

La crítica de Antonio Rodríguez Huéscar al idealismo de Husserl¹

The Criticism of Antonio Rodríguez Huéscar to Husserl's Idealism

Javier SAN MARTÍN

Universidad Nacional de Educación a Distancia

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.11>

Resumen:

En el presente artículo realizamos un comentario sobre la presentación que hizo Rodríguez Huéscar del problema de la superación del idealismo, tal y como lo plantea Ortega. Centramos nuestra atención en el punto de partida del análisis a partir del yo puro fichteano y la confusión en la que Ortega incurriría al creer que el yo puro de la fenomenología de Husserl es idéntico al yo de Fichte. Huéscar defendería la lectura orteguiana, no aceptando la posibilidad de llevar a cabo la reducción fenomenológica.

Palabras clave: fenomenología, Husserl, Ortega y Gasset, idealismo, epojé.

¹ El presente texto se escribió para el encuentro sobre Rodríguez Huéscar en el contexto del proyecto de investigación dirigido por Jesús Díaz sobre la Escuela de Madrid. En anteriores convocatorias se permitía utilizar parte de los fondos del proyecto para la publicación de los resultados de la investigación del grupo, no en este, con lo que la mayoría de los trabajos presentados han permanecido inéditos, con lo que no se ve los esfuerzos de investigación realizados por este y otros muchos grupos. Una vez más una decisión política, tomada por personas que parecen no conocer directamente cómo funciona la investigación, al menos en Humanidades, ha llevado a un considerable empobrecimiento intelectual. Las otras decisiones fueron las que eliminaron la preparación de la memoria de cátedra, de donde provenía la reflexión epistemológica del estado de la cuestión sobre las disciplinas, con las consiguientes publicaciones; y, la mucho más grave, eliminación de los cursos monográficos de doctorado, que daban lugar a la exposición, en cursos de entre quince o veinte clases, de las investigaciones de los profesores universitarios. El empobrecimiento intelectual a que nos han llevado estas medidas, promovidas unas veces por un partido que sería de izquierdas, otras por otro de derechas, es incalculable. Gran parte de nuestras investigaciones estaban ligadas a los cursos monográficos. Su desaparición tiene más consecuencias de las que quienes las tomaron jamás podrán sospechar.

Abstract:

This article deals with the presentation made by Rodríguez Huéscar on the problem of overcoming idealism, as proposed by Ortega. It focuses on the starting point of the analysis from Fichte's «pure I» and the confusion in which Ortega incurred by believing that the pure «I» in Husserl's phenomenology is identical to Fichte's «I». Huéscar defended Ortega's reading, and he did not accept the possibility of performing the phenomenological reduction.

Keywords: phenomenology, Husserl, Ortega y Gasset, idealism, epojé.

El presente ensayo hay que leerlo desde los intentos que el autor lleva haciendo a lo largo de su carrera profesional por deshacer los malentendidos que han aquejado a la fenomenología de Husserl, y que han llevado a la incoherencia de considerar esta filosofía como el punto de partida de la reflexión filosófica de siglo XX, para inmediatamente rechazarla por sus inmensos errores como una filosofía superada. A pesar de ello los grupos que en todo el mundo siguen estudiándola, y la publicación de las obra completas de Husserl, ha convertido aquellas primeras interpretaciones en problemáticas. El autor tuvo la suerte de poder leer ya en 1969/70 algunos manuscritos que fueron decisivos en su comprensión de Husserl, que le llevaron a entender que las presentaciones usuales de la filosofía de Husserl se fijaban en algunas expresiones iniciales revisadas o aclaradas por el propio Husserl. Esos textos han sido publicados de modo póstumo y algunos solo hace unos pocos años (2004). Entre estos están aquellos que distinguen la epojé y la reducción –uno de los elementos máximos de confusión, que se da en el propio Husserl durante años–, incluso uno que habla de que, una vez practicada la reducción, la epojé queda superada. Todos estos textos, que pude consultar en Friburgo el curso 1969/70, me llevan a reconsiderar las interpretaciones de la fenomenología por parte de Ortega y Gasset (a partir de 1929), y las de sus discípulos. Voy a dedicar este texto a revisar la interpretación del filósofo manchego Antonio Rodríguez Huéscar. Lo que caracteriza a estos pensadores es el rechazo de una fenomenología precisa, pero a la vez encuadrarse en esa filosofía puesta en marcha por el mismo Husserl. El ejemplo fundamental de este embrollo está en el rechazo del Husserl de las *Ideas*, libro publicado en 1913, desde el que se entiende por lo general la fenomenología, y la confesión, de un modo u otro, de estar en sintonía con el último libro publicado por Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*. Eso significa que asumen una ruptura en Husserl entre las dos obras. Mi posición es que en el primer libro hay una presentación de la nueva filosofía de un modo que tenía que llevar a confusiones e incomprensiones, que el propio Husserl se esforzó en ir aclarando sobre todo en los años veinte. Desde esa aclaración, revisión o ampliación de conceptos llevamos las *Ideas* de 1913 a *La crisis* de 1936, que sacan a la luz lo que estaba ya implícito en la primera obra. Con ello defiendo que de Husserl hay que hacer una lectura teleológica, porque hay que leerlo desde *La crisis*.

En el presente texto estudiaré en primer lugar la posición de Antonio Rodríguez Huéscar en el libro de 1982, en la línea de Ortega, para después ir viendo cómo en esa posición se alumbraba la sintonía con la filosofía del Husserl de *La crisis*, de acuerdo también a las manifestaciones de Ortega de que en esa obra Husserl haría una filosofía de la razón histórica, mostrando por tanto su sintonía con ese Husserl, aunque Ortega considere que esa obra de Husserl la escribiera en realidad Fink (ver Ortega, 1941), lo que, sabemos, es absolutamente falso. Esto no quiere decir que en ella no haya aspectos en los que ha podido influir la discu-

sión entablada por Husserl con su entonces joven ayudante Eugen Fink, que tenía 28 años, con motivo de la redacción por parte de este de la *VI Meditación cartesiana*.

1. La refutación del idealismo en Ortega y Gasset

El punto de partida de Rodríguez Huéscar en su libro *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo* (Rodríguez Huéscar, 1982) es la crítica al idealismo de Husserl, que habría sido el lugar del que parte la filosofía de Ortega. La crítica al idealismo de Husserl se basa en tres actos mentales: la comprensión del idealismo; el conocimiento de quién es Husserl; y, tercero, la atribución del primero al segundo. Mi tesis es que puede ser correcto el primero y el segundo, pero no el tercero. Mi objetivo definitivo es probar que con la que llama Rodríguez Huéscar superación del idealismo no se supera la fenomenología sino solo una interpretación errónea de la misma, por lo que él, en la misma medida que Ortega, sigue perteneciendo al movimiento fenomenológico.

La importancia de adscribir a Rodríguez Huéscar, como a Ortega², a la fenomenología, que es un movimiento potente en el mundo filosófico, radica en que no queden aislados en la vía solitaria de una filosofía proclamada por algunos como absolutamente original, por más que eso no sea reconocido así; con lo cual, primero, los reincorporamos al tronco al que pertenecen; y, segundo, de esa manera podremos, desde la propia fenomenología, tomar los análisis de Huéscar como contribuciones a ella. Así, las categorías de la vida, de las que trata en la segunda parte del libro que he citado y quiero comentar, son magníficas descripciones de la vida humana, del modo de ser el humano, y así contribuciones a la fenomenología. Pero para poder decirlo, es conveniente despejar errores y aclarar el camino. Huéscar identifica la fenomenología con el canto de cisne del idealismo. Si se insiste en ello, sin precisar que se trata de una errónea interpretación de la fenomenología, mal podría ser utilizado en el movimiento fenomenológico, ya que de entrada comete el error de concebir el yo puro propuesto por el fenomenólogo como una abstracción generadora de una filosofía idealista.

Quiero empezar con una frase de Cerezo que está en el contexto, primero, de la crítica de Schelling respecto a Fichte y, luego, de la de Humboldt, que reprocha a Fichte «eliminar la conciencia individual y tomar como comienzo un quimérico Yo absoluto». Dice Cerezo:

[La fenomenología] le ofrecía a Ortega un fenómeno originario y sintético como punto de partida de la filosofía, el mundo del *cogito* viviente, pero sin necesidad de cargar con la tesis metafísica idealista de un yo puro, absoluto, originario. Se comprende así el reparo de Ortega ante la orientación transcendentalista de Husserl en *Ideen* por el riesgo de involucrar la vida del yo concreto, en su acto ponente (*setzen*) de lo real objetivo, en un proceso de autorreflexión infinita (Cerezo, 2011: 157).

Aquí cita Cerezo el estudio preliminar de Jorge García-Gómez al libro de Rodríguez Huéscar en concreto, la interpretación que aquel hace de la fórmula orteguiana de «yo soy yo y mi circunstancia» (García-Gómez, 2002: 23 y ss.), en la que asume la importantísima tesis de Huéscar, de que la aparición de las cosas es transparencia de la vida y que se resume en una frase de este último: «El “aparecer” de todas las “cosas” lleva en sí, diríamos que como una

² El tema suele suscitar preguntas de aquellos que, no conociendo a fondo la fenomenología y centrándose en un autor, suelen pensar que es algo irrelevante la adscripción de ese autor a un movimiento, en nuestro caso la fenomenología. A una pregunta de ese tipo respondí en el IV Congreso de la OPO. Ver del autor «Why Declaring Ortega to be a Phenomenologist is Important. Reasons and Difficulties», en *Investigaciones fenomenológicas*, Vol. Monográfico 4/I (2013): *Razón y vida*, pp. 297-312.

sutil “impregnación”, el “transparecer” de la vida misma) (Rodríguez Huéscar, 2002: 133; Cerezo, 2011: 158).

Me voy a centrar en la primera parte del libro de Huéscar, a la que me introduce la frase de Pedro Cerezo, que sitúa muy bien el problema del idealismo husserliano refutado por Huéscar, al indicar que el problema era la «tesis metafísica idealista de un yo puro, absoluto originario». Y de ahí el rechazo de Ortega a involucrar «la vida del yo concreto [...] en un proceso de autorreflexión infinita».

En la frase citada de Pedro Cerezo, este pone entre comas explicativas de la vida del yo concreto: «en su acto ponente de lo real objetivo». Según esta frase, Cerezo le da al yo concreto el acto ponente de lo real objetivo, pero parece que lo involucra «en un proceso de autorreflexión infinita», y eso es lo que criticaría Ortega, porque tal vez en eso se acercaría Husserl a Fichte.

De la frase de Cerezo llegamos a la conclusión de que el problema viene de la noción de *yo puro*, que no parece compatible con el yo concreto, que no sería puro. Ya sabemos que para Ortega ese yo puro termina siendo una pura reflexión sobre la vida concreta a la que sin más asiste, de manera que el yo puro –o la conciencia pura, que viene a ser lo mismo³–, por ejemplo, no ve, sino ve que ve, no evalúa, sino que ve que evalúa, no quiere, sino que ve que quiere, es decir, es pura reflexión que asiste a la vida (ver Ortega, IX: 155).

Es la tesis del «Prólogo para alemanes», del que proviene este texto, que seguramente Rodríguez Huéscar y Mariás oírían más de una vez en clase y que Gaos terminó por plasmar en su traducción de *Ideas* al hacer al yo puro reflexivo el yo absoluto buscado por la fenomenología como punto de partida de la filosofía⁴.

Mi tesis sostiene que es un error confundir el yo puro husserliano con el yo puro fichteano, como es un error interpretar aquellas palabras que Husserl toma de la filosofía moderna desde esa misma filosofía moderna, ignorando la nueva sensibilidad que tan atinadamente vio Ortega en la filosofía iniciada por Husserl en 1900, que no se rompe en *Ideas*, por más que esta obra supere los restos de realismo ingenuo que aún se daban en 1900, pero no para recaer en el idealismo moderno sino para iniciar una nueva filosofía, que originariamente Husserl pensó como un idealismo, pero que estaba en las antípodas del moderno, por lo que terminó rechazando esa misma palabra.

A este respecto y antes de entrar en el análisis del texto de Rodríguez Huéscar, quiero dejar constancia de dos puntos: primero, que aquel toma nota de que la superación del idealismo se hizo presente en muchas filosofías en la primera mitad del siglo XX, entre ellas «en el propio último o penúltimo Husserl (el del *Lebenswelt*)» (Rodríguez Huéscar, 2002: 47). Con esta frase de 1982, Huéscar se hace cargo de la tesis que defiende Ortega en el artículo «Sobre el pensamiento, su teurgia y demiurgia», de que su filosofía no sería distinta de la del Husserl de *La crisis*. Pero ya sabemos que Ortega atribuye la autoría de *La crisis* a Fink (Ortega, VI: 29)⁵.

También conocemos ahora la irritación que esa publicación causó a Gaos, como lo hemos podido constatar con la edición de los papeles del congreso sobre el *Lebenswelt* que tuvo lugar en México para evaluar justamente lo que representaba *La crisis* (Gaos, 1999: 68 y ss.). El tema fundamental radicaba en que en *La crisis* aparecen las cinestesis como sensaciones del yo puro, es decir, del yo reducido, mas las cinestesis son sensaciones corporales *concretas*,

³ Dice Ortega: «Esta conciencia pura es un yo que se da cuenta de todo lo demás» (IX: 155).

⁴ Ver este punto en la traducción de Gaos de *Ideas I* (Husserl, 1962: 116). Sobre este punto, ver J. San Martín, 1994: 293. En la nueva traducción de *Ideas I* (Husserl, 2013: 191) de Antonio Ziriñón se corrige este error.

⁵ Sobre este punto, ver San Martín, 2012, pp. 171 y ss.

con lo que el yo puro es *UN YO INDIVIDUAL CONCRETO QUE SIENTE*, y eso es incompatible con la idea que se tenía del yo puro, tanto desde la interpretación de Ortega como desde las ideas de Gaos. Por eso este arremete contra los participantes en ese congreso, que se toman en serio a ese Husserl. Entre ellos estaban su propio discípulo Luis Villoro, Enzo Paci, Ludwig Landgrebe y John Wild⁶.

Segundo, que el yo puro husserliano solo es puro por no poderle aplicar categorías de la realidad que se hace presente en él, y que es lo que normalmente hacemos al considerarlo como una realidad más del mundo, en lugar de pensarlo como la realidad radical no interpretable desde las realidades radicadas. La epojé obliga a la suspensión de la vigencia de las categorías mundanas aplicadas al yo, que entonces es puro. El yo al que aparecen las cosas, él mismo, no puede ser una cosa, porque es al que aparecen las cosas.

2. La crítica del idealismo

Parte Huéscar de la tesis tardía orteguiana (después de 1929) de que la fenomenología es el canto de cisne del idealismo (Huéscar, 2002: 47), porque este estaba ya terminando en 1914. Esa interpretación supone ignorar todo lo que Ortega dirá hasta 1929 sobre la fecha de 1900, momento en que se supera el idealismo por las *Investigaciones lógicas*, en donde, frente a la construcción, se apuesta por la intuición, lo que continuará en *Ideas*.

El libro de Rodríguez Huéscar, primer premio en el Concurso del Ministerio con motivo del 25 aniversario de la muerte de Ortega, se publicó en 1982. En 2002 Jorge García-Gómez hizo una segunda edición, con unas cuantas notas, un precioso prólogo de Javier Muguerza y un excelente estudio introductorio del editor. El libro tiene dos partes, la primera dedicada a la crítica al idealismo, la segunda a su superación, lo que Rodríguez Huéscar entiende como el despliegue de las categorías de la vida. En la segunda edición no se publica el prólogo que Marías escribió para la primera⁷. Me voy a centrar en la refutación del idealismo, que tiene tres apartados: primero, un prenotando que trata de los primeros pasos de la crítica, hasta

⁶ Dedico a este punto la sección 7 de mi libro *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, en prensa.

⁷ No puedo responder a las razones de esa exclusión, pero si se lee el prólogo se la puede entender. Marías escribe un prólogo en el que Huéscar aparece con un carácter más bien apocado. Dice que cuando llega a Madrid es un «un muchacho modesto» (Huéscar, 1982: 9) que nunca olvidó sus orígenes. Era «tímido y con un fondo de alegría silenciosa», «acostumbrado a aparecer menos de lo que era». Al poco vuelve a recordar a aquel «muchacho llegado de la Mancha» (1982: 10). El mismo tono sigue en la descripción del Huéscar de después de la guerra: el relato es más bien desde la negatividad: fue soldado de la República «leal y desengañado a un tiempo», «perdió su sangre y buena parte de sus esperanzas», fue «menos alegre, cada vez menos ambicioso», que «se contentó con vivir y hacer vivir a su mujer y a sus tres hijas... se consigné a la oscuridad», impartió «cursos privados muy modestos, de poco rendimiento y menos lucimiento», que «no tenían el ímpetu necesario para romper esa paradójica barrera de silencio que se ha cernido en España sobre todo lo que es veraz». La aventura de Puerto Rico pudo ser, pero no parece que fuera. Luego sus cursos «minuciosos y rigurosos», pero hasta a ese aspecto le pone un pero: cursos «tal vez demasiado rumiados y meditados» (Marías, 1982: 12). Hasta al libro de Huéscar *Verdad y perspectiva* le hace un comentario no amable: «Los conceptos –tan tímidamente ligados–...». El resultado es una imagen de Huéscar sumamente negativa, de un pueblerino deslumbrado por la ciudad, y que ante la derrota de la guerra no sabe adaptarse a la nueva situación, lo que aparece como una incapacidad en lugar de ofrecer la otra alternativa, que no quiso transigir con los vencedores. Si todo eso se compara con su éxito personal, de quien no venía de La Mancha sino de Valladolid, y que además escribe el prólogo nada menos que en Washington, que es donde firma el texto, se entenderá fácilmente el contraste y que en una segunda edición no hubiera interés en reproducir esa imagen negativa de Antonio Rodríguez Huéscar. El prólogo de Muguerza insiste en las extraordinarias cualidades humanas, docentes y filosóficas del filósofo manchego, señalando en todo caso la impresión que sus alumnos tenían de algunos de sus profesores «de estar derrochando su tiempo en menesteres muy por debajo de sus capacidades» (Muguerza, 2002: 11).

1924. En el apartado 2, sobre la crítica al idealismo, Rodríguez Huéscar persigue esta crítica en cuatro textos, en el artículo sobre Kant de 1924; en *Qué es filosofía*, de 1929; en *Lecciones de metafísica*, 1932/1933, en las que se da un punto fundamental para la crítica posterior, a saber, la propuesta orteguiana de que el pensamiento y la conciencia no son un dato primero porque son una hipótesis, tesis fundamental del «Prólogo para alemanes». El cuarto texto considerado es el curso de Buenos Aires *Sobre la razón histórica*.

La argumentación de Rodríguez Huéscar está bien expuesta, aunque no sé si es muy convincente porque se podría aplicar también a lo que dice Ortega. En este texto, ambas instancias, tanto la realidad exterior como el pensamiento, son «descalificadas como realidades inmediatas e indubitables» (2002: 88), pero lo mismo creo que se aplica a la propia categoría de Ortega de que lo que hay soy yo siendo a las cosas. Pero sobre este punto de la hipótesis de la conciencia deberemos volver. Rodríguez Huéscar asume la importancia de este punto, «sin cuya adecuada intelección será imposible comprender lo más genuino y creador de su metafísica», y, «por mucho estupor que pueda producir», hay que tomar en serio «esta formal negación de realidad inmediata al «pensamiento» o «conciencia»», y en esto pone Rodríguez Huéscar el «*principio* [cursivas de R. H.] mismo de esta metafísica», porque implica poner como dato inmediato la radical realidad de la vida con la presencia de la vida a sí misma. Y aquí vuelve a aludir a Husserl, porque esa vida va a desempeñar el papel que en la Modernidad desempeñan el *cogito* cartesiano y todas sus modulaciones, incluida la conciencia de Husserl, «pues la base argumentativa en este nivel de la crítica orteguiana será también aplicable, naturalmente, como veremos, al idealismo fenomenológico».

Para que no se olvide, vuelve a repetir aquí Rodríguez Huéscar el argumento base, que procede de la lección XIII de *Unas lecciones de metafísica* (VIII: 649): «El pensamiento [recuérdese que hablan indistintamente de pensamiento o conciencia] en ejecución no existe para sí, no es objeto para sí, no lo hay» —es una cita de Ortega—, por eso es incongruente llamarlo pensamiento. Para que haya pensamiento es menester que se haya ejecutado ya y que yo desde fuera lo contemple, me lo haga objeto; ahora bien, sigue Rodríguez Huéscar, «el pensamiento-objeto no es una realidad sino una idea», porque lo que es auténtica realidad es el pensamiento en ejecución, pero este «no es pensamiento». Este es el punto nodular y, por otro lado, problemático, en el que luego nos detendremos.

Por fin, considera el texto *Sobre la razón histórica*, de 1940, en el que la crítica a Husserl será masiva, aunque también en este caso Rodríguez Huéscar separa la crítica del idealismo en general de la del idealismo fenomenológico. Pero Ortega da un paso más porque critica toda descripción incluso designación psicológica de los actos, por ejemplo, hasta el «ver» es una hipótesis. Pero en este apartado, como Rodríguez Huéscar reconoce que la crítica está mezclada con la de la fenomenología, la tratará más detenidamente en el próximo capítulo. De todos modos no se resiste a exponer el intento orteguiano de ofrecer la nueva ontología consecuente con la nueva filosofía, esa que debe describir la mutualidad del yo y las cosas, en las que estas asumen un carácter ejecutivo.

3. La crítica del idealismo fenomenológico

Pero la superación del idealismo que nos interesa es la del idealismo fenomenológico, que se estudia en el apartado 3, titulado «La crítica del idealismo en su forma histórica última o fenomenológica». De él vamos a subrayar algunos puntos fundamentales, para mostrar en qué medida no se aplican a la fenomenología de Husserl, lo que veremos en un último apartado.

La presentación de la crítica orteguiana tiene dos partes, con una pequeña introducción, en la que se alude al texto «Sobre el concepto de sensación», que representaría la «inmediata reacción [de Ortega] ante ella», ante la fenomenología, pero nada se dice de que en ese escrito haya crítica alguna. Solo que en esa introducción da por hecho que «Para Ortega –como para tantos otros, incluso fenomenólogos– no hay duda de que se trata de la última y más depurada forma de idealismo, de la última y más depurada secuela del cartesianismo –su “canto de cisne”».

La primera parte se basa fundamentalmente en el «Prólogo para alemanes», de 1934, aunque dedica casi la mitad a una exposición de la epojé de acuerdo a las *Ideas*. Como ese texto es muy hermético, termina acudiendo a Zubiri, y solo después de esa especie de introducción histórica, se apresta a «exponer ya los puntos esenciales de» esa crítica, pero basándose en la descripción de Zubiri: «La reducción consiste, pues, en reducir el mundo real entero a algo que no es realidad; tengo, por esta operación, un mundo reducido». A continuación, Rodríguez Huéscar expone la explicación que Ortega da en «Sobre el concepto de sensación», en la que no hay tal crítica. Y con eso vuelve a la *Idea de principio en Leibniz* y al «Prólogo para alemanes», para exponer los puntos esenciales de la crítica, sin advertir la radical diferencia entre la objeción expuesta en ambos escritos. Yendo a la búsqueda de la realidad primaria, encuentra Husserl la conciencia pura que es un yo que se da cuenta de todo lo demás, porque solo consiste en darse cuenta de todo lo demás, con lo que todo queda desrealizado: «la realidad absoluta desrealiza cuanto hay en ella y lo convierte en puro objeto, en «puro aspecto», «espectáculo» o sentido»; mas como sentido es inteligibilidad, la realidad se torna inteligibilidad. Esto no es originario porque esa conciencia pura es resultado de la reducción, por tanto de una manipulación metodológica.

La conciencia, como no se da cuenta de sí, no es conciencia. Ortega entiende la conciencia como conciencia contemplativa que solo ve lo otro, como una reduplicación, lo que, por otro lado, iría contra el principio de la intencionalidad. De acuerdo a Rodríguez Huéscar, ese rasgo de la conciencia pura, que ha encontrado el fenomenólogo, hace que sea «destituída como realidad primaria», porque la realidad primaria es la vida (aunque, podría añadir yo, que siendo humana –y en un nivel también animal– tenemos que decir que esa *vida es vida consciente*).

El segundo apartado se centra en lo que sería «el punto esencial de la crítica», el hecho de que «Para que el idealismo tuviese sentido fuera preciso que “un acto de conciencia” fuese capaz de reflexión sobre sí mismo y no solo sobre otro “acto de conciencia”» (cita del «Prólogo para alemanes», IX: 157) (ver Huéscar, 2002). Para Rodríguez Huéscar esto es también la condición de la posibilidad de la reducción, es decir, vincula la posibilidad de la reducción a la posibilidad de la reflexión. Como la reflexión siempre es conciencia de un objeto, mas la conciencia no es objeto, la reflexión no es posible y con esa imposibilidad también viene la de la reducción.

Y aquí explora Rodríguez Huéscar su «propio punto de vista» sobre la «*epokhé* y la “reducción”», porque la reflexión es imposible sobre un acto mismo pero también sobre otro, es decir, una percepción no se puede captar en reflexión, pero tampoco la reflexión podría captar un recuerdo que acabo de tener. La argumentación es que la reducción, en cuanto operación reductiva, ella misma es un acto real, al que habría que aplicar una tercera reducción, porque «no podemos salirnos de la vida», frase tomada del primer artículo de Ortega, «Glosas» (I: 6) y no, como cita García-Gómez, de «Sobre el concepto de sensación». De ahí que «la «reducción», la *epokhé*, es quimérica». Y aquí hace Rodríguez Huéscar una parodia del fenomenólogo, que en cada momento de su vida iría acompañando a sus actos de una reserva sobre la

validez de la creencia en su realidad, y «por muy fenomenólogo que sea el que así reflexione, todo eso es, como se ve, tan absurdo, por lo menos, tan sin sentido, como la pretensión de la *abstención* en cuanto *acto* que “suspende la vida”».

Con palabras de Zubiri (1963: 226), dice Huéscar que no tiene sentido decir que «no abandono la vida real; me quedo en ella, en toda su riqueza y detalle, en las variedades de cada vivencia. Pero sin creer en su realidad» (Rodríguez Huéscar, *op. cit.*: 108), y aquí se pregunta el premiado autor cómo seguir llamándole real si no creo en ella. La contradicción que se ve es «flagrante», porque no abandono la vida real, pero no creo en su realidad. No se «acierta a ver cómo, si a lo que yo *vivo como real* le resto esa «vivencia», pueda quedar nada más que un pálido espectro mental “reflejado” en el *espejo* de recuerdo». No entiende Rodríguez Huéscar que se puede dejar de creer en la realidad de algo y mantener la «riqueza y detalle». Tiene plena razón al decir que no puedo vivir un acto y al mismo tiempo desvivirlo, aunque tenemos ejemplos, como veremos, de que eso es posible en niveles distintos.

Una vez hecho este excursus, termina su crítica con un par de consideraciones. En la primera, aún en el terreno de la crítica, vuelve sobre el concepto de reducción como epojé, asegurando que es un acto de imaginación, por pensar cómo sería un acto vivido espontáneamente al quitarle la creencia; mas el resultado de esto es algo fingido, la famosa «conciencia pura». La segunda consideración de Rodríguez Huéscar se refiere a las consecuencias del idealismo de Husserl. Desde el principio de su texto vincula la filosofía de Ortega con toda una situación histórica que concibe como la gran crisis de Occidente, que tiene su raíz en la filosofía moderna. La última manifestación de esa filosofía responsable de la crisis sería la fenomenología, lo que Ortega habría entendido ya en 1914. En la superación del idealismo se incluyen los muchos errores históricos que hay que corregir, y que afectan «a cuestiones vitalísimas y nada académicas, de cuya acertada solución va a depender nuestro incierto futuro». Si en la superación del idealismo se le hubiera hecho caso a Ortega, no habrían perdurado esos errores, que «debían haber sido superados bajo la clara indicación de Ortega desde hace más de medio siglo» (en 1930, pues escribe en 1980).

Reconoce Huéscar que «se discute desde hace tiempo» si el último habría llegado, sobre todo en *La crisis*, a superar su propio idealismo. No va a entrar en el tema, dando por buena la respuesta de Ortega en el escrito «Apuntes sobre el pensamiento», de que las tesis del último Husserl, que este «no pudo desarrollar suficientemente» y que en todo caso no pudieron reobrar sobre la fenomenología general. Las consideraciones de este último párrafo, por eso, no parecen contrarrestar lo que se dice al final de la crítica que antes he comentado, donde se habla de las consecuencias del idealismo, aunque sin concretarlo porque sería tema de otro trabajo. Ortega se alza, dice Huéscar, «con energía» contra la ficción de la conciencia pura, porque es «la más peligrosa [...] de todas las utopías contemporáneas». Y por eso la hace Ortega el objetivo principal de su «incesante batalla contra el utopismo». El idealismo de la Modernidad genera el utopismo, patente de corso «para toda suerte de irresponsabilidades», pero «la verdadera raíz del mismo, la encontramos, como sucede siempre con las grandes actitudes humanas que definen momentos históricos, en la concepción de la realidad como tal; y la expresión superior, en esos momentos en que Ortega vive, de dicha concepción es, sin duda alguna, la fenomenología de Husserl».

Sigue después con la crítica orteguiana a la conciencia, que quedaría destruida por la epojé, porque lo único que hago es crear una conciencia, cloroformizada, que ya no es conciencia, cuando lo único que hay es la vida. Termina el texto con un comentario condescendiente sobre el texto «Apuntes sobre el pensamiento», dando la razón a Ortega de que los últimos desarro-

llos de Husserl no pudieron «reobrar sobre la fenomenología general», acudiendo a Lyotard para ratificarse en que «la radicalidad del *cogito* trascendental» sigue siendo el núcleo de la filosofía de Husserl.

4. Puntualizaciones sobre la crítica

Para poner en su lugar esta crítica voy a tratar cinco breves puntos. En los dos primeros subrayaré dos frases de Huéscar; en un tercero me detendré en una consideración que, sobre el último Husserl, aparece en dos lugares; en cuarto y quinto lugar, en unas breves líneas, delinearé lo fundamental de la fenomenología, que podría servir de respuesta a las objeciones de Rodríguez Huéscar.

En el momento en que se habla de que el fenomenólogo encuentra la conciencia pura, Huéscar dice:

Lo que efectivamente encuentra el filósofo [...] no es otra conciencia que la «primaria», «irreflexa», «ingenua» –o directa–. Pero de ella no puede desterrarse la creencia, en el sentido inmediato y vital de la palabra, es decir, en el que el propio Ortega le confiere, tan profunda y clarividemente, en su conocida teoría, al descubrir en ellas (en las «creencias», digo) esa función primaria y «sustentadora» (ser el «suelo» de la vida, aquello en que esta descansa), frente a la función secundaria o «subsidiaria» de las «ideas» (p. 106).

Esta frase es muy importante, porque es lo que el fenomenólogo descubre en el yo natural, y es el tipo de conciencia que descubre con la característica de estar inmersa en el mundo, en el que cree de modo tal que, si se quebranta esa fe, surge una profunda angustia que imposibilita la vida. El objetivo de la fenomenología es, ante todo, descubrir esa conciencia «primaria», «irreflexa», «ingenua», en la que por la percepción tenemos el mundo como la creencia absolutamente insuperable, como suelo de todo.

Un poco más adelante, cuando discute la suspensión de la creencia por la epojé, con lo que se volatiliza la creencia, sitúa una frase digna de ser citada:

En un sentido más profundo de lo que a primera, y aun a segunda, vista puede parecer, creencia y realidad son lo mismo. Dicho de otra manera: la realidad es función de la creencia –se *da* en ella–, pero de tal suerte que aquello de lo que es función (es decir, la creencia) no se diferencia de la realidad misma. Cómo es esto posible es un tema central de la metafísica de Ortega (p. 109).

Claro que es un tema central de la metafísica de Ortega, pero justo esto es lo que describe Husserl en los párrafos dedicados a la percepción, cuando define la percepción como la *Urdoxa*, la creencia originaria, cuyo objeto, o si no se quiere emplear esta ambigua palabra, siempre es una realidad, porque el correlato de una creencia es siempre una realidad. El correlato de la creencia es el objeto real, que es justo lo que, según dice Huéscar, descubre Ortega. El mundo se da como real como fondo y figura, el fondo percibido siempre está ahí, como la *protodoxa* de la que todo vive. Y esto es lo que se descubre con la reducción, para la que hay que practicar una epojé del mundo natural desde el que nos vemos, para ver el mundo desde la creencia.

Por otro lado, reconoce Rodríguez Huéscar por dos veces la posición crítica del último Husserl, aunque da la razón a Ortega sobre que eso no puede reobrar sobre la fenomenología.

¿Reaccionaría, tal vez, como reaccionó Gaos contra las tesis de *La crisis*, si hubiera tomado nota de que la conciencia pura descrita ahí, que es la misma que la de las *Ideas*, es una conciencia pura pero animal, sentiente, habitada por cinestesis y cenestesis, y sujeto de hábitos culturales, en definitiva, la vida humana tal como nos vivimos cada uno de nosotros?

Es cierto que no se puede vivir un acto y desvivirlo a la vez, pero sí se puede en dos actitudes distintas, y esto no es un esperpento, como quiere hacerlo ver en las páginas que he citado. Tal es la obligación del juez, que muchas veces tiene que practicar epojé de sus creencias para poder ser un juez imparcial; o la del científico cuando expone sus resultados a la comunidad, ya que creyendo él, espera ansioso la confirmación de los demás. También el literato opera con un mundo en el que no cree pero hace como que cree. Vivir en esa reduplicación es la dinámica de la fenomenología. La epojé consiste en eliminar la creencia en el mundo natural *causal* que nos explica todo, incluida la vida humana. El resultado de esa epojé es la «*reducción o conversión del mundo a horizonte*» [cursivas de J. S. M.] –con la fórmula que consignó el propio Ortega en *El tema de nuestro tiempo* (III: 616; ver San Martín, 2013: 65 y ss.)–, dotándole así de una dimensión *vital* que no hace que pierda el mundo nada de su realidad, pero, como muy bien dice Ortega, «lo localiza en la corriente de la vida». El sujeto de ese «mundo vital», como lo llamará en *Qué es filosofía* y en *El hombre y la gente*⁸, es puro por la epojé: no se le pueden aplicar categorías del mundo radicado, pero no es nada fuera del referente subjetivo de este mundo. Esa es la realidad radical primaria, que es sabida o consciente, pues sin ello no se daría como vida humana.

Estas operaciones, la epojé y la reducción, las hace el filósofo fenomenólogo cuando actúa como profesional; mas cuando me levanto de la cama o estoy comiendo, o en cualquier otra actividad ordinaria, evidentemente no soy fenomenólogo. Cuando lo soy, analizo ese yo *puro* –porque en rigor no se le pueden aplicar categorías mundanas– y directo que cree en el mundo, al que se aplican las categorías que explicará Huéscar en la segunda parte. Pero el fenomenólogo, para hacerlo, no debe comprometerse con los resultados, sino solo exponerlos, y como tales son resultados en el modo del *como si*.

Otra cosa es que, cuando queramos sacar consecuencias prácticas de esos resultados, ya no nos cabe mantenernos en la actitud entre paréntesis, porque la práctica siempre es real. Y el rodeo practicado por el sujeto fenomenológico trascendental modifica al sujeto trascendental directo y primario, al hacerlo consciente de su verdadero ser y deber, con lo que reacciona sobre la vida directa. Desde la publicación en 1959 de *Erste Philosophie II*, sabemos que en la fenomenología de Husserl (antes lo sabíamos gracias a la interpretación de Fink) hay tres formas de presentarse el yo: primero, el fenomenólogo (tercer yo); segundo, la conciencia trascendental (segundo yo), que el anterior, el fenomenólogo, descubre en la conciencia natural o empírica (primer yo), al liberarla de la explicación o autocomprensión natural de que somos parte del mundo, para ver este mundo como parte de aquella conciencia (localizado en ella, que decía Ortega), y a esta como punto de referencia del mundo, en cuya realidad no puede dejar de creer. Esta «realidad» correlativa o doble, que el fenomenólogo eleva a elemento nuclear de la filosofía, es el punto decisivo. Y lo dejo aquí, porque es nuestra doble naturaleza de ser, a la vez y de modo insuperable, Tierra y Mundo.

⁸ Ver Ortega VIII, pp. 262, 345, 362, 367 y 368. En *Qué es filosofía* es ya una categoría plenamente asentada. Lo mismo pasa en *El hombre y la gente*, donde aún sale más veces. Ver X, pp. 175, 177, 182, 185, 187, 192-193 y 201.

5. Bibliografía citada

- Cerezo, Pedro (2011): *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gaos, José (1999): *Obras completas*, Tomo X. De Husserl, Heidegger y Ortega, Prólogo de Laura Mues de Schrenk. Edición coordinada por Antonio Ziri3n Q. México DF: UNAM.
- García-G3mez, Jorge (2002): «Estudio preliminar», en Rodríguez Hu3scar, 2002, pp. 19-33.
- Husserl, Edmund, (1962): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura. Trad. de José Gaos. México DF: FCE.
- (2013): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziri3n Quijano. México DF: UNAM-FCE.
- Ortega y Gasset, José (1941): «Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y demiurgia», en *Ortega* (2004-2010), Tomo VI, pp. 1-29.
- (2004-2010): *Obras completas*, Diez tomos, Madrid: Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañ3n.
- Rodríguez Hu3scar, Antonio (1982): *La innovaci3n metafísica de Ortega*. Crítica y superaci3n del idealismo, Madrid: Ministerio de Educaci3n y Ciencia. Prólogo de Julián Marías.
- (2002): *La innovaci3n metafísica de Ortega*. Crítica y superaci3n del idealismo, 2ª edici3n, Prólogo de Javier Muguerza. Estudio Preliminar de J. García G3mez, Madrid: Biblioteca Nueva.
- San Mart3n, Javier (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2013a): «Why Declaring Ortega to be a Phenomenologist is Important. Reasons and Difficulties», en *Investigaciones fenomenológicas*, Vol. Monográfico 4/I (2013): *Raz3n y vida*, pp. 297-312.
- (2013b): «La recepci3n de la fenomenología y su filosofa en torno a *El tema de nuestro tiempo*». En *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ed. de J. Zamora Bonilla, Granada: Comares, pp. 47-68.
- Zubiri, Xavier (1963): *Cinco lecciones de filosofa*. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones.

