

## LA VIDA RADICAL COMO CONCIENCIA TRASCENDENTAL<sup>1</sup>

JAVIER SAN MARTÍN

UNED

Madrid

España

*Cabría decir que la “vida” que es “mi vida” coincide con el “ego transcendental”  
o se cubre con él y son “congruentes” (sentido de la vieja geometría) solo que en  
este nada es lo que es sino que todo se ha vuelto sentido.*

*Pero yo creo que el “ego” tiene que ser “mi ego” aun siendo transcendental  
porque su “contenido” = el mundo suspendido es como “mi vida”  
una absoluta singularidad (REO 4)*

---

<sup>1</sup> Este texto corresponde a una conferencia dictada en el III Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica, organizado por el Departamento de Humanidades de la Universidad Andrés Bello los días 12,13 y 14 de octubre de 2011.

## I. BIOGRAFÍA DE UN TEMA COMO AUTOBIOGRAFÍA INTELECTUAL

Antes de nada quiero agradecer la invitación a participar en este Congreso, dándome la oportunidad de conocer Chile, país que por tantas razones, buenas unas y menos buenas otras, siempre he sentido muy cerca. En realidad tengo que decir que mi primer amor fue una joven chilena. Luego mi familiaridad con Ortega dependió de que Víctor Farías me vendiera las *Obras Completas* de Ortega cuando se vino de Friburgo a Chile en 1971 y liquidó parte de su biblioteca personal. Me vendió los nueve primeros tomos de la vieja edición de Revista de Occidente por 72 DM que, si ahora es una cifra ridícula, unos 30 euros, también entonces era una ganga.<sup>2</sup> Para mí, como diría Ortega respecto a su encuentro con la fenomenología, fue una gran suerte biográfica que se la agradezco a Víctor Farías. Por mi parte esa adquisición fue moldeando mi biografía que partía de un interés por la antropología y la fenomenología. Ahí se introdujo Ortega, al principio tímidamente, pues estaba entonces terminando mi tesis doctoral, en la que pondría las bases de lo que después sería para mí fundamental para la comprensión de mi filosofía, las bases para lo que a principios de este siglo se ha dado en llamar el *nuevo Husserl*, y que creo que da pautas para configurar la fenomenología del siglo XXI. En ese nicho teórico se introduce Ortega para aquilatar la filosofía fenomenológica que me parece apropiada para el enfoque de este siglo.

Como no pasará desapercibido a los conocedores de Ortega y Husserl, en el título he juntado a ambos. Seguro que sonará extraño a más de uno. Yo mismo he tardado en llegar a esa formulación precisa porque para ello he tenido que superar un largo camino de dificultades, provenientes tanto de Husserl como de Ortega. Superar esas dificultades me llevaron su tiempo, pero creo que al final tengo razones suficientes para poder formular ese título. Con él estoy indicando que lo que Husserl llamaba conciencia o subjetividad trascendental no es sino lo que Ortega llamaba “realidad” radical. Prefiero poner la palabra “realidad” entre comillas porque posiblemente es

una palabra inadecuada a las características de ser propias del ser humano. Pero a la vez quiero decir que lo que Ortega tenía in mente cuando hablaba de “realidad” radical no era distinto de lo que Husserl tenía in mente cuando hablaba de conciencia, subjetividad o vida trascendental. Y ruego que anoten el progreso y equivalencia de los tres términos porque es imprescindible en mi argumentación.

## 2. PASOS NECESARIOS PARA UNIR A HUSSERL Y ORTEGA<sup>3</sup>

Para llegar a esa conclusión, la expresada en el título, ya he dicho que tuve que recorrer un largo camino lleno de dificultades provenientes tanto de Husserl como de Ortega. Primero de Husserl, al menos de la interpretación usual de Husserl, pues la fenomenología de este no dejaba de ser un galimatías difícil de desentrañar. Luego de la interpretación de Ortega que, según él mismo, había abandonado la fenomenología en el momento mismo de conocerla. Pues bien, en gran medida una parte de mi tarea biográfico-profesional ha consistido en remar contracorriente, primero, para pensar la filosofía orteguiana a fondo contra esa autointerpretación del filósofo madrileño, que había calado profundamente tanto en él como en sus discípulos e intérpretes; y segundo, para desentrañar el sentido de la fenomenología husserliana, hasta poder llegar a la formulación expresada en el título, que seguramente no dejará de chocar en Chile, un país mucho más heideggeriano que husserliano en la interpretación de la fenomenología.

La tarea de interpretación de la fenomenología husserliana consistió en reivindicar lo que ahora se llama “el nuevo Husserl”, es decir, un Husserl que parte del sentido trascendental que somos cada uno de nosotros, sin por ello dejar de ser personas concretas, que viven corporalmente en un entorno socio-lingüístico e histórico. Esto significa que la transcendentalidad husserliana somos cada uno de nosotros con su cuerpo vivido animal,

<sup>2</sup> Como referencia puede servir que la residencia universitaria en la que yo vivía y que estaba muy sufragada por la Universidad, costaba más de 100 DM al mes, y que las becas del DAAD estaban en unos 600 DM.

<sup>3</sup> Muchos de los temas tratados en este texto han sido desarrollados por el autor en otros trabajos de los que cito el último, *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1922.

los hábitos cognitivos y estimativos propios de nuestra vida, la inserción familiar y social que tenemos, y con una estructura de autoevaluación de nuestra vida, en la doble dirección de evaluación de la satisfacción de nuestras metas y de juicio moral sobre la adecuación moral de nuestras acciones, por más que este último punto sea difícilmente universalizable.

Uno de los últimos textos que he escrito lo titulé “Manifiesto por el sujeto trascendental”, para reivindicar los rasgos que tiene el sujeto husserliano de acuerdo a las descripciones que el propio Husserl nos va dando de ese sujeto.

No hace falta decir que en este campo los obstáculos no eran pequeños, porque las dificultades de comprender a Husserl son por lo general casi insuperables, por muchas razones. Quiero citar algunas. Primero la terminología abstrusa y seguramente mal explicada. Segundo, la lentitud con que el propio Husserl fue descubriendo y afinando su método. Tercero, la novedad de la propia fenomenología, que hacía que solo a duras penas aflorara en la terminología que la expresaba. Esta dificultad no afectaba solo a los lectores de Husserl sino a él mismo. Por eso, en los años 20, cuando tiene que hacer una nueva edición de las *Ideas*, se ve obligado a introducir tales modificaciones o precisiones que cambian profundamente el sentido en que habían sido entendidas. En el mundo hispanohablante se tuvo que luchar, además, contra unas interpretaciones, provenientes de Ortega y luego insertadas en la traducción de Gaos de las *Ideas* de 1913, que distorsionan profundamente el sentido del sujeto trascendental.

Por lo que respecta a este último punto, yo no me vi afectado porque estudié a Husserl antes que a Ortega o a Gaos, además no leí la traducción de las *Ideas* sino directamente a Husserl en alemán. Y sobre todo tuve la ventaja de acceder a Husserl después de haber trabajado a fondo el prólogo a la *Fenomenología de percepción* de Merleau-Ponty y ver que el problema de la comprensión de Husserl provenía de la dificultad de entender la reducción y las consecuencias que eso tenía para entender el tema de la intersubjetividad, es decir, la relación con los otros. Creo que ese punto de partida fue para mí fundamental ya desde mi juventud. Presenté la tesis doctoral en 1972 sobre la reducción basándome en la revisión o mejor aclaración de la fenomenología que se da en los textos del tomo VIII de Husserliana y en los manuscritos al respecto del grupo B que pude trabajar en Friburgo entre los años 1969 y 1972. Eso me hizo comprender a un Husserl que, al final, ha

terminado por aflorar en lo que ahora en la feliz expresión de Donn Welton se llama “el nuevo Husserl”.<sup>4</sup>

En cuanto a Ortega, las dificultades no eran menores, sobre todo porque se partía de una idea de un Ortega profundamente antihusserliano, idea fraguada por una serie de manifestaciones que Ortega fue haciendo, primero en sus cursos a partir de 1929, y luego en algunas de sus publicaciones en vida, por ejemplo, en el texto de 1941 *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y demiurgia*, luego ya en escritos póstumos, principalmente en el “Prólogo para alemanes”. Hay que decir, sin embargo, que lo que se expone en este escrito póstumo, que proviene de 1934, ya lo había adelantado Julián Marías en su conocidísima e influyente *Historia de la Filosofía*, en la que utilizó ese texto para mostrar hasta qué punto Ortega estaba más allá de la fenomenología. Este es el mensaje que caló profundamente en la opinión pública filosófica internacional y contra el que tenía que batallar.

A partir de 1929 Ortega empezó a exponer que había descubierto los errores de la fenomenología husserliana, asegurando, en su momento, que él había descubierto esos errores desde el principio. Pero a la vez, si uno leía los textos de Ortega, tanto publicados en vida como póstumos, uno se daba cuenta enseguida de que esos textos no solo no estaban alejados de la fenomenología sino de que podían ser leídos como una introducción a la fenomenología, como yo recomendé a mis alumnos ya en 1977. Pero no era fácil llegar a encajar esas dos situaciones, la desafección explícita de Ortega y la sintonía implícita, tanto más cuanto sus discípulos más importantes, Julián Marías y Antonio Rodríguez Huéscar, llevaban años trabajando sobre el supuesto de que Ortega había abandonado la fenomenología al descubrir o desenmascarar el idealismo de la misma.

En el caso de Husserl podemos fijar una fecha para el cambio en la concepción de su obra. La fecha la pongo yo pero, como indicaré, es más amplia, aunque, por otro lado, lo que esa fecha representa tardó en calar en

<sup>4</sup> Sobre el nuevo Husserl, véase del autor “La ‘nuova’ visione della fenomenología.” *Logos. Rivista annuale del Dipartimento di Filosofia “A. Aliotta”*. Università degli Studi di Napoli Federico II. 6 (2011): 3-31. Sobre el nuevo Husserl tuve la oportunidad de pronunciar un curso de doctorado en la Universidad de Guanajuato en México, del que preparo actualmente la publicación. El texto de Donn Welton es *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

la opinión pública filosófica. Incluso en muchos sitios se rechazó o ignoró, hasta ahora, lo dicho en esa fecha o fechas, de manera que aún hay fuertes reticencias a admitirlo, aunque tal vez ahora ya no haya que aguantar miradas escépticas o complacientes con nuestra ingenuidad, como ocurría hace treinta años.

Voy a citar una fecha precisa sobre el cambio de la concepción de la fenomenología o del sujeto trascendental, que luego ampliaré a otra en un acontecimiento que ocurrió en nuestro mundo, aunque no se tomó nota de lo que allí ocurrió. Respecto a la primera, me refiero al acto de entrega de distinciones honoríficas del Instituto de Filosofía de la Universidad de Lovaina en la primavera de 1971 a Eugen Fink, Ludwig Landgrebe, y la pareja Walter y Marly Biemel, a los primeros por haber puesto las bases para transcribir los manuscritos de Husserl; a los otros dos por las ediciones que de textos de Husserl habían hecho hasta ese momento. Pronunciaron sendas conferencias Fink y Landgrebe. La de este se refería a algunos aspectos de la subjetividad trascendental, y entre ellos mencionó el hecho de ser corporal, de que el cuerpo le perteneciera como primera capa integrante de la misma, por tanto, no como algo constituido en ella, sino como algo constituyente de ella.

El cambio era absolutamente decisivo. Para mí, también algo fundamental. Si la subjetividad trascendental era corporal no podía ser ideal o abstracta, en sentido kantiano, sino lo que tantas veces decía Husserl, yo mismo personalmente en mi función —ineludible— de referencia orientadora del mundo. Con esa indicación de Landgrebe se puede abordar de manera nueva los análisis de las *Ideas II*, no como un análisis de los objetos constituidos en el campo de la conciencia, por ejemplo, el mundo y en él, mi cuerpo, —como aparecen en el libro—, sino también como análisis de la primera capa de la subjetividad trascendental que se constituye en la dualidad del cuerpo vivido (el *Leib*) y el cuerpo físico, porque cada uno de nosotros como referencia orientadora del mundo, somos en primera instancia, el cuerpo vivido, pero que por el tacto tiene la característica de estar en continuidad con el mundo.

Esta decisiva indicación de Landgrebe, —y que insisto fue para mí decisiva, porque desde ese momento cambió mi concepción del sujeto trascendental—, ya había provocado en nuestro mundo hispano un rifirrafe al que no sé si se le dio la importancia que tenía. Y esta es la segunda fecha.

Retrospectivamente creo que debería haber sido un aldabonazo en nuestros círculos filosóficos. Me refiero al Simposio sobre la noción husserliana de la *Lebenswelt* que tuvo lugar en la primavera de 1963 en México. ¿Por qué cito este Simposio en relación con la fecha de la conferencia de Landgrebe? Porque en ese Simposio, celebrado nueve años después de publicada *La crisis de las ciencias europeas* y al que asistieron algunos de los más destacados de la fenomenología del momento, entre ellos Landgrebe, Enzo Paci y John Wild, confrontó dos tendencias, una la de Gaos, para quien el cuerpo era algo constituido, y la otra, representada por los que he citado más el discípulo de Gaos, Luis Villoro, que, lectores sin prejuicios de *La crisis*, habían tomado nota de que el sujeto trascendental es corporal e histórico. Gaos no podía aceptar eso y se revolvió contra ello, porque, efectivamente, esa concepción de la fenomenología deshacía todo lo que él había pensado de ella, en la estela de Heidegger y de Ortega. Por eso hace anotaciones muy críticas a los textos de Paci, Villoro y John Wild, críticas que parten todas de una frase que podría servir de resumen de su posición: “El cuerpo es uno de los constituidos por el sujeto trascendental” (OC, X, 396). En la misma dirección o línea de esa tesis, el sujeto trascendental tampoco puede ser histórico, como decían Landgrebe y Paci, por la misma razón. Para Gaos, y cito otra frase clave: “En relación con Husserl, no ve más que la fenomenología *de la conciencia pura*, que daría un idealismo empírico. Para tener uno trascendental, es indispensable la eidética y la constitución, por la razón (de la conciencia) pura, de todo lo demás (OC, X, 396).”

En cuanto al yo trascendental, no se le ocurre otra cosa que decir que para Husserl debió de ser algo así como “un yo supraindividual” (397). Todo esto contra la opinión, que también cita, porque sabe muy bien de qué va, de que “el yo individual es idéntico con el yo trascendental” (398). Gaos venía de la Escuela de Madrid, donde esos temas habían sido muy candentes, hasta el punto de tener decidido el sentido de la conciencia trascendental, del yo trascendental. Pero todo eso se estaba derrumbando a la luz de las nuevas publicaciones, sobre todo de *La crisis*, que también a Ortega le supuso un golpe tremendo porque ahí la fenomenología se presentaba de un modo que no encajaba con sus parámetros. El problema que le suponía ese texto, él lo resolvió diciendo que su autor era Eugen Fink, ayudante por entonces de Husserl. Gaos, por su parte, no terminó de asumir el cambio que se daba en la fenomenología de Husserl, metido como

estaba en el paradigma orteguiano-heideggeriano de la comprensión de la fenomenología.

Cuando se leen los textos en los que Husserl trata de aclararse sobre el método que expone en las *Ideas*, uno se da cuenta de los problemas que aquel temprano libro de 1913 llevaba consigo. El principal problema era el de aclarar la relación entre el yo trascendental y el yo ordinario, o entre el yo trascendental directo que somos cada uno de nosotros en nuestra vida, con su estructura, desde la animalidad que somos, hasta las efectuaciones más excelsas; luego, como forma también de la nuestra vida trascendental, una vida desdoblada, por un lado, en el cumplimiento regulado de las tareas de la vida y, por otro, en una reflexión sobre la propia vida directa de ese yo trascendental en un plano referido al cumplimiento correcto de esas tareas, y en un plano superior, al cumplimiento moral de esas tareas.

Ese sentido trascendental de la vida humana, del yo, es descubierto por el filósofo, en nuestro caso instaurado como fenomenólogo, es decir, como filósofo que reflexiona sobre su vida ordinaria, en la que descubre ese sentido trascendental. Tenemos por tanto como esencial del método fenomenológico husserliano tres formas diferentes de decir yo; y quien habla de yo, puede hablar de conciencia, de sujeto, de subjetividad o de vida. Primero, el yo, vida o sujeto en la vida ordinaria entregado a sus tareas, bien para conservar la vida, bien para cumplir las tareas profesionales, entendidas estas como regulaciones de la vida. Segundo, el yo, sujeto o vida en cuanto filósofo, en nuestro caso en la forma del fenomenólogo, el yo fenomenólogo o fenomenologizante, que en ese yo o vida ordinaria descubre que ese yo es centro de referencia y organización del mundo, que por tanto queda referido a ese yo, que en ese momento es un yo trascendental.

El mayor error que se podía derivar de la falta de claridad de las *Ideas* es la confusión o identificación del sentido trascendental del yo de la vida ordinaria con el sentido trascendental del fenomenólogo, tanto más cuanto el propio Husserl no había especificado la diferencia entre uno y otro. El yo fenomenólogo es el que hace la *epojé* y la reducción, no el yo trascendental directo, que es un yo que tiene el mundo como horizonte para toda realidad mundana. El yo que hace fenomenología puede practicar la *epojé* respecto a ese rasgo del mundo, de ser horizonte de realidad, puede por tanto analizar la percepción en términos no comprometidos, pero para descubrir que la percepción, en el modo de la creencia, pone el ser como su correlato.

En nuestro mundo de habla hispana tuvimos en nuestra contra la clara toma de postura respecto a esa confusión, primero, de Ortega y Gasset, y luego, de José Gaos. Luego, la toma de postura de ambos, que se hará explícita y pública en la *Historia de la Filosofía* de Julián Marías, ya queda fijada hasta que aparecen en escena las nuevas ideas sobre estos temas con la necesidad de diferenciar el yo trascendental directo del yo trascendental fenomenológico.

En el caso de Ortega es muy importante distinguir las fechas porque hasta 1929 nunca entró en ese asunto. Hay que empezar por situar la filosofía de Ortega en su contexto. Por eso, es cierto que tenemos manifestaciones de Ortega en las que asegura haber abandonado la fenomenología en cuanto la conoció. Pero, a la vez, tenemos otras manifestaciones en las que nos dice que él le dio sistema a la fenomenología, y que su filosofía es semejante a la del Husserl de *La crisis*. Casar estas dos afirmaciones de Ortega exigía un fuerte ejercicio de interpretación, y muchos años de idas y venidas sobre las diversas posibilidades. Además, aún nos quedaban por conocer algunos textos importantes como las notas de trabajo que terminamos de conocer en 2002, y alguna de las cuales es fundamental para mi propuesta.

Lo primero que hay que tener en cuenta es que Ortega es crítico de la fenomenología solo a partir de 1929, nunca antes, posiblemente una vez que ha leído a Heidegger, y orientado por este, el libro de Misch, el yerno de Dilthey, *Leben und transzendente Phänomenologie*. Otro dato muy importante es la visita de Ortega a Husserl en Friburgo en 1934. En ese momento expuso a Fink y Husserl la “objección liminar” —así lo resalta Ortega— que hacía a la fenomenología, que consistía en decir que la conciencia trascendental, obtenida por la reducción trascendental, entendida esta como *epojé*, era una invención del filósofo que establecía una conciencia puramente teórica, pues esa conciencia pura se limitaba a ver lo que pasa por delante de ella, precisamente en razón de la *epojé*. Esta objeción está expuesta en el “Prólogo para alemanes” y es la base que utiliza Julián Marías en su *Historia de la filosofía*, texto que, como he dicho, fue decisivo para dar consistencia a la tesis del abandono de la fenomenología por parte de Ortega porque hasta la publicación de los textos póstumos en 1958 solo un texto, del que luego hablaremos, mencionaba ese abandono.

Pues bien, el “Prólogo para alemanes” permaneció inédito hasta finales de los 50. También la traducción al alemán, que hizo Helene Weyl,



posiblemente para la visita que Ortega hizo a Husserl, en 1934, permaneció inédita hasta 1958, en que se publicó como prólogo a una edición en alemán de *La rebelión de las masas*. Cuando tuve que leer esa traducción, con motivo de la edición del libro de Ortega *Schriften zur Phänomenologie*, en Alber, constaté que faltaba toda la parte de la objeción, un montón de páginas, pero el corte estaba tan bien hecho, que concluí que solo su autor lo pudo hacer. Entonces fui a ver el relato que de la misma visita hace Ortega en una nota del § 29 del libro también publicado póstumamente *La idea de principio en Leibniz*, y vi que la objeción había cambiado radicalmente, porque la conciencia trascendental ya no era la conciencia que encuentra o inventa el fenomenólogo al ir a buscar la realidad fundamental. Ahora el fenomenólogo, al ir a buscar esa realidad, se encuentra con la conciencia natural, solo que no se compromete con ella. Y es a esto a lo que objeta Ortega, que eso no sería posible. En el *Prólogo para alemanes* se dice que el fenomenólogo busca una realidad para ponerla como punto de partida fundamental, y mediante la reducción inventa la conciencia pura trascendental que es un “puro mirar”. En *La idea de principio en Leibniz* dice que el fenomenólogo sale a buscar esa realidad y se encuentra con la conciencia directa natural, a la que le quita mediante la reducción el compromiso con el mundo. A esta operación —que es la *epojé* y que él identifica con la reducción— objeta Ortega que eso no lo puede hacer la conciencia fenomenológica. Pero como se puede ver, esta objeción no tiene nada que ver con la que tiene escrita en el *Prólogo para alemanes* y que es la que cortó en la traducción alemana.

Efectivamente, Fink le tuvo que exponer a Ortega que la conciencia trascendental no era la conciencia neutralizada del fenomenólogo, sino la conciencia natural del ser humano solo que desprovista de la visión naturalizante que hace que la concibamos como una cosa en el mundo. Ortega no debió de entender muy bien esta segunda parte, porque evidentemente el fenomenólogo sí puede —al menos virtualmente— no compartir las certezas de la conciencia directa, tal como él mismo lo había dicho en *Qué es filosofía*.

Pero unos años más tarde de la visita que Ortega le hizo a Husserl ocurrió algo muy necesario de reseñar, porque tiene máxima importancia. Como se sabe, en 1936, Husserl publicó la primera sección de su libro *La crisis*. No sabemos cómo llegó ese texto a Ortega, que se instaló en París ya

en 1937. Sí quiero indicar una posibilidad plausible. En esas fechas Zubiri estaba en Roma, a fin de conseguir la dispensa de los votos sacerdotales para poderse casar canónicamente con Carmen Castro. En Roma tuvo acceso a ese texto, que estudio intensamente, hasta entablar correspondencia con Malvine Husserl, interesándose por la continuidad del mismo. A Zubiri le impresionó tanto que ese texto se convirtió para él en una refundación de su propia filosofía. Al poco Zubiri fue expulsado de Roma, para aislar a su muy buen amigo, el embajador de la República ante el Vaticano, Luis de Zulueta, en una maniobra destinada a conseguir que el Vaticano rechazara la representación del gobierno de la República y aceptara solo al embajador de Franco como representante de España. En París Zubiri frecuentó a Ortega, y es normal que hablara o le pasara el texto de Husserl.

Lo cierto es que en cuanto Ortega llegó a Argentina, ya repuesto de su grave operación y después de la guerra, tiene que ajustar cuentas con ese texto, en el que se contradice la idea que ya por entonces se tenía de la fenomenología husserliana, como un saber que trataba de una conciencia ahistórica, porque además como ciencia de esencias no podía tratar de lo histórico. La realidad de que partía la fenomenología, la subjetividad trascendental, era una realidad ahistórica. En los círculos heideggerianos esa sería una acusación continuada, así quedaba justificada la necesidad de olvidarse de Husserl y aterrizar en Heidegger. Pues bien, ese libro, al menos en lo que se lo conocía, supone un giro radical a su filosofía.

Ortega escribe un ensayo muy interesante sobre el conocimiento, que tituló “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y demiurgia”, que publicó en Argentina en 1941, para mostrar la función práctica y por tanto histórica del conocimiento. El texto es, sin embargo, un ajuste de cuentas con el último Husserl. Pero este ajuste se hace en dos pasos, en un primero aborda el hecho de que Husserl en su libro *Lógica formal y trascendental* empieza confesando que ve la raíz de la crisis contemporánea en la pérdida de la fe en la razón que se constataba en las ciencias, lo que por otro lado aparece también en lo publicado de *La crisis*. Pero Ortega ahí no tiene problemas en mantener su posición respecto a la fenomenología, porque en los escritos conocidos de Husserl es la única vez en que la fenomenología sale de su torre de marfil para tocar algo histórico. Por eso, Ortega concluye que ese fenómeno, la pérdida de la fe en la razón, era tan llamativo, que hasta el ahistórico Husserl tenía que tomar nota de ello.

Pues bien, una vez redactado el ensayo, Ortega, en un giro más retórico que real, nos dice que terminado de escribir ese trabajo cayó en sus manos el texto de *La crisis*. En mi opinión, el relato es más retórico que real, porque Ortega tenía que conocer el libro de Husserl debido a su estancia en París, por tanto no lo conoce después de haber terminado su ensayo, sino más bien redacta este pensando ya en ese artilugio retórico, sobre todo por la solución que le va a dar. De acuerdo a Ortega, el libro de Husserl confirmaría la apertura de la fenomenología a la historia, porque efectivamente ahí algo histórico, la pérdida de la fe en la razón, es el punto básico cuyo origen y consecuencias se va a estudiar.

Ortega reconoce que ese texto está muy próximo a su filosofía, más aun, que se desenvuelve en el mismo terreno que él, pero incluso pensando eso de ese texto, él no tiene nada que corregir sobre su opinión de la fenomenología como histórica, porque ese libro no sería de Husserl sino de Fink. De ahí el artilugio de tratarlo tan marginalmente en su ensayo mediante el recurso retórico de decir que ha llegado a sus manos después de tener escrito el trabajo. Es que pensando que no es de Husserl, no tiene que integrarlo en el cuerpo principal del ensayo.

Este episodio, al que la crítica apenas ha prestado atención o no le ha dado ninguna relevancia, es para mí, al contrario y por varias razones, absolutamente decisivo para evaluar toda la filosofía de Ortega en su relación con la fenomenología. La primera razón es que Ortega se identifica con ese libro, en el que aparecería una filosofía de la razón histórica como la suya. Que se la atribuya a Fink es irrelevante, porque para lo único que sirve es para no tener que retocar el ensayo que ha escrito Ortega. Lo único que cuenta es que el último Husserl representa un profundo giro respecto a lo que se entendía propio del Husserl de las *Ideas*. Asumiendo que ese Husserl supone un giro radical no habríamos avanzado mucho. Es muy posible que en ese momento tampoco se pudiera pensar otra cosa por la carencia de textos husserlianos que nos indicaran su trabajo más allá de las *Ideas* de 1913. O es posible que no se pudieran resolver las aparentes contradicciones que se podrían señalar entre un Husserl despreocupado de la historia (*Ideas*) y uno preocupado por la historia (*La crisis*). Y, en consecuencia, que Ortega pudiera mantener su posición sobre la fenomenología, asumiendo que el texto era de Fink o, eventualmente, que se debía a un giro radical de la fenomenología, que fue la tesis posterior cuando ya se conoció el texto entero.

Por eso esto último fue la tesis usual hasta empezar a imponerse la tesis del nuevo Husserl, por tanto hasta finales del siglo pasado o principios de este.

Precisamente las publicaciones, fundamentalmente a partir de finales de los años 80, aunque basadas en lo ya publicado en Husserliana VII y VIII, sobre la cultura europea, muestran que la preocupación por la historia no es algo inducido por los nazis, ni por la filosofía heideggeriana, sino que arranca de la vivencia del fracaso de Europa en la primera guerra mundial, que es cuando Husserl toma plena conciencia de la importancia de definir con toda precisión la tarea de la filosofía.

En realidad la crisis del siglo XX no es sino resultado de la epistemología cientista del siglo XIX, que trata de considerar al humano como un ser más de la naturaleza, naturalizando la vida consciente y la propia normatividad de la ciencia, imposibilitando en consecuencia pensar una razón que dirija la vida teórica y la vida práctica. Así el psicologismo no era una cuestión meramente epistemológica, sino que llegaba a la raíz misma de la concepción del ser humano. Precisamente la explosión bélica que ocurrió en Europa era una muestra patente de la perversión de la razón que se había convertido en una razón meramente instrumental o técnica, olvidando la naturaleza racional del ser humano, que está muy por encima de esa mera razón instrumental. Así, la fenomenología concebida de ese modo estaba vocada a reconsiderar la historia europea como una perversión del concepto de razón y de la humanidad.

Por eso lo expuesto en *La crisis* no es sino continuación y expresión de los desarrollos que Husserl emprende a raíz de la primera Guerra Mundial, y que por tanto entre el último Husserl y el de las *Ideas* no hay más diferencia que la orientación de los análisis fenomenológicos en una dirección que venía exigida por el punto de partida de la propia fenomenología, y que Husserl resumiría maravillosamente en una frase de *La crisis* que es perfectamente válida para el psicologismo: “Blosse Tatsachenwissenschaften machen blosse Tatsachenmenschen”, “si no hay más que ciencias de hechos, entonces no hay más que seres humanos como meros hechos”. La terrible guerra le demostró que la concepción de la historia como mera facticidad, porque el humano sería un puro hecho natural, tenía más consecuencias de las que se pudiera pensar. Esto no quiere decir que en Husserl no haya cambios importantes, o desarrollos o profundización de conceptos que hacen que parezcan distintos. Ese es otro tema.

### 3. LOS CONCEPTOS EN JUEGO: VIDA RADICAL, CONCEPTO ORTEGUIANO CONCIENCIA TRASCENDENTAL, HUSSERLIANO

Una vez que hemos expuesto esta larga historia de un desencuentro, veamos en principio cómo se van aproximando, no tanto por parte de Ortega, que siguió una trayectoria muy precisa desde el principio, como de Husserl. En efecto, Ortega apostó desde el principio por la vida individual. En *Meditaciones del Quijote* lo dice ya en el prólogo, todo se nos da bajo la forma de vida individual. Sea cual fuera la influencia que hace que él de entrada no hable de conciencia sino de vida, aunque tampoco deseche hablar de conciencia, presumiblemente Nietzsche y Simmel están detrás, de hecho Ortega se enraizó de entrada en la vida humana, que aún no llamaba radical, pero que cumple la función que después dará a la vida radical.

Husserl, en cambio, empieza por la conciencia trascendental, cuyo referente es el yo trascendental. En las *Ideas* no hay forma de saber en qué medida esa conciencia integra la historia. Pero progresivamente Husserl irá aclarando que esa conciencia es una subjetividad trascendental temporal en la que las adquisiciones se van sedimentando, con lo que esa subjetividad tiene una densidad por el hecho de ser temporal. Esa densidad no es sino el resultado de la vida misma constituyente de unidades de experiencia que sirven para abordar las nuevas experiencias. Por eso la conciencia trascendental se va convirtiendo con el tiempo en una subjetividad trascendental, que incluye el pasado, el presente y el futuro. Y en la medida en que Husserl toma conciencia del cuerpo, lo que ocurre muy pronto, esa subjetividad trascendental tiene una primera instancia en la que es vida. Más aun, toda ella es una vida, de manera que la conciencia primera se convierte en una vida trascendental, de la que el yo es la instancia última de las iniciativas y como polo organizador de la vida, pero que es mucho más amplia que lo que con el yo podemos indicar, pues hay una vida pre-egoica.

Esa vida es histórica porque está constituida por el conjunto de habitualidades cognitivas, estimativas y prácticas que se han ido constituyendo a lo largo del trascurso de esa vida. Es muy llamativo el saludo positivo que hace Roman Ingarden al tomar nota de que para Husserl el yo es sujeto de habitualidades, por tanto, que tiene una densidad histórica en sí mismo, y que por tanto no es un punto cero vacío (Cfr. Hua I 215s.). Esa tesis de

Husserl, que aparece en *Meditaciones cartesianas* pero que está ya mucho antes, es resultado de todos los análisis de Husserl después de la publicación de las *Ideas*, de 1913. En ese momento, el yo trascendental es el punto de referencia de la vida trascendental que es la propia de cada uno, radicalmente individual pero también sometida en su parte racional al reconocimiento normativo que impone la razón, y que es lo más característico del ser humano.

En ese momento, la vida radical de Ortega ya no muestra ninguna diferencia con la vida trascendental de Husserl. Porque los conceptos que están aquí en juego son la conciencia trascendental husserliana concebida como vida trascendental histórica, y la vida radical orteguiana, que por supuesto también es histórica.

Es posible que alguno me diga que nunca se podría aproximar la conciencia trascendental husserliana a la vida radical, pero precisamente todo mi relato ha consistido en mostrar que la conciencia trascendental husserliana es en realidad una vida trascendental que opera de “realidad” radical de todo. Y en ese mismo sentido ambos conceptos son equivalentes. Cuando Ortega critica el concepto de conciencia husserliano, está criticando un concepto de conciencia que podría ser considerado la conciencia descomprometida del fenomenólogo, que no es lo que Husserl entiende por conciencia trascendental, que es la vida trascendental de cada uno de nosotros. La confusión de Ortega se debe a una falsa interpretación del Husserl de las *Ideas*, que cree que inventa la conciencia trascendental en lugar de descubrirla.

### 4. NOTA MUY SIGNIFICATIVA

Para demostrar que, a pesar de todo lo que Ortega escribió en un sitio u otro sobre esa relación, el tema le preocupaba intensamente, podemos acudir a una de las notas de trabajo publicadas hace ahora nueve años, nota que resulta muy clarificadora porque ilumina estos puntos. En primer lugar, en la nota *Fenomenología* (Ortega, *Revista de Estudios Ortegaianos* 4, 2002. 12) ha confesado que él rechaza la noética, para asumir la fenomenología noemática, eso quiere decir, según él, que rechaza la conciencia-de, para quedarse en los fenómenos, no como fenómenos de la conciencia, sino como fenómenos de la realidad, porque no hay conciencia-de sino presencia



de las cosas: “En él y en mí el término [fenómeno] tiene dirección inversa: En H[usserl] es fenómeno de la conciencia o ego transcendental. En mí es fenómeno de la Realidad” (13). Dicho esto, en la nota *Razón vital. Dialéctica real y fenomenología*, se da la clave de los problemas que Ortega ve en la fenomenología y que está en la base de todos los escritos de esta época. Partiendo de que él también habla del ver (“La razón vital es, por lo pronto, el ver husserliano”, op. cit., 18), se centra en la oposición de las dos formas de ver: el ver de Husserl, “se obtiene previa una ficción — la de que lo “visto” es “conciencia-de...” y no aquello *de que* esta es conciencia”. El ver de la razón vital nos da las cosas: “No hay conciencia de..., sino presencia del ser. La lucha es, pues, conciencia y presencia” (18). Hasta aquí podríamos decir que Ortega repite las pautas en que se desenvuelve su crítica y a la que ya he aludido.

Pero a continuación nos dice algo que nos pone en la verdadera pista del problema, dándonos a la vez, aunque sea sin quererlo, la clave de la solución:

*Cabría decir que la “vida” que es “mi vida” coincide con el “ego transcendental” o se cubre con él y son “congruentes” (sentido de la vieja geometría) solo que en este nada es lo que es sino que todo se ha vuelto sentido.*

*Pero yo creo que el “ego” tiene que ser “mi ego” aun siendo transcendental porque su “contenido” = el mundo suspendido es como “mi vida” una absoluta singularidad.*

*La realidad absoluta “mi vida” es el “absoluto acontecimiento”. (18)*

Es muy ilustrativa esta nota de Ortega, en la que se expresa, en mi conocimiento por única vez, que la vida radical es el ego transcendental, por más que añada dos notas limitativas de la identidad, una la *congruencia*, y otra la del *sentido*.

En cuanto a la primera, para determinar la idea de congruencia, podemos acudir a un criterio *dinámico*, según el cual dos líneas son congruentes si tienen la misma medida pero distinto sentido: “2 figuras las consideraríamos congruentes cuando todas sus características formales y métricas coinciden” y “serán iguales si además tienen el mismo sentido en el plano”, así, “dos figuras son congruentes si una de ellas se puede obtener de la otra mediante un movimiento” (Cobo Lozano, 1998, 76 ss.).

Hay otra forma *estática*, propuesta por Hilbert: “dos figuras se dicen congruentes cuando sus puntos pueden ordenarse por parejas, de suerte que todas las parejas de segmentos y ángulos resultantes de aquella ordenación son entre sí congruentes” (op. cit., 77). Como Ortega se remite expresamente a este sentido geométrico, da por hecho la congruencia de ambos conceptos, la diferencia estaría en que el ego transcendental tiene como contenido el “mundo suspendido”, evidentemente por la *epojé*.

Por tanto, el problema estaría en la *epojé*, pero esto nos deja lejos de los temas de la reflexión, porque el problema no es otro que el estatuto del ego transcendental y el del ámbito de presencia, el de esa conciencia noemática que la reducción descubriría y que no es sino el mundo convertido en horizonte de la subjetividad, del que habla Ortega en *El tema de nuestro tiempo*. Porque la presencia de las cosas no son las cosas, porque hay cosas sin presencia. ¿Qué les añade esta presencia a las cosas?, ni más ni menos que el entrar en el ámbito del ser sabidas, conscientes, el entrar en un horizonte, normalmente pragmático, el convertirse en mi circunstancia y, por tanto, en pertenecer a la vida transcendental. Y la cuestión es que eso les da un estatuto muy peculiar, porque, *velis nolis*, quedan vitalizadas, siendo de ese modo elevadas, transformadas en elementos de una vida, en mi caso, de mi vida. No es lo mismo el espacio vital que el espacio cósmico, en este no hay horizontes, mientras que aquel necesariamente está rodeado de horizontes. Ciertamente que el horizonte es de la realidad. Sería insensato decir que el horizonte es algo subjetivo. El horizonte está fuera, no en mi cabeza, lo es del mundo, pero esos horizontes no son partes componibles del universo cósmico. Ese es el problema, que las cosas se nos dan como sentidos, en un horizonte, siempre en una retícula vital-conceptual, por lo que para nosotros son sentido, pero de manera que, a la vez, las cosas son cosas ejecutivas porque interactúan con el cuerpo. Así es el cuerpo el mediador, el punto de cambio, el *Umschlagpunkt*, como dice el propio Husserl, entre lo físico y lo psíquico.

Quiero decir con esto que Ortega pone el dedo en la llaga, obligando a plantear a la fenomenología del siglo XXI el estatuto de lo conocido, que está constituido por el sentido, que es por tanto humano, pero a la vez, que mediante el cuerpo, tenemos un anclaje en la realidad, por el cual ese sentido se hace *sentido encarnado*, incorporado a una materialidad que se ve prolongada en el cuerpo. Este esquema plenamente orteguiano no está en absoluto alejado del de Husserl, que ha ido aflorando en las publicaciones póstumas, dando sentido pleno a la fenomenología.