

La reflexión metafísica de Rodríguez Huéscar, lectura pionera de Ortega

**The Metaphysical Reflection of Rodriguez Huescar,
the Pioneer Reading of Ortega**

Juana SÁNCHEZ-GEY VENEGAS

Universidad Autónoma de Madrid

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

Resumen:

Antonio Rodríguez Huéscar ha sido, de entre los discípulos de Ortega, de los que más ha destacado su pensamiento metafísico. Exponemos esta lectura de su maestro en torno a la razón vital, que es perspectivismo, pero un perspectivismo metafísico. La razón vital orteguiana supone una razón superadora del realismo y del idealismo clásicos.

Palabras clave: razón vital, metafísica, proyecto, yo ejecutor.

Abstract:

Antonio Rodríguez Huéscar has been, among the disciples of Ortega, one of those who have out stand more his metaphysical Thought . We show this text of his master about the theme «Razón Vital» (Vital Reason), what it is perspectivism, but a metaphysical perspectivism. The Ortega's «Razón Vital» supposes a reason that supers and go further than the classic concept of Realism and Idealism.

Keywords: vital reason, metaphysics, proyect, self executant.

En la obra de Ortega hay un pensamiento metafísico. Esta era la convicción tras el estudio y redacción de nuestra tesis doctoral sobre Ortega en 1983. Pero no eran aquellos tiempos propicios para hablar de metafísica, y casi tampoco de Ortega; aunque en el año de su centenario hubo un renacimiento de sus estudios y se escribió mucho sobre su magisterio y su obra. En-

tonces nos propusimos, y nos proponemos ahora, exponer el pensamiento de Ortega en la dimensión metafísica, y también analizar nuestro posterior encuentro con la obra de Rodríguez Huéscar, porque la lectura de su discípulo supone un planteamiento en directo y en profundidad del filósofo español y, concretamente, de su metafísica.

1. La metafísica de Ortega: la razón vital

En *El último curso de Ortega en la universidad de Madrid*¹ se presenta un recorrido histórico de las etapas de su filosofía. Este estudio transcurre desde la etapa mítica al método racional de Parménides, época de un naturalismo empírico que precede al denominado naturalismo racional. Ortega señala la superioridad de lo racional, mientras advierte que el naturalismo peca de ingenuo al afirmar un mundo sin sujeto pensante. Ahora bien, el racionalismo de Parménides, «pensar es el ser», le resulta a Ortega una tesis claramente insuficiente.

En este planteamiento, nuestro análisis parte de la crítica orteguiana a estas dos posiciones de la filosofía, pues si en el realismo no existe el sujeto pensante, porque solo se da carta de naturaleza al objeto, en el idealismo, sin embargo, no existe más que dicho sujeto, y del sujeto solo se tienen en cuenta las imágenes mentales. En este sentido, Ortega reconoce al racionalismo como etapa más revolucionaria y emprendedora que el realismo; pero, a su vez, rechaza el mundo que concibe el racionalista, porque no es más que una construcción en sí misma ajena, por tanto, a la realidad como tal.

En cambio el idealista se encuentra con que le han quitado lo seguro, el mundo de debajo de los pies: se ha quedado solo el sujeto como única realidad. No hay, verdaderamente, más que sus pensamientos... Tiene que sostenerse a sí mismo².

El racionalismo es el núcleo central de la crítica orteguiana. Parménides añade a la concepción naturalista del ser un nuevo elemento: el pensar, «el pensar es igual a ser». La fórmula racionalista es reductiva de la realidad, ya se refiera a cosas o ideas, porque todo se reduce a pensamiento. Esta reducción convierte al racionalismo en un formalismo con base en la identidad: ideas y cosas se convierten en formas abstractas. La fórmula racionalista converge en el naturalismo (la vida o espíritu pueden ser comprendidos por conceptos como espacialidad, fuerza, extensionalidad...) y en el idealismo (mediante los conceptos de «*cogitatio*», conciencia...). Para Ortega los dos sistemas dejaron escapar el conocimiento auténtico de la vida, no supieron atraparla ni comprenderla.

El idealismo alemán, como el positivismo de Comte, significan el ensayo de poner el hombre antes que la naturaleza. Fue aquel quien dio al hombre, en cuanto no es naturaleza, el nombre de *Geist*, el espíritu.

Pero el caso es que, al intentar comprender lo humano como realidad espiritual, las cosas no marchaban mejor: los fenómenos humanos mostraron la misma resistencia, la misma indocilidad a dejarse apresar por los conceptos³.

¹ Mindán Manero, M. «El último curso de Ortega en la Universidad de Madrid», Madrid, *Revista de Filosofía*, nº 60-61, enero-junio, 1957, p. 163.

² Ortega y Gasset, J. «Principios de metafísica según la razón vital», *Obras Completas*, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2010, VIII, p. 644.

³ Ortega y Gasset, J. «Historia como sistema», *Obras Completas*, VI, p. 58.

Ortega defiende que su tarea filosófica consiste en la superación del racionalismo y del idealismo. Esta crítica se debe a que el racionalismo rodea a la realidad, pero no se hace con ella, porque la realidad no le es dada al sujeto humano, sino que el hombre es una búsqueda constante de una realidad en continuo hacerse. La realidad no es un objeto «que yace frente al sujeto», sino que es un devenir que se presenta en continuo progreso.

Ortega, pues, rechaza la ontología del ser de Parménides y propone el devenir de Heráclito. Este devenir se encarna en el hombre en su esencia vital o espiritual. La vida humana consiste en una dualidad constitutiva del mundo y del hombre, y así, Ortega pretende superar el subjetivismo y el objetivismo, a fin de defender la realidad, que supone siempre «salir a», «fuera de mí», en busca de más realidad.

La metafísica orteguiana también rechaza el idealismo kantiano por cuanto afirma una realidad que supone al hombre como centro, pero en un movimiento continuo e infinito. El hombre es incesante actualización de un mundo que él construye para sí mismo a fin de hacer su vida. El rechazo orteguiano a este idealismo es debido a una falsa interpretación de la capacidad intelectual del sujeto humano, que no lo relaciona con el mundo, pues Ortega propone el pensamiento como una función de salir de sí mismo para llegar a comprender la realidad. Esta actividad de pensar es dinámica y consiste también en un acto de voluntad, la filosofía consiste en el deseo de saber a qué atenerse, puesto que la realidad no le es dada.

La vida humana no es, por tanto, una entidad que cambia accidentalmente, sino al revés, en ella la «sustancia» es precisamente cambio, lo cual quiere decir que no puede pensarse eleáticamente como sustancia⁴.

Al ser la razón vital el núcleo filosófico del pensamiento orteguiano, vemos que concibe la razón como un carácter que añade orden, coherencia a la vida; sin esta lógica la vida se nos presentaría como barbarie. A su vez, la vida es también carácter que matiza a la razón según las notas de: espontaneidad, dinamismo y espíritu, las cuales capacitan la comprensión del hombre, y sin ellas la razón quedaría reducida a razón física o constructivismo formal.

La vida define al pensar. La vida racional o el pensar no es ningún añadido exterior al hombre, sino que es una necesidad espontánea, que brota del propio vivir. Por ello la metafísica es condición inexorable del hombre, este se encuentra como partícipe de la vida –realidad radical– de la que parte, y siente la necesidad de entender lo que le rodea, por ello tiene que lanzarse radicalmente a interpretar su sentido último. El resultado originario de esta realidad radical, en la que la vida se inserta nuclearmente, es que entender es más bien entenderse, conocerse, encajarse, encontrarse a sí mismo.

Pues la vida es la que interpreta todas las cosas. La vida es primado de la razón; su función le lleva a comprender o crear mundos y dioses, la vida es precisamente la manifestación del pensar. El sujeto humano se halla así siempre en una interpretación, pero una interpretación, que es una respuesta concreta, que tiene que dar a la pregunta que la realidad le impone. La tesis orteguiana «Yo soy yo y mi circunstancia» encuentra entonces su explicación:

- a) el «yo vital», que sale de sí mismo para interpretar la vida y se encuentra con
- b) su circunstancia, su entorno, como razón que le sirve de medio para conquistar su realización personal y comprender el mundo que le rodea.

⁴ *Ibid.*, p. 68.

La razón vital es dinámica. Por ello la vida, dice Ortega, es un «*faciendum* y no un *factum*». Lo único que tenemos como realidad ya dada es esta necesidad de crear o recrear la propia vida, de interpretarla...

... al encontrarse con que existe, el acontecerle existir, lo único que encuentra o le acontece es no tener más remedio que hacer algo para no dejar de existir⁵.

Por tanto, nada hay dado, sino que hay que irlo haciendo. Tenemos que saber a qué atenernos para saber lo que debemos hacer. La razón es manifestación de la vida, y en este ir haciéndose como interpretación, la vida se va realizando a través también del pensamiento y se va haciendo, al mismo tiempo, más vida. El hombre vive de creencias y estas varían como el mismo movimiento del vivir histórico. Este es el concepto de épocas (como tiempo histórico) y de generaciones (como tiempo humanizado) del que Ortega habló tanto. Esta interpretación, que es concreta y explica el *hic et nunc* de la vida, no es, por otra parte, una razón relativista, sino que:

- a) es condición genérica del ser humano,
- b) es interpretación de las últimas razones del ser del hombre.

La razón es, por tanto, la única forma de interpretación que existe para comprender la multiplicidad de vivencias, situaciones, pensamientos... que se dan en la vida. Y esta razón está sometida a la condición humana. Ortega no admite categorías universales, los únicos imperativos son o estrictamente personales o relativos a una cultura que, aunque implica mayor universalidad, sin embargo, está condicionada al tiempo en su devenir histórico.

La razón vital es una unidad que viene definida por la vida. La razón hace manifestarse a la vida y la vida impulsa hacia adelante la razón. Hay que desterrar de ella ese estatismo con el que irremisiblemente el «ser» se ha centrado sin permitir que el hombre vaya siendo en un proceso dinámico, más aún, lo ha definido estáticamente, lejos de la vida que se hace, se desarrolla y progresa. La filosofía no puede:

- a) cosificar la vida, ni tampoco
- b) absolutizarla, pues la razón histórica atiende a la razón coherente, lógica, esclarecedora de unos sucesos concretos en los que se inscribe el vivir histórico del hombre.

Hay que rechazar también el espiritualismo, o como lo llama Ortega, el utopismo o las calendas griegas. Pues esta identidad se aleja de la comprensión de la vida porque:

- a) es abstracta, olvida que la vida es concreta, es una realidad sentida y pensada por el hombre.
- b) la absolutiza, olvidando que la interpretación es un quehacer del hombre personal y colectivo.

La razón vital revela al hombre el qué de sus circunstancias. Y como la vida del hombre se inscribe siempre en unas circunstancias desordenadas, Ortega propone su adhesión a la

⁵ *Ibid.*, pp. 64-65.

razón especulativa: «la idea es una acción que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad».

Hay que tener en cuenta, y esta es la síntesis original que propone el raciovitalismo, que ambos elementos, ideas y acción, tienen la misma importancia. No se rechazan las ideas (como en el pragmatismo), ni tampoco la acción (como en los idealismos). En resumen: la razón vital es sustancia mutable inscrita en la historia. El concepto «yo» del idealismo se convierte en «yo y mi circunstancia». Todo ello supone un avance de la filosofía sin posibilidad de regresión al idealismo, porque pensar la vida, que es la propuesta orteguiana, hace inevitable la metafísica en cada hombre.

2. La tesis orteguiana: la metafísica como quehacer y como hacerse

Es imprescindible subrayar los dos planos de «sustancia mutable» y «realidad radical»: la sustancia, como término metafísico por antonomasia, tiene que reconocerse en la obra orteguiana con una importancia que haga posible el despliegue de su sistema historicista. La sustancia mutable sitúa a Ortega en la línea filosófica de Heráclito y en la de la energía aristotélica, que intentan derrumbar la primacía del ser parmenídeo. En *Historia como sistema*, Ortega relaciona la sustancia con «el pensar que gira sobre sí mismo» y «la vida que evoluciona como espíritu». Por otra parte, la realidad radical exige de los hombres el ejercicio personalísimo de la voluntad al interpretar esa realidad. La vida es la que interpreta y da razón personal de todas las cosas, la suposición de una realidad más allá de nuestro conocimiento es para Ortega la deficiencia teórica de la filosofía kantiana.

La interpretación personal, como acto intencional de cada hombre, convierte a la metafísica en quehacer, dejando atrás la noción de metafísica como ciencia. Este límite deja abierta la vía práctica para el desarrollo del ser humano. Este quehacer, aunque será exigido a todo hombre, será realizado por una élite, y Ortega piensa que los filósofos son ese grupo selecto. Cada época filosófica ha sido iniciada por una élite que se esfuerza por interpretar el mundo. Ahora bien, al amanecer de una nueva época, la realidad y la radicalidad se diferencian entre sí.

Este método racional, como es decisión del ser humano respecto a la realidad, admite sin rodeos la configuración del perspectivismo que integra la filosofía de Ortega. La vida o realidad radical nos exige definirla, y ese esfuerzo acumula más ser: «tengo que saber a qué atenerme». Desde la plataforma del perspectivismo Ortega inicia la concepción de la metafísica como quehacer que es, a su juicio, una nueva orientación, no susceptible de ser entendida como relativismo, sino como paso necesario del despliegue metafísico de la vida como «espíritu que se piensa a sí mismo».

3. El año del centenario: Rodríguez Huéscar, una lectura pionera

Rodríguez Huéscar tiene muchas publicaciones sobre su maestro, algunas se sitúan entre sus primeros escritos, desde 1953, y otras se editan especialmente, en el año de la muerte de Ortega en 1955. Su línea de investigación se centra en subrayar la innovación metafísica en la filosofía de Ortega. Y aunque Huéscar elogia siempre el discipulado de Julián Marías respecto al maestro, para muchos autores, incluyendo al propio Marías, Huéscar es considerado como discípulo por la claridad de su investigación y de exposición.

En nuestra lectura de Rodríguez Huéscar hemos de destacar de forma sobresaliente su comprensión y su profundo conocimiento de Ortega, pero ha sido su obra *La innovación me-*

tafísica, la que nos hizo caer en la cuenta de que ambos habíamos planteado una lectura similar de Ortega, pues además de animador de toda la cultura española, Ortega era un pensador original con una propuesta en la historia de la filosofía española, y esta aportación consiste en su defensa de la metafísica, como tercera metáfora, después de las dos existentes: la del realismo y la del idealismo, que son las dos grandes corrientes de pensamiento en que se ha situado la filosofía occidental.

La similitud de ambas lecturas se encuentra en algunas significativas convergencias, aunque existen también algunas otras divergencias. Tal vez el tema de las convergencias, referidas a la importancia de la metafísica en Ortega, podría haber sido el único planteamiento de aquella investigación que realizamos el año del centenario de Ortega en 1983. Por una parte, las convergencias o similitudes consisten en reconocer que la punta de iceberg de la filosofía de Ortega se basa en el rechazo al idealismo, debido a su carácter abstracto y alejado del vivir, y la afirmación de una metafísica de la vida como realidad radical. Las divergencias, algunas tratan solo pequeños matices, tienen sobre todo un claro exponente: el pensamiento de Rodríguez Huéscar es mucho más elaborado y consistente que el breve apunte de mi tesis. Las expondremos con más detalle a continuación.

3.1. Convergencias

Rodríguez Huéscar sitúa la obra de Ortega en un claro rechazo de los positivismos decimonónicos y en una nueva misión, que fue su propuesta filosófica, esto es, una nueva idea metafísica: la de la vida humana. Desde *Meditaciones del Quijote*, Ortega no se pregunta acerca del ser sino su pregunta es: ¿qué hay? o ¿cuál es la realidad radical? Y su respuesta es la vida. La primera convergencia es, pues, que la «filosofía de la razón vital» se constituye en una clara apuesta para superar el idealismo.

La vida, como realidad radical, es el punto de partida y, a su vez, el fundamento de su rechazo de lo que denomina las dos grandes metáforas de la filosofía: el realismo y el idealismo. Para el realismo solo existen las cosas y para el idealismo solo el sujeto. Ortega quiere conocer la realidad sin rodeos y lo real es el vivir, esta es la realidad más cercana y más concreta.

¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva⁶.

Si la vida es la realidad radical conviene seguir analizando su comprensión y Rodríguez Huéscar elogia la exactitud y llaneza con que Ortega la explica, la vida es «lo que hacemos y nos pasa». Desde las *Meditaciones del Quijote*, obra temprana y, al mismo tiempo, de clara aportación filosófica, Ortega apuesta por el rechazo de Parménides y la defensa de Heráclito porque la vida es aquello que nos pasa. Por tanto, Ortega no acepta realidades estáticas o apriorísticas como el ser y el pensar, esto equivaldría a una conceptualización o intelectualización, que aleja al pensamiento de la realidad, rechaza a Parménides y aplaude a Heráclito. Pero, al mismo tiempo, Ortega tiene una particular visión de Heráclito, con ello logra vencer siempre los naturalismos o fisicalismos griegos, y se sitúa en la comprensión antropológica. Por eso afirma que la vida «es lo que me pasa», «la vida consiste en un quehacer».

⁶ Ortega y Gasset, J. «Meditaciones del Quijote», *Obras Completas*, I, p. 756.

En efecto, nuestra propuesta también defiende la metafísica orteguiana como construcción y como quehacer, como dice Rodríguez Huéscar, y en el alejamiento orteguiano de Heráclito y de Aristóteles, por cuanto:

El de Ortega se refiere a la dinamicidad, no de un devenir, sino a la más depurada y cualificada de un hacer o hacerse, que es como deviene la realidad humana... este nuevo heracliteísmo se funda en el abandono de la noción estática de la realidad⁷.

Su distancia de Heráclito se debe a su interés por la dinamicidad de la vida humana. Su alejamiento de Aristóteles es debido a la concepción orteguiana que piensa que la vida y el vivir están antes, porque el ser es una posterior intelectualización o conceptualización sobre el vivir. El ser y el pensar vienen después:

Y aquí podríamos insertar la cuestión del posible «aristotelismo» orteguiano. Porque ese «heracliteísmo historizante» de la vida a diferencia del bergsonismo y de otros, es un proceso con estructura «racional», pero con esa racionalidad nueva –la vital o histórica– cuyo descubrimiento obligó a Ortega a enfrentarse... con Aristóteles como... teorizador del ser⁸.

Esto es clave para comprender que a la filosofía le interesa conocer el fundamento y este no es el pensar sino el vivir, «el carácter de la realidad frente al pensamiento consiste precisamente en estar ya ahí de antemano, en *preceder* al pensamiento»⁹. Pero, como posteriormente vemos en Zubiri el rechazo al intelectualismo no conlleva, en modo alguno, el rechazo por el afán filosófico de comprender. La razón vital implica la necesidad de comprender la realidad. El logos de la vida requiere interpretación, pues lo conveniente es explicar esta unidad de vida y pensamiento.

Así pues, dinamicidad, en clara comprensión y matización de Heráclito y de Aristóteles, porque la propuesta de Ortega se encuentra en la metafísica de la razón vital, mediante un carácter estrictamente racional y al mismo tiempo vital, que supone la necesidad de vincular el pensamiento a la vida. En *El fondo insobornable*, uno de los capítulos sobre Pío Baroja, dice:

Según esto, la verdad del hombre estriba en la correspondencia exacta entre el gesto y el espíritu, en la perfecta adecuación entre lo externo y lo íntimo. Como Goethe, bien que a otro propósito, cantaba

Nada hay dentro, nada hay fuera;
lo que hay dentro eso hay fuera¹⁰.

Y en esta situación de la razón vital, concepción viva de la razón que se halla alejada de conceptos y construcciones idealistas, Ortega propone comprender, buscar la verdad y también la razón, mediante una forma nueva de pensar o de mirar el mundo. Aquí se inscribe su apuesta por la reforma del pensar o por la reforma del entendimiento que denominará, especialmente, el perspectivismo. Lo expondré con palabras de Rodríguez Huéscar:

⁷ Rodríguez Huéscar, A. *Semblanza de Ortega*, Anthropos, Barcelona, 1994, p. 36.

⁸ *Ibid*, p. 37.

⁹ Ortega y Gasset, J. «Prólogo para alemanes», *Obras Completas*, IX, p. 160.

¹⁰ Ortega y Gasset, J. «Ensayos de crítica. Ideas sobre Pío Baroja», *Obras Completas*, II, p. 226.

La hazaña metafísica de este, en efecto, consistió en la instauración de un nuevo «modo de pensar», de una «reforma de la inteligencia» o un nuevo «uso de la razón» (razón vital o razón histórica, frente a la «razón pura») correlativo al descubrimiento de la vida –«mi vida»– como «realidad radical»¹¹.

Así, desde el comienzo de sus obras maduras, como son: *Meditaciones del Quijote* y *Ensayo de estética a manera de prólogo*, ambas de 1914, Ortega va proponiendo, señala Rodríguez Huéscar, nuevas concepciones: la idea de «ser ejecutivo» y «la desintelectualización de la realidad». Se debe a un intento de exponer un nuevo fundamento para el pensar que lleva parejo: la supresión de todo privilegiado metafísico para el yo, la nueva óptica vital, la metáfora como imprescindible forma para concebir la conciencia, la propuesta de dos metáforas que hay que superar.

Este plan venía trazado desde *Meditaciones del Quijote*: «el ser del mundo es una perspectiva»; y en toda perspectiva hay alguien que mira y el mundo o la circunstancia a la que se mira. El perspectivismo no es un mero relativismo pues busca categorías y categorías universales, pero tiene de singular que parte de una intuición fundamental, por tanto no parte de conceptismos, busca profundidad o radicalidad en el pensamiento y propone la universalidad de un método, que signifique una filosofía de salvación y de liberación en la conquista de la verdad como descubrimiento. Rodríguez Huéscar señala la categoría del «absoluto acontecimiento», pues el hombre no es sustancia, ni siquiera existencia, pero sí el «absoluto acontecimiento» de tener que hacer algo en la vida para poder seguir viviendo¹².

Nosotros también pensábamos que el perspectivismo es el método racional que Ortega propone y en el que admite, sin rodeos, el plan de ejecución del sujeto humano para la interpretación de la realidad. La vida nos exige definirla: «tengo que saber a qué atenerme». El análisis crítico de Ortega al naturalismo y al idealismo reside en la defensa de construcción del mundo:

La metafísica no es una ciencia; es construcción del mundo, y eso: construir mundo con la circunstancia, es la vida humana. El mundo, el universo, no es dado al hombre: le es dada la circunstancia con su innumerable contenido¹³.

En resumen: la metafísica de Ortega lo es de la razón vital. La vida es un quehacer por lo que, en el rechazo del racionalismo y del idealismo, admite una sustancia mutable, que es el vivir de un yo, ejecutivo y abierto a la realidad, en una metafísica que es construcción o transformación del mundo. La razón vital es, por ello, pensamiento y voluntad.

Vivir es existir fuera de mí. En vez de existir pongamos: ejecutar mi esencia... fuera de mí, se entiende, fuera de mi esencia... Yo soy único, mi esencia es solo mía, y tiene que ejecutarse en lo otro... el existir no coincide con la esencia, con el ser. Así nuestra vida: yo tengo que efectuar en el mundo¹⁴.

Nosotros hablábamos del primado de la vida sobre la razón, Rodríguez Huéscar lo afirma con claridad:

Por último –y vuelvo con ello a mi primera observación– debe subrayarse con toda energía la primacía que en Ortega tiene lo metafísico sobre lo gnoseológico, o, para decirlo en términos suyos, la

¹¹ Rodríguez Huéscar, A. *Semblanza de Ortega, op. cit.*, p. 211.

¹² Rodríguez Huéscar, *La Innovación Metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, MEC, Madrid, 1982, p. 24.

¹³ Ortega y Gasset, J. «Principios de metafísica según la razón vital», *Obras Completas*, VIII, p. 633.

¹⁴ *Ibid.*, p. 598.

necesaria inserción de la «perspectiva intelectual» dentro de otra perspectiva más amplia y fundamental que es la «perspectiva vital» —es decir, la de la vida misma—. En rigor, todo el pensamiento de Ortega es metafísico, o está dado en función estricta de una preocupación, de una última intención y, en definitiva, de una doctrina metafísica¹⁵.

3.2. Divergencias

Para Rodríguez Huéscar el idealismo es el análisis que Ortega trata de superar, aunque no olvida el realismo. Sin embargo, nuestra propuesta partía del interés de Ortega en criticar ambas posiciones metodológicas, de este modo recorriamos con igual interpretación la crítica de Ortega a ambas posiciones. No obstante, actualmente pensamos que, en efecto, Ortega se extiende y se posiciona mucho más en el rechazo del idealismo, porque supone, a su vez, una superación del realismo, por lo que no hace falta incidir mayormente en este último.

Nuestra propuesta era una lectura comprensiva de Ortega desde su formación kantiana y en clara convergencia con Bergson, aunque ambos asuman posiciones diferentes. Sin embargo Rodríguez Huéscar arranca más bien de la fenomenología y desde ahí propone el perspectivismo como una concepción de la conciencia, en ella caben la unidad del sujeto y el objeto; dicho de otro modo, defiende la tesis de la filosofía como salvación en la unidad del yo y de la circunstancia.

Hay también un tercer punto enormemente importante en el que Rodríguez Huéscar se sitúa para la comprensión de la filosofía de su maestro, y en el que nosotros estuvimos bastante miopes en su momento. Se refiere a la importancia que concede Ortega a su propuesta vital y filosófica de «la reforma del entendimiento». Nosotros solo hemos sido sensibles a esta cuestión a partir de las lecturas de María Zambrano, que veremos a continuación. Sin embargo, Ortega apunta a una filosofía de la crisis, «crisis de la inteligencia» o «crisis de la razón», y afronta esta situación filosófica proponiendo una reforma de la inteligencia, en ello exige máxima radicalidad: tanto un planteamiento metafísico como el perspectivismo como estructura de ese pensar metafísico. Como Zubiri dijera posteriormente, lo importante en la filosofía es el planteamiento de los problemas y no tanto la explicación de las soluciones.

4. Epílogos: «La Verdad llega», por tanto, no al intelectualismo

Sabemos que María Zambrano vive su exilio en Roma desde 1953 a 1964, y en esta década publica tres de sus libros más importantes: *Delirio y Destino* (1953), *El hombre y lo divino* (1955) y *Persona y Democracia* (1958). Estos dos últimos son los más cercanos al manuscrito *Ante la verdad* (1957), tanto en el tiempo de escritura como en el tema. Zambrano escribe en esta fecha los temas más nucleares de su reflexión: la realidad, la razón poética y el fundamento, es decir, Dios o la Verdad. Un poco antes, el 8 de mayo de 1956, escribe a Rodríguez Huéscar respondiendo a una carta que él le dirigiera anteriormente:

Solo porque tú me lo pides, escribiré algo, si puedo será esto: «La Razón Vital como método», que es la tesis de mi libro... Y no sé si en el mismo libro o en otro irán las tesis mías, es decir la Razón Vital como funciona en mí, muy lejos ya en algunos puntos, pues he seguido andando¹⁶.

¹⁵ Rodríguez Huéscar, A. *La Innovación Metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, op. cit., pp. 28-29.

¹⁶ Zambrano, M., «La Verdad llega. A propósito del inédito de María Zambrano “Ante la Verdad”», *Vocare. La actualidad educativa de María Zambrano*, Madrid, Universitas, 2008, p. 19.

Estas palabras denotan que el camino de la discípula es diferente al de su maestro; así, unos días más tarde, el 30 de noviembre, en otra carta le cuenta que está escribiendo un texto y le dice:

De España me llegan de tanto en tanto recados que son más bien gritos angustiosos; son jóvenes, que no me conocen, y que se encuentran sin maestros, me dicen. «Que escriba pensando en ellos» o... que vaya. Pero sé que esto último sería un error. Ahora estoy con un Ensayo o lo que sea. «Ante la verdad», se llama, que se me ha desprendido del asunto del tiempo. Es la verdad que viene a nuestro encuentro, fundamento del buscar la verdad. Quisiera editarlo en España, pero ¿dónde? Pues lo que he publicado fuera veo que apenas ha llegado y quisiera darles algo». Y añade: «Me he dado cuenta muy bien de la falta de orientación de estos muchachos. Lo bueno es que tienen conciencia de ello¹⁷.

Le preocupa la educación y piensa que se llega a través de la Verdad. Estas son las reflexiones de María Zambrano: la filosofía, que es comunicación con los otros, ha de ejercerse como verdadero acto de magisterio. Y qué mejor tema que hablar de la Verdad —que Zambrano siempre escribe con mayúsculas— para acercarse a España y a los jóvenes, puesto que ellos necesitan maestros. Esta era también la preocupación de Rodríguez Huéscar. Nuestra interpretación reside en que si estos temas filosóficos de la verdad y de la vivencia son los más significativos para ambos discípulos, entonces es cierto que la metafísica constituye una misión para Ortega, como lo ha sido también en sus seguidores.

Hay otros temas de Ortega que están en sus discípulos, los mencionaremos: la reflexión sobre la filosofía como salvación, en el supuesto de filosofía de la crisis, la vivencia y el sentir originario. En Zambrano lo podemos relacionar con sus grandes obras, por ejemplo: *El hombre y lo divino*. Esta se centra en la reflexión acerca de la piedad o «el trato del hombre con lo sagrado». Comienza con una cita de Porfirio en su obra *Vida de Plotino* que dice: «Dijo (Plotino al morir): “Estoy tratando de conducir lo divino que hay en mí a lo divino que hay en el Universo”». Estas palabras tienen mucho que ver con el sentir originario de Zambrano, pues lo divino «que hay en mí» se refiere al sentir relacional que existe en el origen de la vida humana, antes aún del nacimiento de cada persona. Lo divino forma parte de la intimidad humana.

María Zambrano busca la claridad de las vivencias humanas y por esto rastrea el sentir originario, pues es preciso ponerse en el principio y recuperar la capacidad de visión que el hombre tiene y aprender a vivir el carácter sagrado, fundamento de toda la realidad. ¿A qué llamó María Zambrano sentir originario? Para Zambrano es más que un concepto y más que un sentir, tiene que ver con la afirmación del cristianismo que descubre la unidad entre Dios y el ser humano. Matiza, además, que no es auténtica reflexión aquella que no desvela, que no transforma, que no libera... El sentir originario es un tema básico en el pensamiento religioso y en el ontológico. Desde *Hacia un saber sobre el alma* afirma que el vivir ha de expresarse, en *Por qué se escribe* y en *La confesión* habla especialmente del nacimiento. Descubrirlo es más que un hecho racional. Se pregunta, en muchas ocasiones, si acaso es la razón quien descubre la realidad. Piensa, más bien, que en el origen de todo conocimiento late siempre una intuición. Y surge la palabra origen. En esta palabra palpitan muchos estados de ánimo del hombre, que no son solo intelecto. Zambrano estremece cuando toca los temas ante descritos, como el encuentro con lo sagrado, el amor, la queja, el tiempo, la nada, la libertad... Con estas palabras se acerca a la persona desde dos perspectivas: «El hombre o bien

¹⁷ *Idem*.

difiere de su propio ser o bien dentro del su ser hay algo que le exige ir más allá de él, trascenderlo, trascenderse» (*El sueño creador*).

En *Persona y Democracia* (1958) y, concretamente, en el capítulo de «La humanización de la historia» subraya que el ser humano es indigente, mendigo, en él existe un vacío. Un vacío que busca completarse, que anhela la plenitud. Entonces, cuando la vida es aclarada por la razón, se hace transparente a la verdad. Y, por tanto, alcanza su plenitud lejos de toda humillación y rencor, porque el rencor es la ausencia de esperanza. Y la verdad sin amor no seduce, solo humilla. La esperanza es raíz propia de la vida humana. Hemos de subrayar: a) el deseo de plenitud, que ya está en nosotros, y por tanto la vida del ser humano busca esa revelación: «Todo el que hace una confesión es en espera de recobrar algún paraíso perdido» (*La confesión*); b) los sueños llevan en sí un deseo personal de plenitud, en ellos está ese sentir originario que atrae a la Verdad, que es unidad. Conviene, finalmente, recordar que también en Roma en 1957 escribe *Fragmentos*, que publica en *Insula* (1958), donde señala que se trata de unos fragmentos de un texto inédito *Ante la Verdad* y defiende que la Verdad adviene al ser humano y se refiere siempre a la unidad, mientras la mentira es tan solo multiplicidad. Pensamos que el fondo insobornable del que Ortega habla tiene que ver también con este sentir originario de Zambrano.

Rodríguez Huéscar dijo de Ortega que consagró su vida a tres vocaciones: pensador, educador y escritor y que tuvo un verdadero afán de buscar la verdad, expresarla y hacerla fértil. Probablemente el alumno ve en el maestro aquello mismo que él desea alcanzar. A nuestro parecer, Rodríguez Huéscar alcanzó aquello que deseó y vio en Ortega.

