

EPOJÉ Y ENSIMISMAMIENTO. EL COMIENZO DE LA FILOSOFÍA

Javier San Martín Sala
(UNED-Madrid)

Los grandes filósofos que, como los empresarios, son los que dan trabajo, se caracterizan por poner en circulación, en la circulación de la tradición filosófica, conceptos o sistemas de conceptos que sirven para pensar momentos claves de la vida, de la realidad y del mundo. Este es el caso de Husserl, cuyo poder creativo ha sido determinante de trabajo filosófico del siglo que estamos a punto de concluir. Por lo general, esos conceptos nuevos no son sencillos de entender, tienen una profundidad no desdeñable, incluso su creador puede tener una concepción limitada de ellos. Si el creador de un concepto nos hubiera dicho todo sobre sus creaciones, a quienes componemos la otra categoría de los filósofos, los trabajadores de la filosofía, que trabajamos en las grandes empresas filosóficas, no nos quedaría nada por hacer. Nosotros solemos vivir de la oscuridad, implicaciones o aplicaciones posibles de esos grandes conceptos. También suele ser frecuente que muchos de esos conceptos sean mal comprendidos. Esto es muy frecuente, por una razón bastante sencilla: generalmente los conceptos pertenecen a un sistema conceptual que no es fácil repetir o reproducir al hacerse con la definición del primero. En conclusión, suele ser mal interpretado.

Pues bien, uno de estos conceptos, quizás de los más conocidos de la obra de Husserl, es el concepto de *epojé*, un concepto que reúne prácticamente todos los requisitos para ser un buen ejemplo de lo que acabamos de exponer. Es un concepto que circula en la tradición filosófica fundamentalmente desde Husserl, por más que ya lo utilizaran los antiguos. Es también un concepto que sólo se entiende desde un sistema conceptual mucho más amplio, pero por ser ese sistema difícil de entender, también es difícil de entender la *epojé*. Tercero, es en mi opinión un concepto que piensa un momento clave de la vida o al menos de aquellas vidas que quieren hacerse vidas dedicadas a la filosofía. Es decir, la *epojé* trata de pensar el tránsito de la vida ordinaria a la vida filosófica. En cuarto lugar, siendo un concepto con las características mencionadas, y no siendo posible al no entendido comprenderlo, lo más usual es entenderlo en caricatura, y una caricatura jocosa. Los que hemos estado tantos años dedicados a la fenomenología somos testigos de las chanzas y bromas por este concepto. La *epojé* fenomenológica es el concepto que más flancos ofrece al chiste,

generalmente poco brillante, que lo único que suele mostrar es la incompetencia comprensiva de quien lo utiliza, que suele hacerlo, por lo general, o al menos muchas veces, con la intención de descalificar a quienes hemos permanecido fieles a las exigencias de la filosofía y movimiento fenomenológicos.

Mi intención, en el umbral de este congreso, es rescatar este concepto que en la fenomenología vive un poco a la deriva de las incomprensiones que le acechan e inutilizan, para presentarlo como lo que yo creo que es, el gran concepto para pensar uno de esos momentos difíciles de pensar, porque cuando pensamos sobre él ya ha pasado, me refiero al *comienzo de la filosofía*. Y cuando hablo de comienzo de la filosofía, aludo a los tres sentidos de la palabra: al comienzo de la filosofía en la tradición histórica, a su comienzo en la vida de cada uno –pero como comienzo absoluto en su vida–, y tercer lugar, al comienzo de cada momento en que hacemos filosofía. Y, es curioso, estos tres momentos se implican, pues el primer sentido se realiza en el momento de la vida de una persona, como se dice, en la Mileto griega. En ese momento de la vida de aquel Tales, bastante imaginario, empieza la filosofía en la historia y en él; pero también en cada uno nosotros pasa lo mismo; cuando empezamos, por primera vez, a pensar filosóficamente vivimos de una tradición, pertenecemos a ella; y cuando volvemos a entrar en la tarea filosófica, de nuevo volvemos a vivir, primero, de nuestra tradición personal, que a su vez vive de la tradición global de la filosofía en la historia. Pues bien, la tesis que quiero defender es la de que el concepto de epojé, este concepto husserliano tan mal entendido, es el concepto idóneo para pensar ese comienzo, de manera que el comienzo de la filosofía implica la práctica de una epojé, de modo que pensarse como filósofo, como profesional de la filosofía (y no como erudito repetidor de filosofías), implica la práctica de una epojé. Puesto que mi tesis es bastante osada, me comprometo a explicar qué es la epojé, qué función cumple y cómo la cumple.

Voy a dividir mi ponencia en cuatro partes. En la primera diseñaré o explicaré un poco los tópicos sobre la epojé. En la segunda replantearé esos tópicos como el comienzo de la filosofía. En la tercera, y como ayuda para comprenderlos, utilizaré los tres modelos que del comienzo de la filosofía, o mejor, de la actitud requerida para el comienzo de la filosofía, tenemos en la vida: la *experiencia de los viajes*, la *experiencia estética* y la *experiencia religiosa*. Para terminar intentaré recuperar la noción de filosofía como una contra-vida crítica, o un desvivir, un ir contracorriente de la vida, que es lo que hace el “espectador desinteresado”, el *uninteressierter Zuschauer* que necesariamente tiene que ser el filósofo, no para inhibirse de la acción sino para, en última instancia, poder actuar correctamente.

1. La epojé husserliana.

No es mi propósito dedicar mucho a este apartado, porque es posiblemente el más conocido. Sí tengo que justificar en qué medida las fórmulas con las que suele ser descrita la epojé son fórmulas que sólo adquieren sentido desde un sistema conceptual, que por su oscuridad suele contaminar al concepto de epojé. Es sabido que, para Husserl, la epojé es el primer paso que da el filósofo que comienza. Es curioso

que no se haya insistido en este aspecto sino en las formulaciones concretas de Husserl, y como no podían ser entendidas fácilmente, la totalidad del concepto suele quedar en la oscuridad. Está claro, por lo que he dicho, que a mí me interesa precisamente ese momento: el del filósofo que comienza, ni siquiera el del fenomenólogo que comienza, sino el del filósofo que comienza. Recordando a nuestro querido Fernando Montero Moliner, creo que la filosofía, en su punto de partida, siempre es descripción de los fenómenos originarios; por eso debe ser, de entrada, fenomenología, postura que sin duda Fernando Montero había aprendido de Heidegger. La filosofía es desvelamiento de lo que se muestra, dejar mostrarse a lo que se muestra, llevándolo a la plenitud de su significado, a su logos. Introduzco este inciso para señalar que cuando hablo de *epojé* no la presenté como el comienzo de la fenomenología sino como el comienzo de la filosofía, pensando que quien haga filosofía, quiéralo o no, hace fenomenología, y además práctica, por más chistes malos que haga, una *epojé*.

Todos sabemos que la *epojé* es la puesta entre paréntesis de la actitud natural, de la tesis de la actitud natural, la inhibición o ruptura del compromiso con esa tesis; por tanto, se dice, la inhibición de utilizar para la filosofía los prejuicios de la vida ordinaria, etc. etc. Se trata de tesis muy sabidas, que no hace falta repetir. Yo he escrito bastantes páginas al respecto y por eso no es necesario volverlas a exponer aquí. Lo que sí quiero repetir es el sentido de *parada* que tiene la *epojé*, de *alto en el camino, para mirar y pensar*. Eso es exactamente lo que significa la palabra *epojé* en griego: detenerse, contenerse para mirar. Husserl insistió más en lo que ocurre en ese momento, y lo describió con unas frases que llenan de incredulidad a muchos. Pero vamos a detenernos también nosotros en ese momento. Detenerse para mirar, para pensar, para reconsiderar el camino, eso es lo que significa exactamente *epojé*: la actitud de *parada* de ese momento. Pues bien, lo que ocurre en ese momento es *una interrupción de la actividad ordinaria de la vida*.

Husserl describe este momento con la metáfora de poner entre paréntesis la tesis de la actitud natural, de inhibir la fuerza ejecutiva que tiene esa tesis. Naturalmente, en el momento en que digo esto ya estoy defendiendo o dependiendo de una teoría sobre la actitud natural, más aún, sobre la vida ordinaria, pues estoy entendiendo la vida ordinaria como una actitud, la comprendo como una actitud en la que pongo algo, es decir, que tiene como contenido una tesis, aquí, la llamada tesis de la actitud natural. Como luego Husserl define la actitud natural en contraposición a la actitud trascendental, y ésta es fundada por la *epojé*, es decir, por la inhibición de la fuerza ejecutiva de la tesis de la actitud natural, quiere decir que en la actitud trascendental estamos en una actitud en la que la eficacia de la tesis natural está neutralizada, por tanto estaríamos en una actitud de neutralidad etc. etc.

Me parece bastante obvio que el propio Husserl vivió más de una vez prisionero de sus fórmulas y de su estilo. Después de practicar la *epojé* solía empezar a describir la percepción, que antes de la *epojé* estaba atravesada por una tesis: la percepción es, así, un acto tético en el que se pone realidad. Con ese tipo de continuidad a la práctica de la *epojé*, lo que quedaba de antes de la *epojé* era el mundo de la percepción. Pero con estas descripciones se perdía de vista el elemento fundamental de la *epojé*, lo que representa de interrupción de la actividad ordinaria de la vida. Creo que fue Heidegger el que llamó la atención sobre los problemas de presentación

de la fenomenología. El principal problema proviene de la concepción de ese momento de interrupción de la actividad de la vida ordinaria, que, explicada como lo hace Husserl, contamina la noción de vida ordinaria. Pero Heidegger quizás se excede en su crítica, porque acusa a Husserl de caer en la ilusión fenomenológica, cuando Husserl lo único que tenía eran problemas para exponer la nueva filosofía que con él irrumpe. Si eliminamos exageraciones críticas de Heidegger, su descripción de la vida ordinaria es genial, y además nos permite precisamente entender mejor qué es la *epojé*, en un sentido husserliano, por más que la descripción husserliana pueda resultar en cierta manera inadecuada.

2. La *epojé* como interrupción de la vida ordinaria.

La vida ordinaria no es sino la vida en la que estamos comprometidos todos desde unos marcos biológicos, culturales y sociales. Todo tiene sentido en esos marcos, que son los que nos señalan las líneas de significatividad. Nuestras actividades se encuadran también en marcos más amplios, que son las obligaciones que asumimos por nuestra profesión, por nuestro status o posición sociales, por nuestra edad, o por nuestro sexo. La vida ordinaria es estar realizando las actividades normales en las que estamos implicados desde la perspectiva que acabo de mencionar. En esa vida, bastante o plenamente estructurada, de manera que sabemos qué vamos a hacer a lo largo del día, qué personas vamos a encontrar con más o menos seguridad, qué paisajes voy a ver, etc., casi todo está bastante regulado, las cosas son reales, eficaces, tienen efectos, cuento con ellas sin pensar en ellas, porque, por lo general, son instrumentos en mis ocupaciones cotidianas. Hay también deberes, obligaciones y derechos que exijo a los demás. Todo esto es lo que constituye la vida ordinaria de cualquier ser humano. En *Ser y tiempo* Heidegger describe muy bien la estructura de la mundanidad que representa la parte técnica de la vida ordinaria en la que cuento con las cosas como integradas en campos de significatividad, o como diría Ortega en *El hombre y la gente*, en "campos pragmáticos", que les dan sentido. Respecto a la otra parte de la vida ordinaria, a la de las profesiones y los deberes y obligaciones, Heidegger es más escueto, porque simplifica nuestras actividades al verlas sólo desde la óptica de la autenticidad e inautenticidad, cuando es obvio que, previamente, la vida ordinaria es actuación en los campos pragmáticos, mas éstos son por un lado las líneas de significatividad del mundo y, por otro, la serie de acciones coordinadas desde lo que llamamos profesión, posición o status. Y esto es lo que Heidegger olvida. Pero en general su descripción nos ha servido para tener una visión muy ajustada de lo que es la vida ordinaria. Por cierto, esta vida ordinaria la suele captar muy bien el novelista, el biógrafo, y en relación a otros pueblos, los antropólogos culturales.

Pues bien, la *epojé* es, ante todo, *interrupción de esta vida ordinaria*. Según Husserl, la *epojé* es una puesta entre paréntesis de las tesis de la actitud natural. ¿Qué significa esto? En primer lugar, implica concebir la vida ordinaria como una actitud, que es lo que criticará Heidegger. Efectivamente, ambos tienen razón, la vida ordinaria consta, como hemos dicho, de las acciones encuadradas en los marcos culturales, pero también está *atravesada de una confianza general* en la vida misma, en la realidad.

Sin esa confianza general difícilmente emprenderíamos acciones. Si pensara que al levantarme de la cama voy a pisar, por ejemplo, fuego, no pondría los pies en el suelo. Esa confianza general es la tesis de la actitud natural, la tesis que da color a la vida ordinaria y que está presente en todas las actividades que en ella emprendamos. La palabra "actitud" es ambigua, pues, por una parte, es algo explícito, pero por otra tiene una parte de sentimiento, es adhesión del ánimo a algo, es una toma de postura, pero sentida. La confianza en la realidad es actitud en ese sentido, no es explícita por más que a lo largo del día se pueda volver explícita muchas veces, aunque siempre en casos particulares, como cuando decimos que estamos seguros de algo. La seguridad es un sentimiento, me *siento* seguro, no es algo sólo intelectual, si es que estas distinciones tienen aquí sentido. Pues bien, la epojé significa la puesta entre paréntesis de esa seguridad, de esa actitud, del contenido de esa actitud.

Sin embargo, yo creo que con esta fórmula –y aquí ha estado el problema–, hemos ido excesivamente lejos. Quizás Husserl ha avanzado demasiado rápido, y resulta difícil seguirle. Justamente, al pasar a definir la epojé, ha olvidado el primer momento, el de la *interrupción de la vida ordinaria*, tal vez porque lo importante no era la interrupción de la vida ordinaria, sino el tipo de interrupción necesaria para que la epojé fuera el comienzo de la filosofía. Y esa interrupción es la que Husserl concibe como la puesta entre paréntesis de la actitud natural. Como se puede colegir de lo que acabamos de exponer, el concepto de epojé es más bien problemático y está sometido a una serie de distorsiones que hay que tener en cuenta. En ese sentido lo llamo un *concepto a la deriva*.

La pregunta que tenemos que hacernos ahora es doble. En primer lugar, por qué interrumpimos la vida ordinaria y qué interrupción de la vida ordinaria es filosófica o, si se quiere, cuál es la interrupción requerida para la filosofía. Y otra vez es Heidegger el que ha analizado con cierta precisión ese momento de interrupción de la vida ordinaria, cuando nuestras acciones normales se ven obstaculizadas, por lo que sea. Como es sabido, Heidegger habla de tres motivos de interrupción de la actividad de la vida ordinaria, que él denomina la *sorpresa*, la *impertinencia* y la *obstinación*, que se producen cuando las cosas no funcionan como esperábamos, con la fluidez que esperamos de ellas, y en lugar de ser transparentes ofrecen cierta resistencia. Si quiero alcanzar un objetivo determinado cuento para ello con que mi compañero, amigo o subordinado van a hacer lo que hemos acordado; si no ocurre como espero, porque alguno ofrece ciertas resistencias, puedo sorprenderme y preguntarme qué es lo que pasa; esa pregunta es resultado de la sorpresa, y de todas maneras hay una parada de las acciones. Otro caso puede ser cuando haya un verdadero obstáculo que suponga una interrupción real, por más que sea temporal, de manera que hay que interrumpir la acción para pensar en resolver el fallo. En tercer lugar puede haber un fallo total del curso de las acciones que me obliga a cambiar totalmente mis objetivos. Heidegger estudia estas tres posibilidades en el caso de las acciones técnicas. Pero yo creo que se aplican exactamente igual al caso de lo que yo llamaría acciones prácticas, acciones para cumplir objetivos que definan nuestro ser.

Pues bien, en esas interrupciones de la actividad ordinaria ¿qué ocurre? Que *me paro a pensar*. Hasta ese momento, mientras todo transcurría como esperaba, estaba en la ejecución de las acciones propuestas. Esa ejecución tiene como supuesto

muchísimas cosas, que en cada momento cada cosa o persona, sea esta persona otro o yo mismo, vamos a responder según lo esperado y deseado. Por eso estamos realmente embebidos en las acciones, en lo otro, en el mundo, en la ejecución de los objetivos. Yo soy prácticamente inexistente de manera explícita. Ortega llama a esta actitud, de un modo un poco atrevido, por la connotación, *una actitud alterada*: estamos en lo otro, no somos uno mismo sino otro, los objetivos, las acciones en que estamos, etc. Pues bien, en las interrupciones ocurre ante todo una ruptura de esa alteración: el otro se nos rompe, el objetivo se hace extraño, y la respuesta es una búsqueda ante todo en mí, una llamada a mí mismo; me planto y me pregunto, o exijo: ¡Vamos a ver!, y por lo general tengo que restringir la experiencia, acotarla, rehacerla, recordar los pasos que he dado para volver a leerlos. Siempre vuelvo a mí para rehacer el camino. Es como si me perdiera en el bosque y tratara de rehacer la experiencia para ver cuándo me he equivocado de camino.

Heidegger insiste en la aplicación de estas interrupciones al modelo técnico. Cuando algo no funciona deja de ser instrumento, deja de ser un enser, un ser *zuhanden*, para aparecer en sus cualidades materiales puras, como *vorhanden*, en su facticidad. Pero, siendo esto cierto, y siendo la presencia puramente perceptiva de las cosas sólo una situación derivada, pues la primera es la de la vida ordinaria que hemos descrito, quizás Heidegger ignora el momento de reflexión que implica ese cambio también en el caso de la técnica. Del mismo modo que al perderme en el bosque intento recuperar mi memoria, en el caso de la técnica ocurre lo mismo, voy a tratar de centrarme en mi experiencia estrictamente material de las cosas para verlas con la máxima precisión y poder utilizarlas de modo que pueda recuperar su nivel de uso. Por eso esa aparición de la facticidad de las cosas es una recuperación de esa experiencia perdida, porque está incorporada a la acción técnica que la da por supuesta. Lo que falla me hace ver que esa suposición era errónea y tengo que volver sobre mis pasos, tengo que concentrarme en mi experiencia con la máxima atención, tengo que romper la alteración. Y en todos estos casos hay una *vuelta a mí mismo*, a los momentos iniciales de la experiencia de esa cosa, hay un *ensimismamiento*, no para quedarnos en nosotros solos, sino para poner todo el peso de la atención, del cuidado, de nuestra experiencia, y poder llevar a cabo la acción que hemos interrumpido.

Mi tesis, en este momento, es que las interrupciones de la vida ordinaria significan o hacen emerger en alguna medida un grado de *ensimismamiento*. Tomo la palabra, como puede imaginarse, de Ortega. Y no quiero decir que sea la más adecuada, la otra palabra es la de *reflexión*, que tiene un grado excesivo de carácter metafórico, pues significa que flexiono la atención sobre mí mismo, pero eso en realidad no es otra cosa que el ensimismamiento. Sería muy interesante seguir las líneas de investigación que se abren en este momento, pero eso sería tema de otro trabajo.

Lo que a mí me interesa es la pregunta de en qué medida esas interrupciones de la vida ordinaria nos dicen algo sobre lo que va a ser la filosofía. Y en una primera aproximación hay que tener en cuenta que esas interrupciones son siempre respecto a una acción particular, al menos los dos primeros casos que cita Heidegger son interrupciones parciales. El tercero es un poco más complicado, pero en última instancia el abandono del objetivo nos ha de llevar a iniciar otro, por más que

aceptemos el fracaso en el anterior, con la consiguiente conciencia de fracaso. Es obvio que estas interrupciones parciales no son lo que entendemos por filosofía. Porque ¿qué interrupción de la vida ordinaria es la filosófica? Una cosa hay que tener clara: en las interrupciones anteriores, la actitud respecto a la función o lugar que ocupa una cosa o persona *queda en entredicho*. El ensimismamiento o reflexión siempre suponen una alteración de lo anterior, de los compromisos anteriores. Por ejemplo, si uno está enamorado e interrumpe las acciones coherentes con esa actitud es porque “pone en entredicho” su experiencia, la cuestiona ahora en su función.

Toda interrupción de la actividad ordinaria viene acompañada de una dosis de interrogación, cuestionamiento, duda, puesta entre paréntesis de mis convicciones, de mis seguridades, etc. Precisamente por eso traigo a colación estas interrupciones de la vida ordinaria, porque en ellas existe un principio de crítica y discernimiento, que creo que es la característica fundamental de la especie humana. Por eso el juego de la alteración y el ensimismamiento ha sido la característica de la especie. Cuando digo esto quiero decir que la capacidad de reflexión, de la que también se habla como recursividad, es una característica de la especie, posibilitada, impulsada o potenciada –no sabemos en qué medida una cosa u otra en términos alternativos– por el uso del lenguaje. Digo que no lo sabemos porque no podemos concluir si la recursividad general es causa o resultado de lenguaje. Lo que sabemos es que el uso del lenguaje aparece asociado a la especie actual del *homo sapiens sapiens*, mientras que en los anteriores no está comprobada ni directa ni indirectamente; al menos en el llamado *homo erectus* hay un estancamiento cultural, por tanto, de la inventiva, verdaderamente llamativo, casi o sin casi, de un millón de años, tiempo en que el *homo erectus* apenas inventó nada, lo que significa que apenas tenían recursividad, capacidad de ensimismamiento. Lo que quiero dejar claro de todas maneras es que la filosofía, que es una interrupción de la vida ordinaria, por tanto un momento de ensimismamiento, no es idéntica con la especie, que ha habido una larga etapa de la historia específica del ser humano sin el ensimismamiento que llamamos filosofía, al menos considerando a ésta como una tradición sedimentada en elementos culturales.

Dicho esto, uno de los problemas más difíciles de la filosofía es el de su propio comienzo. Por eso ha sido difícil en la fenomenología introducir la epojé, explicarla, fundamentarla, porque en principio la comprensión de la interrupción que la filosofía representa sólo se puede hacer mucho después de que ocurriera. Es muy posible que esto sea común en cada caso. En nuestra historia, dando por hecho que la tradición reconoce el comienzo de la filosofía en el siglo V en las colonias griegas, la primera reflexión que nos llega sobre ese comienzo es la de Platón y luego, sobre todo, la de Aristóteles. Ambos piensan ese momento para darnos sus características. Sabemos que Aristóteles pone el comienzo de la filosofía en la admiración, sólo que esa admiración se refiere a las causas últimas de la totalidad de la realidad, de la totalidad de las cosas.

Es muy posible que algo así pase en la vida de cada uno, pues sólo nos planteamos en serio qué es la filosofía cuando ya estamos bastante introducidos en ella. Quizás todo esto es lo que rodea a la dificultad para definir y comprender qué es o puede ser la epojé. Pues, en efecto, hasta ahora tenemos ya muchas cosas. Epojé, en la definición clásica, es la puesta entre paréntesis de las tesis de la actitud natural; yo la he

comprendido como el concepto para pensar el comienzo de la filosofía, comienzo que significa una interrupción de la vida ordinaria. Y en cuanto interrupción de la vida ordinaria, la filosofía es un acto de ensimismamiento o de reflexión. Que en la interrupción de la vida ordinaria anida un momento de crítica, de puesta entre paréntesis de las convicciones de la vida ordinaria que están afectadas por la interrupción. Ahora, a raíz de la referencia a la historia, que la admiración es por la totalidad de las cosas, de todo, por más que esa definición, descripción o como queramos llamarla, sólo sea posible a posteriori, una vez que la filosofía ya está en marcha.

Lo mismo ocurre en cada uno de los casos particulares. Incluso en el caso de Husserl, sólo cuando ronda los 45 años, por tanto, cuando ya lleva más de quince años reflexionando desde una perspectiva fenomenológica, formula la *epojé*, el requisito para su filosofía. Progresivamente irá viendo que es el requisito de cualquier filosofía. No nos interesa ahora el modo como Husserl cae en la cuenta de la necesidad de la *epojé*, para describir fenomenológicamente la vida o cualquiera de sus elementos, por ejemplo, para describir o tener acceso al tiempo fenomenológico. Desde un comienzo modesto y una práctica reducida, para describir el tiempo personal, el único en que vivimos, propone Husserl la necesidad de hacer *epojé* de las implicaciones, sobreentendidos, prejuicios sobre el tiempo, que se refieran al tiempo cósmico. Desde ese comienzo, que es retrospectivo, Husserl irá avanzando hacia *una teoría general del comienzo de la filosofía*. Digo que es retrospectivo porque lo único que hace es poner palabras precisas y muy creativas a su práctica fenomenológica. Husserl hacía fenomenología antes de formular la teoría de la *epojé*, por más que su formulación represente un fuerte impulso a la propia fenomenología, del mismo modo que la reflexión aristotélica sobre la naturaleza de la filosofía, y por consiguiente, sobre su comienzo, suponga un impulso inmenso de la misma, no menos que la reflexión cartesiana sobre el comienzo.

Precisamente la dificultad de expresar qué es la interrupción de la vida ordinaria que la filosofía representa, se aprecia en varios síntomas. Primero, la tardanza en convertir las interrupciones de la vida ordinaria en una interrupción filosófica. Suponiendo que el *homo sapiens sapiens* tuviera al menos unos 150.000 años, y que los inventos neolíticos, que testimonian un ejercicio de la recursividad, tuvieran ya 10.000 años, sólo en el siglo V empieza la filosofía. Por tanto, es muy extraña. Segundo, comienza, pero no formula su comienzo hasta más de 100 años después. Tercero, los propios filósofos que la ejercen sólo un tiempo después exponen una teoría del comienzo, y esta teoría se caracteriza por decirnos que en la vida ordinaria quizás no encontraremos un motivo para esa interrupción. Las interrupciones que hasta ahora hemos visto no alteran la vida ordinaria, quieren en realidad restaurarla, continuarla. ¿Es así la interrupción filosófica? Ahí está la peculiaridad de la filosofía, que su naturaleza es profundamente distinta de las anteriores interrupciones, por más que también tenga algún parecido con ellas. Pero ¿no podemos encontrar en la vida ordinaria momentos en los que tal vez se den interrupciones de la vida ordinaria mucho más fuertes y profundas de las que hemos visto hasta ahora? Con esto, pasamos a la tercera parte.

3. Las experiencias de interrupciones prácticamente generales de la vida ordinaria.

Hay, efectivamente, algunos casos de interrupción cuya naturaleza es muy distinta de las anteriores interrupciones, de manera que la interrupción de la vida ordinaria que la filosofía supone está más cerca de estos casos que de aquéllos. Los tres casos que voy a citar son interrupciones de la vida ordinaria sumamente cercanos a la que se produce en la reflexión filosófica. Estos tres casos son la *experiencia de los viajes*, la *experiencia estética* y la *experiencia religiosa*. Veamos con cierta brevedad lo que ocurre en cada una de estas experiencias.

Empecemos por los viajes. Para mí la experiencia del viaje es la más esclarecedora por varias razones. En primer lugar, por ser la más frecuente. Viaje es traslado de un lugar a otro durante un tiempo suficiente como para adquirir consistencia en sí, es decir, supone un lapso de tiempo que interrumpe la actividad que realizábamos y aún no ha comenzado la que vamos a acometer. Para que el viaje sirva de ejemplo, debe ser en soledad, pues de lo contrario el viaje es un momento de conversación, como los muchos que se dan en la vida ordinaria. Pues bien, esta frecuencia del viaje lo convierte en un modelo fácilmente comprensible. En él se ve en qué medida quedan interrumpidas las actividades ordinarias, casi todo lo que hacemos en casa o en el trabajo queda interrumpido durante el viaje. En tercer lugar, a nadie se le ocurriría decir que el viaje interrumpe la vida biológica, pero es evidente que interrumpe la vida normal. Pues bien ¿qué hacemos en los viajes? Me refiero a los viajes ordinarios: ensimismarnos, mirar el paisaje, pensar. Hay mucha gente que no soporta nada de esto y entonces oye música, bien como acompañamiento, bien como sustituto del silencio que nos permite pensar. En el primer caso puede ser porque el silencio absoluto relativo le impide pensar, en el segundo porque la soledad con uno mismo le aterra y la evita de ese modo. Como se sabe, éste es uno de los síntomas más claros de la alteración reinante en nuestro tiempo, pues ni siquiera se es capaz de disfrutar de esos momentos de ensimismamiento que nos procuran nuestros desplazamientos. Viajar se viaja de muchas maneras, por más que no todos los viajes permitan el ensimismamiento del mismo modo; una travesía en barco, sospecho que, siendo un viaje, en realidad no es tal en el sentido en que yo lo entiendo, porque, siendo el barco el que se desplaza, la persona en el barco reproduce la vida ordinaria creando una sociedad temporal provisional con la que se hace o se puede hacer lo mismo que en otro momento. Es cierto que las actividades ordinarias quedan interrumpidas, pero sólo para ser sustituidas por otras. Un viaje típico es el paseo individual; el paseo reúne toda las características del viaje como momento de ensimismamiento e interrupción de las actividades ordinarias. Precisamente esos momentos de reflexión y ensimismamiento nos permiten echar una mirada sobre las cosas, sobre los motivos que me mueven a algo, sobre el transcurso de una discusión, sobre los diversos temas a los que podemos dar una vuelta, sobre nuestras amistades, en fin, sobre todo. En esos momentos todo puede pasar por la cabeza, en los términos en que generalmente nos movemos.

Otro ejemplo ideal de viaje es el traslado en tren, en autobús, en tranvía. Es conocida la pieza de Ortega *Estética en el tranvía*, una de sus mejores contribuciones al análisis fenomenológico. El análisis de la belleza que Ortega emprende sólo es

posible porque por el viaje y sus condiciones *ha interrumpido sus compromisos*, no está en plan de contactar con mujeres, no pretende “ligar” sino sólo comprender por qué esa mujer es guapa y aquélla no; cuál es el patrón de la belleza que aplicamos. La diferencia con un momento en que el actor está comprometido, por ejemplo, en entablar un contacto, es obvio; en ese momento la plataforma del tranvía se habría convertido en escenario de un juego de amor, juego que en realidad pretende ser o terminar en una realidad.

Pues bien, en el viaje hay una interrupción fáctica de las actividades ordinarias, por tanto, una interrupción de las actividades que configuran nuestra biografía, para liberar un espacio de tiempo que nos permite escrutar las más diversas realidades desde ese otero privilegiado que es nuestra mirada escrutadora. El no tener qué hacer de inmediato es lo que permite pensar. En la vida ordinaria estamos casi siempre haciendo cosas, es cierto que podríamos interrumpirlas, pero la ventaja del viaje es que las interrumpimos de verdad, y por eso es el momento idóneo para el ensimismamiento y la reflexión.

Una pregunta sería aquí interesante, saber si en los viajes hay algún tipo de cuestionamiento de algo y, por tanto, alguna epojé. Pues bien, en los viajes siempre hay una “detención” o interrupción donde la vida ordinaria cesa. En segundo lugar, en ellos se manifiesta la diferencia entre la vida ordinaria y la vida biológica, ésta sigue siendo gestionada exactamente igual, pero la vida profesional o familiar suele ser abandonada. En tercer lugar, en la soledad del ensimismamiento y sin la constrictión de tener que decidir, es normal que afloren motivos críticos que generalmente en el tráfigo ordinario de la vida quedaron ocultos por no tener tiempo para escucharlos. Muchas veces sólo aparecen en los viajes; mas siempre que aparece un motivo crítico, el elemento de la vida al que afecta queda debilitado, el compromiso con él, invalidado o con menos fuerza. Esta es la secuencia del ensimismamiento. El viaje es interrupción de la vida ordinaria, por tanto apertura del tiempo de reflexión. En ese momento tenemos una disminución de los compromisos o de los puntos de vista.

Pero hemos dicho que una de las cosas que hacemos en los viajes, por ejemplo cuando viajamos en autobús o en tren, incluso, a veces, en avión es ver el paisaje. En los viajes muchas veces descubrimos el paisaje. Justamente he citado el texto de Ortega de *Estética en el tranvía*. Pues bien, el descubrimiento del paisaje es otra de las posibilidades que nos abren los viajes. Pero ¿qué es descubrir un paisaje? Con esto entramos en el segundo modelo de la epojé filosófica, la *experiencia estética*. En efecto, entre los viajes y el disfrute de la experiencia estética hay ciertas similitudes, pero lo más interesante y que comunica ambas experiencias es que en el viaje abrimos los ojos a una percepción del paisaje, en el viaje nos habilitamos para percibir la tierra de un modo distinto a como lo hacemos en la vida ordinaria, en la que la tierra es sólo el lugar en que vivimos, que usamos, que nos marca las distancias, o que no separa. En el viaje se dan también muchas de estas cosas, pero por encima de ellas miramos el paisaje, y lo miramos como espectáculo, como una pura manifestación que sólo nos cabe admirar en su belleza o insignificancia. Precisamente el viaje nos permite, bien el ensimismamiento, bien un nuevo modo de percibir, la percepción estética, una percepción no utilitarista de las cosas, que es el punto de partida de la percepción estética.

Pues bien, la percepción estética tiene como su condición de posibilidad la interrupción de la vida ordinaria y la transposición de los objetos a un entorno en el que aparecen como objetos de pura contemplación estética. Si estamos enfrascados en el fragor de la vida, no es posible la percepción estética. La teoría del museo parte precisamente de la necesidad de aislarse de la vida ordinaria para contemplar la obra. No queremos decir que tal como están las obras en un museo se disfrute de ellas. No es fácil estar mucho en un museo, ni siquiera visitarlo todas las veces que sería necesario para disfrutar de sus obras, pero no nos es necesario aquí más que insistir en que la experiencia estética exige para instalarse romper o interrumpir la vida ordinaria, para instalarse en un reducto en el que las cosas no aparecen en su valor ni de uso ni de cambio, sino en el carácter de espectáculo que provoca nuestra admiración y goce contemplativo.

Por tanto, la experiencia estética implica una interrupción de la vida ordinaria. Como ya sabemos, en ésta los diversos elementos están integrados en un contexto de uso; su realidad es el significado que les viene de la actividad humana; para la experiencia estética esos significados deben ser abolidos, es decir, no sólo debe el espectador interrumpir su vida ordinaria, sino que también el creador debe realizar la misma operación, debe crear objetos de los cuales se haya eliminado el uso. Justamente ésa es la esencia del arte, según Ortega, la deshumanización. No se puede crear arte estando implicados en los asuntos de la vida humana, es decir, en las actividades ordinarias de nuestra vida, en lo que constituye nuestro ser normal humano. El arte crea mundos nuevos, mundos no utilitarios, mundos, por tanto, virtuales. El espectador de arte debe, por su parte, interrumpir su vida ordinaria y situarse en una posición de goce estético. Eso es justamente lo que nos permiten los viajes, y lo que se pretende en el museo al traspasar sus dinteles. Entrar en un museo significa entrar en el nuevo espacio y tiempo del arte. Si alguien entra en un museo con la prisa de quien tiene que hacer inmediatamente cosas, con la prisa de quien tiene que reanudar inmediatamente sus actividades, no disfrutará de las obras del museo. Una condición básica de la experiencia estética es abrir un espacio-tiempo propio para el arte, en el que no pueden regir los valores propios de la vida ordinaria.

En el arte no puede haber uso convencional, en realidad lo que no hay es esa vida ordinaria inmersa en las series de significatividades que hemos visto que la caracterizan. Un dato interesante que avala esta interpretación es la facilidad con la que visitamos museos en nuestros viajes turísticos. Al estar de viaje, aunque sean turísticos, ya estamos en una actitud más adecuada para visitar museos, independientemente del deseo erudito de saber.

Por otro lado, hay que señalar, en este mismo contexto, la dificultad que en la vida ordinaria existe para leer poesía. La poesía es un género literario en el que se cumple la esencia pura del arte, como aquella creación de un mundo nuevo que vive de unos significados metafóricos no dados ni usuales en la vida ordinaria. El disfrute de la poesía consiste en saborear la belleza de ese mundo nuevo que sólo existe por esa poesía. En el tráfico de las actividades ordinarias no se puede llegar a ese mundo, es imprescindible abrir un reducto en la vida en el que uno se pueda entregar al juego de las metáforas, captando así ese mundo nuevo que apunta la poesía, que, por tanto, sólo existe en el verso escrito y en el verso leído, es decir,

en la propia experiencia estética creativa y receptora. En la experiencia estética existe también una epojé, hay una interrupción de la vida ordinaria; por un lado, el creador tiene que desvincularse y desvincular las cosas de sus significados. Si observamos esta palabra, “desvincularse”, caeremos en la cuenta de que en ella alienta el sentido más estricto de la epojé, esa detención de la vida, desvinculándonos de la acción concreta para ponernos a mirar. El artista y el que observa la obra de arte también tienen que detener la vida, coger sus diversos elementos y desvincularlos del sentido de uso y cambio que tienen, para incorporarlos a otro nivel, a un nivel en el que aparece un mundo nuevo, en el que los vínculos ya no son los anteriores, sino otros nuevos. La desvinculación del arte es tan grande que la “deshumanización” que implica, siendo en principio algo ajeno al sentido usual del humanismo, puede conectarse realmente con éste, pues el arte está en una dimensión distinta de la señalada por la perfección implicada, prevista o anhelada en la noción de humanismo, hasta el punto de que la esencia del arte es realmente *Vertreibung des Menschen*, “desplazamiento de lo humano”, como han traducido correctamente al alemán la palabra “deshumanización” preconizada por Ortega en su famosa obra.

La desvinculación necesaria para el arte tiene tal alcance que afecta incluso a los vínculos más sagrados de nuestra imagen. El arte es la ruptura total de los compromisos, por eso cabe el arte en la maldad; por eso cabe arte en el cine de terror; por lo mismo en el teatro y en la tragedia se opera con las pasiones más degradantes de la vida humana. En el arte se practica efectivamente una epojé de todos los compromisos que constituyen lo más nuclear de la vida humana. En realidad, en el arte hay una inversión total de la vida, pues en él la vida, que sigue siendo vida biológica normal, obtiene un significado radicalmente distinto del ordinario, sus valores pueden no tener nada que ver con los valores normales; estamos en otro mundo.

El arte siempre ha estado vinculado, por otro lado, a la religión. Y con esto iniciamos el comentario de la tercera experiencia cercana a la filosófica, la experiencia religiosa. No vamos a analizar la razones de la cercanía entre la religión y el arte, pero hay alguna obvia; la más clara es que en ambos se apunta a un mundo distinto, ambos tienen cometidos parecidos: exponer ante nosotros un mundo que está al otro lado del espejo, precisamente por ello la religión usa el arte como su principal aliado. Si en el arte se crea un mundo nuevo, el mundo artístico, que además goza de una adhesión sentimental, lo que le da consistencia, la religión, que por los motivos que sea tiene que ofrecer a los seres humanos un mundo nuevo, tiene en el arte el mejor instrumento para dotar a ese mundo, primero, de realidad, pero segundo, de una realidad confirmada por la adhesión sentimental. La carga sentimental que el arte proporciona a lo religioso le es fundamental.

Pues bien, en general la experiencia religiosa, con todo lo que incluye de manera esencial, muestra rasgos muy parecidos a los que hasta ahora hemos encontrado en los viajes y en el arte. La experiencia religiosa exige una interrupción de la vida ordinaria. Es posible que se me objete que eso no siempre es así. Sin embargo, bastaría para convencerse con la constatación de hasta qué punto la religiosidad depende de la instauración de espacios y tiempos de lo sagrado. Más bien ocurre al revés, sólo porque existen tiempos y lugares sagrados se tiene garantía de la experiencia religiosa. Ahora bien, tanto en los tiempos como en los lugares sagrados lo que se

hace es exactamente lo contrario de lo que se hace en los tiempos y lugares ordinarios, por tanto, la experiencia religiosa parece conllevar la interrupción de la vida ordinaria para iniciar una nueva vida en tiempos sustraídos al trabajo normal.

Pero aún hay más. En la experiencia religiosa confluyen muchos de los elementos que antes hemos encontrado en los viajes y en el arte. En la experiencia religiosa, en la que el mundo ordinario se ve desde parámetros distintos, el mundo queda relativizado, cambiado, y lo que en este mundo ordinario tiene un valor, puede en el otro ser inútil. Incluso la llamada conversión religiosa suele representar una interrupción tal de la vida ordinaria, que la lleva a una desvalorización, con una ruptura, que puede llegar a ser total, de los compromisos de esa vida ordinaria. En la experiencia religiosa la vida parece adquirir un sentido totalmente distinto al aparente. En realidad, la vida ordinaria puede aparecer como constituida por sombras, de manera que aquello por lo que nos afanamos en la vida ordinaria aparece desde la experiencia religiosa en última instancia como irrelevante de cara al mundo descubierto o intencionado en la experiencia religiosa. Por eso Husserl compara la actitud filosófica creada por la epojé con la conversión religiosa. De las tres experiencias que hemos citado es posiblemente la religiosa la que más se parece a la instauración de la actitud filosófica, por más que en las tres aparezcan los que yo creo que son los elementos fundamentales de la filosofía.

4. La filosofía como el espectador desinteresado y un contravivir.

Vamos a aplicar ahora, ya para terminar, la experiencia que hemos adquirido en nuestro recorrido por las experiencias descritas, para tratar de comprender el comienzo de la filosofía para, desde él, comprender la naturaleza de la filosofía. Pues bien, la filosofía es ante todo una actividad que se concibe a sí misma como una reflexión global sobre la vida y la totalidad del mundo, pero esta concepción de sí misma sólo será después de que se ha instalado. Es, en este sentido, como la experiencia religiosa: ocurre y sólo después podemos reflexionar sobre ella. No hay una decisión previa de hacer filosofía sino que hacemos filosofía y sólo después podemos decir qué es lo que hemos hecho. Y estamos hablando de una *actividad*, hacemos algo al hacer filosofía. Por de pronto, nos paramos en la vida; en este sentido, participa de las tres interrupciones que hemos estudiado. La filosofía supone una interrupción de la vida ordinaria, pero a diferencia de las tres interrupciones que hemos visto, la filosofía afecta a la totalidad de la vida ordinaria, excepto obviamente la biológica y la cultural básica. Es decir, en la filosofía no dejamos ni de vivir en sentido biológico, ni de hablar. Por tanto, mantenemos al menos dos compromisos básicos: la solidaridad con nuestra propia vida y una mínima solidaridad con la comunidad. Pero, aparte de esos compromisos básicos, nada más puede seguir, la parada es total o cuasi total. Y este es el momento fundamental de la reflexión sobre la actividad filosófica.

¿Qué significa esa parada total dentro de los límites que he señalado? La tradición filosófica nos ayuda a pensar ese momento. Aristóteles es aquí cuando nos dice que nos sentimos conmovidos, admirados, sorprendidos por el mundo, por todo, y nos preguntamos por las últimas causas. *Preguntar por las últimas causas* es preguntar

por la razón de ser de todo, porque las razones que funcionan en la vida inmediata y ordinaria no nos satisfacen. No es que las neguemos, sólo decimos que no son suficientes. Tiene que haber otras razones, otras causas. Preguntar por las últimas causas de todo es ponerse en una actitud en la que la vida ordinaria no tiene fuerza motivadora, en la que sus razones no me conmueven. Más bien me conmueve y sorprende su poco alcance, por eso sólo son causas segundas, causas sólo aparentemente válidas, son sólo sombras de la realidad. El mito de la caverna, en el que el prisionero es liberado, representa el comienzo de la filosofía, el comienzo de una actitud en la que la realidad ordinaria, la vida ordinaria en la que nos afanamos por nuestras cosas, queda relativizada con un índice de asombro, apareciendo como inconsistente. Hegel nos advertirá de que la filosofía es la lechuza de Minerva que levanta su vuelo al atardecer para contar la historia, lo que ha pasado, pero sin que esté comprometida con ello. Descartes pensará ese momento como un momento en el que se duda de todo, parece que incluso de su vida biológica, por más que luego nos diga que sólo es una duda metódica. Pero el hecho de que lo único de que esté seguro sea de su propio pensamiento, indica que en todo lo demás hay algún sesgo de duda. Sólo se queda en ese momento con el pensamiento, ni siquiera con la vida biológica, por más que pensamiento y vida estén en ese momento vinculados. Pienso luego existo.

Pues bien Husserl concibe este momento de manera parecida a los otros pensadores. Sólo que, como Descartes, trata de sistematizar ese momento, convirtiéndolo en un principio fundamental, de manera que hacer filosofía exige pasar por esa puerta. Del mismo modo que Descartes exige para hacer filosofía practicar al menos una vez en la vida la duda universal metódica, Husserl exige, no una vez en la vida, sino como principio fundacional y lógico, la *interrupción o ruptura con todos los intereses de la vida ordinaria*, mediante la práctica de una epojé universal. La epojé universal no es otra cosa que esa interrupción. Ya hemos visto modelos de interrupción. Veamos ahora la interrupción que supone el comienzo de la filosofía según Husserl, aunque apenas lo voy a utilizar, pues prefiero pensar con las palabras de Ortega en su magnífica introducción a la filosofía que es su curso *¿Qué es filosofía?*, curso que sigue el camino de la filosofía, y justo cuando hay que entrar en la filosofía exige la epojé.

Es sabido que Husserl concibe el comienzo de la filosofía, es decir, la instauración de la actitud fenomenológica trascendental, como una "desactivación de la fuerza ejecutiva de las tesis cogitativas". Seguro que dicho así asustará a más de uno. Pero una vez explicado, tiene pleno sentido. Tesis cogitativas son los diversos actos que constituyen la vida ordinaria, natural, y que tienen sentido en la trama de significados provistos por la cultura propia. Siempre doy por supuesta la validez de esas tesis cogitativas, es decir, cuento con su validez; pues bien, en la actitud filosófica interrumpo ese compromiso (*unterbinden*, dice Husserl). Interrumpo la ejecución de esas tesis. Esa es la frase que utiliza Husserl; tres verbos se utilizan en ese texto magnífico: sofrenamos o paramos la ejecución; ponemos entre paréntesis las tesis ejecutadas, y no participamos en esas tesis. Sofrenamos o paramos la tendencia natural a dar las tesis por buenas, a vivir en los compromisos ordinarios. Segundo, las ponemos entre paréntesis, es decir, las afectamos de un índice de neutralidad; y tercero, no participamos de su valor, de sus presupuestos. Estos tres verbos: frenar, poner entre paréntesis y no participar aparecen en el § 50 de *Ideas I*, en unas líneas al final del

parágrafo sumamente clarificadoras del comienzo de la filosofía. Para hacer fenomenología, en lugar de vivir en esas tesis cogitativas, es decir, en lugar de seguir en la vida ordinaria, nos embarcamos en una aventura nueva, como dice Husserl: «ejecutamos actos de reflexión sobre ellas», es decir, sobre la vida ordinaria; reflexionamos sobre lo que hacemos en la vida, pero, y ésta es la característica fundamental de la filosofía, de toda filosofía, de una manera “descomprometida”, no para llevar adelante ningún proyecto de la vida ordinaria, pues todas las tesis cogitativas están “interrumpidas” “neutralizadas”, “desactivadas”, como dice otros lugares.

Veamos ahora, brevemente también, lo que nos dice Ortega en *¿Qué es filosofía?* No voy a comentar este magnífico curso de Ortega, porque lo hecho en otro lugar. Sólo comentaré brevemente cómo en él concibe Ortega el paso a la filosofía. El curso es un verdadero camino de la filosofía como fenomenología, y está concebido como un viaje en espiral, aludiendo incluso a las navegaciones de Platón. En ese viaje pasamos desde la realidad más exterior y fría, el mundo cósmico, a la más interior y palpitante, la vida en la que todo se da. Pues bien, las dos primeras vueltas de la espiral son de preparación para el ingreso estricto en la filosofía. En la filosofía solamente se entra al comienzo de la tercera vuelta, cuando nos hemos decidido a usar el único recurso filosófico fenomenológico, la intuición, mas ese paso exige ni más ni menos que la epojé fenomenológica.

Es una irresponsabilidad y ceguera de los intérpretes no haberlo visto, obcecados por la manía de desvincular a Ortega de la fenomenología. Pero en este lugar, a la altura de 1929, Ortega exige la epojé para entrar en la filosofía, al comienzo del giro tercero de la espiral. «El radicalismo de la filosofía no le permite aceptar para sus frases otro modo de verdad que el de la total evidencia fundado en intuiciones adecuadas» (*Obras completas*, VII, 356), y aquí sigue, con las exigencias que ese radicalismo conlleva y que ya había mencionado al tratar el tema de la autonomía. Ésta, que es tan consustancial a la filosofía como la pantonomía, exige «no partir tranquilamente de creencias previas, no dar nada por sabido anticipadamente», o como dice unas líneas después, la autonomía significa «la renuncia a apoyarse en nada anterior a la filosofía misma que se vaya haciendo y el compromiso de no partir de verdades supuestas. Es la filosofía una ciencia sin suposiciones» (*Ibíd.*, 335). Pues bien, todo esto, que está en la lección V, no es sino aclaración de la autonomía, su pura definición, y ahora en la lección VI, al final, y en la VII se expone cómo hacerlo. Y partiendo de lo que ya ha definido, que vuelve a repetir: se trata de la exigencia, ante todo, de «no aceptar como verdadero nada que no hayamos nosotros mismos probado y comprobado, nada cuyos fundamentos de verdad no hayamos nosotros construido», y ahora ya empieza Ortega a seguir las huellas de Husserl en un sentido muy literal: «quedan en suspenso nuestras creencias más habituales y plausibles, las que constituyen el supuesto o suelo nativo sobre que vivimos» (*Ibíd.*, 357). A continuación, toda la lección VII va a ser un ensayo de interpretar qué significa esto, y otra vez utiliza Ortega palabras husserlianas, matizadas también por un cartesianismo un poco ingenuo, pero lo interesante es que para Ortega el comienzo de la filosofía exige convencerse de que el «mundo exterior íntegro no tiene existencia evidente, no es, pues, un dato radical, no lo hay inevitablemente en el universo, y esa creencia vital, el hecho de la existencia del

mundo, no puede ser aceptada como punto de partida de la filosofía, y debemos *desasirnos* de ella». Filosofar no es vivir, «es desasirse concienzudamente de las creencias vitales». Obviamente, las palabras desasirse y desasimiento están traduciendo las palabras husserlianas *sich enthalten* y *Enthaltung*, por más que ese desasimiento sea virtual, porque no podemos romper realmente con la vida, por la sencilla razón de que la vida sigue palpitando por debajo del desasimiento virtual.

De todas maneras, es muy interesante y decisivo para historia de la fenomenología en España, y de las tergiversaciones de las reinterpretaciones, el hecho de que se ignoren sistemáticamente estos textos tan claves de Ortega: que en el comienzo de la filosofía se exige un desasimiento de nuestras creencias más íntimas para fundar una actitud descomprometida, una actitud en la que el filósofo no puede sino ser un espectador desinteresado, porque sólo debe mirar la vida. Para Ortega la filosofía es *para-doxa*, un ir a contracorriente de la vida. Cuando se dice esto, se sabe que la vida biológica sigue, que la vida social sigue, sólo la vida ordinaria del filósofo queda interrumpida. Como el filósofo pretende alcanzar la totalidad, también cuestiona sobre esta vida, pero sabe que su vida filosófica es sólo contra-vida virtual, porque incluso para ser eficaz, como nos hizo ver Fink, para ser filosófica, deberá aparecer en la vida real como una filosofía escrita. Su sentido es, sin embargo, pretender moverse en un mundo virtual en el que los compromisos ordinarios de la vida, incluso los más íntimos y fundamentales, no se dan por garantizados. Todo debe ganar su derecho desde la cuna, todo debe ser convertido a la mirada del filósofo. Justo por ello, la conversión del filósofo se parece a una conversión religiosa: toda la realidad queda revisada, mirada desde una mirada más amplia, más profunda del inquisidor de las últimas razones, ante las cuales las razones segundas pueden parecer hasta irrelevantes. No es que el filósofo niegue las razones segundas, sólo pretende situarlas en su lugar, y en ese caso también ponderarlas y evaluarlas, y justamente en ese momento el espectador desinteresado se convierte, sin quererlo, en un filósofo práctico, pero con un sentido de la práctica distinto del usual: no entra en las cadenas de significatividad del mundo ordinario, sino en la razones más serias que le subyacen, ya que esas razones más serias las ponen en su lugar, suponiendo, por tanto, quiera o no, una orientación para el mundo. El filósofo que emprende un viaje de salida del mundo, no puede menos que volver al mundo, aunque no lo haga como un político, sino con la palabra y la reflexión. El espectador desinteresado no puede menos de ser visto con interés, por más que él, en cuanto tal espectador, no pueda dejar su campo de juego filosófico.