniebla alguna, sin rincón de problema, sería la absoluta felicidad. Donde no hay problema no hay angustia, pero donde no hay angustia no hay vida humana. Por esto la vida humana no puede ser lo que Hegel llama ‘Espíritu’, sino sólo movimiento y estación hacia él; afán de transparencia, parcial iluminación, constante descubrimiento y averiguación, mas por lo mismo nunca plenaria claridad” (V, 421-422). Aunque perjudicado por su sistema, que lo *manca*, el gran descubrimiento de Hegel, que ha pasado desapercibido, es (escribe en “*La Filosofía de la Historia* de Hegel y la historiología”) la des-subjetivación de la razón, con que integra el punto de vista griego a la modernidad: “Es la materia o tema del pensamiento quien, a la par, se constituye en su norma o principio. En suma, pensamos con las cosas” (IV, 538). Hegel es uno de los últimos filósofos para quienes el universo es algo real. Tras él llegó el fenomenalismo, inútil –señala Ortega– en el redescubrimiento de la realidad, más allá de los fenómenos y de todo relativismo.

Husserl

“La figura filosófica de más extenso influjo en lo que va de siglo”, escribe Ortega (V, 521). Funda, con sus 40.000 papeles escritos, la fenomenología como reacción al ambiente psicologista positivista de finales del XIX. Su rechazo hacia todo psicologismo lo lleva a indagar las leyes esenciales que hacen posible que el contenido de un concepto lógico pueda ser actualizado como contenido psicológico conservando su autonomía a priori: la conciencia, que es intencional, es la condición de posibilidad de cualquier conocimiento. La fenomenología evolucionó desde su planteamiento radicalmente descriptivo de los procesos del conocimiento hacia el idealismo trascendental: movimiento que continuaron muchas de las manifestaciones filosóficas más destacadas del siglo XX; también Ortega. Husserl marca un punto de inflexión con su fenomenología. Es –dice Ortega- el más grande filósofo actual. Su *gigantesca* innovación, tan fecunda, ha cargado al mundo de sentido (IV, 509). Husserl es el último gran racionalista (V, 521); quien ha dotado al idealismo de rigor y pulcritud, con una obra exacta y cuidadosa (VIII, 47). Ortega lo valora mucho. Mi maestro –lo llama. Trata someramente en distintas obras –unas pocas líneas en cada caso- ideas de Husserl como la profundidad (VI, 295), el otro (VII, 160-161), la abstracción (VIII, 164-165n.) o el principio de intuición (XII, 498-499). Pero, ya menos receptivo al idealismo cuando lo conoce en torno a 1911, rechaza su fe en la razón y su filosofía ajena a la vida: sus vivencias puras que nada tienen que ver con la vida. El hombre hace filosofía –mantiene Ortega- ante ciertas necesidades preteóricas o ateoréticas; necesidades que determinan la razón. Y Husserl lo sabe: intenta llegar a las “reflexiones radicales”, a las raíces del conocimiento, con su fenomenología, pero, al no fundamentar esta, su consideración no se sostiene (V, 546). La fenomenología no es una función de la vida. Es una actividad independiente: conocer por conocer (V, 545).

El origen de su razón vital radica en el error que cree encontrar en Husserl, en su concepto de conciencia pura: un yo que se da cuenta de todo lo demás, pero que no lo vive. Un *puro ojo, puro e impasible espejo, contemplación y nada más*. Lo señala en “Prólogo para alemanes”: la conciencia pura, una versión nueva del rey Midas, desrealiza la realidad y la convierte en puro objeto, en puro aspecto. La conciencia pura espectraliza el mundo y lo transforma en mero *sentido* (VIII, 48). En una larga nota a pie de página en *La idea de principio en Leibniz*, en 1947, expone sus objeciones a la fenomenología husserliana, en torno a la ejecutividad de la conciencia. Escribe: “La conciencia en su fenomenalidad es ponente (*setzend*), cosa que Husserl reconoce y llama la ‘actitud natural de la conciencia’. La fenomenología consiste en describir ese fenómeno de la conciencia natural desde una conciencia reflexiva que contempla aquella sin ‘tomarla en serio’, sin acompañarla en sus *posiciones* (*Setzungen*), suspendiendo su ejecutividad (*epokhé*). A esto opongo dos cosas: 1.º, que suspender lo que yo llamaba el carácter ejecutivo (*vollziehender Charakter*) de la conciencia, su *potencialidad*, es extirparle lo más constitutivo de ella, y por tanto, *de toda conciencia*; 2.º, que suspendemos la ejecutividad de una conciencia desde otra, la reflexiva, lo que Husserl llama ‘reducción fenomenológica’, sin que esta tenga título superior ninguno para invalidar la conciencia reflexiva que sea ejecutada y que *ponga* con carácter de *ser absoluto* la conciencia primaria, llamando a esta *Erlebnis* o vivencia. Esto muestra precisamente cómo *toda* conciencia tiene validez ejecutiva y no tiene sentido en cuanto que son conciencia invalidar una con otra” (VIII, 274n.). Ortega se enfrenta al idealismo, a partir del fenómeno “conciencia de...”: la coexistencia del yo y de la cosa que se da en la percepción no responde a ninguna idealidad, a ninguna intencionalidad, sino a la realidad misma (VIII, 274-275n.).