

Esperar lo inesperado. Algunas reflexiones sobre la contingencia a partir de la obra de Antonio Rodríguez Huéscar y José Ortega y Gasset*

Waiting for the Unexpected. Some Reflections about Contingency in the Work of Antonio Rodríguez Huéscar and José Ortega y Gasset

Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ Y Jorge BRIOSO

Universidad Nacional de Educación a Distancia y Carleton College

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

A Javier Muguerza, filósofo de herencias plurales, alumno y amigo de Antonio Rodríguez Huéscar

Es, en verdad, difícil superar la metafísica sin presuponerla y, sobre todo, sin ponerla en práctica. Jean Grondin.

[...] no es posible que la ciencia sea unas veces ciencia y otras ignorancia (sino que en tal caso se tratará de una opinión), tampoco es posible que haya demostración ni definición de lo que puede ser de otro modo. Aristóteles.

Once liberal practice is released from the hallucinatory perspective of liberal theory, it will be seen for what it always was – not a seamless garment, but a patchwork quilt, stitched together and restitched in response to the flux of circumstance. Nothing in liberal practice is the central, foundational or indispensable; there is nothing in liberal forms of life that is fixed or exempt from questioning. John Gray.

*En primer lugar, queremos expresar nuestro agradecimiento a los compañeros del proyecto sobre la Escuela de Madrid (FFI2009-11707) –Gerardo Bolado, José Emilio Esteban Enguita, LaneKauffmann, Rafael Lorenzo, Pepe Lasaga, Lucía Parente, Stascha Rohmer y Agustín Serrano de Haro– por la benevolencia con la que acogieron este primer trabajo en común. Su escepticismo sobre esta forma de escribir a cuatro manos no ha ido creciendo con el paso del tiempo y eso nos reconforta. En segundo lugar, no podemos dejar de mencionar a Yansi, Gema y Antón. Sin su ayuda y cariño, nada sería posible.

Resumen:

El presente ensayo, escrito a cuatro manos, cuenta también cuatro historias filosóficas. En ellas, los avatares que hemos creado a propósito de Antonio Rodríguez Huéscar, José Ortega y Gasset, Richard Rorty y John Gray nos desgranar algunos de sus manejos filosóficos con la categoría de contingencia. En la primera parte del trabajo nos hacemos cargo de la teoría de la contingencia que Antonio Rodríguez Huéscar reelabora a partir de los mimbres fundamentales que le ha proporcionado su maestro Ortega. Huéscar entenderá que el núcleo de esta categoría tiene que ver con la apertura constante de la realidad a acontecimientos inesperados. En bella frase resume el corazón de la contingencia como «esperar lo inesperado». En la segunda parte abordamos las derivas ético-políticas de la contingencia, es decir, cómo se ha leído social y políticamente esta categoría. Y aquí comparamos la tesis Ortega-Huéscar con aquellas que proceden de dos importantes pensadores contemporáneos que han hecho de este concepto uno de los ejes centrales de sus filosofías: Richard Rorty y John Gray. El resultado de la comparación nos llevará a que Ortega y Gray van a fijarse de modo importante en las opacidades, ambigüedades y oscuridades políticas que trae consigo la plena historicidad del sentido de la vida; su cercanía con la discordia y la violencia. Su gran miedo es la anarquía y el desorden. Rorty, en cambio, verá la contingencia como una posibilidad para que todos seamos más humildes con los sentidos que generamos y, por eso, acercará de modo claro contingencia y democracia.

Palabras clave: contingencia, mortalidad, sentido, historicidad, libertad, liberalismo, democracia, violencia.

Abstract:

This essay, written with four hands, also tells four philosophical stories. In them, the avatars that we have created for Antonio Rodríguez Huéscar, José Ortega y Gasset, Richard Rorty and John Gray allow us to work through their philosophical use of contingency as a category. In the first part of the article, we study the theory of contingency that Antonio Rodríguez Huéscar elaborates using the fundamentals he learned from Ortega. Huéscar understands that the nucleus of this category is related to the constant opening of reality to unexpected occurrences. He summarizes contingency as «waiting for the unexpected». In the second part, we study the ethical-political dimensions of contingency. It is a study of how this category has been read socially and politically. In this section we compare the Ortega-Huéscar thesis with those that proceed from two important contemporary thinkers who have made this category one of the central tenets of their philosophical thought: Richard Rorty and John Gray. The result of this comparison will lead us to the conclusion that Ortega and Gray will focus on the lack of transparency, the ambiguities, and political obscurities that the historicity of the meaning of life carries with it. Ortega and Gray great fear is anarchy and chaos. Rorty, on the other hand, sees contingency as a possibility so that we can all be humble with the meanings we generate and for that reason will bring together contingency with democracy.

Keywords: contingency, mortality, meaning, historicity, freedom, liberalism, democracy, violence.

Introducción. Luces y sombras de la contingencia

El presente ensayo, escrito a cuatro manos, cuenta también cuatro historias filosóficas. En ellas, los avatares que hemos creado a propósito de Antonio Rodríguez Huéscar, José Ortega y Gasset, Richard Rorty y John Gray nos desgranar algunos de sus manejos filosóficos con la categoría de contingencia.

La mezcla de estos cuatro pensadores seguro que sorprenderá a más de uno. Pero también sorprenderá a más de uno que Rorty y Gray han hecho referencia explícita a Ortega en el modo en que va a ser interpretado en este trabajo. La filosofía española resulta ser a este respecto, y en más ocasiones de las necesarias, «cosmopaleta». Este término se lo oímos por primera vez a Javier Muguerza en una postconferencia en la que explicaba, con su gracia, agudeza y animosidad habituales, la vergüenza propia que sintió en una ocasión cuando, buscando un libro que le había recomendado un compañero estadounidense –libro en el que se recogían algunos de los mejores ensayos acerca de las implicaciones filosóficas de la teoría de la relatividad–, se encontró entre tales textos excelentes uno de nuestro Ortega, tan denostado por aquel entonces. En este sentido, creemos que cuando hechos como estos pasen definitivamente a mejor vida, la filosofía española y hecha en español dejará de mirarse a sí misma con complejo de inferioridad y recuperará a sus clásicos sin vergüenza y de modo creativo.

Algo de esto hemos tratado de hacer, entre otras cosas, en las dos partes que componen este ensayo. En la primera, nos hacemos cargo de la teoría de la contingencia que Antonio Rodríguez Huéscar reelabora a partir de los mimbres fundamentales que le ha proporcionado su maestro Ortega. Huéscar entenderá que el núcleo de esta categoría tiene que ver con la apertura constante de la realidad a acontecimientos inesperados. En bella frase resume el corazón de la contingencia como «esperar lo inesperado». La fobia contra la que arremete esta idea es la de un mundo y una vida que fueran susceptibles de ser racionalizados completamente y en los que, por lo tanto, todo lo que sucediera fuera, de alguna manera, ya sido. Un mundo y una vida así, sin lugar a la sorpresa, a lo inesperado, en definitiva, a la libertad, serían un infierno en la tierra y no merecerían la pena de ser vividos. Tras la detallada explicación de las tesis de Huéscar y sus virtualidades filosóficas, en las que también habrá constantes alusiones a Ortega, se cerrará esta primera parte con una crítica en la que discutimos cómo una teoría de la contingencia, la de Ortega-Huéscar, puede pasar absolutamente de puntillas sobre el tema de la muerte.

En la segunda parte, abordamos las derivas ético-políticas de la contingencia, es decir, cómo se ha leído social y políticamente esta categoría. Y aquí comparamos la tesis Ortega-Huéscar con aquellas que proceden de dos importantes pensadores contemporáneos que han hecho de este concepto uno de los ejes centrales de sus filosofías. Nos referimos, naturalmente, a los ya citados Richard Rorty y John Gray. El resultado de la comparación nos llevará a la conclusión de que Ortega y Gray van a fijarse de modo importante en las opacidades, ambigüedades y oscuridades políticas que trae consigo la plena historicidad del sentido de la vida; su cercanía con la discordia y la violencia. Su gran miedo es la anarquía y el desorden. Rorty, en cambio, verá la contingencia como una posibilidad para que todos seamos más humildes con los sentidos que generamos y, por eso, avendará contingencia y democracia, algo que estará ausente en Ortega y muy matizado en Gray.

Finalizaremos el ensayo con una coda sobre cómo a veces lo sombrío y lo luminoso de un concepto o una filosofía no están tan alejados.

PARTE I. Que trata de cómo se cuenta la historia de una ciencia que solo existe como anhelo, la metafísica, y un saber, el contingente, que no puede ser objeto de ninguna ciencia

La filosofía y sus fobias: dos historias góticas sobre la contingencia

Se aprende mucho de la historia de la filosofía si se cuenta a través de sus pasiones, de los afectos que rigen sus hábitos de pensamiento¹. De hecho, el relato que ha dominado la historia de la filosofía se ha hecho a partir de los anhelos, las esperanzas² de los filósofos, concebidos desde esta perspectiva como representantes insignes de lo humano. Esto sucede incluso cuando la actitud que se asume ante el relato filosófico es la crítica o la suspicacia. Esta postura coloca a todos los que la cultivan en una posición metafísica incluso si su discurso se pretende como una crítica de esta disciplina. Prueba de ello es que Aristóteles, que fue el creador de esta modalidad de pensamiento, denominaba este tipo de conocimiento la ciencia anhelada³. La metafísica se funda a partir de la aspiración a fundar una realidad a partir de un principio único, de un único pensamiento⁴. Pero la filosofía no solo se funda para darle una dimensión racional a la esperanza, a los anhelos humanos de sentido, sino que se constituye para exorcizar los principales miedos humanos, para desterrar el elemento que haría inhabitable esa realidad, que tornaría inverosímil su aspiración a rellenar todos los recovecos de lo que hay con sentido; el empeño de encontrarle un fundamento, una razón a todo lo que existe. La filosofía, por ende, se construye también a la medida de sus miedos. Se podría hacer entonces una historia de la filosofía a partir de sus fobias. Este tipo de acercamiento, al convertirse en un contrarrelato del anhelo, nos permite vislumbrar lo que sería una postura genuinamente antimetafísica.

En los dos ejemplos que se citarán a continuación lo que se descubre a través de estas fobias son los peligros que acechan a la ontología, tal y como fue concebida por quien la insti-

¹ El asombro, el extrañamiento y la admiración son situados por Aristóteles en su *Metafísica* como el origen del pensamiento (*Metafísica* I, 2, 982b12-15). Esto convierte a la filosofía, primariamente, en una actividad contemplativa. El énfasis que pondrá este ensayo en otras pasiones y afectos como el anhelo y el miedo habla también de la dimensión ético-práctica que tiene el ejercicio filosófico, ya que estas dos emociones se convierten en acicates u obstáculos para la acción.

² La frase que inaugura la *Metafísica* de Aristóteles, «Πάντεζάνθρωποιτουείδέναι ορέγονται φύσει» («Todos los hombres desean por naturaleza saber») (*Metafísica*, I, 1, 980a-1), atestigua esa ansia de conocimiento, de sentido, que se encuentra en el origen del ejercicio filosófico.

³ Aristóteles nunca utilizó el término *metafísica*: «Como es sabido, el nombre “metafísica” es muy posterior a Aristóteles y fue propiciado por la ordenación de los escritos del Estagirita en la edición de Andrónico de Rodas (siglo I) que colocó los libros que hoy conocemos bajo tal nombre *después de la Física* (Meta-Física)» (Pardo, 2006, 20). Aristóteles designa a esta nueva ciencia como πρώτη φιλοσοφία, «filosofía primera» (*Metafísica* VI, 1, 1026 a-24), ciencia del «ente en cuanto ente» (*Metafísica* IV, 1003 a-21), «ciencia que se busca» (*Metafísica* I, 3, 983 a-22). La expresión «ciencia anhelada» es la traducción de Leibniz de esta última expresión. Su acierto nos parece que consiste, y en esto coincidimos con Aubenque, en que capta no solo que esta ciencia «aún no tiene nombre ni lugar» (Aubenque, 2008, 227), sino que también apunta al hecho de que el deseo humano de encontrarle un sentido y un fundamento a la realidad encuentran su lugar apropiado en esta forma de saber.

⁴ El filósofo que asumió esta postura en la modernidad de modo más explícito fue Schopenhauer, que en su prólogo a la primera edición de 1818 de *El mundo como voluntad y representación* afirmaba: «Me propongo aquí indicar cómo ha de leerse este libro para poderlo entender en la medida de lo posible. —Lo que en él se pretende transmitir es un único pensamiento» (Schopenhauer, 2003, 31). En la tradición moderna de la metafísica no importa tanto que este principio tenga un carácter racional; de hecho, en el caso de Schopenhauer este único pensamiento tiene un costado racional y otro irracional. La metafísica, en muchos filósofos, ha superado su vocación racionalista pero no la necesidad de fundamentar la realidad en un único principio.

tuyó como una asignatura central en el *curriculum* universitario⁵, y por uno de los filósofos que abogó con más convicción sobre la necesidad de pensar fuera de sus límites, de la ciudad fortificada que esta disciplina había construido para el pensamiento occidental. No es accidental que las dos historias góticas que contaremos, historias pobladas por los fantasmas que los sistemas filosóficos quieren exorcizar, coloquen en su centro el problema de la contingencia. Esta categoría nos recuerda que no resulta suficiente descubrir el principio que explica por qué hay algo en lugar de nada, ya que todo lo que es pudo haber sido de otro modo o pudo no haber sido, independiente de las razones que se aleguen para su existencia.

El fragmento de la historia del pensamiento que nos interesa en este ensayo queda acotado por las dos fobias que desarrollaremos en seguida y que circunscriben, en cierto sentido, la historia moderna de la ontología. La metafísica y su descendiente moderno, la ontología, son un oasis en la historia del pensamiento. Solo se producen dentro de una tradición, la occidental, y de modo intermitente. El carácter supuestamente primario de la metafísica y de la ontología no se sostiene desde un punto de vista cronológico. Resulta más que discutible que sean los principios lo primero que conocemos. Tampoco lo hace desde un punto de vista lógico; muchas épocas y culturas no reconocen la necesidad de articular un saber sobre el fundamento, sobre el *arché* del pensamiento y del existir. Sin embargo, las entradas y salidas en esta modalidad de pensamiento nos ilustran más sobre lo que constituye el pensar que ninguna otra forma de conocimiento.

Hay otro factor que es importante señalar. No deja de ser sintomático que las dos figuras que hemos escogido para protagonizar esta historia de la ontología a través de sus fobias hayan

⁵ La metafísica se define, desde Aristóteles, como ciencia del ser en cuanto ser y filosofía primera o teología. Esta ciencia, según el decir de Pierre Aubenque, no tuvo antecedentes ni descendientes inmediatos. Los estoicos, que empiezan a escribir solo unos veinte años después de la muerte de Aristóteles, dividen la filosofía en un «campo fecundo, pues las cercas son la lógica; los frutos la moral y el terreno o las plantas son la física» (Diógenes Laercio VII, 30); una ciudad amurallada gobernada por la razón pero donde no había espacio para la metafísica. Habría que esperar a los neoplatónicos alejandrinos, a los falasifa (los discípulos árabes de Aristóteles) y la escolástica de los siglos XIII y XIV para volver a escuchar ecos metafísicos en el pensamiento. La ontología nace en el siglo XVII con la publicación de los *Elementa philosophiae sive Ontosophiae* de Johannes Clauberg y es definida allí en los siguientes términos: «Puesto que la ciencia que trata de Dios se llama *Teosofía* o *Teología*, pareció adecuado llamar *Ontosofía* u *Ontología* a aquella ciencia que no se ocupa de este o aquel ser, como distintos de los otros debido a su especial nombre o propiedades, sino del ser en general» (Gilson, 2005, 152). Esta oposición ya se encontraba en Suárez: «que oponía ya, en sus *Disputationes metaphysicas* [...] ciencia del ser en cuanto ser, en la generalidad de sus determinaciones, y otra ciencia del principio del ser, o sea de lo que hay de primero en el ser» (Aubenque, 2008, 236). De él la heredará Wolff, el filósofo al que aludíamos en el cuerpo del texto, que la popularizará en su tratado *Philosophia prima sive Ontologia metodo scientifico pretactata qua omnis cognitionis humanae principia continentur*: «Para innumerables profesores y estudiantes de filosofía la metafísica era Wolff, y lo que Wolff había dicho era la metafísica. Para Emmanuel Kant, en particular, nunca sería otra cosa» (Gilson, 2005, 160). Este deslinde, sin embargo, entre filosofía primera o teología y ciencia del ser en cuanto ser, que llegó a la Modernidad de la mano de Wolff, no fue ni totalmente claro ni mucho menos definitivo y los dos sentidos de la ontología o metafísica se seguirán cruzando en la historia del pensamiento moderno hasta el día de hoy. También se da el caso de que se postule una filosofía de lo primero u originario entendido como analítica de la vida humana, como es el caso de la lectura de Ortega que propone Huéscar, que no reconoce al ser como una categoría central para el pensamiento y que asume, por lo tanto, como uno de sus objetivos centrales separarse de la ontología entendida como ciencia del ser en cuanto ser. Una filosofía, por tanto, metafísica pero no ontológica. El mejor estudio que conocemos de este aspecto de la obra de Huéscar es el ensayo de José Emilio Esteban Enguita «Analítica de la vida humana: apuntes sobre la filosofía de Antonio Rodríguez Huéscar». En esto Huéscar y Ortega no están solos. Una pléyade de pensadores, desde diferentes tradiciones filosóficas a partir de finales de los veinte y como una clara reacción a *Ser y tiempo* de Heidegger, empezaron a cuestionarse la centralidad de la ontología. Se pueden mencionar muchos nombres. Nos limitaremos a tres de los que consideramos más importantes e influyentes: Theodor Adorno, Walter Benjamin y Emmanuel Levinas.

trascendido por su condición de discípulos⁶ (Wolff de Leibniz, Huéscar de Ortega). Son los discípulos los encargados de administrar un legado, de garantizar la continuidad de una forma de pensamiento. Esta función resulta esencial para una disciplina como la metafísica, caracterizada por sus constantes muertes y resurrecciones.

Christian Wolff, cuando trataba de refutar a los que negaban el principio de razón suficiente de su maestro Leibniz, afirmaba, con un pavor no exento de aversión, lo siguiente:

[Cuando se elimina el principio de razón suficiente, aquel que afirma que hay una razón por la cual existe algo más que nada] el mundo verdadero [...] se transforma en un mundo de fábula en el cual la voluntad de los hombres hace las veces de razón de lo que acaece, lo que nos situaría en el absurdo cuento que narraban las abuelas sobre la tierra de Jauja [...] No solamente no existe principio alguno de actualidad ni de actualidad exterior al hombre, sino que ni siquiera la voluntad tiene principio alguno para su querer, pues le es indiferente querer cualquier cosa. Por tanto, tampoco quiere porque desee: no hay de hecho razón alguna para que se quiera esto mejor que aquello (Agamben, 2011, 117).

Antonio Rodríguez Huéscar, que es el ejemplo que más nos interesa, narra su terror en los siguientes términos, radicalmente opuestos a los de Wolff:

... si de pronto, en nuestra vida todo comenzase a suceder exactamente tal y como lo habíamos previsto y esperado [...] en una situación prolongada, lo que sentiríamos no sería ya sorpresa, sino verdadero terror, como si nos hubiéramos salido de la vida y hubiéramos entrado en otro plano o, literalmente, en otro mundo [...] A lo mejor el otro mundo es esto, quién sabe. Yo, al menos, no puedo imaginarme una situación tal sin sentir escalofrío (Huéscar, 1996, 155).

Ambos ejemplos nos colocan de modo totalmente antitético ante la contingencia. Ambos, además, tratan de exorcizar dos de las grandes quimeras que han inspirado los deseos humanos a lo largo de la historia: un mundo a imagen y semejanza de nuestra voluntad, sometido solo a la caprichosa ley de una supuesta libertad absoluta, y otro totalmente predecible. No deja de ser relevante, aunque no podamos detenernos aquí en ello, que la filosofía para construirse tenga que expulsar de su recinto a importantes aristas del deseo humano. La filosofía no solo se caracteriza por su fuerte dimensión erótica, por su capacidad de construirle una razón y sentido a muchas ansias humanas, sino que también contiene un costado disciplinador, ascético, negador de vastas zonas del anhelo humano.

La fobia que ejemplifica Wolff defiende a toda costa la razón de lo que es contra lo que pudo haber sido y sustenta en ella la diferencia entre la realidad y la ficción (ese mundo en el que todo es posible). Por otro lado, en un mundo en el que no rige el principio de razón y lo posible incluso puede ser contradictorio, la propia voluntad se disuelve porque no hay ninguna razón para querer esto o aquello: se puede desear cualquier cosa, lo que equivale a no querer nada. El deseo se ha independizado de la voluntad. El deseo se ha hecho inconsciente, impersonal⁷.

⁶ Resulta imprescindible para reflexionar sobre la condición del discipulado en la Modernidad y la condición de discípulo de Huéscar el artículo de José Lasaga Medina: «Antonio Rodríguez Huéscar: el momento “escolar” de la filosofía». Allí afirma: «Es el suyo [el de Rodríguez Huéscar] un gesto inusual, casi heroico –de heroísmo intelectual–: *nadie*, creo, se ha propuesto en España, en la segunda mitad del siglo XX, llevar a cabo una obra de investigación reconociendo, *de entrada*, que lo hace asumiendo su condición discipular, es decir, reconociendo que acepta como “verdadera” una filosofía y su horizonte intelectual como el adecuado al trabajo de investigación y transmisión. Hacerlo en un tiempo dominado por el culto a *lo nuevo* es insólito» (Lasaga Medina, 2011, 108).

⁷ Giorgio Agamben, de quien tomamos este fragmento de Wolff, afirma en su excelente artículo «Bartleby o de la contingencia» lo siguiente: «Lo que repugna en verdad a la mente del filósofo no es, sin embargo, que la voluntad

Lo que se teme, en el caso de Huéscar, no es tanto que se cumpla lo que deseamos, ya que podríamos haber previsto que sucediera lo que más temíamos, sino que nuestras proyecciones de sentido hacia el futuro fueran completamente acertadas, que el poder de predicción del *logos* fuera infalible, que fuera capaz de borrar, en suma, la *contingentia mundi*. En un bello ensayo, «Vindicación de la Cábala», Borges imagina un libro, *La Cábala*, impenetrable a la contingencia por haber sido producido, dictado, por una inteligencia infinita. Para Huéscar, por el contrario, el único libro no penetrado por la contingencia debería ser el *Infierno* de Dante, pues allí se representa un mundo hecho solo de necesidad, donde nada adviene al ser, donde todo ya ha sido y ha alcanzado su sentido último e irreparable.

«Esperar lo inesperado» o la contingencia según Huéscar-Ortega⁸

En aras de la claridad vamos a articular la teoría de la contingencia en Huéscar-Ortega en tres momentos. En el desarrollo de los mismos, y dado que los tres momentos están íntimamente vinculados, habrá necesariamente repeticiones. Es importante señalar que estos momentos responden a tres desarrollos lógicos de la teoría y no tienen un carácter cronológico:

1. Lo primero digno de mencionarse es que esta conceptualización de la contingencia se estructura a partir de una teoría de la imprecisión del mundo y del yo, de la realidad como algo inacabado. Esta teoría tiene un profundo carácter realista ya que asume que toda precisión, todo intento de definir de modo definitivo al mundo, no es más que fábula, una mistificación.
2. Esta teoría también conlleva una dialéctica entre la medida y la desmedida que opone al enigma del mundo y su carácter inabarcable, un *logos* situacional, modo y medida del vivir: «la necesidad de vivir de un cierto modo y de encontrar su norma» (Huéscar, 1996, 148).
3. El núcleo central de esta noción de la contingencia, su ecuación, es lo que Huéscar define como la espera de lo inesperado. La esperanza entendida como un relato de futuro que proyecta sus aspiraciones contra lo que hay es sustituida por una expectativa que se abre a la incertidumbre del mundo. La expectativa, debido a que ocupa un nivel más fundamental, de mayor radicalidad respecto a la vida, es concebida como una arqueología de la esperanza.

1. La perfecta legibilidad que la filosofía buscó incesantemente a través de conceptos como la Idea, el Ser, el Bien o Lo Uno no son más que un mito. «La precisión de una cosa es su leyenda», dirá Huéscar citando al Ortega de *Papeles sobre Velázquez y Goya*, «[...] la realidad se diferencia del mito en que no está nunca acabada»⁹ (Huéscar, 1996, 147). La pregunta que

y el capricho suplanten a la razón en la esfera de las cosas sino el hecho de que, de este modo, la *ratio* queda eliminada también del reino de la voluntad y de la potencia» (Agamben, 2011, 117).

⁸ Hacemos una fusión de los nombres de Huéscar y Ortega porque, como fiel discípulo del segundo, aunque no solo, el primero concibe su teoría de la contingencia en gran medida como una articulación y estructuración de las tesis de su maestro. Y si en toda esta sección nos atendremos fundamentalmente a la letra de Huéscar, cuando tratemos, en la segunda parte de este ensayo, de la deriva política de la teoría, acudiremos fundamentalmente a Ortega. La razón es que Huéscar carece prácticamente de desarrollos al respecto y Ortega suministra materiales en abundancia. En cualquier caso, también seguiremos hablando allí de la tesis Huéscar-Ortega porque estamos convencidos de que lo expresado por el pensador madrileño sería asumido en gran parte por el manchego.

⁹ La distancia que esta definición asume respecto a la metafísica tradicional resulta palpable a partir de la siguiente cita de Aubenque, donde se define el sentido de la esencia en Aristóteles: «La esencia de un hombre es la transfigu-

se impone, y en ello se decide la filosofía de la contingencia de Huéscar-Ortega, es cómo pensar una realidad que nunca llega a su término, que nunca alcanza su ser, su sentido pleno.

El dato radical que es la vida, el vivir, es una estructura compuesta por la circunstancia o mundo y el yo. La tesis de Huéscar, siguiendo de cerca a Ortega, afirma que tanto una parte como la otra son contingentes y, por lo tanto, enigmáticas. Hablaremos primero de la *contingencia mundi*; para ejemplificar la misma Huéscar retorna al ensayo, que acabamos de citar, de Ortega sobre Velázquez. La importancia que Ortega le concede a Velázquez estriba en que este logra captar en sus cuadros la contingencia del mundo: «en tanto que visibles los cuerpos son imprecisos [...] Las cosas en su realidad son “poco más o menos”, son solo aproximadamente ellas mismas, no terminan en perfil riguroso, no tienen superficies inequívocas y pulidas, sino que flotan en un margen de imprecisión que es su verdadera presencia»¹⁰ (Huéscar, 1996, 146).

Ortega nos invita a partir de esta cita a renunciar al último ídolo de la tribu: el racionalismo en sus diferentes versiones, que para él incluiría también a la fenomenología de Husserl¹¹. Se trataría entonces, por contra, de proponer un nuevo tipo de *logos* que debería seguir la inmediatez de la presencia y tratar de pensar la imprecisión de la misma. El *logos* tiene como nueva tarea recoger lo no terminado, aquello que carece de límites definidos y por eso no tiene nunca un rostro completamente perfilado. La razón a partir de ahora se dedicará a pensar «los más y los menos de las cosas», intentado enhebrar a partir de ellas un nuevo tipo de sentido. Las cosas más que ser o existir «funcionan en una vida concreta» (Huéscar, 1996, 144). Son instancias¹², obstáculos e incitaciones, para el hacerse, el proyecto, que es toda vida. Este *logos* sorprende a las cosas en su carácter de acontecimiento, de aparición en esa realidad radical que es mi vida antes de que alcancen los límites definidos que las configuran como un ente¹³.

ración de una historia en leyenda, de una existencia trágica, por imprevisible, en un destino acabado, transfiguración solo operada por la muerte» (Aubenque, 2008, 391). Javier Gomá, en su excelente libro *Imitación y experiencia*, hace énfasis también en el carácter póstumo, funerario del concepto del ser en Aristóteles: «[...] la fórmula aristotélica para designar la esencia, *to ti en einai*, usa el imperfecto del verbo ser –en, como si dijera ¿qué era el ser?, o ¿qué era para Sócrates ser hombre?– porque para los griegos solo hay atribución esencial sobre el pasado concluido[...]» (Gomá, 2003, 392).

¹⁰ Para la genealogía de este concepto, pensar las cosas en su indefinición, sin afirmarlas ni negarlas del todo, es muy útil la observación de Agamben en el artículo ya citado en estas páginas: «Bartleby no consiente, pero tampoco se limita a negar, y nada le es más extraño que el *pathos* heroico de la negación. Solo hay una fórmula, en toda la historia de la cultura occidental, que se mantiene a medio camino entre la afirmación y la negación, entre la aceptación y el rechazo, entre el poner y el quitar [...] Se trata del *oumállon*, el “no esto más que aquello”, el término técnico mediante el cual los escépticos expresaban su *pathos* más propio: la *epoché*, la suspensión» (Agamben, 2011, 114).

¹¹ Para una lectura en contra de esta interpretación de la fenomenología husserliana, cfr. San Martín, 2013.

¹² «[...] el sentido de instar está [...] dirigido al futuro, a lo porvenir [...] El dinamismo es, pues, lo propio de lo instante (frente a la inercia que caracteriza a lo meramente estante o sustantivo –e incluso lo meramente ente) [...]»

1. Instante como *no-estante* en negativo (inestable, negativo, fluido, etc., frente a todo estatismo, sustancialismo, ontologismo; es decir: lo que hemos llamado *ir-a-ser* o *ir-al-ser* [...])

2. Instante como lo que insta (en la acepción usual de ese verbo: lo que solicita, reclama, mueve, promueve y a veces conmueve; obsta, apela, llama, *voca*, *convoca* o provoca, incluso, *in extremis*, exige, urge, apremia [...])» (Huéscar, 1996, 42).

¹³ «La vida, el acto de vivir, en el que “yo” me encuentro y conmigo las cosas que no son “yo” y que me “instan”, pretende reemplazar a todas las modalidades anteriores de la ontología por una peculiar y distintiva *Lebensphilosophie* como la de Ortega. O también se puede decir de esta manera: el punto de partida y presupuesto fundamental del pensamiento orteguiano es la interpretación del ser como vivir, en virtud de una intuición originaria en la que la vida comparece o, mejor dicho, “traspone” como realidad radical y por consiguiente como fundamento de todo lo existente. “Ser”, ahora, significa “vivir”, o utilizando una expresión más pertinente, “ser ejecutivo”» (ESTEBAN ENGUITA, 2014, 61).

Se trata, en definitiva, de aceptar que la contingencia, entendida como acontecimiento y como indefinición, forma parte del mundo y su sentido. O expresado de otra manera, que el sentido y la contingencia no están reñidos entre sí; o incluso mejor, que el sentido y la contingencia se exigen mutuamente, no pueden ser concebidos el uno sin el otro.

Si de la contingencia del mundo pasamos al otro polo de la correlación que es el yo vemos que para Huéscar, tanto como para Ortega, el yo está traspasado igualmente por ella. Eso significa que para maestro y discípulo no existe algo así como un yo trascendental. Todo yo tiene un carácter marcadamente experiencial, empírico y por lo tanto no puede ser dicho o descrito de una vez por todas. Este es el sentido último de la tesis que afirma que toda vida es individual, que toda vida es mi vida. Que la vida sea un proyecto, una invención –que ejecuta un yo ligado a una vocación–, y que proyecto y vocación sean intrasferibles, que estén vinculados al individuo que soy, quiebran toda posibilidad de un yo al margen de la contingencia. Al enigma del mundo le corresponde el enigma del yo con un sentido o legalidad siempre en proceso de hacerse, siempre por venir. Este proceso, además, tiene inevitablemente un carácter finito, truncado, que es lo que le otorga el sentido histórico a toda vida. La historia convierte a lo que fue un ser como proyecto, como constante hacerse, un ser arrojado al mundo y obligado a inventarse una vida, en un sido, en algo interrumpido, terminado de una forma abrupta. La historia le enseña al humano que la verdad del ejemplo nunca es definitiva, ya que a la ejemplaridad que le es inherente a todo proyecto vital la historia le añade el error de lo que queda a medio hacer, de lo que nunca pudo ser terminado¹⁴. La historia le pone punto final, le impone la finitud, a lo que se proyectaba como constante hacerse, como proyecto interminable. La contingencia no solo permite pensar, como insistía la tradición, lo que puede ser de otra manera o lo que puede no ser, sino que nos habla también del carácter inconcluso, frustrado, mutilado de toda vida, de toda configuración de sentido.

2. En el apartado anterior, cuando hablamos de la contingencia de la vida, tanto en su vertiente yoica como mundana, también mencionamos al *logos* entendido como pura creación, constante novedad o incesante fluir de sentido: «desmesuramiento del misterio, del enigma del mundo como acontecimiento [...] que me trasciende por todas partes» (Huéscar, 1996, 148). Pero la contingencia no es solo ese surgir incesante, ese flujo incontenible de las cosas, ese nacer que no termina, ya que las cosas, al radicarse en mi vivir, al anclarse en mi circunstancia, encuentran también su coto, su norma, su medida. El yo se recoge en sí mismo y trata de descubrir el *logos* de las cosas, las necesarias limitaciones que las hacen aprehensibles. De esos límites, de esos sentidos que se recuperan del acontecer cotidiano, el yo configura su particular temple: el modo, la forma y la entonación para el vivir. Es en este momento de recogimiento del yo en sus límites y de las cosas en el aquí y el ahora desde donde se descubre el momento normativo del *logos*. Esta normatividad solo existe, por tanto, a partir del carácter concreto de las experiencias del mundo. Es la ley, la temperancia, el destino que se le propone a un vivir, a un existir concreto. Este imperativo de llegar a ser el que se es¹⁵, no tiene un carácter tras-

¹⁴ En «Miseria y esplendor de la traducción» Ortega afirma: «Necesitamos acercarnos de nuevo al griego y al romano, no en cuanto modelos, sino, al contrario, en cuanto ejemplares errores. Porque el hombre es una entidad histórica y toda realidad histórica –por tanto, no definitiva– es, por lo pronto, un error. Adquirir conciencia histórica de sí mismo y aprender a verse, como un error, son una misma cosa. Y como eso –ser siempre, por lo pronto y relativamente un error– es la verdad del hombre, solo la conciencia histórica puede ponerle en su verdad y salvarle [...]. No hay más remedio que educar su óptica para la verdad humana, para el auténtico humanismo, haciéndole ver de cerca el error que fueron los otros y, sobre todo, el error que fueron los mejores» (Ortega y Gasset, 2006, 722).

¹⁵ Hay que señalar que para Ortega el imperativo pindárico también tiene una dimensión colectiva, comunitaria. Los pueblos también tienen que llegar a ser lo que son.

cidental, no es aplicable a todos los hombres, o a la humanidad en su totalidad. Es el modo, la medida, la temperancia que una vida descubre para sí misma. Es la forma que un yo tiene de salvarme a sí mismo en su circunstancia, de buscar la imprescindible dosis de medida dentro de la desmesura. Es allí donde esta forma del pensar concreto, para decirlo con las palabras de Huéscar, adquiere su legalidad. Donde nace un nuevo tipo de *logos*: «el logos de la vida –cuyo valor de verdad viene estrictamente determinado por requisitos éticos» (Huéscar, 1996, 2).

Si todo fuera medida, carecería de sentido hablar de contingencia, todo sería previsible, razonable, repetitivo; pero también si todo fuera puro azar, desmesura, la contingencia se aniquilaría a sí misma. Para que haya contingencia es preciso la tensión conocido-desconocido, medida-desmesura, norma-accidente. Salvar el accidente que es toda circunstancia supone descubrirle al mundo su legalidad inmanente, que siempre es provisional. La contingencia como no se cansa de afirmar Huéscar es una ecuación: «[E]s esencial para entender una situación (y, en el límite, incluso una vida) es decir, para desvelar una de las claves básicas de su sentido, el encontrar su peculiar ecuación de la contingencia –esto es la peculiar proporción [...] de lo esperado e inesperado» (Huéscar, 1996, 159-160).

3. Con ello entramos en el tercer momento de la contingencia que tiene que ver, precisamente, con la espera de lo inesperado.

Lo primero que nos dice Huéscar de la expectativa, de «esperar lo inesperado», es que ha de ser distinguida de la esperanza. En la medida en que forma parte del hecho radical de la vida humana, se sitúa, como trataremos de mostrar, en un lugar previo al de la esperanza. Si, por ejemplo, definiéramos la esperanza desde la célebre pregunta kantiana de qué podemos esperar, habría que entenderla como reclamo, como protesta ante lo que hay, a saber, la posibilidad de un sentido mejor, alterno e incluso compensatorio a nuestra indigente experiencia de vida. Por eso la esperanza ha estado siempre muy presente en el pensamiento religioso. Pero Huéscar, por contra, nos dice que esperar lo inesperado, que no necesariamente tiene que ser mejor que lo que tenemos, forma parte no de un anhelo, sino de la propia vida. La expectativa de lo inesperado «es, diríamos, el modo específico de percibir, o mejor, de vivir la “contingencia” como tal, quiero decir, en su esencia última, o, por lo menos, en su sentido quizá más radical, esto es, más afincado en la raíces de la vida» (Huéscar, 1996, 151).

La esperanza es un relato de futuro, una expectativa de sentido para un acontecimiento que viene a ampliar, y a veces a cuestionar, los moldes con los cuales se configura el significado en la actualidad. La espera, según la define Huéscar, quiere abrirse a lo que, por definición, no se puede prever, a la dimensión más radical de lo inédito. Desde esta postura se asume que hacer una vida es tratar de construir sentido tomando como materia prima lo incierto, lo amorfo, lo que no ha sido sujeto a ninguna experiencia previa. Es por eso que al hombre se le define como novelista de sí mismo, porque el material con que se autoconfigura está teñido de ficción debido a que se sale de los moldes experienciales, cognitivos con los que él mismo se reconoce, se identifica. Lo inesperado, más que romper con el núcleo de la vivencia, la conforma de modo sustancial, la define porque lo esperado se abre inevitablemente a la incertidumbre del futuro, que nunca es seguro. Incluso en el caso de que llegara a suceder lo previsto, es muy probable que apareciera siempre con un rostro nuevo. Es más, lo inesperado es tan consustancial a lo esperado por nosotros en todo momento, que si no acaeciera, sería esto lo que nos produciría una gran sorpresa. Por último, Huéscar concluirá «que la vida es también expectativa de lo inesperado, por cuanto ni siquiera mis propias decisiones –no hablemos ya de las de los demás– puedo prever con seguridad (el hecho primario de la forzosa libertad

que es la vida lo impide ya a radice)» (Huéscar, 1996, 156). Lo inesperado, por tanto, llega incluso a contaminar, a morder la propia voluntad, lo más íntimo del hombre, su propio querer-ser. No solo no sabemos cuál será el rostro del mañana sino que tampoco se puede predecir cómo queremos que sea, ni qué trataremos de hacer para que el mundo sea de una forma u otra.

La otra cara de la contingencia: la mortalidad

Una historia de la metafísica basada en sus fobias no se puede conformar con analizar los peligros que se tratan de exorcizar para mantener el temple¹⁶ filosófico de un sistema de pensamiento. Toda fobia tiene, según Freud, dos etapas. En la primera la libido reprimida se transforma en angustia. La segunda se configura a partir de todos los mecanismos de defensa que se implementan para evitar el contacto con ese peligro que se concibe ahora como algo exterior, ajeno a nuestra psique¹⁷. Si al principio de este ensayo estudiamos el exorcismo que realizaban dos filósofos con actitudes totalmente antitéticas ante el accidente, el azar, nos dedicaremos ahora a rastrear las zonas de la contingencia que el pensamiento de Huéscar y Ortega rehúyen y a tratar de dilucidar las razones de esas prevenciones.

En *Ethos y logos* Rodríguez Huéscar distingue dentro de la tradición filosófica dos grandes nociones de la contingencia que contrasta con la que, según él, creó su maestro y a la que se adhiere masivamente, esperar lo inesperado, que hemos glosado en la sección anterior: «“[P]oder ser otra cosa o de otro modo” –que es el sentido que tenía la contingencia en Aristóteles– o simplemente “el poder no ser o haber sido” –que es el sentido, mucho más profundo, que tiene la contingencia en el pensamiento cristiano»¹⁸ (Huéscar, 1996, 153). Se podría decir que el primero de los sentidos de la contingencia ha sido incorporado plenamente, y radicalizado, en la noción que Ortega propone de este concepto. No así el segundo, que aparece solo tímidamente y nunca incorporado de modo orgánico –a pesar de que se le reconoce mayor actualidad y profundidad– en la filosofía de la vida que proponen maestro y discípulo. Lo cual nos obliga a plantearnos las siguientes preguntas: ¿se puede hacer una filosofía de la vida y de su inherente contingencia sin que se incluya como uno de sus factores clave la mortalidad propia y la ajena, que es uno de los elementos que configura la experiencia de todo vivir humano en su nivel más radical?¹⁹ ¿No constituye el morir uno de los datos esenciales con los que configuramos los contenidos con los que se construye lo humano, o es una simple leyenda,

¹⁶ Para el concepto de temple ver el capítulo VIII de *Ethos y logos* de Rodríguez Huéscar. Allí lo define en los siguientes términos: «[temple es] una “complejión” *afectivo-estimativa-preceptivo-proyectiva* [...] en él entran ingredientes estéticos, éticos, religiosos, lógicos, noéticos, eidéticos, etc.» (Huéscar, 196, 162-163).

¹⁷ Para el concepto de fobia en Freud ver «Análisis de la fobia de un niño de cinco años (caso Juanito)» de 1909.

¹⁸ Javier Gomá Lanzón, en su artículo «Vida infinita», distingue también estas dos formas de contingencia y le otorga a la segunda una mayor profundidad filosófica y existencial: «La primera forma de entender la contingencia es historicista, sociológica, cultural, ético-pragmática; la segunda, en cambio, es rigurosamente ontológica, porque describe un modo de ser del ente en cuanto ente: el modo de ser finito. El no-ser del ente finito es algo más que un accidente que acontece al final de su periodo de existencia porque esa negatividad del ser pertenece a la esencia de la clase ente y le acompaña mientras vive, permeando todas sus vivencias» (Gomá, 2011, 116).

¹⁹ Los autores que conocemos han señalado con mayor lucidez y profundidad esta carencia del sistema orteguiano son Antonio Regalado García en los capítulos XII y XIII de su libro *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, y Javier Gomá Lanzón en su artículo «Vida infinita», ya citado en este ensayo, incluido en su libro *Ingenuidad aprendida*. Quien ha defendido con mayor vehemencia y rigor a Ortega de tales acusaciones y ha sistematizado las diferentes formas en que la muerte aparece en la filosofía de Ortega es José Lasaga Medina en su artículo «Muerte y finitud en el pensamiento de Ortega».

de la cual nunca se ha tenido experiencia propia, una historia que nos cuentan o imaginamos sobre el principio o el fin de la vida?²⁰ En la nota 67 del libro que venimos comentando, Huéscar afirma:

¿Es la muerte, pues, en rigor, «contingencial»? Y, si lo es, ¿en qué sentido? Y, si no lo es, y si tampoco necesariamente es un hacer nuestro, ¿no habrá que corregir la disyunción orteguiana —«vida es lo que hacemos y lo que nos pasa»— con una tercera alternativa y posibilidad? ¿Qué clase de posibilidad es en suma la de la muerte? (Huéscar, 1996, 50)

Las dos respuestas canónicas que ensaya Ortega no le parecen suficientemente convincentes: la muerte no es un hacer o hacerse, rasgos que definen al ser ejecutivo que es toda vida humana, y más que pasarnos nos traspasa ya que es algo que ocurre allende a nuestra vida. La cosa no es tan sencilla, afirma el autor manchego. Queda por explicar el carácter reflexivo que tiene el verbo *morir* en castellano: «Soy yo, tú, él, nosotros, los que nos morimos (recuérdese también la idea de Rilke de que cada uno muere —o debe morir— su propia e inalienable muerte [...])» (Huéscar, 1996, 51). ¿Constituye, al fin y al cabo, la muerte un cierto tipo de hacer, aunque sea muy *sui generis*, y algo que nos pasa, del modo más íntimo e intransferible que se pueda imaginar?

Ortega ensayará a través de su obra dos respuestas a estos problemas. La primera aparece en su ensayo «Idea de los Castillos», en el acápite VII titulado «La muerte como creación», que apareció en el número V de *El Espectador*. Allí se afirma que la muerte es el atributo esencial de la vida y se le asocia con ese hacer superlativo que es todo heroísmo: «[...] el valor supremo de la vida [...] está en perderla a tiempo y con gracia [...] [el hombre] posee la vida para exponerla con sentido» (Ortega y Gasset, 2004, 547). A este espíritu heroico, guerrero, lúdico, jovial que le encuentra sentido a la vida al ponerla en juego²¹ se le opone el espíritu industrial que trata de preservarla a toda costa, rasgo que ha sido el dominante en la cultura moderna. El objetivo último de este texto es crear un nuevo *ethos-arsmoriendi* para su tiempo que logre construirle una dimensión humana al fenómeno de la mortalidad: «La muerte química es infrahumana. La inmortalidad es sobre humana. La humanización de la muerte solo puede consistir en usar de ella con libertad» (Ortega y Gasset, 2004, 549). La muerte, de este modo, pierde su dimensión orgánica y metafísica para convertirse en una *techne*, en un artificio, en un gesto heroico. Pero no solo eso, también pierde su dimensión cotidiana, prosaica, su radical negatividad, su infinita capacidad de destrucción; factores, todos, humanos, demasiado humanos.

²⁰ «La vida no tiene ni principio ni fin [...] Yo no puedo vivir el comienzo ni el término de mi vida [...]. Comenzar a vivir o terminar de vivir no pertenecen a la vida, no son conceptos que parezcan posibles bajo la óptica de la vida. Precisamente porque son las dos cosas que no toleran reflexividad activa [...] que no puedo uno hacer o hacerse» (Ortega y Gasset, 1984, 17).

²¹ «La vida condensada adopta formas distintas que la vida dilatada en el tiempo. Aquellas formas son los diversos heroísmos, nombre que, en efecto, damos a toda voluntaria anticipación de la muerte. Si es ella de tal modo un ingrediente, un factor de la vida, los mismo que debemos usar deliberadamente de esta, debiéramos también usar de la muerte, aprovecharla, emplearla» (Ortega y Gasset, 2004, 548). José Lasaga Medina, por su parte, define el *ethos* orteguiano que late tras este principio en los siguientes términos: «El doble mandato que inspira toda la ética orteguiana es el de lealtad para consigo mismo y el de lealtad para con las cosas; el juego de exigencias de cada lealtad para con la otra hace de la vida servicio y donación, pues la vida se nos da para exponerla, en el doble sentido de “ponerla” y arriesgarla: frente a una moral de “la vida larga”, una moral de “la vida alta”» (Lasaga Medina, 1993, 72).

El segundo de los textos se acerca a la mortalidad desde ese otro lado de la vida humana, que es el padecer. En *Idea del teatro*, después de negarle, una vez más, a la muerte el rango de posibilidad existencial dentro de nuestra propia vida y enunciar el paradójico carácter de la finitud de la vida humana, ya que carece de principio o fin²², promete el análisis de una experiencia vinculada a la mortalidad que sí tiene un carácter real e incluso un rango categorial: «la de la muerte del prójimo» (Ortega y Gasset, 2009, 872). La promesa no se cumplió ya que el manuscrito se interrumpe en ese momento. Los puntos suspensivos que acompañan a este texto inconcluso se pueden llenar con todas las peripecias que la vida engloba, incluida su propia mortalidad. Más allá de cualquier especulación, lo que nos importa subrayar es que la escritura se detuvo en el momento donde se iba a empezar a hablar sobre ese tema, el de la mortalidad, que tiene un cierto carácter de tabú en la filosofía de Ortega. Sin embargo, el silencio no es total; varios años antes, en la lección V de *En torno a Galileo*, Ortega dedicó dos párrafos a este tópico. Allí el enigma que es la muerte del otro se explica a partir del par categorial soledad-convivencia. Toda vida es radical soledad, pero esta soledad va acompañada de un ansia, de un deseo inagotable de compañía. Compañía que llega a su máxima expresión en el amor, donde se concibe al ser amado como una parte esencial de nosotros mismos, como nuestra mejor parte. La muerte del otro nos deja sin una compañía. La muerte del prójimo, del ser querido, nos deja abandonados, solos en una zona de nuestra alma donde habitaba la comunión, la cercanía íntima con el otro. Al morir un amigo, un familiar, un amante, se muere una zona de la realidad, y de nuestra propia intimidad, a la que no podremos acceder más. Ortega concluye: «La idea de la muerte, que implica toda una biología, una psicología y una metafísica, nos explica, nos permite saber a qué atenernos con respecto a esa soledad que nos queda de una compañía en que estuvimos» (Ortega y Gasset, 2006b, 416). Quizás este fragmento nos dé algo de psicología y de esa metafísica no ontológica que es característica del pensamiento orteguiano, pero nada de biología, del carácter orgánico-corporal, carnal de la muerte, una zona de lo humano que parece totalmente vedada a su filosofía. Traducir la muerte del ser querido en saber a qué atenerse respecto a un inédito territorio de soledad en

²² Este es quizás el punto en el que se centra el debate entre las dos posturas teóricas ante la teoría de la vida de Ortega y el rol que en el mismo juega la mortalidad que hemos descrito anteriormente. Antonio Regalado señala, con mucha agudeza, que para Heidegger: «el Da del *Da-sein* es el lugar del ser, y la humanidad del hombre, sus posibilidades dentro de lo posible» (Antonio Regalado, 1990, 231). Ese anclaje en su propia mortalidad es el que circunscribe el límite de lo posible en el hombre. La infinita plasticidad que Ortega, por contraste, asocia a lo humano su capacidad de inventar y forjar mundos, a través de la técnica y de la imaginación, su inagotable habilidad para la reinención, la inacabable capacidad creativa que el hombre muestra a través de la historia introducen un elemento de infinitud en su noción de la vida humana. José Lasaga Medina contesta de modo rotundo a esta crítica: «Traducir “limitado” (o “indefinido”) por infinito es uno de esos errores que desfiguran gravemente la faz de una filosofía», y cita a Ortega: «La limitación o finitud constitutiva del hombre no es cualquiera, no se parece en nada a las demás finitudes que en el Universo existen, sino que tiene el paradójico e inquieto carácter de ser una finitud indefinida, una limitación ilimitable o elástica a la cual no es posible marcarle tiempos absolutos» (VII, 492). «No hay pues salto de género sino determinación modal de la finitud» (Lasaga Medina, 1993, 76). A pesar de que concordamos con José Lasaga en que la filosofía de Ortega propone una visión radicalmente secular y finita de la vida humana, no nos parece que sea tan fácil distinguir entre ilimitado e infinito. Hay que recordar que Aristóteles explicaba el infinito, en una de las definiciones de este concepto más influyentes en la historia de la filosofía, en los siguientes términos: «El infinito (ἄπειρον) [...] no es aquello fuera de lo cual no hay nada, sino aquello fuera de lo cual siempre hay algo» (Zellini, 2004, 13). Es decir, aquello que no tiene límites definidos. La mejor traducción de ἄπειρον sería lo ilimitado ya que se opone a πέραις (límite). La solución para entender la singular finitud de la vida humana, según la entiende Ortega, nos parece va en otra dirección y es la distinción entre finitud y mortalidad como aclararemos al final de esta parte del ensayo.

nuestra intimidad²³, traduce la mortalidad ajena en términos del ejercicio de autenticidad, entendida como constante reorientación, reconfiguración del sentido, del itinerario vital, ante las diferentes peripecias que nos impone la vida²⁴. Este veto a la dimensión ontológica y biológica de la muerte le sirve a Ortega para mantenerse a distancia de esa negatividad inherente a la contingencia propia de la misma, que nos informa no solo que podemos ser de un modo u otro sino que dejaremos de ser totalmente. Un ser que no tiene naturaleza y solo historia solo puede caducar, extinguirse, pero no morir. Su vida puede ser un error por inacabada pero no mortal; destinada, como diría el poeta, a ser polvo, sombra, nada. Esta constituye, en nuestra opinión, la gran limitación de la contingencia tal y como la interpretan Huéscar y Ortega.

Pero se le podía dar una lectura más positiva, más productiva a esta limitación de la filosofía orteguiana. El pensamiento de Huéscar y Ortega nos incita a realizar una distinción entre la mortalidad y la finitud que, hasta donde sabemos, nunca ha sido hecha. La conciencia de sabernos mortales y el reconocimiento del carácter finito de todo lo que hay no tienen que ser totalmente homologables. Todas las culturas incorporaron a la muerte como un dato esencial en su configuración. Todas, además, imaginaron una posibilidad de trascendencia y superación para la misma. No es hasta la Modernidad cuando se construye una cultura que convierte la finitud de lo humano en un dato radical de su constitución, al desterrar, al menos como elemento dominante, la inmortalidad, o cualquier relato de postmortalidad de la cultura hegemónica. Si la muerte, por tanto, no es el acontecimiento donde lo humano se transforma y trasciende a sí mismo, no resulta totalmente descabellado buscar el eje del sentido de la vida

²³ La muerte ajena no solo deja mutilada nuestra intimidad, esa coreografía de compañías que es todo vivir. La muerte, también, cambia radicalmente nuestro entorno, nuestra circunstancia. Para ahondar en lo que queremos demostrar, resulta útil establecer un contraste entre la forma en que Ortega y Maurice Blanchot presentan esa desconcertante presencia que es el cadáver del otro. Dice Ortega en el capítulo que ya hemos citado de *En torno a Galileo*: «[...] al prójimo que me acompaña le pasa algo muy extraño. Su cuerpo se queda inmóvil y rígido –como mineralizado. Me dirijo a él y no me responde. Responderme es el acto típico y esencia en que percibo que existo yo para el prójimo: he dejado de existir para él. Por tanto, ya no estoy en compañía con él» (Ortega y Gasset, 2006b, 415-416). Blanchot, por su parte, en el acápite titulado «Las dos versiones de lo imaginario» de su libro *El espacio literario*, afirma: «al mismo tiempo que el despojo aparece en la extrañeza de su soledad como lo que desdeñosamente se ha retirado de nosotros, en el momento en que una relación interhumana se quiebra, en que nuestros duelos, los cuidados y las prerrogativas de nuestras antiguas pasiones, no pudiendo ya reconocer su objeto [...] regresan a nosotros, en ese momento en que la presencia cadavérica es para nosotros lo desconocido [...] Sabemos que el cadáver que hemos vestido, acercado en lo posible a la apariencia normal, borrando las huellas de la enfermedad, no reposa en su inmovilidad tranquila y segura. Arrastra el sitio que ocupa, lo abisma con él, y en esta disolución ataca, aun para nosotros los que quedamos, la posibilidad de una *residencia*» (Blanchot, 2002, 228). No le podemos hacer justicia aquí a toda la riqueza de este texto de Blanchot, lo citado y lo que quedó sin citar; nos interesa enfatizar ese radical extrañamiento que la muerte ajena le impone al mundo, a la circunstancia. Cuando llegamos al mundo ya este tenía nombres, empezamos a hacerlo nuestro, a habitarlo, a través de las protecciones, de las zonas de seguridad y sentido que nos construyeron los que nos rodeaban y cuidaban, los que nos antecedieron. La extrañeza de lo circundante siempre estuvo mitigada por ese espacio que los otros nos construyeron y que hizo posible nuestra residencia en la tierra. La presencia del cadáver del otro nos revela una zona del mundo en su radical extrañeza, antes que los otros nos la hicieran habitable e incluso nos permite prever la posibilidad de lo que sería un mundo en el cual nosotros mismos ya no estuviéramos. Entonces, la mortalidad no es solo, y no en mayor medida, la soledad en la que nos dejan los otros, sino esa extrañeza radical, esa radical neutralidad de un mundo todavía no civilizado o en el cual nosotros ya no existiríamos. Esa es la distancia incommensurable, entre lo habitable y lo radicalmente ignoto, entre el aquí y el ninguna parte, que existe entre un cuerpo y un cadáver. «El cadáver no está en su sitio. ¿Dónde está? No está aquí y sin embargo no está en otra parte; ¿en ninguna parte? Pero es que entonces ninguna parte está aquí. La presencia cadavérica establece una relación entre aquí y ninguna parte» (Blanchot, 2002, 228).

²⁴ Seguimos aquí muy de cerca la lectura que José Lasaga Medina propone de este fragmento en su texto «Muerte y finitud en el pensamiento de Ortega», pero nuestra interpretación, como se verá enseguida, sigue otros derroteros.

en otro lugar, en otro momento del propio acontecer de la vida humana. Aceptar hasta sus últimas consecuencias la finitud y caducidad de lo humano, sin aspiración a ninguna trascendencia, ¿no conlleva necesariamente una filosofía jovial que pone el énfasis de la vida en el vivir mismo y desdramatiza el acontecimiento final? Si se asume esta premisa esto supondría que habría que distinguir entre la conciencia de la mortalidad y la conciencia radical de la finitud, entre ontología y metafísica; entendida ahora esta última disciplina como un saber de los principios que no reconoce un *arché* radical, un origen, ni unas postrimerías, un fin último. Somos una sociedad que se sabe de memoria el carácter artificial, construido y, por ende, condenado a la ruina de todo lo que existe, pero esta perenne finitud de todo lo que hay no se traduce en un dato que involucre la propia vulnerabilidad orgánica del ser que somos. Nuestra vida se informa de una clara conciencia de la finitud y caducidad del mundo que nos rodea, pero la muerte es solo concebida como un accidente que no configura la forma en que se construye, se le da sentido a la propia vida y a la civilización que la alberga²⁵. Si esa hipótesis fuera cierta, la filosofía de Ortega sería muy postmoderna y muy siglo XXI.

PARTE II. Ortega-Huésca²⁶, Richard Rorty y John Gray. Las plurales derivas ético-políticas de la contingencia

A modo de justificación

Una vez desarrollada con cierto detenimiento la idea de la contingencia en Huéscar-Ortega, vamos a ver a continuación qué tipo de rendimiento tiene esa tesis en el ámbito más específicamente práctico-político. Y para ello seguiremos la estrategia de comparar la propuesta que destilan ambos pensadores con las de dos filósofos contemporáneos que han hecho de esa categoría uno de los ejes centrales de sus respectivas reflexiones y que entienden la propia filosofía, de alguna forma, como relato o narración que alcanza su verdadero sentido en lo que ampliamente puede ser designado como reflexión ético-política, es decir, como meditación sobre el sentido personal y comunitario de la vida. Los dos pensadores a los que nos referimos son Richard Rorty y John Gray²⁷. Pero antes de meternos con cierto detalle en la faena, nos gustaría justificar por qué hemos seleccionado a estos dos filósofos.

La elección de Gray y Rorty, aparte de la familiaridad que tenemos con su obra, se debe a que creemos que tanto el uno como el otro cuajan dos tipos de pensamiento que, a pesar de las importantes diferencias que los separan, tienen un potente aire de familia con aspectos esenciales de la filosofía orteguiana.

²⁵ Nos ha sido de mucho provecho la lectura, en su versión manuscrita, de uno de los capítulos de libro de Higinio Marín Pedreño provisionalmente titulado «Los días de Júpiter», donde propone una dialéctica entre el carácter jovial de nuestra sociedad contemporánea y una nueva noción de mortalidad más afín al espíritu de nuestro tiempo.

²⁶ Como ya señalamos en la nota 8, dado que Rodríguez Huéscar no desarrolló en su tesis sobre la contingencia la deriva estrictamente política del asunto, en esta segunda parte, a diferencia de la primera, nos centraremos masivamente en los textos y consideraciones del propio Ortega. Sin embargo, como también pensamos que tales desarrollos del maestro, en la forma en que aquí los interpretamos, serían gustosamente asumidos por el fiel discípulo de forma mayoritaria, vamos a seguir aunando también en esta parte el pensamiento de ambos bajo el rótulo de filosofía orteguiana, orteguismo, la posición Ortega-Huéscar y similares. Algún atisbo del acuerdo en la deriva política puede verse en ciertas referencias muy marginales de la exigua sección tres del libro de Huéscar *Semblanza de Ortega*, titulada por su editor, José Lasaga, «Ortega y la política» (Huéscar, 1994, 91-120).

²⁷ Sobre la idea de filosofía de ambos autores, cfr., por ejemplo, Rorty, 2010, 137-231 y Gray, 2007, 215-276.

En el caso de Rorty, las similitudes han sido someramente indicadas por el propio pensador estadounidense en un ensayo publicado en el 2004 y que lleva por título *Envidia de la filosofía*²⁸. Haremos un desarrollo más pormenorizado de la lectura rortyana en el siguiente apartado. Pero en estos momentos parece oportuno adelantar que el neopragmatista considera en este escrito que Ortega es uno de los suyos, alguien al que hay que situar filosóficamente dentro de un grupo de autores, generalmente continentales, que suele estar encabezado por Nietzsche y Heidegger, dos de sus más queridos héroes filosóficos. Tal cofradía, en la que también estarían Foucault, Derrida o Vattimo, por citar solo otros tres destacados miembros contemporáneos, es importante para Rorty porque representa la cristalización, junto con Wittgenstein y los padres fundadores del pragmatismo, de una crítica radical a la tradición metafísica.

Expresado de otra manera, al decir del autor de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, todos estos filósofos serían antiesencialistas, antirrepresentacionistas y antifundacionalistas²⁹. Es decir, no creen que pueda hablarse, en el orden ontológico o moral, de una realidad o naturaleza dada de una vez por todas y que pueda servir como fundamento último y común de nuestra imagen del mundo o de nosotros mismos³⁰. En resumen, y utilizando una palabra por la que este filósofo tiene una especial predilección, los pensadores antedichos tienen, en general, una marcada propensión al *historicismo* y, en consecuencia, a resaltar la *contingencia* de las figuras de sentido que la vida humana va tomando a lo largo de la historia. Será precisamente la propensión orteguiana al historicismo y la contingencia la que se utilizará en el ensayo de 2004 para criticar, con la fina ironía a que nos tiene acostumbrados el autor, el intento de las ciencias cognitivas y los nuevos estudios biológico-genéticos de reinstaurar una teoría fuerte y científica de la naturaleza humana.

Resumiendo mucho la idea que inspira este texto y la presencia en él de Ortega, podríamos decir que para Rorty los científicos que abogan por ese tipo de teoría creen que pueden tener éxito allí donde en su día fracasaron la filosofía y la religión. Es decir, creen que con ayuda de este nuevo tipo de investigaciones pueden alcanzar a definir el núcleo duro, imperecedero y transcultural de lo humano, en suma, que es posible habilitar científicamente la esencia de lo que somos. De entre todos los partidarios, con más o menos matices, de esta tesis, el pensador norteamericano elegirá como blanco de sus dardos al ilustre psicólogo evolucionista, heredero intelectual de Noam Chomsky, Steven Pinker, más en concreto su aclamado trabajo *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*³¹. Pues bien, Ortega, con su

²⁸ Rorty, 2004, 65-68.

²⁹ Sobre estos tres aspectos, cfr. Rorty, 1999, 23-90.

³⁰ Somos conscientes de que la visión rortyana de Ortega como pensador antifundacionalista radicaliza y tensiona la tesis de Rodríguez Huéscar sobre su maestro. Pero pensamos que es una tensión productiva que se puede justificar. La vida es para el pensador madrileño, en efecto, la realidad radical, una especie de «fundamento último». Pero ese «fundamento» es de naturaleza tan peculiar como la misma vida en Nietzsche o el Ser en Heidegger, es decir, y siendo muy inexactos y utilizando palabras totalmente inadecuadas, «fundamentos» que acaban con cualquier posibilidad de fundamento en sentido tradicional. La vida en Ortega, como veremos más adelante, termina por convertirse en enigma, una especie de *ápeiron* que adopta diversas formas en cada época histórica en función de los diferentes sistemas de creencias que la «colonizan». En este sentido, por propia definición y porque el mismo Ortega la concibe como una tesis en sí misma historizable, no puede nunca entenderse como el fundamento metafísico último y normativo en el que pensó la tradición. Se trata, parafraseando a Heidegger, más que de un fundamento de un abismo. Todo esto nos lleva a pensar, como antes señalamos, que la inclusión rortyana de Ortega como filósofo antifundacionalista está plenamente justificada. Al menos por lo que se refiere al Ortega maduro, aunque también asumimos que incluso en esta época hay vetas más tradicionalmente ilustradas y modernas que introducen conflictos y tensiones. Sobre Ortega como pensador de la contingencia, cfr. Lasaga, 2006. Para dos potentes visiones alternativas, cfr. Cerezo, 2011 y San Martín, 2012.

³¹ Pinker, 2003; Pinker, 2006, 58.

famosa frase «el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene [...] historia» (Ortega y Gasset, 2006b, 73), se convertirá en el pensador que Rorty traerá a colación para intentar contrarrestar los argumentos de Pinker. Un Pinker que antes había puesto en el disparadero al propio autor de *Meditaciones del Quijote* al utilizar en su libro precisamente esa frase como epítome de las ideas que debían ser superadas. En este sentido, bien puede decirse que el artículo de Rorty es una defensa de Ortega frente al ataque del ilustre psicólogo. En cualquier caso, y como no podía ser menos, en el transcurso de tal defensa el pensador norteamericano ofrece una lúcida, polémica e interesante interpretación historicista, contingencialista, antiesencialista y pragmática del filósofo español.

Pero sentado esto, lo que en esta segunda parte del trabajo nos va a resultar más interesante y digno de mención, sobre todo en la comparación Ortega-Huéscar/Rorty, es la diferente deriva política que una interpretación relativamente parecida de la contingencia va a tener en estos autores. Y es que si en el filósofo español, particularmente en el Ortega maduro de mediados de los años treinta en adelante, la contingencia del sentido es leída teniendo siempre un ojo en las múltiples violencias que asolarán a Europa y España a partir de esa década y, por tanto, procesada políticamente en el marco de una irremediable ambigüedad que nunca pierde de vista su posible dimensión nihilista y destructiva, en el pensador estadounidense la proclamación del historicismo de todas las figuras de la vida humana le llevará a avecindar, de una forma más o menos natural, contingencia y democracia. En efecto, aun siendo bien consciente de que un planteamiento deflacionista y antifundacionalista puede saldarse con muy diferentes iniciativas políticas³², la tendencia dominante en su filosofía será establecer una decidida correlación entre celebración de la contingencia y democracia. No se trata, como veremos con más detalle en el próximo apartado, de que la contingencia «fundamenta» la democracia, pero sí de que provee de buenas razones filosóficas para decantarse por ella.

Hasta aquí la justificación de por qué comparar a Rorty con Ortega en su diferente lectura política de la contingencia. Vayamos ahora a las razones que nos han llevado a elegir al también polémico y prolífico John Gray.

Al Igual que en el caso de Rorty, Gray se hace cargo de la figura de Ortega en un libro de 1986 que, en este caso, es claramente político. Nos referimos a su conocido volumen *Liberalismo*³³. Es verdad que en este texto, una historia erudita y muy personal de esta corriente filosófica, no hay una identificación explícita de sus posiciones con las del pensador español. Sin embargo, a cualquier lector familiarizado con los dos no le resulta difícil percibir algunas correlaciones que en escritos posteriores cobrarán mayor intensidad (rechazo del racionalismo ilustrado y su idea de progreso, protagonismo de la historia y la circunstancia, contingencia de las formas en que se encarna el liberalismo, inevitabilidad del conflicto, peligros de las sociedades de masas, etc.). A este respecto, no deja de ser curioso que, hasta donde nosotros sabemos, este aumento del aire de familia entre algunas tesis centrales de ambos va ir acompañado de la desaparición de la presencia de Ortega en los textos de Gray. Esto se debe, quizá, entre otras muchas cosas, a que los puntos en que ambos pueden sintonizar están ampliamente cubiertos por algunos de los liberales de la propia tradición anglosajona en que se mueve este autor, entre otros, un cierto Hayek, Oakeshott y, sobre todo, Berlin.

Pero volvamos al libro de 1986. En él, Gray hace referencia a Ortega por primera vez para incluirlo entre un grupo de liberales que podrían encajar de modo más o menos claro con el

³² Cfr., por ejemplo, su polémico artículo sobre el nazismo de Heidegger, Rorty, 1999, 190-197.

³³ Gray, 1986, 133, 138, 141-142.

epíteto general de liberal-conservadores. En concreto, sostendrá que estos filósofos retienen una tesis del pensamiento conservador que a él le parece fundamental, a saber, «la desconfianza [...] en la creencia de los liberales del XIX (creencia que no fue compartida por los fundadores escoceses del liberalismo clásico) de que la historia humana registra una firme trayectoria de progreso, interrumpida y en ocasiones retardada, pero en última instancia irresistible» (Gray, 1986, 132-133). Frente a la tesis ilustrada del progreso y del humano como agente racional, el filósofo británico señalará que pensadores como Tocqueville, Constant, Hayek o el propio Ortega enfatizan el carácter esencial de las tradiciones morales y culturales a la hora de dar forma a las identidades individuales y colectivas. Esta fuerte presencia de la tradición y la cultura hace que para estos filósofos cualquier idea de «progreso» moral razonable en sociedades de masas cada vez más atomizadas y carentes de referencias, de pedagogía –un «progreso» siempre precario, entrecomillado y reversible–, pase por el abandono o la amplia recolocación del racionalismo ilustrado y por el rechazo manifiesto de su epítome en política, la utopía.

Y si esta primera mención del filósofo español se produce en el contexto de la crítica «conservadora» e «historicista» al racionalismo liberal progresista e ilustrado del XIX, la segunda aparición tendrá lugar, significativamente, en el capítulo conclusivo del libro, titulado: «Liberalismo y futuro» (Gray, 1986, 138-142). Lo interesante ahora, a nuestros efectos, es que Gray reproducirá como frontispicio del mencionado capítulo el famoso texto de *La rebelión de las masas* en el que Ortega hace un canto al liberalismo como «la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a la minoría y es, por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta» (Ortega y Gasset/Mermall, 1998, 188). Como se recordará, este fragmento se cierra con un tono pesimista que proclama que «era inverosímil que la especie humana hubiera llegado a una cosa tan bonita, tan paradójica, tan elegante, tan acrobática, tan antinatural. Por eso no debe sorprender que prontamente parezca esa misma especie resuelta a abandonarla. Es un ejercicio demasiado difícil y complicado para que se consolide en la tierra» (Ortega y Gasset/Mermall, 1998, 188). El comentario que el pensador británico hace al respecto es el siguiente: «En todo el continente europeo, las instituciones liberales fueron sacudidas por las secuelas de la Gran Guerra, al punto de que, en la década de los treinta todo parecía apoyar la extrema aseveración de Ortega de que la libertad era una carga de la que la humanidad se mostraba demasiado ansiosa por desembarazarse. Medio siglo después es todavía pronto para saber si Ortega estaba en lo cierto al expresar un pesimismo que compartía con otros liberales desilusionados como Max Weber y Vilfredo Pareto. Pero hay muchos indicios de que las ideas y las instituciones liberales están recuperando un sitio en la confianza del hombre» (Gray, 1986, 141-142).

Pues bien, andado el tiempo, los sucesivos libros de Gray parecerán, aun sin mencionarlo, darle la razón al pesimismo de Ortega y oscurecerán ampliamente su pronóstico de aquella época sobre la antedicha recuperación de confianza en el liberalismo. No podemos en este ensayo hacernos cargo cabal de este giro, pero en las líneas que dedicaremos más específicamente a hablar de ambos, veremos que su propuesta madura de un «liberalismo» neohobbesiano –a la que califica de *teoría del modus vivendi*, o, siguiendo a Berlin, de *liberalismo agonista*³⁴–, desarrollará con gran contundencia algunas de las tesis que lo acercan al Ortega maduro preocupado por el orden y la estabilidad. En efecto, y contrariamente a lo que sucede en el caso de Rorty, la profundización que el autor de *Entlightenment's Wake* hace, entre otros, en los

³⁴ Cfr., entre otros, Gray, 2007, 96-130; Gray, 2000, 105-138.

conceptos de contingencia, finitud, circunstancialidad, historicidad o pluralidad cultural y valorativa, así como su correlativa ampliación de la crítica al proyecto racionalista ilustrado, no le van a llevar a una celebración de la contingencia y de la carencia de fundamento ni a una conexión particular entre este hecho y el sistema democrático. Para Gray, la inescapable pluralidad e historicidad que preside el sentido y la acción política nos enfrenta, por una parte, a multitud de peligros y dilemas trágicos dentro del propio sistema democrático. Por otro lado, la contingencia que preside lo humano puede declinarse perfectamente en sistemas políticos que poco tienen que ver con el liberalismo y la democracia en sentido estricto. Expresado de otra manera, la contingencia, la historicidad y el pluralismo valorativo no avecindan o dan mejores razones para promover un sistema democrático en lugar de otro que no lo es.

Para un lector de Ortega, la melodía grayana sobre la contingencia en su deriva política seguro que despierta ecos que le llevan a parecidos razonables entre ciertas posiciones de ambos y sitúan al pensador madrileño en algunas de sus propuestas políticas más cerca del británico que del estadounidense. Esto nos llevará a preguntarnos si podría leerse la teoría neohobbesiana «liberal» de Gray como un cierto orteguismo del siglo XXI en un sentido amplio. Pero antes, y como contraste con esa posición, desmenucemos un poco más la lectura rortyana del autor de *Historia como sistema* para ver sus acuerdos filosóficos y sus discrepancias políticas.

Acordes filosóficos y desacuerdos políticos. Rorty y Ortega

Si recordamos, en el apartado anterior, vimos de modo muy genérico que el neopragmatista estadounidense entendía a Ortega como uno de los suyos porque pertenecía a esa tribu de filósofos antirrepresentacionistas, antiesencialistas y antifundacionalistas que hacen una impugnación o amplia enmienda a la tradición metafísica en su tesis fundamental de que tal tradición ha descubierto o tiene la posibilidad de descubrir o ponernos en la senda de alcanzar, aunque sea asintóticamente, los primeros principios que rigen lo real y, con ello, habilitar el sentido verdadero de la vida individual y comunitaria. En definitiva, para Rorty, el pensador madrileño era un filósofo «historicista» que proclamaba, ante todo, la contingencia de la vida humana³⁵.

¿Traiciona radicalmente esta comprensión-apropiación de la obra orteguiana su memoria filosófica? El avatar orteguiano de Rorty seguro que no es toda la verdad sobre Ortega, pero creemos que sí recoge fielmente y explota con habilidad el espíritu de los escritos crecientemente historicistas que el filósofo español produce desde, por lo menos, mediados de los años treinta. Cualquier lector de *Historia como sistema*, ensayo en el que Rorty sustenta su interpretación, *Apuntes sobre el pensamiento, Ideas y creencias, Origen y epílogo de la filosofía* o *Prólogo a Historia de la filosofía de Émile Brehier*, por citar solo algunos textos relevantes, puede comprobar con claridad la veracidad del Ortega pragmático, antiesencialista, historicista y, en tal medida, crítico implacable, aunque cordial, de conceptos clave de la tradición metafísica occidental. Estamos hablando del filósofo que saluda a Heráclito frente a Parménides, el cambio frente al ser; el que insiste en que no hay diferencias absolutas, como creía Levy-

³⁵ Dice Rorty expresamente: «Para los filósofos historicistas como Ortega no hay nada que seamos esencialmente. La historia puede enseñarnos muchas lecciones, pero no hay supralecciones que extraer de las ciencias o de la religión o la filosofía. La desafortunada idea de que la filosofía puede detectar la diferencia entre naturaleza y convención –entre lo que es esencial al ser humano y lo que es simplemente producto de la circunstancia histórica– fue legada por la filosofía griega a la Ilustración... Pero en los últimos siglos la idea de que bajo todas las capas culturales se esconde algo llamado naturaleza humana, y que el conocimiento de eso procurará una valiosa guía moral o política, ha caído en un merecido desprestigio» (Rorty, 2004, 66).

Bruhl, entre un supuesto pensamiento lógico y otro ilógico y, por tanto, en el valor de la perspectiva del «primitivo» y la no existencia del punto de vista de Dios; el que teoriza la verdad no ya como desvelamiento de un ser fijo e inmutable, tampoco como correspondencia entre el yo y la realidad, sino como el ajuste exitoso, útil, entre ese yo y la circunstancia; el que insiste en la historicidad de todas nuestras creencias y puntos de vista y por eso se identifica con el dinamismo histórico de un Hegel o un Comte, pero rechazando de plano cualquier tipo de espíritu absoluto o meta desde la que poder medir nuestras razones contingentes; en definitiva, el Ortega que mantiene que para captar y comprender realmente la realidad radical que es la vida humana, faena de la que se encargará la razón histórica, es preciso «desnaturalizar todos los conceptos [...] y someterlos a una radical historización. Nada de lo que el hombre ha sido es o será, lo ha sido, lo es ni lo será para siempre, sino que ha llegado a serlo un buen día y otro buen día dejará de serlo. La permanencia de las formas en la vida humana es una ilusión óptica originada en la tosquedad de los conceptos con que las pensamos» (Ortega y Gasset, 2006b, 22).

Este Ortega, que termina concibiendo que la realidad es en última instancia un enigma con el que no queda más remedio que lidiar siempre de modo provisorio³⁶; no es solo, pues, un invento o una lectura extremadamente «original y creativa» del filósofo estadounidense, sino una apropiación razonable que no necesita ejercer la violencia textual para meter con todos los merecimientos al autor de *Meditaciones* en la cofradía antifundacionalista en la que Rorty lo sitúa. Los acordes filosóficos en los que suenan las melodías solistas que ambos tocan parecen armonizarse bastante bien en tramos muy importantes de la interpretación contingente que hacen de la vida humana y su sentido³⁷. Sin embargo, siendo esto así, lo que ahora nos resulta más interesante es que estando ambos de acuerdo en la matriz contingente de lo todo que acontece, las consecuencias políticas que sacan de esta tesis van a ser bien distintas.

Como ya apuntamos en el apartado anterior, no sería exagerado decir que la reflexión rortyana sobre la contingencia tiene un tono celebratorio en la medida en que vincula, de alguna manera, contingencia y democracia liberal. No se trata tanto de que la contingencia se postule como fundamento de la democracia liberal, puesto que estamos en un pensamiento donde la idea de fundamento en sentido estricto se ha arrumbado. Pero sí se sostiene que hay buenas razones para transitar de la contingencia al pluralismo que acoge a esa democracia liberal. El argumento podría dibujarse muy esquemáticamente de la siguiente manera.

Si asumimos la contingencia del sentido, parece plausible pensar que toda vida personal y comunitaria se mueve siempre en un entorno presidido por interpretaciones o sistemas de creencias que no pueden pretender ningún tipo de exclusividad excluyente sobre el modo en que habría que asumir y entender la vida buena. Pero si esto es cierto, la quiebra de la fantasía platónica del ojo de Dios, de la perspectiva que engloba todas las perspectivas, o del *point of view from nowhere*, nos conduce a la tesis, ampliamente asumida en nuestras sociedades, de que existen muchas imágenes de lo humano que resultan igualmente valiosas. Ante este hecho, no es descabellado imaginar que el sistema político que mejor traduce y asume esas plurales manifestaciones de lo humano es la democracia liberal, al encajar inclusivamente un gran número de ellas. En resumen, sí, como afirma Rorty, «ser racional [para la tradición historicista-

³⁶ Cfr. Ortega y Gasset, 2006a, 675-678. Sobre el carácter últimamente enigmático de la realidad insistiremos más adelante.

³⁷ Rorty ha teorizado la contingencia del humano y su mundo en todos sus escritos. El tratamiento más «sistemático» es, quizá, el que se encuentra en la parte primera de su conocido libro *Contingencia, ironía y solidaridad* (Rorty, 1989, 3-69).

contingencialista] no es poseer una facultad rastreadora de la verdad o el bien con mayúsculas, sino simplemente ser capaz de conversar, de intercambiar razonablemente nuestras opiniones» (Rorty, 2010, 184), el mejor entorno político para ese intercambio de opiniones parecería ser la democracia al no fijar reglas *a priori* sobre qué tipo de humano debemos ser o qué tipo de vida es la realmente buena con arreglo a nuestra más «profunda naturaleza».

Ahora bien, y más allá de la tesis de si la democracia delimita o no unos mínimos de lo que debe y puede asumirse como vida buena, pensamos que la plausibilidad de la tesis rortyana no deja de estar estrechamente relacionada con el tiempo que le tocó en suerte vivir, presidido por el periodo de mayor estabilidad política y prosperidad económica en la historia de Occidente³⁸. El pensador madrileño, en cambio, tuvo el triste privilegio de asistir a dos guerras mundiales, una guerra civil y al nacimiento de los totalitarismos que asolaron la historia del siglo XX. Por eso no habrá en su obra atisbos de esa lectura político-luminosa de la contingencia y, con el paso de los años, insistirá de modo cada vez más enfático en justo lo contrario, su lado opaco, no colaborativo, agónico y trágico, un lado que tiene como consecuencia la disolución de la comunidad, la violencia.

De él nos ocuparemos brevemente en el próximo apartado, en el que también trazaremos una comparación necesariamente quintaesenciada con otro filósofo contemporáneo que sí vincula de modo contundente contingencia y tragicidad. Nos referimos, como es ya sabido, a John Gray.

Las opacidades políticas de la contingencia orteguiana con un apunte sobre el «liberalismo agónico» de John Gray

Para ver cómo se traduce políticamente la contingencia del sentido en la obra de Ortega, es preciso hacerse cargo, aunque sea muy parcialmente, de la forma en que entendió el liberalismo, la doctrina política a la que se sintió vinculado de una u otra manera durante toda su vida. El tema es inmenso ya que el pensador español modificó en aspectos significativos su posición a lo largo del tiempo³⁹. A los efectos de este ensayo, las ideas orteguianas que nos parecen más relevantes son las vertidas en su madurez, en concreto, en ese escrito genial titulado «Del Imperio Romano», elaborado inicialmente como una sucesión de artículos para el diario *La Nación* de Buenos Aires en fecha tan significativa como el año 1940.

En este texto, Ortega hace un claro ajuste de cuentas con la teoría liberal clásica a través de una redefinición radical de la idea de libertad. La libertad, sostiene el pensador madrileño, se dice, y de hecho se ha dicho, de muchas maneras. Y ello obedece, precisamente, a la contingencia del sentido que preside la vida humana. El liberalismo tradicional pensó que podía alcanzar una definición universal de libertad válida para todo tiempo y lugar y que, además, esa idea de la libertad era algo así como el horizonte necesario al que racionalmente y de modo progresivo debería tender toda sociedad decente y legítima. Libertad equivalía aquí a la proclamación de la no injerencia del Estado en las esferas que atañen al ámbito privado de las personas y sus legítimos proyectos y creencias particulares. Es decir, lo que tradicionalmente se ha entendido como libertad de los modernos o libertad negativa. Frente a ello, Ortega dictaminará críticamente que «el liberalismo fragmenta la libertad en una pluralidad de libertades determinadas, esto es, [...] considera políticamente libre el hombre cuando este puede

³⁸ El propio Rorty ha reconocido en numerosas ocasiones esta ligazón entre democracia y prosperidad.

³⁹ Para un tratamiento sistemático de este asunto, cfr. Díaz Álvarez, 2013, 266-286.

comportarse a su albedrío en ciertas dimensiones de la vida muy precisas y prefijadas de una vez para siempre. *Ahora bien, esto es un error. En principio, no hay una sola libertad determinada de que el hombre no pueda prescindir y, sin embargo, continuar siendo libre [...] La libertad humana –y se trata solo de la política– no está, pues, adscrita a ninguna forma determinada de ella [...] No, no; la cuestión de la vida como libertad es más honda y más grave que la cuestión de estas o las otras libertades»* (Ortega y Gasset, 2006b, 104-106).

Un comentario cabal de este fragmento necesitaría todo un artículo. Sin poder entrar ahora en grandes exhaustividades, el texto sí confirma dos cosas sobre la forma en que se relacionan en el Ortega maduro contingencia, libertad y política. La primera es que aquello que entendemos por libertad se manifiesta en su contenido de forma absolutamente plural al depender de las creencias dadas en cada tiempo histórico. La segunda incide, en consecuencia, en que ninguna de las libertades que el liberalismo parece haber considerado como *a priori* o «trascendentales», la libertad económica, de expresión o religiosa, por citar solo algunas de las más importantes, lo son tal. Hay que entenderlas, más bien, como logros provisorios de una sociedad determinada en un momento preciso de la historia que en ningún caso tienen un carácter definitivo ni permanente, incluso desde el punto de vista normativo. Es más, y esto es decisivo para nosotros, el propio régimen liberal que las auspicia no tiene para Ortega el monopolio del concepto. Dado que la libertad se dice de muchas maneras, también hay una variedad posible de regímenes políticos que pueden encarnarla de forma dispar según esa diversidad. Por eso se dirá al final del fragmento que «la cuestión de la vida como libertad es más honda y más grave que la cuestión de estas o las otras libertades».

Pero concediendo que ello sea así, ¿dónde reside esa hondura? Expresado de otra forma, ¿qué uniría bajo el concepto de libertad a sentidos tan dispares del mismo como, por ejemplo, el liberal o el romano? Y la respuesta de Ortega es sorprendente desde el punto de vista liberal clásico. Todas son libertad porque con ellas «los hombres viven dentro de sus instituciones preferidas, sean estas las que sean [...] La “vida como libertad” supone la continuidad perfecta y circulatoria del existir colectivo desde el fondo de sus creencias hasta la piel, que es el Estado, y desde esta otra vez, en reflujos, hacia las entrañas de su fe» (Ortega y Gasset, 2006b, 113, 132). Es decir, hay libertad allí donde el humano se percibe libre porque ha conseguido crear un marco institucional y social acorde con sus creencias vitales más profundas, sean estas liberales o no. En un entorno semejante, el Estado, epítome por excelencia de lo social en el Ortega de estos años, ejerce la coacción y la violencia sobre la parte antisocial, destructora y violenta que siempre anida en cada sociedad y, por extensión, en cada uno de nosotros. Pero el ejercicio de semejante presión forma parte, de alguna manera, del propio proceso de la libertad al salvaguardar el medio en el que nos sentimos libres. Por eso se considera que el Estado es, en este caso, una especie de «piel», a saber, una protección cómoda y elástica, una coacción aceptada libremente por el propio cuerpo social.

Pero ¿qué ocurre cuando en una sociedad no se da una asunción libre del modo y la forma en la que debe ejercerse la presión social para salvaguardar el medio y las creencias en las que precisamente nos sentimos libres? A juicio de Ortega, si eso se produce es que ha tenido lugar una quiebra radical en el orden social; significa que los humanos que componen una comunidad están en completa discordia sobre el conjunto de convicciones básicas que han de regir la vida de tal comunidad. Aquí es imposible un Estado como piel. Estamos de lleno en la discordia, la anarquía y la violencia. En situaciones así, sobreviene lo que en *Del Imperio Romano* se califica como «vida como adaptación», que es justamente lo contrario a la vida como libertad. Es decir, la imposición mecánica y brutal de un modelo de coacción social-es-

tatal que no tiene nada que ver con las aspiraciones, ideales y convicciones de los individuos sobre los que acontece. Como señala Ortega: «En tiempos tales, lejos de fluir la vida humana a sabor por cauces institucionales forjados a su medida y con su anuencia, o ser el esfuerzo entusiasta y, al cabo, siempre jocundo para adaptar la dureza del Estado a sus gustos [...], se vuelve todo lo contrario: pura adaptación de cada existencia individual al molde férreo del Estado, un molde del que nadie es responsable y que nadie ha preferido, sino que adviene irresistible como un terremoto. Esto y no otra cosa es la “vida como adaptación”. No se trata, pues, de que en una época así quieran los hombres adaptarse, que sea ésta su preferencia, sino al revés, que la vida pública deja de ser cuestión de querer o no querer; por tanto de preferir. Con extraño automatismo, el Estado se convierte en pura exigencia ente los individuos, no admite condiciones previas, reservas, reparos. En rigor, no admite siquiera colaboración, sino simple entrega» (Ortega y Gasset, 2006b, 117).

En definitiva, en la vida como adaptación desaparece cualquier posibilidad de identificación del humano con sus instituciones (vida como libertad). Fruto de la discordia, y ante la imposibilidad de que esta se mantenga en el tiempo, la mecánica socializadora se impone brutal y anónimamente. Volviendo a la metáfora antes usada, el Estado no es ya piel que se adapta a nuestros cuerpos, sino coraza férrea y sin holguras que se impone sin miramientos. El Estado, dice Ortega, se vuelve un «expediente». El ejemplo más famoso de la vida como adaptación será, a su juicio, el Imperio Romano, pero en este ensayo y en otros posteriores y anteriores insistirá que la época en la que él está escribiendo se está asomando peligrosamente, si no está ya de lleno, en una situación de vida adaptada⁴⁰.

Una vez desgranados los nuevos conceptos de libertad y no libertad que maneja Ortega en este ensayo, volvámonos a la pregunta con la que iniciábamos este apartado, a saber, cómo traduce el filósofo madrileño políticamente su tesis de la contingencia de la vida humana y de qué forma se vincula esta traducción con el liberalismo. Apretando mucho nuestras consideraciones podríamos decir, como primera tesis general, que la historización radical que el autor de *Meditaciones* hace en este período del concepto de libertad, volviéndolo un término puramente ocasional, rompe con la tesis clásica del liberalismo según la cual este representa la verdadera y única encarnación de lo que es la libertad en sentido estricto (libertad negativa) y, en esa medida, se convierte en el *télos* racional y universal de cualquier sociedad decente al fijar de una vez por todas las esferas inalienables que tal libertad cubre en la vida de las personas. Como ya vimos, Ortega sostendrá, por un lado, la no necesidad de las libertades liberales. Por otro, y en íntima conexión con lo anterior, que la libertad se ha dicho en el pasado (Roma) y se dirá en el futuro de muchas maneras. ¿Significa esto renegar o situarse fuera del liberalismo? Quizá sea ese el caso si pensamos en un liberalismo fundacionalista y clásico de corte racionalista, pero no en otro más historicista, *a posteriori*, agónico y falibilista. Para el pensador madrileño, el liberalismo es un elemento fundamental irrenunciable en la evolución fáctica de las sociedades occidentales. Sin él, sin su genial idea concerniente a la limitación del poder público, la «vida como libertad» tal y como hoy la vivimos y sentimos en esta parte del mundo es imposible. Pero igual que la historia cambia, igual que también cambia el sentido de la vida debido a su crónica contingencia, es absurdo pensar que el liberalismo en cualquiera de sus modalidades lo ha dicho o lo dirá todo sobre la comunidad humana –incluida la occidental– desde el punto de vista político. Eso es faltar al principio de circuns-

⁴⁰ El *nuevo liberalismo* del que empieza a hablar en los escritos de mediados de los años treinta está íntimamente relacionado con esta profecía. Ahora no podemos entrar en ello, aunque algo diremos al respecto en la coda.

tancialidad e historicidad y echar por tierra cualquier atisbo de razón histórica, una razón siempre *a posteriori*.

La segunda tesis general tiene que ver con la dialéctica histórica que se establece entre los diferentes modos de entender lo social y el Estado derivados de «la vida como libertad» y «la vida como adaptación». En este ensayo, Ortega comprenderá el decurso histórico, al menos el de Occidente, como una sucesión constante de épocas en las que rige la libertad y épocas en las que se impone la adaptación. Es más, lo que el pensador madrileño sostendrá es que hasta la fecha toda sociedad libre ha terminado dando paso a una no libre. Por eso se preguntará si resultaría viable una «medicina de lo colectivo» que rompiera con semejante círculo y pudiera evitar que en toda sociedad libre llegue «un momento de su historia en que no le quede más forma de vida que el mecanismo de la adaptación» (Ortega y Gasset, 2006b, 120). Significativamente no va a dar una respuesta a este crucial interrogante. Responder negativamente sería asumir una especie de necesidad histórica, de *telos* de lo negativo que siempre terminaría por cumplirse de forma inexorable. Sería algo así como aceptar una peculiar teoría circular de la historia en la forma de teoría de la decadencia a la que Ortega siempre fue alérgico. Contestar que sí sería dar pie, de alguna manera, a una efectiva y también inexorable teoría del progreso humano en sentido tradicional contra la que también siempre luchó.

En nuestra opinión, que el autor de *Meditaciones* no dé respuesta a este asunto es quizá, paradójicamente, la única respuesta posible desde una filosofía que tiene en su centro la contingencia de la vida humana. La vida como libertad y la vida como adaptación son otras tantas posibilidades y no hay nada en nosotros ni en el mundo que nos sitúe más cerca de la una que de la otra. Es más, incluso si tomamos la democracia liberal como una plasmación razonable de la vida como libertad en los tiempos actuales, nunca hay que olvidar que también en ella trabaja el mecanismo de la insociable sociabilidad humana. Es decir, cualquier lectura luminosa y libre de la contingencia, de que haya una apertura a la vida como libertad, al Estado como piel, exige en las comunidades que las disfrutan –incluso en el Estado más democrático– el autocontrol de la parte insocial del humano, aquella que si se deshorma hace que brote la anarquía y la violencia y se dé paso a la vida como adaptación y al Estado como expediente mecánico y brutal en la forma que describimos brevemente más arriba. La historia de Occidente así lo atestigua, asevera Ortega, y el tiempo que le ha tocado vivir, con una guerra civil, dos guerras mundiales y fascismos y comunismos de diverso pelaje a sus espaldas, parece confirmarlo. Por esta razón, entre otras, no es posible encontrar en el filósofo madrileño una ligazón entre contingencia y democracia liberal *à la* Rorty. Para el filósofo español, aquella se ha expresado en el pasado políticamente de muchas maneras y continuará haciéndolo igual en el futuro. A su juicio, la contingencia no nos avecina de modo más razonable a la democracia liberal o a cualquier otro régimen que sus miembros consideren legítimo (vida como libertad) que al más brutal de los totalitarismos (vida como adaptación). En relación con este asunto, quizá lo más consonante con las tesis filosóficas de Ortega sea afirmar que la contingencia está políticamente llena de opacidades y ambigüedades. Que puede desaguar fluidos doctrinales e institucionales de contenidos y colores varios. Y que ambas cosas, junto con la siempre bullente insociabilidad humana, debería invitarnos a no perder nunca de vista su cara «adaptativa», poco amable, nihilista y violenta.

Algo similar parece contemplar uno de los pensadores más prolíficos y creativos que ha dado la tradición liberal contemporánea. Nos referimos a John Gray⁴¹. A pesar de que, tal y como ya señalamos, en sus escritos de madurez el pensamiento de Ortega no aparece explícitamente, cualquier lector de ambos repara enseguida en el aire de familia que existe entre algunos de sus planteamientos. Un aire de familia que no se da solo esta vez, como en el caso de Rorty, en relación con una teoría general de la contingencia del sentido de la vida humana, sino que afecta también, y esto es lo interesante, a algunas de las traducciones políticas de la teoría. Expresado de otra manera, la lectura política que Ortega y Gray hacen de la contingencia tiene aspectos asombrosamente coincidentes que bien podrían llevarnos a entender ciertas facetas del pensamiento del segundo, y sin este pretenderlo, como un muy peculiar orteguismo de finales del siglo XX y principios del XXI. Retratamos ahora muy esquemáticamente, y como colofón del ensayo, algunas de las similitudes.

En su magnífico libro *Two Faces of Liberalism*, Gray sostiene con extrema habilidad que en la tradición liberal han coexistido dos pensamientos enfrentados e incompatibles. El primero es de corte fundacionalista, racionalista y universalista y se basa en una filosofía de la historia típica y propiamente ilustrada en cuyo centro está la idea de progreso. John Locke e Immanuel Kant serían, a su juicio, los dos grandes protagonistas de esta corriente en el pasado. En tiempos más recientes habría que mencionar a John Rawls y a F. A. Hayek.

Esta «cara» del liberalismo, la mayoritaria, entiende el modo de vida liberal y sus instituciones como el *telos* al que debe tender toda sociedad decente. Tal modo de vida, con su conjunto de derechos y libertades bien delimitado y establecido de una vez para siempre, es algo así como un final de la historia desde el punto de vista normativo que resta importancia a las diferencias culturales y temporales y a los conflictos de valores, que siempre tienen una solución posible no trágica sino racional. La mejor forma de constatar este progresismo, racionalismo y universalismo del *mainstream* liberal es que en él, y más allá de las diferencias entre los diversos autores, la tolerancia, esa virtud cardinal de la teoría, «se justifica como un medio para alcanzar la verdad. Desde esta perspectiva, la tolerancia es un instrumento de consenso racional y la diversidad de modos de vida se sobrelleva gracias a la convicción de que está destinada a desaparecer [...]. La concepción liberal predominante de la tolerancia la entiende como un medio para llegar a una civilización universal» (Gray, 2000, 105).

Pero junto a esta cara mayoritaria del liberalismo como consenso racional existiría, según Gray, otra mucho más soterrada y minoritaria—apadrinada en el pasado, y solo en algunos de sus extremos, por pensadores como Hobbes y Hume— que alcanzará su coagulación más completa en algunos autores del siglo XX. Isaiah Berlin sería quizá, junto al propio Gray, el más representativo, sin olvidar las contribuciones de Joseph Raz y, de forma más parcial, Michael Oakeshott. En ella hay dos ejes centrales que, como no podía ser menos, suponen un enfrentamiento radical con su poderosa hermana. El primero es el abandono del racionalismo y del modelo descontextualizado y ahistórico que preside su manera de entender a los humanos y el modo en que estos dan sentido a su vida individual y comunitaria. El segundo, íntimamente conectado con el anterior, es la elevación del conflicto a categoría central de cualquier filosofía moral y política que se precie.

⁴¹ Con el paso del tiempo, Gray ha ido variando su definición política hasta hacerse, por momentos, bastante confusa: liberal-conservador, postliberal, liberal agonístico, etc. En cualquier caso, pensamos que su «lugar natural» de encuadre es el pensamiento liberal entendido en un sentido amplio.

El abandono del racionalismo significa desechar toda teoría que acote de una vez para siempre un núcleo normativo inamovible sobre la naturaleza moral de los humanos. Este viejo sueño ilustrado se ha mostrado imposible, pues los desacuerdos sobre semejante coto vedado transcultural y transhistórico han sido y siguen siendo insalvables. Si miramos la historia real y las comunidades reales lo que vemos es pluralidad valorativa, es decir, diversas e irreducibles formas de entender y construir la identidad individual y colectiva. Para Gray, como para Ortega, las figuras de la vida buena son absolutamente contingentes. Hay que rendirse a la evidencia de que no hay una sola forma de entender el sentido de la existencia; no hay una sola manera legítima de comprender la libertad, la justicia o cualquier otro valor y la manera posible de combinarse entre ellos. En este sentido, no solo hay vida decente fuera del liberalismo, sino que la propia práctica del mismo lo ha obligado en el pasado y en el presente a decirse de muchas maneras en función del tiempo histórico y de los azares que le han tocado vivir en suerte a las sociedades en las que se ha encarnado.

Pero si ya no es sostenible una visión del liberalismo como consenso racional y reconocemos la pluralidad irreducible que se abre ante nosotros al introducir masivamente en las venas de los individuos y sus comunidades la historicidad del sentido, eso significa que los conflictos de valores, antes minimizados porque estaban destinados a ser superados *racionalmente* en un consenso libremente aceptado en función del peso argumentativo, se manifiestan ahora en toda su riqueza y crudeza. En este sentido, el «nuevo liberalismo» de Gray y sus cofrades afirmará que tales conflictos de valores están aquí para quedarse porque cuando lo son de verdad carecen estrictamente de una solución racional al obedecer a propuestas inconmensurables e igualmente legítimas y, por tanto, imposibles de reconciliar racionalmente. Y esto ocurre no solo entre comunidades y miembros de comunidades culturales muy dispares, sino en el seno mismo de las sociedades liberales y su supuesto núcleo duro, bien estructurado y coherente de valores. El filósofo británico, recogiendo la teoría de la inconmensurabilidad valorativa de Berlin⁴², hace referencia, a este respecto, por ejemplo, a los choques entre libertad e igualdad o entre compasión y justicia.

Ante esta situación de contingencia del sentido, con sus múltiples modos legítimos de entender qué es una vida buena, y ante el conflicto permanente que de forma efectiva se da entre ellos –con el creciente peligro de discordia y violencia–, la propuesta de Gray será la de un liberalismo falibilista, empirista, *a posteriori*. Un liberalismo agónico consciente de que el conflicto es inextinguible y de que el único medio para controlarlo son pactos imperfectos, imposibles de trazar *a priori* y siempre renovables, entre concepciones rivales del bien. El gran temor, la gran fobia que lo alimenta es, igual que en el caso de Ortega, la guerra de todos contra todos, la anarquía, la caída del orden social en la anomia. Dice el pensador británico, quintaesenciando mucho su propuesta: «El liberalismo siempre ha tenido dos caras. Por una parte, la tolerancia es la persecución de una forma de vida ideal. Por la otra [la que él auspicia], es la búsqueda de un compromiso de paz entre diferentes modos de vida. Según el primer punto de vista, las instituciones liberales se conciben como aplicaciones de principios universales. Según el segundo, son un medio para lograr la coexistencia pacífica. Para el primero, el liberalismo es la prescripción de un régimen universal. Para el segundo, es un proyecto de coexistencia que puede perseguirse en muchos regímenes diferentes» (Gray, 2000, 2)⁴³.

⁴² Cfr., por ejemplo, Gray, 2007, 96-130.

⁴³ Dado este énfasis en la coexistencia pacífica, Gray ha calificado su liberalismo como neohobbesiano o teoría del *modus vivendi*.

Teniendo presente estas palabras y, sobre todo, las motivaciones teóricas que las sostienen, pensamos que el «nuevo tipo de liberalismo» auspiciado por Gray no haría caer en saco roto la fórmula con la que Ortega resumía autobiográficamente una parte sustancial de su desgarrada posición política en los años cuarenta: la de querer oficiar de «inspector de la unanimidad» (Ortega y Gasset, 2006b, 91). Y es que semejante función conciliadora—con el trasfondo de la Guerra Civil española y la Segunda Guerra Mundial— bien puede leerse como un destilado práctico de su forma de comprender la doctrina liberal en ese momento. Sentado esto, no pretendemos afirmar que no hay importantes discrepancias teóricas entre las propuestas de ambos filósofos⁴⁴. El tiempo y los contextos no pasan en balde. Pero tampoco parece una exageración, ni faltar demasiado a la verdad, sostener que los dos, a diferencia de Rorty, tuvieron muy presente en sus reflexiones la cara poco amable de la contingencia. En este sentido, el muy peculiar liberalismo orteguiano de sus últimos años donde quizá pueda encontrar un mejor acomodo contemporáneo es en algún lugar dentro de esa otra cara de la teoría de la que habla el filósofo británico.

Coda. La contingencia, lo siniestro y la lucidez

La relación entre contingencia y libertad, como se ha tratado de mostrar en las páginas anteriores, mantiene una dialéctica que desafía la imaginación de casi todos los liberalismos existentes. En el mismo texto sobre el Imperio Romano que hemos venido citando, afirma Ortega: «La tiranía es una anécdota política que brota efímeramente en las épocas de “vida como libertad”, y presupone a esta, como se puede ver con claridad sobrada observando las tiranías griegas anteriores a Alejandro» (Ortega y Gasset, 2006b, 117). En este sentido, y más allá de la brutalidad del Estado como expediente, parece que la propia vida como libertad, junto a su pluralidad, contiene dentro de sí misma, aunque sea de modo pasajero y transitorio, a su propia negación, la tiranía, una modificación peculiar que no es todavía la vida como adaptación. Este hecho, en un texto escrito tres años antes, en 1937, no es solo concebido como transitorio sino como necesario, como una especie de purga inevitable que facilitará a algunos países, presumiblemente a España, el tránsito a un liberalismo que ha aprendido la dura lección de la posibilidad discordante de lo contingente en el ámbito social y político. El texto en cuestión se titula «En cuanto al pacifismo» y en él Ortega se dedicará a analizar la guerra civil española. Allí afirmará: «vendrá una *articulación* de Europa en dos formas distintas de vida pública: la forma de un nuevo liberalismo y la forma que, con nombre impropio, se suele llamar “totalitaria”. Los pueblos menores adoptarán figuras de transición o intermediarias. Esto salvará a Europa. Una vez más, resultará patente que toda forma de vida ha menester de su antagonismo. El “totalitarismo” salvará al liberalismo, destiñendo sobre él, depurándolo, y gracias a ello veremos pronto a un nuevo liberalismo templar los regímenes autoritarios» (Ortega y Gasset/Mermall, 1998, 324).

Se dijo al principio de este ensayo que se podría aprender mucho si nos dedicáramos a estudiar las fobias de los filósofos. Lo que no se aclaró en ese momento es que en numerosas ocasiones este tipo de conocimiento es altamente ambiguo y nos obliga a enfrentarnos tanto

⁴⁴ Una de esas diferencias a estudiar, que nos parece decisiva, tiene que ver con el propio lugar del conflicto dentro de la organización social y política de la comunidad. Aunque el objetivo último de ambas propuestas es el de desactivar la discordia, evitar la violencia y alcanzar acuerdos, da la impresión de que tanto Gray como Berlin estarían más dispuestos, frente a Ortega, a darle a la dimensión agonística que portan siempre los humanos y sus comunidades una mayor holgura en sus manifestaciones. Quede este crucial y polémico asunto para mejor ocasión.

a las zonas más oscuras y tenebrosas de los pensadores que solemos venerar como a aquellas que consideramos más lúcidas. Quizá pudiéramos decir, incluso, que muchas veces, cuando la discordia es radical, ambas se superponen. Pero esto no debería sorprendernos tanto, ya que este texto empezó contando historias de fantasmas, historias góticas, y su principal motivo argumental es cómo aprender a esperar lo inesperado.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2011): «Bartleby o de la contingencia», en *Preferiría no hacerlo. Bartleby o el escribiente de Melville*. Valencia: Pre-Textos.
- Aristóteles (1998): *Metafísica*. Edición Trilingüe. Madrid: Gredos.
- Blanchot, Maurice (2002): *El espacio literario*. Madrid: Editorial Nacional.
- Borges, Jorge Luis (2006): «Vindicación de la Cábala», en *Obras Completas I*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Cerezo, Pedro (2011): *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Díaz Álvarez, Jesús M. (2013): «Cuestión de libertad. Ética y filosofía política en Ortega y Gasset», en Zamora Bonilla, Javier (ed.) (2013): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Editorial Comares, pp. 251-286.
- Diógenes Laercio (1984): *Vida de los filósofos ilustres*. México: Porrúa.
- Estebán Enguita, José Emilio (2014): «Analítica de la vida humana; apuntes sobre la filosofía de Rodríguez Huéscar», en *Revista de Hispanismo Filosófico*. Nº 19, pp. 55-71.
- Freud, Sigmund (1975): «Análisis de la fobia de un niño de cinco años» en *Obras Completas*, Vol 10, Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 1-118.
- Gilson, Étienne (2005): *El ser y los filósofos*. Navarra: Eunsa Ediciones.
- Goma Lanzón, Javier (2003): *Imitación y experiencia*. Valencia: Pre-Textos.
- (2011): *Ingenuidad aprendida*. Madrid: Galaxia Gutenberg.
- Grondin, Jean (2004): *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder.
- Gray, John (1986): *Liberalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2000): *Two Faces of Liberalism*. PolityPress: Cambridge.
- (2007): «Enlightenment's Wake», en *Enlightenment's Wake*. London and New York: Routledge Classics, pp. 215-276.
- (2007): «Agonistic Liberalism», en *Enlightenment's Wake*. London and New York: Routledge Classics, pp. 96-130.
- Lasaga Medina, José (1993): «Muerte y finitud en el pensamiento de Ortega», en *Philosophica Malacitana*. Vol. VI, pp. 69-81.
- (2006): *Figuras de la vida buena. Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset*. Madrid: Enigma Editores.
- (2011): «Antonio Rodríguez Huéscar: el momento “escolar” de la filosofía», en *Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura. Manuel Mindán*. Nº VI, pp. 107-120.
- Ortega y Gasset, José (1984): *¿Qué es conocimiento?* (Ed. Paulino Garagorri). Madrid: Alianza Editorial.
- (1998): *La rebelión de las masas* (Ed. Thomas Mermall). Madrid: Cásicos Castalia.
- (1998): «En cuanto al pacifismo», en Ortega y Gasset, José (1998) *La rebelión de las masas* (Ed. Thomas Mermall). Madrid: Cásicos Castalia, pp. 295-324.
- (2004): «Ideas de los castillos», en *Obras Completas*, Vol. 2. Madrid: Taurus y Fundación Ortega y Gasset, pp. 538-554.

- (2006a): «Miseria y esplendor de la traducción», en *Obras Completas*, Vol. 5, Madrid: Taurus y Fundación Ortega y Gasset, pp. 707-725.
- (2006a): «Ideas y creencias», en *Obras Completas*, Vol. 5, Madrid: Taurus y Fundación Ortega y Gasset, pp. 661-685.
- (2006b): «Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiurgia», en *Obras Completas*, Vol. 6, Madrid: Taurus y Fundación Ortega y Gasset, pp. 3-29.
- (2006b): *En torno a Galileo*, en *Obras Completas*, Vol. 6, Madrid: Taurus y Fundación Ortega y Gasset, pp. 371-508.
- (2006b): «Historia como sistema», en *Obras Completas*, Vol. 6, Madrid: Taurus y Fundación Ortega y Gasset, pp. 47-81.
- (2006b): «Del imperio Romano», *Obras Completas*, Vol. 6, Madrid: Taurus y Fundación Ortega y Gasset, pp. 85-132.
- (2009): «Idea del teatro», en *Obras Completas*, Vol. IX, Madrid: Santillana Ediciones Generales y Fundación Ortega y Gasset, pp. 825-886.
- Padilla Moreno, Juan (2004): *Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Pardo, José Luis (2006): *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problema sin solución*. Valencia: Pre-Textos.
- Pinker, Steven (2003): *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós.
- (2004): «Sobre la naturaleza humana», en *Claves de razón práctica*. Nº 167, pp. 58-65.
- Regalado García, Antonio (1990): *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rodríguez Huéscar, Antonio (1994): «Ortega y la política», *Semblanza de Ortega*. Barcelona: Anthropos, pp. 91-120.
- (1996): *Ethos y logos*. Madrid: UNED.
- Rorty, Richard (1989): *Contingency, irony, and solidarity*. New York: Cambridge University Press.
- (1999): «Hope in Place of Knowledge: A Version of Pragmatism», en *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books, pp. 23-90.
- (1999): «On Heidegger's Nazism», en *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books, pp. 190-197.
- (2004): «Envidia de la filosofía», en *Claves de razón práctica*. Nº 167, pp. 65-68.
- (2010): «El lugar de la filosofía en la cultura», en *Filosofía como política cultural. Escritos Filosóficos 4*. Barcelona: Paidós, pp. 137-231.
- (2010): «Heideggerianismo y política de izquierdas», en Zabala, Santiago (ed.) (2010) *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Barcelona: Anthropos, pp. 177-187.
- San Martín, Javier (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Schopenhauer, Arthur (2003): *El mundo como voluntad y representación I*. Madrid: Trotta.

